

YO Y LOS OTROS

DE LA IDENTIDAD
A LA RELACIÓN

Antonio Malo

INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA

YO Y LOS OTROS. DE LA IDENTIDAD A LA RELACIÓN

Antonio Malo

YO Y LOS OTROS. DE LA IDENTIDAD A LA RELACIÓN

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

© *by* Antonio Malo
© 2016 de la presente edición, *by*
EDICIONES RIALP, S. A., Colombia, 63.
28016 Madrid
(www.rialp.com)

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopias, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-321-4661-9

ePub producido por Anzos, S. L.

INTRODUCCIÓN

Al leer el título y subtítulo de este ensayo, tal vez alguien podría sorprenderse de que conceptos tan abstractos como «identidad» y «relación» tengan que ver no solo con una realidad concreta y singular como la corporeidad humana, sino sobre todo con aquello mismo de lo que ella es condición, esto es, con el Yo, manantial de donde surgen los actos humanos, reveladores de la irrepetibilidad de la persona.

Este ensayo pretende mostrar precisamente la conexión entre estas realidades, en apariencia tan lejanas unas de otras, porque —y esta es la tesis central del libro— el origen y destino de la libertad humana se encuentra en la relación con las otras personas. Para apoyar esta tesis haré uso de algunos datos que las ciencias experimentales y las ciencias humanas ofrecen a la reflexión antropológica.

Psicología, neurociencia y sociología serán algunas de las disciplinas desde donde partir para profundizar en esta relación paradójica presente en la vida humana: entre lo concreto y limitado de la condición corpórea, por una parte, y la apertura trascendental de la libertad, por otra. En efecto, como trataré de mostrar, cuando nos referimos a la identidad y a las relaciones humanas, más que de abstracción, debería hablarse de apertura y de posibilidades existenciales que ellas mismas originan, por el hecho de basarse en la libertad o, por lo menos, de requerir su uso.

Puede ocurrir, sin embargo, que alguien tenga aún algo que decir respecto al subtítulo, concretamente en cuanto a la aparición en este del término «identidad», y que se pregunte cómo es posible que en plena post-modernidad, una época caracterizada por el rechazo de cualquier tipo de identidad, se pueda seguir proponiendo la identidad personal como elemento central de la Antropología filosófica. La sorpresa, mezclada con escepticismo, de mi hipotético lector no debe ser infravalorada: ¿existe en la persona algo a lo cual puede darse el nombre de identidad, o tal concepto no es más que un aspecto de una visión logocéntrica, totalitaria y despótica del ser humano?

Soy consciente del riesgo que corro al tratar de escribir un ensayo sobre la libertad que se asienta en la identidad, no solo por el hecho de ir contra la corriente del así llamado *pensamiento débil*, sino sobre todo porque la identidad del sujeto transmitida por la modernidad tiene muchos puntos débiles susceptibles de la crítica demoledora y, en ciertos casos más que justa, del deconstruccionismo.

Por esto, antes de proponer un nuevo modo de concebir la identidad humana, es necesario entender las razones de la aversión que muchos de nuestros contemporáneos tienen al respecto.

1. ¿TOTALIDAD O DIFERENCIA?

Uno de los primeros en hacerse eco del rechazo de la identidad que da vida a la post-modernidad es Lévinas, quien lo considera como el grito de rebelión ante una totalidad que destruye al individuo al someterlo a una razón abstracta y universal. En efecto, en opinión del filósofo lituano, el individuo, cuando quiere algo abstracto como la voluntad general, transforma su actuar de ético en político, pues llega al convencimiento de que su deseo es racional sólo cuando se somete al Estado. La sustitución de la conciencia ética del individuo por parte del Estado implica una serie de consecuencias terribles que, por desgracia, son bien conocidas: totalitarismos de diferente cuño, campos de exterminio, aniquilación de la persona en todas sus formas, pérdida de la confianza en las relaciones interpersonales.

Frente a esa situación algunos filósofos postmodernos, como Foucault, Derrida, etc. [1], proponen que, para no ser absorbido por el Estado, el individuo debe desear todo aquello que no es universal ni racional: el fragmento, el momento, la experiencia aislada y, por tanto, absoluta (de *ab-solutus*, ‘desligado de’). De este modo piensan que los placeres, los sentimientos y los estados de ánimo, caracterizados por la relatividad y fugacidad, sustituirán a las formas absolutas, como las leyes y las virtudes. Dicho remplazo, a pesar de su carácter nocivo para la persona y la sociedad, es coherente con la postura de esos autores, ya que las normas y sobre todo las virtudes, para poder influir en la interioridad de la persona, requieren un período de tiempo más o menos largo y también cierta intencionalidad de la que, con la muerte del sujeto, no dispone ya el hombre postmoderno. Por ello, frente a una política omnicompreensiva y una ética de las virtudes, los filósofos postmodernos exaltan la estética de la autenticidad, de la inmediatez y del bienestar corporal como un nuevo modo de vivir, de trabajar y de amar[2].

Sin embargo, en opinión de Lévinas, la alternativa entre totalidad e individualidad egoísta es falsa, pues lo ético no depende de la sumisión a lo universal, sino de la respuesta personal a la llamada que lanza el rostro del otro. Por lo cual concluye que la ética, en vez de basarse en el individuo o en la totalidad, debe fundarse en la alteridad, que es siempre un ‘rostro’, a través del cual la razón se abre al Infinito[3].

La clave para superar la alternativa entre totalidad/individualidad egoísta consiste, según Lévinas, en concebir al individuo (el otro) no como opuesto a la razón, en cuanto negación de lo universal, sino como realidad necesaria para que el Infinito pueda manifestarse como tal[4].

La solución de Lévinas parecería superar la oposición totalidad/individualidad. Pienso, sin embargo, que no lo consigue, pues el individuo lévinasiano no es el Yo sino el otro. En efecto, según el filósofo lituano, el camino ético debe partir de la diferencia,

en concreto de la alteridad del totalmente otro (*l'Autrui*). En ese sentido, me parece que Lévinas estaría de acuerdo con la idea postmoderna de que el Yo es algo irracional. De ahí que la ética lévinasiana, además de ser contraria a una identidad fundada en la razón abstracta, se oponga asimismo al Yo que goza pacíficamente en sí; la ética es esencialmente apertura a la diferencia, a la irrupción inesperada del Infinito en la vida del sujeto.

Esta desconfianza en la identidad la encontramos también en algunos sociólogos contemporáneos que, por otro lado, en mayor o menor medida, son críticos de la postmodernidad. Bauman, por ejemplo, a pesar de distinguir entre dos tipos de identidad: una totalizante y otra individualizadora, juzga ambas de manera negativa. La identidad individualizadora, propia de la sociedad capitalista occidental, consiste en la asimilación de los modelos convencionales; por ejemplo, si se desea *ser alguien* en la sociedad, se debe comer, vestir y usar lo que está de moda. Como puede observarse, esta identidad cae en contradicciones, pues lo que individualiza a las personas es, paradójicamente, la capacidad que estas tienen de adaptarse a un fenómeno impersonal.

La situación no mejora tampoco respecto de la identidad totalizadora, que corresponde a los distintos tipos de integrismo. Es verdad que aquí hay una elección personal, sin embargo, esta es fundamentalmente negativa, pues la identidad totalizante depende dialécticamente de la individualizadora. En efecto, el individuo, para resistir a la moda que intenta imponerse a nivel planetario, debe «mantenerse estrechamente aferrado a la identidad heredada y/o atribuida»[5]. Así pues, en la identidad totalizadora está presente la misma contradicción que en la individualizadora.

Como se ve en estos breves apuntes, la cuestión de la identidad, además de influir en las personas y sus relaciones, atañe a los grandes temas de la actualidad: la globalización, las relaciones de la política con la ética y el modo de entender el multiculturalismo y la tolerancia.

2. IDENTIDAD VERSUS TOTALIDAD E INDIVIDUALIDAD EGOÍSTA

¿Es esta la única manera posible de entender la identidad: o como totalidad o como individualidad egoísta?

Si bien esta pregunta guiará mis reflexiones en el intento de responder a las críticas contra la identidad, puedo indicar, ya en este punto, algunos límites en el modo de concebir la identidad presentado anteriormente.

En primer lugar, creo que no es la identidad en cuanto tal la que se convierte en totalidad o es por naturaleza egoísta, sino más bien una falsa identidad, a saber: una diferencia que no acepta la integración, sino únicamente la absorción. En efecto, aun cuando los análisis de Lévinas y de Bauman son certeros, parecen no tener en cuenta otro tipo de totalidad al acecho, la ligada a la absolutización de la diferencia.

Pienso que el individuo postmoderno, lejos de haberse liberado de la totalidad, a menudo es una víctima inconsciente de ella. En primer lugar, porque, como ya había intuido Heidegger con agudeza y Bauman confirma con datos más recientes, existe la

tiranía del *Se* que impone modas en el pensar y en el actuar constituyendo en la actualidad una especie de urbanidad cultural o *politically correct*[6]. Y en segundo lugar, y sobre todo, porque en los últimos decenios ha nacido un nuevo tipo de totalidad (virtual), creadora de una amplísima gama de relaciones, precisamente allí en donde la fragmentación del vivir amenazaba con hacerlas desaparecer. Pero la totalidad virtual no se conforma con dar lugar a la simulación de relaciones reales, desea también suplantarlas. En efecto, los cuadros tradicionales de referencia (familia, nación) son substituidos paulatinamente por totalidades virtuales (*facebook*, *twitter*, el gran hermano, la red) que producen la ilusión de intimidad y comunión personales, sin que por otra parte requieran responsabilidad alguna. El individuo puede abrir su intimidad contemporáneamente con innumerables usuarios de la red mientras mantiene las distancias. De este modo, a la vez que evita el riesgo de quedar atrapado en relaciones durables y exigentes, se aleja de lo que es un encuentro personal: no solo porque en esas relaciones no existe la presencia real del otro, sino también porque nunca se está seguro de cuál es su verdadera identidad. En este tipo de contactos no se sabe si las vivencias se refieren a una experiencia de primera o de segunda mano o, si en realidad, todo es ficción. La ventaja de tal incertidumbre estriba en la posibilidad de que el individuo se transforme, según sus intereses, en espectador o en actor. Una vez que ha actuado, el sujeto puede rechazar la responsabilidad de sus relaciones, refugiándose en la cómoda figura del espectador, mientras que aquel que hasta entonces era espectador puede salir de su pasividad sin comprometerse, fingiendo actuar. La aldea global de MacLuhan se reduce así a una habitación global o, mejor aún, a una pequeña pantalla global.

La figura del espectador-actor se forja en ausencia de una identidad fundada en una jerarquía de valores no negociables y de un proyecto existencial que compartir con otros. En lugar de apoyarse en una serie de referencias continuas y constantes, el espectador-actor se abandona a una sucesión de experiencias fragmentarias: laborativas, amorosas, lúdicas, de socialización virtual, etc., en las que pasividad y actividad se alternan según la conveniencia. Sin embargo, el espectador-actor, a pesar de huir de relaciones y responsabilidades duraderas (sobre todo por lo que se refiere a la propia identidad), muestra gran respeto —mezcla de temblor y temor— por el consenso social, ya que a través de él busca en todo momento que su máscara actual sea aceptada. Se asiste de este modo a una serie de paradojas: por ejemplo, a rechazar estructuras sociales, como la familia, reivindicando al mismo tiempo el reconocimiento social de lo que son sólo deseos individuales, como sucede en las luchas emprendidas por la ideología de género. En el fondo, la identidad individualizadora de la cual habla Bauman no es más que una de las manifestaciones de la cultura de la diferencia, que alcanza su ápice en la figura del espectador-actor.

En segundo lugar, un dilema que nos encontramos al tratar la identidad: o totalidad o clausura en el propio yo, depende de una concepción abstracta y estática de la identidad humana, propia del pasado, lo que explica el rechazo de la misma por parte de muchos pensadores contemporáneos y de tantos hombres y mujeres comunes por juzgarla egoísta y violenta.

En efecto, una identidad cerrada y *monológica* conduce necesariamente al conflicto y a la destrucción de las diferencias. Solo cuando se la concibe como apertura, la identidad, lejos de seguir la lógica dialéctica que conduce al Estado totalitario o al individualismo salvaje, se convierte en la base de relaciones estables y responsables, a cuyo amparo pueden madurar las personas. La apertura de la identidad no es, sin embargo, hacia fuera sino hacia dentro. Dicho de otro modo: el dinamismo que lleva a la identidad a trascenderse no depende de la exterioridad o del otro, como sostiene Lévinas, sino del propio ser, pues es un ser que *debe ser*. Por ello, no solo es errado concebir la identidad como una mónada, sino también pensarla como mera apertura que desaparece en las relaciones.

La relación, como veremos, no pertenece al ser de la identidad, sino a su deber ser. A la luz de esta tesis es posible distinguir en la historia filosófica de la identidad tres etapas fundamentales: la visión de la identidad como corporalidad, que corresponde al principio de individualización de la metafísica clásica, o sea, a la *materia signata quantitate*; la visión moderna como autoconciencia; y, por último, la visión postmoderna, que sustituye la identidad por las diferencias. La propuesta que haré en este ensayo contempla la verdad parcial contenida en estos modos de concebir la identidad. Efectivamente, como trataré de demostrar, la identidad no está constituida solo por la corporalidad o la autoconciencia, sino también por las diferencias, en especial por la más importante de ellas: la del otro. Más aún, la alteridad es tan esencial a la identidad, que está presente en cada una de sus etapas, pero de manera diversa.

3. LA RELACIÓN EN EL AMBITO DEL DEBER SER DE LA IDENTIDAD

¿Cómo debe ser la relación con la alteridad para que ésta, además de no destruir las diferencias, permita el crecimiento de las identidades personales? Esta será la segunda pregunta a la cual trataré de responder en las páginas de este ensayo.

La lección de Hegel nos indica cómo no debe ser: no tiene que ser ni de dominio ni de sumisión porque, como el filósofo alemán muestra en la conocida dialéctica del señor y del esclavo, en ese tipo de relación los términos se invierten: el dominador se transforma en dominado y viceversa, perdiendo así la libertad. Aun cuando Lévinas parece no tenerlo en cuenta, la sumisión del Yo al Otro se vuelve un peso aplastante, similar al de la carga que lleva sobre sí el camello del apólogo nietzscheano. La relación entre identidad y diferencia no debe ser, por tanto, ni de totalidad, como la que existe entre la parte y el todo, ni de exaltación de la diferencia, como la del individuo esclavo respecto al Absoluto: el Infinitamente otro obliga al Yo porque este último es finito.

Es verdad que, además de totalidad e individualidad, entre identidad y diferencias existen muchas relaciones posibles: simétricas, asimétricas, recíprocas. Sin embargo, como intentaré demostrar, solo en la donación se encuentran cumplidas las condiciones de posibilidad para que las personas, lejos de alienarse mutuamente, crezcan en identidad favoreciendo así el desarrollo de los otros.

Pero, si la identidad cuenta con muchos detractores, la donación aún más. Entre estos se cuentan no solo los defensores de una identidad egoísta, incapaces de aceptar una lógica que no sea la del intercambio, sino también los promotores de la diferencia inconexa, incompatible con el don. Así Derrida concibe el don únicamente como la posibilidad de lo imposible, convirtiéndolo en algo tan irreal como un hierro de madera o una quimera; el don queda reducido de este modo al discurso en el que se afirma la imposibilidad del mismo por ser demasiado excelso.

Al enfrentarnos con la cuestión de la donación, será necesario, por tanto, tener en cuenta las objeciones de unos y otros críticos para aclarar cuándo estas poseen o no fundamento. Para ello, intentaremos resolver la siguiente dificultad: ¿cómo pensar la donación para que, siendo gratuita, o sea, no debida, no excluya la felicidad del sujeto ni la posibilidad de reciprocidad?

4. MÉTODO Y CONTENIDO

En el análisis de la identidad, de la diferencia y de la relación nos planteamos como objetivo, junto a la obtención de los elementos principales de la estructura de la identidad personal, sacar a la luz algunos principios que regulan su crecimiento.

El método que seguiré en este ensayo es doble: genético y analítico. El método genético depende de la temporalidad de su objeto, pues la identidad humana, a diferencia del sujeto ontológico, se genera y regenera en el tiempo, constituyéndose y desarrollándose mediante una serie de etapas. El método analítico deriva, en cambio, de los dos tipos de elementos que forman parte de la estructura de la identidad: necesarios (yo pre-ético y ético) y libres (personalidad).

El método analítico también será decisivo cuando tratemos los diversos tipos de relación: amor humano, familia (paternidad, filiación y fraternidad) y donación, ya que nos permitirá identificar los principios reguladores de lo que puede llamarse una ‘relación positiva’, o sea, una relación que hace crecer a las personas en identidad, distinguiéndola de aquella que en cambio no les ayuda a ser ellas mismas. El momento de síntesis aparecerá cuando examinemos el influjo que el amor humano y la amistad ejercen en la identidad.

El ensayo está dividido en cinco capítulos. En el primer capítulo, centrado en la crisis de la identidad y en los desafíos que ella plantea, se partirá de la actual confusión sexual. A través de un breve análisis histórico veremos que la diferencia sexual hombre-mujer es fundamental tanto para la constitución de la identidad, como para las relaciones interpersonales, familiares y sociales.

En el segundo y tercer capítulo propondremos un nuevo enfoque para comprender la identidad y la diferencia, amenazadas por el deconstruccionismo francés y la ideología de género. El análisis de la estructura constituida por el individuo sexuado, yo y la personalidad, permitirá mostrar cómo la identidad humana no es simple sino que está compuesta por diferencias en relación. Como veremos, el concepto central para

comprender cómo las diferencias pueden entrar en relación con la identidad sin destruirla, es el de integración.

Individuo sexuado, yo y personalidad serán estudiados también de acuerdo con el modo en que esos elementos entran a formar parte de la donación, la cual para realizarse debe asumir los diferentes niveles de la identidad con sus diferencias.

El cuarto capítulo se centrará en la relación, sobre todo familiar. Además de examinar los diferentes tipos de relaciones que constituyen la estructura de la familia, estudiaré la influencia que estos ejercen en la identidad. El concepto de generatividad (generación, educación, donación) será la clave para explicar el significado de las relaciones familiares. La eticidad y la afectividad de las relaciones humanas serán estudiadas en una doble perspectiva: la del código de comportamiento y la de los ligámenes. La síntesis de estas dos perspectivas la encontraremos en el epígrafe titulado *raíces de la sociabilidad*.

En el capítulo quinto examinaré la amistad como expresión de la relación más personal. La comparación entre amor humano y amistad permitirá captar aquellos elementos de la relación que siempre perfeccionan la identidad. El carácter de apertura a una comunicación infinita, inherente a la amistad, obligará a indagar acerca de su fundamento.

La función que la relación de amistad desempeña en la constitución y el desarrollo de la personalidad requerirá también una profundización de tipo ontológico y fenomenológico, que en este ensayo será solo un esbozo. En todo caso, espero que esos breves apuntes sean suficientes para hacer comprender al lector la necesidad de repensar la relación como constitutiva de la esencia de la persona.

No quisiera concluir esta introducción sin agradecer sinceramente a todos aquellos con quienes he podido conversar y cuyas críticas y sugerencias me han ayudado en las diversas etapas de la elaboración del libro. Aun cuando aquí no pueda citarlos a todos, me parece de justicia recordar la valiosa contribución del profesor Robert S. Sokolowski (Catholic University of America) y la de mis colegas y estudiantes de la Pontificia Università della Santa Croce, especialmente la de los profesores Sanguineti, Norberto González. Quisiera también agradecer al profesor Edison Santibañez y a la profesora Ledda Carrazola por colaborar en la traducción del texto, al profesor Jesús Burillo, al doctor Israel Pérez y María Isabel Jiménez por la atenta lectura del manuscrito, lo cual me ha permitido identificar algunos puntos poco claros en el texto o afirmaciones necesitadas de una mayor elaboración. El título del libro se debe a una feliz sugerencia del doctor Joaquín Navarro-Vals.

- 1 No todos los estudiosos de la postmodernidad concuerdan con la visión deconstructivista indicada por Lévinas; algunos hablan también de una postmodernidad como resistencia (vid. J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989) o como una nueva sensibilidad (vid. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa Universidad, Madrid 1989).
- 2 Evidentemente, esa autenticidad no tiene nada que ver con la verdad de la persona, sino más bien con la expresión cambiante de aquello que, en la estructura de la personalidad, se denomina nivel tendencial-afectivo (vid. A. Malo, *Introducción a la psicología*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 61-83).
- 3 Sobre el modo de entender «el rostro» en la filosofía de Lévinas véase S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, p. 272 y ss. En su opinión, el Infinito debe entenderse como el modo en que la presencia del otro excede la idea de este en mí.
- 4 «Lo individual y lo personal son necesarios para que el Infinito pueda producirse como Infinito» (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Hogue 1971, p. 241).
- 5 Z. Bauman, *Vida líquida*, Paidós Ibérica, Barcelona 2006, p. 18.
- 6 «Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte, como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se* debe hacer; encontramos ‘irritante’ lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad» (M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, n. 127).

CAPÍTULO I

En busca de la crisis de identidad

La etimología del término ‘crisis’ (del verbo griego *krino* ‘juzgar’> *krisis* ‘elección que sigue al juicio’) nos ofrece ya una pista para orientar la investigación. Según dicho origen, crisis significa ‘el decantarse del juicio’ y, por extensión, ‘el decantarse de una situación’. Se trata de un vocablo usado, sobre todo, en ámbito médico para indicar el momento de inflexión en el transcurso de una enfermedad. Las fases críticas de un enfermo, aunque son consideradas como desfavorables por una persona poco entendida, no poseen necesariamente un significado negativo, sino que pueden conducir tanto al agravamiento del paciente como a su restablecimiento. Sin embargo, la crisis se presenta siempre con la connotación de «cambio necesario»: el enfermo, que ya no admite remedios parciales, ha de superar esa fase o precipitarse hacia el fin.

Por lo que se refiere a la identidad personal me parece que, además de aceptar que esta se halla actualmente en crisis —lo que, por ejemplo, niega la sociología comunicativa de Luhmann[7]—, debe indicarse que la crisis se refiere no sólo a la persona, sino también a sus relaciones. Por eso, para captar las manifestaciones y la amplitud de la crisis así como elaborar una hipótesis acerca de su causa o causas, se precisa diagnosticar el modo en que esta influye en las relaciones personales, en especial en las del hombre con la mujer.

Por otro lado, con el fin de proponer una posible manera de superar la crisis, se deben también examinar las carencias del concepto de identidad que nos ha sido transmitido, sobre todo en la forma del sujeto moderno, pues tal vez haya sido esta figura el desencadenante de la crisis.

1. CAUSA O CAUSAS DE LA CRISIS DE IDENTIDAD

El tema de la identidad, que atraviesa toda la historia de la filosofía, se muestra de manera diferente según las épocas. En la época clásica y medieval, la identidad se conjuga sobre todo en tercera persona, la más distante y objetiva: la naturaleza o Dios y

su creación. De todas formas, en esos siglos no faltan ejemplos de una identidad conjugada en primera persona, como se observa en las composiciones líricas o en textos religiosos y místicos. En cambio, en la época moderna —como ha subrayado Ch. Taylor en su ensayo *Las raíces del yo*— la identidad se hace más cercana y se expresa con la primera persona[8]. A pesar de las variaciones, desde el *cogitum* cartesiano al Espíritu Absoluto hegeliano pasando por el sujeto trascendental kantiano, nos encontramos siempre en presencia de una misma identidad: el sujeto moderno. Es cierto que hay diferencias importantes entre el *cogitum* cartesiano, la sustancia de Spinoza, el sujeto trascendental kantiano y el Espíritu Absoluto hegeliano, por citar sólo los tipos más importantes. Sin embargo, todos esos modos de entender la identidad tienen en común un rasgo esencial: el desdoblamiento de la conciencia que piensa y es consciente de estar pensando. Esto es especialmente claro en el Espíritu Absoluto hegeliano, pues para llegar al conocimiento absoluto —inmediato e intuitivo— se debe pasar por el proceso histórico de objetivación del Espíritu que separa sus dos extremos (el vacío inicial y la plenitud final) y cuyo medio es la conciencia humana[9]. En suma, pensamiento, Yo y Espíritu son variaciones de una misma identidad: la conciencia humana. La identidad moderna aparece así ligada a la conciencia de manera inseparable.

Como veremos, la posmodernidad, si bien no logra liberarse de muchos prejuicios modernos (racionalismo, agnosticismo, formalismo, etc.), rechaza de forma violenta esa absolutización de la conciencia. Para algunos postmodernos, como Foucault, dicho repudio manifiesta la crisis de la modernidad, que conduce a la muerte del sujeto. La filosofía de Nietzsche, con el supuesto desenmascaramiento de la hipocresía que se esconde en la moral —especialmente cristiana— y el desvelamiento de la voluntad de poder como único motor del obrar humano, asesta un golpe mortal al sujeto. El pensamiento contemporáneo, por su parte, seguirá haciendo añicos al sujeto, ora a través de la deconstrucción de las ciencias, prácticas e instituciones, ora mediante cierta forma de biologismo.

Nietzsche, según Foucault, ha encontrado el punto en que el hombre y Dios se pertenecen mutuamente, «en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre»[10]. Después de Nietzsche, la subjetividad, reducida a una multiplicidad de máscaras, es sustituida por un deseo perverso y polimorfo.

Si la identidad puede ser considerada como el signo de la modernidad, la diferencia puede ser igualmente señalada como símbolo de la postmodernidad: desde la diferencia ontológica heideggeriana hasta la trascendental de Derrida (la *Différance*) pasando por la ética de Lévinas. En todos estos autores, la identidad es considerada como la bestia negra, bien porque implica el olvido del ser (Heidegger), bien porque es reflejo de una conciencia egoísta (Lévinas), bien porque es una máscara de la voluntad de poder (Foucault). Por eso, frente al Yo absoluto y a su voluntad de poder, los postmodernos proponen la finitud del existente o *Da-sein* (Heidegger), los caprichos de un deseo lúdico (Foucault), o bien su sacrificio a favor de la absoluta alteridad (Lévinas).

Según los autores postmodernos, el intento de borrar la diferencia realizado por la modernidad, además de fracasar, ha dejado tras de sí un mundo lleno de escombros: en lo psicológico, la forma más grave de paranoia y, en lo político, de totalitarismo. De ahí que, para estos autores, cualquier tentativa de volver a la identidad (religiosa, política, cultural) conduzca necesariamente a la intolerancia religiosa y cultural, al totalitarismo político, a la búsqueda del puro provecho económico o de poder político[11].

La identidad estaría así en la base de todos los conflictos. Se encuentra en la base de los macroconflictos, como los que existen en el plano político entre nacionalismo y globalización y que se difunde a nuevas partes del mundo, o los debates entre diferentes modelos éticos —comunitaristas/liberalistas— que encienden las pasiones y el debate cultural, o la pugna entre Ideología e Historia donde los adversarios de una y otra se acusan mutuamente de no tener en cuenta la realidad aun cuando sean pocos los que creen en la posibilidad de conocerla. También la encontramos en la base de los microconflictos, como el choque entre valores identitarios y contravalores en la sociedad o aun en el interior de las personas entre un Yo hegemónico y una multiplicidad de *sí mismos* posibles.

Por su parte, la diferencia no deja espacio a la identidad en ningún ámbito, ni público ni privado, so pena de detenerse en su marcha liberadora hacia la plena independencia de cualquier tipo de vínculo. Además, como la diferencia es siempre diferencia con respecto a una identidad, el rechazo de los postmodernos no se refiere a una identidad abstracta, sino a una amplia gama de identidades concretas. Entre ellas la identidad del Yo, que es negada por el inconsciente, por el deseo polimorfo, por la voluntad de poder, por el destino, por el totalmente otro, por lo indecible. También, la identidad de la familia, negada por la ideología de género; la identidad de la religión, negada por el politeísmo postmoderno; la identidad del Estado nacional, negada por la pluralidad de sujetos políticos, por la multiculturalidad y por la globalización. El reino de la diferencia se presenta, pues, a los posmodernos como una «región de libertad, oportunidad, peligro, fuga, juego, deseo y ausencia»[12] o también como innumerables puntos de partida que no conducen a lugar alguno. La crisis de la identidad parece así estar causada por la violenta irrupción de las diferencias por largo tiempo comprimidas y soterradas. En esta visión telúrica del derrumbamiento de la identidad puede encontrarse una variante de la ley histórica del péndulo, que lleva las sociedades y las culturas de un extremo a otro, en este caso desde la absolutización de la subjetividad hasta su completa pérdida.

Pero, ¿es esta la única causa? Algunos sociólogos, como Bauman, consideran que la descomposición del sujeto se relaciona esencialmente con el modo de trabajar del hombre moderno, cuyo rasgo principal es la fragmentariedad. El obrar humano, cuando se pulveriza en una infinidad de acciones inconexas, modifica la percepción que la persona tiene del tiempo, concebido en función de una serie de proyectos de poca emvergadura y de breve término. La vida, al reducirse a una sucesión de instantes ligados únicamente por medio de la satisfacción de los deseos, pierde su unidad y sentido, transformándose en una secuencia de episodios sin auténtico protagonista.

Aunque el diagnóstico precedente es válido, pienso que no debe hablarse de una causa sola sino más bien de una con-causalidad. En efecto, no es fácil saber si el modo de trabajar fragmentado es causa de la pérdida del sujeto o bien su consecuencia, ni si entre fragmentariedad y desaparición del sujeto no se da cierta circularidad o retroalimentación.

Por otro lado, me parece que a la distorsión de la temporalidad debe agregarse otro factor que también manifiesta la crisis: la banalidad del vivir postmoderno; un modo de existencia marcado intrínsecamente por la huella de lo efímero, y lo efímero es la esencia de la superficialidad. Vivir superficialmente constituye tal vez un mecanismo de defensa más o menos inconsciente con el cual se evita echar raíces por temor al compromiso y la responsabilidad que implica la vida humana. Pero la superficialidad no es, a la larga, sostenible, y conduce —tarde o temprano— a la angustia que se cierne trágicamente ante el abismo de la libertad. La estética del instante, aunque abstrae al Yo de cualquier relación responsable, no logra anestesiar por completo la conciencia de su dignidad[13].

2. LA CRISIS DE LA IDENTIDAD SEXUAL

A pesar de que los síntomas de la crisis de identidad son múltiples (gran confusión en torno a lo que constituye el sentido de la vida, su origen y su fin, el sentido de pertenencia, la distinción entre realidad y deseo, etc.), tal vez la señal más expresiva y preocupante es la relación conflictiva de muchas personas con su condición sexuada y, por consiguiente, con las demás personas[14]. Se trata de una relación que, las más de las veces, es generadora de violencia. Esto puede observarse en algunos fenómenos socio-culturales actuales, como la distinción entre sexo biológico y género, promovido por un feminismo radical defensor de la lucha entre los sexos, o como la mentalidad contraria a la generación o al cuidado de los más débiles.

No me parece que estos cambios carezcan de importancia respecto del crecimiento normal de la identidad personal, pues, como trataré de demostrar, la condición sexuada no es sólo origen de la identidad personal con sus diferencias, sino también ámbito en el que es necesario un crecimiento continuo para dar lugar a las relaciones humanas, que en razón de su origen son potencialmente generativas, bien en sentido estricto, en cuanto que pueden generar personas, o bien en sentido amplio, en cuanto que pueden perfeccionarlas o regenerarlas. De tal modo que resulta imposible intentar borrar la identidad personal o desdibujarla sin dañar el crecimiento de las demás identidades y el carácter personal de sus relaciones y viceversa. Se puede establecer, por tanto, la siguiente proporción entre diferencia, identidad y relación: más se respetan y aman las diferencias, más se favorecen las identidades y más se mejoran las relaciones interpersonales.

Para tratar la cuestión de la crisis de identidad en el ámbito de la condición sexuada, es necesario describir brevemente en primer lugar las etapas que han llevado a la actual situación de confusión para luego proponer una teoría de la identidad basada en la condición corpórea de la libertad y de sus relaciones.

2.1. Breve historia de la de-construcción y re-construcción de la diferencia sexual

La revolución sexual puede considerarse como la última de las grandes revoluciones de la modernidad, pues pone en acto la idea misma de revolución: la transformación radical de la sociedad. Si bien las otras revoluciones logran desembarazarse de los modelos económicos heredados por la tradición o de los valores morales y religiosos, no logran modificar de raíz el fundamento último de la sociedad: la identidad de las personas. El propósito de la revolución sexual es radical: la creación *ex nihilo* de un nuevo tipo de ser humano, ya que el cambio no será total hasta que no se dé a luz a individuos de la especie *homo sapiens sapiens*, desligados de la historia precedente y orientados hacia una sociedad perfecta[15].

La Revolución Francesa comienza ese proceso de transformación radical al tratar de construir una nueva sociedad sobre tres pilares que, por otro lado, son profundamente cristianos: la igualdad, la fraternidad y la libertad, fundados en la pertenencia común a una misma naturaleza racional. El poder de la razón parece suficiente para destronar los prejuicios y privilegios que impiden la aparición de una sociedad libre, ilustrada, tolerante, capaz de conducir al hombre por las vías del progreso y la concordia[16]. Después de la caída del Antiguo Régimen, a las pretensiones absolutistas de la razón parece oponerse solo la fe; por eso, el choque entre esas dos instancias es durísimo. No faltan pensadores que, como Hegel, pretenden haber encontrado la síntesis entre esos dos polos de la dialéctica histórica (razón-fe) mediante una razón que asume la fe superándola, esto es, racionalizándola. Sin embargo, el intento termina en un fracaso colosal. Por una parte, el carácter sagrado de la religión no se deja asimilar por la razón; por otro, sin la fe, la razón pierde la guía para distinguir el bien del mal. La religión natural de la Ilustración da así lugar a una pluralidad de éticas: desde la subjetiva del liberalismo a la social del marxismo comunismo, pasando por las éticas utilitaristas, pragmáticas, hedonistas. Por otro lado, la fe sin la razón se transforma en un dogmatismo intolerante, una vaga creencia o un sentimiento puramente subjetivo.

2.2. De-costrucción de la identidad sexual

La revolución comunista muestra la insuficiencia de una razón abstracta y universal que estaría en condiciones de trascender las desigualdades económicas y culturales. El motor del cambio, según Marx, no son las ideas desencarnadas sino la nueva ciencia evolucionista, basada en el materialismo dialéctico de la historia. El pensamiento marxista no se satisface con una transformación parcial de la sociedad, esta debe ser completa gracias al cambio del sistema mismo de producción; la supresión de la propiedad privada, de las clases sociales y el colectivismo harán surgir una sociedad perfecta, justa y en paz, o sea, un paraíso sobre la tierra[17].

Para alcanzar esta utopía, es preciso destruir la familia, ya que ella está íntimamente ligada a la propiedad privada. En la visión burguesa, la mujer desempeña una función

muy concreta. Típica de la burguesía, según Marx, es la consideración de la mujer como «simple instrumento de producción»[18].

Aunque la burguesía trata de mantener este modelo de familia por ser perpetuador de intereses económicos —observa Marx primero en los escritos juveniles y, luego, en la *Ideología alemana*—, poco a poco se va imponiendo tanto en el proletariado como en la misma clase burguesa una práctica sexual contraria. En efecto, en el proletariado, la familia, debido a una serie de circunstancias económicas, corre el riesgo de autodestruirse. Las mujeres deben trabajar fuera de casa con la consiguiente promiscuidad. Además, la casa, pequeña y en malas condiciones, impide que haya relaciones humanas entre los esposos y entre padres e hijos (las únicas posibles son las que se refieren a la nutrición y reproducción). Por otro lado, en la familia burguesa, la estabilidad es sólo aparente: su misma estructura está amenazada por las relaciones extraconyugales y por la prostitución, o sea, por la transformación de la sexualidad de fuerza productora en mercancía. A pesar de su crítica a la familia burguesa, Marx se opone al amor libre, ya que la familia es una institución natural, necesaria para la producción y para la reproducción de la especie humana.

Pero, además del enfoque de Marx existe otro planteamiento en la ideología comunista que influirá de forma decisiva en la revolución sexual: la necesidad de liberar a la mujer de su condición de sumisión. Si Marx acepta la visión patriarcal del matrimonio y de la mujer, F. Engels en su obra *El Origen de la familia, la propiedad privada y del Estado* (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*) la rechaza de plano. En su opinión, el «primer antagonismo de clases que aparece en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por parte del masculino»[19]. Con la concepción engeliana de lucha entre los sexos se sientan las bases de la futura relación entre marxismo y feminismo, que culminará en la revolución del 68.

Además del marxismo, en la revolución sexual influye también el psicoanálisis freudiano. Es conocida la tesis de Freud según la cual los trastornos de la personalidad dependen en gran medida de las censuras de la sociedad con que se intenta delimitar el erotismo a favor de una pura sexualidad reproductiva. La sociedad, para conservarse, concibe la sexualidad según un criterio de utilidad productiva, por lo que prohíbe todo aquello que puede distraer a los individuos de ese propósito[20]. Las censuras de la sexualidad son, según Freud, simples constricciones sociales.

La revolución sexual nace con el intento de destruir la institución social del matrimonio, porque, de acuerdo con el análisis engeliano y freudiano, este sería la causa de todos los tipos de opresión social, psicológica y existencial. En la gestación de esta última revolución, la vida y obra de Simone De Beauvoir juegan un papel decisivo. Inspirada en una visión existencialista y marxista, De Beauvoir considera que a la situación de opresión de clases denunciada por el marxismo, debe agregarse una aún más radical, la del sexo femenino, ya que, con palabras que se harán famosas: «¡No naces

mujer! ¡Te hacen mujer!» pues «la mujer es en gran medida una invención del hombre»[21].

Según De Beauvoir, la mujer no es más que el resultado del narcisismo posesivo del hombre. A esta conclusión llega mediante una reelaboración de la tesis hegeliana del reconocimiento a partir de la filosofía de Sartre. A diferencia de Hegel, De Beauvoir no acepta que la singularidad de la conciencia dependa del reconocimiento del otro, lo que la haría pasar de un inicial ser-en-sí a un ser-para-sí. Cada persona —sostiene en cambio esta autora— posee en sí, sin necesidad de relacionarse, dicha singularidad. Por eso, la relación amorosa no debe entenderse al modo hegeliano: como búsqueda de singularidad, sino como la transformación de sí en absoluto, lo que se alcanza a través de la posesión del amado. El amante pretende «un tipo especial de apropiación. Quiere poseer una libertad como libertad», desea que el otro se reduzca a objeto del propio poder o se reconozca como una parte del propio universo, es decir, desea que como conciencia lo reconozca en el centro del ser[22].

El narcisismo posesivo del amante, que caracteriza al varón, no es solo una posibilidad del eros, sino —según De Beauvoir— su único destino. En esta perspectiva, la correspondencia amorosa entre amante y amado, lejos de ser un signo de la comunicación de dos libertades, manifiesta la alienación de los mismos. El cuerpo del amado, visto y deseado por el amante, se transforma en trampa donde queda aherrajada su libertad. El amante, cuando es correspondido, se identifica con su propia libertad, mientras que el amado, al perder la suya, se transforma en objeto. Con palabras de Sartre: «yo exijo que el otro me ame y pongo todas mis fuerzas para realizar mi proyecto: pero si el otro me ama, me desilusiona por este amor: yo le exigía fundar mi ser como objeto privilegiado, manteniéndose como pura subjetividad frente a mí; y, puesto que me ama, me siente como objeto y se hunde en su objetividad frente a mi subjetividad»[23].

La manera de evitar la objetivación de la propia libertad consiste, por tanto, en borrar la diferencia entre amante y amado y, por consiguiente, destruir la relación. Los amantes deben poseerse mutuamente sin darse, pues, de otro modo, desaparecen como amantes. Pero cuando una relación tan intensa como la sexual no permite ningún tipo de unión, ni siquiera física, al final la relación misma está llamada a desaparecer: «dos seres que se alcancen en el momento mismo de su trascendencia, a través del mundo y de sus iniciativas comunes, ya no tienen necesidad de unirse carnalmente; y precisamente porque esta unión ha perdido significado, ellos sienten repugnancia»[24].

Si el narcisismo masculino es la única manera de entender la relación amorosa, la situación de la mujer es trágica; víctima de la opresión masculina, ella no alcanza jamás un ser absoluto en su relación con el *partner* o, cuando lo consigue, este no es reconocido socialmente. El modo de superar tamaña situación de injusticia consiste —a parecer de De Beauvoir— en reconocer a la mujer como sujeto libre, igual que el hombre. Para obtener esa meta no basta conceder a las mujeres determinados derechos; es necesario eliminar el matrimonio, cuyo principio mismo «es obsceno, porque

transforma en derechos y deberes un intercambio que debería fundarse en un impulso espontáneo»[25].

Además del matrimonio, la maternidad sería otra de las causas de opresión. Según De Beauvoir el feto es un invasor que roba la individualidad de la mujer. Inmediatamente después de la unión sexual hay una lucha entre los intereses de la especie y de la mujer individual. El aborto parece ser así la única consecuencia de una elección libre, en la que la individualidad de la mujer se alza triunfante sobre la fuerza atávica de la especie.

Por eso, en opinión De Beauvoir, no basta anular la propiedad privada para alcanzar la última meta de la revolución. Sin propiedad aún quedan las diferencias entre hombres y mujeres y entre padres e hijos, que son fuente de innumerables abusos. De ahí su conclusión: la transformación de la sociedad no puede ser total hasta que desaparezca la familia[26].

Otro pensador que contribuye a la revolución sexual es Marcuse, sobre todo a través de su intento de establecer una mediación entre psicoanálisis y marxismo[27]. En el ensayo *Eros y Civilización*, Marcuse acepta completamente la tesis freudiana de que la sexualidad obedece al principio del placer. Sin embargo, frente a Freud, que habla también de un principio de realidad al cual el placer debería someterse, Marcuse sostiene una sexualidad sin reglas. Piensa que, si se suprimen las limitaciones introducidas por el principio de realidad, lejos de convertirnos en víctimas de las pulsiones agresivas, se alumbrará una nueva sociedad, más creativa y feliz. Para poder acceder a ese paraíso, Marcuse propone el libre juego de la sexualidad y la erotización no solo del cuerpo, sino también del trabajo. Se trata de abrir el eros a una gama más variada de pulsiones, de liberarlo de la obsesión del sexo y, por consiguiente, de minimizar «las manifestaciones de la sexualidad pura» para, finalmente, conducirlo hacia una sublimación no represiva que permita expresar el sentido completo de la realidad humana. Pero, para lograr todo esto, es necesario antes una transformación de las condiciones históricas, de los modos y del sentido de la actividad laboral, que ya no ha de ser entendida como una función, sino como la expansión libre y participativa de los individuos[28]. La nueva reorganización del trabajo conducirá, por fin, a un período más gozoso que productivo, lo cual es concebible solo en un régimen de abundancia de medios.

Algunos años después de la publicación de este libro, Marcuse se da cuenta de que la tan añorada sublimación no represiva del eros, una vez puesta en práctica, no sólo no había logrado liberalizar el amor, sino que había reducido el eros a «sexualidad localizada» en las «zonas erógenas inmediatas»[29]. En suma, Marcuse ha de aceptar su equivocación: la libertad sexual, aun la más ilimitada, no es una verdadera alternativa a la represión del eros, sino que coincide con su misma degradación[30]. Si la vía de la sublimación social del eros puede ser alienante, existe un tipo de «desublimización» más represiva aún: la transformación del eros en objeto de consumo. La energía del eros, en vez de ser usada para la reproducción, sirve entonces para hacer consumir los objetos producidos y, por tanto, para reproducir e incrementar no la vida sino el capital. El eros se transforma así en una función estratégica del mercado[31].

2.3. Re-construcción de la sexualidad: la ideología de género

La revolución sexual del 68, además de influir en las costumbres y maneras de pensar y actuar sociales, provoca un efecto de larga duración en el feminismo[32]. Como es sabido, el feminismo, que surge en el siglo XVIII como movimiento cultural y social, tiene la pretensión de conducir la relación hombre-mujer hacia una completa igualdad social y jurídica. El feminismo adquiere fama a partir, sobre todo, de la obra de M. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*, publicada en 1792, y de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, escrita por Olympe de Gouges en 1791. Este primer feminismo que puede llamarse de la igualdad, es suplantado en menos de dos siglos por otro de tipo radical, áspero en las formas y en los contenidos.

El feminismo radical sostiene que la raíz de la desigualdad depende del patriarcado en todas las sociedades, es decir, de la dominación de la mujer por parte del hombre. El patriarcado, a su vez, es una consecuencia necesaria de la diferenciación sexual, basada en la falsa creencia de que hombres y mujeres son esencialmente diferentes[33].

A lo largo de los últimos cincuenta años, el feminismo radical ha dado lugar a una serie de movimientos cada vez más extremos: desde los que postulan el matriarcado como único tipo de relación entre hombres y mujeres, hasta aquellos que consideran la sexualidad como una pura construcción cultural y social. En este sentido es paradigmática la propuesta de Shulamith Firestone: «para asegurar la eliminación de las clases sexuales, la clase subyugada (las mujeres) debe alzarse en rebelión y apoderarse del control de la reproducción; la mujer debe recuperar la propiedad de su cuerpo y el control femenino de la fertilidad humana, incluyendo las nuevas tecnologías así como las instituciones sociales relativas al nacimiento y al cuidado de los hijos. Y así como la meta final de la revolución socialista era la de eliminar no solo los privilegios de la clase económica, sino también la distinción misma entre clases económicas, la meta definitiva de la revolución feminista debe ser análogamente —a diferencia del primer movimiento feminista— la eliminación no solo del privilegio masculino, sino de la distinción misma entre los sexos: las diferencias genitales entre los seres humanos no tendrán ya importancia cultural alguna»[34].

Aun cuando De Beauvoir sostenía ya la necesidad de crear una nueva sociedad en la cual no existiesen ni matrimonio ni maternidad, no había ni jurídica ni técnicamente los recursos que la hicieran posible; era más bien un deseo que un proyecto preciso. Cuando escribe Firestone, la situación ha cambiado radicalmente. Por eso, no habla ya del matrimonio ni de la maternidad como origen de la opresión de las mujeres, sino más bien del rol femenino en la «gestación y educación de los hijos» y, sobre todo, de la diferenciación sexual entre hombre y mujer, que obliga a esta a una «servidumbre reproductiva determinada por la biología»[35]. Pues, para ella, «lo natural no es necesariamente un valor humano. La humanidad ha comenzado a sobrepasar a la naturaleza; ya no podemos justificar la continuación de un sistema discriminatorio de clases por sexos sobre la base de sus orígenes en la Naturaleza. De hecho, por la sola razón del pragmatismo empieza a parecer claro que debemos deshacernos de ella»[36].

Las palabras de Firestone, a pesar de su carácter utópico, reflejan las mutaciones decisivas que se han producido en la cultura y sociedad occidentales. En efecto, mientras una serie de transformaciones en la legislación y en las costumbres, como el aborto libre, la anticoncepción, la completa libertad sexual, hacen parecer trasnochado el discurso sobre el matrimonio y la maternidad como obstáculos a la emancipación de la mujer, otra serie de modificaciones todavía en curso (el desarrollo del trabajo femenino, la presencia de estructuras públicas diurnas a las cuales confiar a los hijos) parecen hacer vislumbrar también la superación del otro escollo, el de la «discriminación» en la educación de la mujer. Sin embargo, lo que no se ve en el actual horizonte cultural, sino muy en la distancia, es la falta de importancia social de la diferencia sexual.

¿Cómo explicar entonces la pretensión del feminismo radical de llegar a esta meta en un futuro no lejano? Me parece que, para encontrar una respuesta, es preciso referirse a la llamada *ideología de género*[37], es decir, a una visión antropológica que niega la existencia de una persona sexuada por naturaleza, sosteniendo en cambio que el género no se halla ligado al cuerpo, sino a una elección libre del individuo. En efecto, para estas feministas «el género es una construcción cultural; por consiguiente no es ni resultado causal del sexo ni tan aparentemente fijo como el sexo [...] Al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras; en consecuencia, hombre y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino como uno masculino; mujer y femenino, tanto un cuerpo masculino como uno femenino»[38].

La ideología de género es, por tanto, radicalmente dualista, pues separa el cuerpo, recibido naturalmente, del género, que pertenece en cambio al ámbito de nuestra libertad. A pesar de ser usada como arma por el feminismo radical, la ideología de género no se identifica con este movimiento, sino que es algo más amplio tanto por su objetivo político como por sus consecuencias sociales y culturales. Con respecto al plano político, la ideología de género busca que se reconozca como un derecho humano la libertad de cada individuo para elegir la manera de combinar el cuerpo y el género. Con respecto al plano sociocultural, la ideología de género conduce la sociedad al grado máximo de individualismo, a la vez que subvierte los significados simbólicos y relacionales en el ámbito de la subjetividad y en los procesos de socialización. De todas formas, la consecuencia más importante de la ideología se refiere a la transformación de la realidad, concretamente a la transformación radical de la identidad sexuada, de las relaciones con el otro sexo, de la familia y de las demás relaciones sociales.

La historia de la relación entre ideología de género y feminismo radical está ligada al cambio semántico del término «género». Hasta los años 60 la palabra «género» pertenecía al léxico de la gramática, y se usaba para indicar si una palabra era masculina o femenina — o, en las lenguas que poseen un tercer género, neutra. La ampliación semántica del vocablo «género» desde el campo de la gramática al de la sexualidad humana es obra principalmente de Money, quien acuña la expresión *identidad de género* para describir la conciencia individual de sí mismo como hombre o como mujer. Según este sexólogo de la Hopkins University, el género de una persona depende de la

educación recibida en la infancia y no del sexo biológico, por lo que puede haber un contraste entre ellos. Money lleva esta tesis hasta el extremo, llegando a sostener que mediante la educación sería posible cambiar la identidad de género de casi cualquier persona[39].

El feminismo radical encuentra en las teorías de Money el apoyo científico buscado por tanto tiempo. El concepto de género como simple construcción social entra muy pronto a formar parte de su arsenal ideológico[40].

En el transcurso de los años 80 el término género, ya consolidado, entra a formar parte de los programas de estudio sobre la cuestión femenina.

El objetivo final de este tipo de feminismo se encuentra en el libro de Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (1989), donde prevé un futuro privado de género, «en el que no existirá nada preestablecido en los roles masculino y femenino; el embarazo será entonces conceptualmente separado de la educación de modo que no cabrá sorprenderse si los hombres y las mujeres son responsables por igual de las tareas domésticas. Parece innegable que la disolución de roles de género contribuirá a promover la justicia en toda nuestra sociedad, haciendo así de la familia un sitio mucho más apto para que los hijos desarrollen un sentido de justicia»[41]. Un futuro tan revolucionario supone una sociedad que examina meticulosamente cada aspecto de la cultura para destacar, por un lado, las pruebas de socialización del género y, por otro, las discriminaciones aún vigentes que se basan en la diferencia hombre-mujer[42].

A partir de los años 90 la ideología de género ha dominado de forma incontrastada la escena cultural y política de las democracias occidentales, originando una serie de reformas jurídicas y sociales que han dado lugar a numerosas normas contra la discriminación por motivos de género.

La discusión de algunas ideas de la ideología de género, sobre todo en los Estados Unidos y en algunos países del viejo Continente, no puede explicarse solo por las teorías extravagantes de algunos científicos o por el radicalismo de un manípulo de feministas. Es necesario recurrir a una teoría cuyo origen se encuentra en el llamado postestructuralismo francés, en especial en los ensayos de Foucault acerca de la sexualidad humana[43].

Como es sabido, Foucault coloca la sexualidad en el núcleo de su análisis del poder. En su opinión, la sede más importante del poder no radica en el Estado o en la economía, sino en las prácticas sociales como el trabajo, la medicina, la psiquiatría, en las disciplinas científicas y sociocientíficas que, al tipificar a los individuos, han creado las categorías de la identidad moderna, como la fábrica, la escuela, la familia, etc. Todos los que se alejan de estas categorías son personas socialmente marginadas: el encarcelado, el maniaco depresivo, el homosexual, y se ven sometidos, por ello, a prácticas disciplinarias, tales como la privación de la libertad, las clínicas psiquiátricas, etc. De ahí que, de acuerdo con Foucault, sean las instituciones y sus prácticas las creadoras de las categorías sociales y también de las identidades marginales.

La «sexualidad» en la perspectiva de Foucault se presenta como un «dispositivo histórico» (*dispositif*) que surge de algo que tiene relación, no con los cuerpos, sino con

un tipo de discurso que se ocupa de la sexualidad. Al desplazar el origen de la sexualidad desde la naturaleza humana o desde la corporeidad al discurso, este último se carga de poder: lo que está implícito en este discurso no es una realidad sexual ya dada, sino más bien «la verdadera producción de la sexualidad». Dicho de otro modo: el discurso sobre la sexualidad da origen a una semántica del sexo que influye a su vez en las prácticas sociales.

El discurso actual acerca de la sexualidad, escribe Foucault en la *Historia de la sexualidad*, produce una serie de prácticas que excluyen la homosexualidad, como entidad marginal[44]. La estrategia trazada por Foucault en esta obra persigue como principal objetivo demostrar la arbitrariedad absoluta de tal exclusión. Frente al discurso actual sobre la sexualidad y la familia, Foucault propone otro que deconstruye las identidades reconocidas hasta ahora socialmente. El poder subversivo de este tipo de discurso aumenta en la medida en que, definiéndose como puramente discursivo, se opone en el mismo plano al que está vigente, desvelando así su carácter arbitrario[45].

Las ideas de Foucault influyen de forma decisiva en algunas feministas, como Judith Butler y Adrienne Rich, las cuales concluyen que la práctica disciplinar más elemental del discurso sexual es la *compulsory heterosexuality* (heterosexualidad obligatoria). Esta forjaría profundamente la identidad de las personas dividiendo a la población humana en dos géneros ligados a dos sexos biológicos cuyo deseo se orienta en dos direcciones distintas: uno es el del hombre con un cuerpo masculino y un deseo dirigido a las mujeres; el otro es de la mujer con un cuerpo femenino y un deseo hacia los hombres. La heterosexualización del deseo «requiere e instituye la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre “femenino” y “masculino”, entendidos como atributos expresivos de “macho” y “hembra”»[46].

Por eso, Rich considera que «la teoría feminista ya no puede darse el lujo simplemente de vocear una tolerancia del lesbianismo como estilo alternativo de vida o hacer alusión a las lesbianas. Se ha retrasado demasiado una crítica feminista de la orientación heterosexual obligatoria de la mujer»[47]. Para ella, el verdadero feminismo es el lesbianismo. De ahí que la penetración de la mujer por el varón deba ser considerada como un acto de violencia[48].

Por otro lado, en línea con el pensamiento de Foucault, Butler niega que sea posible frenar el proceso de construcción de las identidades, ya que ellas son el producto necesario de prácticas discursivas. Por lo cual, si bien no es posible excluir otras identidades, podemos en cambio empeñarnos en la «re-significación» de las identidades[49].

A pesar de las críticas que han llovido en ámbito feminista sobre la re-significación y su absoluta arbitrariedad, la tesis del discurso sexual como origen de la sexualidad ha sido aceptada como un elemento clave por un tipo de feminismo que, precisamente, puede llamarse de género[50].

Fraser, por ejemplo, sugiere que el feminismo inspirado por Foucault debería integrar su énfasis en la construcción social con un análisis que permita una crítica social capaz de hacer surgir una «Esperanza utópica» que impulse a las mujeres a defender sus

intereses[51]. Pues «la cuestión de la mujer nunca ha sido la cuestión feminista. Esta última se dirige a las causas de la desigualdad sexual entre hombres y mujeres, del dominio masculino sobre la mujer»[52]

Si bien las tesis marxistas han sido desautorizadas por la Historia, las feministas de género siguen pensando con categorías marxistas, pues consideran la praxis revolucionaria no como obra de un individuo, sino de una clase —la de las mujeres— que tiene como fin la construcción histórica (y política) de un mundo que aún no existe, pero que ya habría sido profetizado por Nietzsche: un mundo ultrametafísico y ultrahumano[53].

Partiendo de esta síntesis de post-estructuralismo y marxismo, el feminismo de género se propone realizar una revisión del lenguaje para acomodarlo a un nuevo tipo de discurso contrario al tradicional; un discurso sobre el género y no acerca del sexo biológico. Ese es el motivo por el que el feminismo de género entra en relación con los grupos homosexuales de acción. Ambos persiguen el mismo objetivo, la de-construcción del matrimonio heterosexual y de la familia tradicional. En primer lugar, tratan de diluir en las prácticas sociales la relación entre matrimonio y unión de hombre y mujer. En segundo lugar, buscan adecuar la semántica de la familia a la idea de género. Así, no es el matrimonio heterosexual el que da origen a la familia, sino los géneros a través de cualquier decisión o unión afectiva. Tampoco existe un único modelo de familia, la patriarcal, sino muchas formas de familia diferentes.

Este es, por ejemplo, el pensamiento de Alison Jaggar: «la desaparición de la familia biológica eliminará también la exigencia de la represión sexual. La homosexualidad masculina, el lesbianismo y las relaciones sexuales extraconyugales ya no serán vistos según la forma liberal como opciones alternativas [...] desaparecerá precisamente la institución de la relación sexual, en la cual el hombre y la mujer cumplen cada uno un rol bien definido. La humanidad por fin podrá reapropiarse de su sexualidad natural, caracterizada por una perversidad polimorfa [...] La igualdad feminista radical significa, no simplemente igualdad bajo la ley y ni siquiera igual satisfacción de necesidades básicas, sino más bien que las mujeres —al igual que los hombres— no tengan que dar a luz [...]. La destrucción de la familia biológica que Freud jamás advirtió permitirá la emergencia de mujeres y hombres nuevos, diferentes de cuantos han existido anteriormente»[54].

La cultura *gay*/lésbica puede ser considerada una fuerza subversiva capaz de desafiar la hegemonía del concepto de familia. Por eso, con el fin de evitar una reacción social contraria, Christine Riddiough sugiere usar formas que la gente no advierta como opuestas radicalmente a la familia. Para que el carácter subversivo de la cultura *gay* sea usado de forma eficaz, Riddiough aconseja: «debemos estar en condiciones de presentar modalidades alternativas de interpretación de las relaciones humanas»[55].

Aunque la mayor parte de la población esté convencida de que el hombre y la mujer son expresión natural de un plano genético, para la ideología de género estos no son más que el producto de la cultura y el pensamiento humano, una construcción social que crea la verdadera naturaleza de todo individuo, pues el género «implica clase, y la clase

presupone desigualdad. Luchar más bien por desconstruir el género llevará mucho más rápidamente a la meta»[56].

La de-construcción puesta en acto por la ideología de género se dirige, por tanto, al cambio semántico de los términos usados por el discurso sexual: ‘convivencia afectiva’ en lugar de matrimonio, ‘unión entre géneros’ en lugar de familia, progenitor A y B en lugar de padre y madre[57]. Para difundir universalmente tales ideas, los promotores del feminismo de género se proponen un cambio cultural gradual, la así llamada «de-construcción» de la sociedad, comenzando por la mujer, para pasar luego a la familia y terminar por la educación de los niños y adolescentes[58].

Por otro lado, las feministas de género deben hallar modos para que «la mujer identifique sus intereses con la mujer, antes que con sus deberes personales hacia el hombre en el contexto de la familia. Esto requiere establecer una cultura feminista revolucionaria auto-definida por la mujer, que pueda sostener a la mujer, ideológica y materialmente, fuera del patriarcado. Las redes de soporte contra-hegemónico material y cultural pueden proveer substitutos mujer-identificados de la producción sexo-afectiva patriarcal, que proporcionen a las mujeres mayor control sobre sus cuerpos, su tiempo de trabajo y su sentido de sí mismas»[59].

El feminismo de género ve con claridad el rol que la mujer ha tenido tradicionalmente en la sociedad: madre, educadora, transmisora de los valores humanos y religiosos. De aquí la lucha programática de este movimiento en dos frentes: en el individual, favoreciendo la indiferencia entre hombre y mujer en todas las esferas de la existencia, y en el social, difundiendo una concepción de la felicidad de tipo lúdico experiencial, cuando no puramente hedonístico.

Si para presentar batalla en el primer frente el feminismo cuenta con el apoyo de los colectivos *gay*/lésbicos, para la lucha en el segundo se apoya en la ideología radical-socialista, desde muchos puntos de vista coincidente con el liberalismo salvaje, que reemplaza la idea del viejo paraíso marxista con un mercado global donde todos los individuos deben poder satisfacer sus deseos (los caprichos del Yo), pues la única libertad que se deja al hombre postmoderno se reduce a eso[60].

La reivindicación social de este modo de comprender la existencia trae consigo la transformación de los deseos en derechos, como el libre uso de la sexualidad mientras respete la voluntad del otro. La ideología de género los está introduciendo en las constituciones de los países occidentales mediante dos principios heredados de la revolución francesa: el de la libertad, entendida como autonomía, y el de la igualdad de los individuos[61].

Si bien el feminismo me interesa aquí sólo por su función en la crisis de la identidad, no quiero terminar este punto sin indicar que este movimiento o, mejor aún, galaxia de movimientos, no se agota en el radicalismo de las militantes de género. Por un lado, entre las viejas feministas no faltan las voces que se alzan para pedir una revisión del feminismo que tenga en cuenta los métodos usados y los resultados obtenidos. Betty Friedan, por ejemplo, una de la pioneras del movimiento, tras reconocer las faltas del pasado, propone un nuevo modelo de igualdad: «la nueva frontera de la igualdad es la

maternidad»[62]. Por otro lado existe un feminismo —inspirado en el psicoanálisis de Lacan— que defiende la diferencia entre hombre y mujer. Las feministas de la diferencia tratan de servirse del espacio abierto por Lacan, a veces aun en contra del pensamiento del maestro, para invertir las categorías sexuales de las feministas radicales, basadas en el predominio del modelo masculino. Irigaray, importante exponente del feminismo francés de la diferencia, se interesa, por ejemplo, en estudiar el concepto de «femenino» excluido del discurso feminista radical, en el que se considera a las mujeres iguales a los hombres. Según Irigaray, la mujer no es igual al hombre: es lo otro del hombre. Por eso afirma: «ante la objeción de que este discurso tal vez no sea todo lo que hay, la respuesta será que las mujeres son precisamente aquello que no son en absoluto»[63].

Tal vez el grupo más prometedor, si bien no cuenta con el apoyo de los *lobbys* ni del poder político, es el «feminismo de la dignidad», más sensible a los temas de la humanización y al lenguaje de los derechos positivos que a los temas político-ideológicos o al lenguaje de los derechos negativos del individuo abstracto. Este feminismo, además de criticar los errores del pasado que han conducido a un creciente aislamiento de los géneros, al narcisismo y a la incomprensión mutua de hombres y mujeres, revaloriza las peculiaridades de la maternidad, sin reducir a la mujer al rol de ama de casa y sin aceptar que la feminidad absorba también las funciones de la paternidad[64]. El feminismo de la dignidad se ocupa también de buscar modelos culturales adecuados al carácter positivo de la diferencia entre hombres y mujeres[65].

3. CONCLUSIÓN

La lucha contra la identidad masculina y femenina, lejos de ser una moda, aparece a los ojos de los nuevos revolucionarios como un proceso necesario que ha de conducir a la total autonomía del individuo en una sociedad tecnológica global, pues este no dependerá ya de cuanto le ha sido dado o transmitido, sino solo de sus elecciones.

Tras una manera tan radical de entender la relación entre libertad y naturaleza existen dos prejuicios que, como trataré de mostrar, son falsos. El primero consiste en pensar que lo dado es contrario a la libertad; el segundo, en suponer que el principio de igualdad entre las personas se fundamenta en la *libertad de* (la libertad negativa) y no en el hecho de compartir la misma naturaleza y, sobre todo, de poseer una *libertad para* (libertad positiva). El primer prejuicio nace de una visión de la libertad de corte sartreano por la cual la esencia («aquello que se es») es posterior a la existencia: a las posibilidades de la libertad puestas en acto por las elecciones personales. En resumen: se piensa que, para ser, se debe elegir lo que se desea ser. El segundo error deriva de un igualitarismo radical cuya consecuencia coherente es la supresión de las diferencias recibidas. Efectivamente, puesto que se cree que todas las personas son iguales, las únicas diferencias justas sólo pueden depender de sus elecciones. La diferencia sexual, que separa a las personas en hombres y mujeres, se considera por eso como una injusticia radical, sobre todo para la mujer, el sexo débil, nacido de la voluntad de poder del hombre. Según este prejuicio, todo aquello que a lo largo de los siglos se ha

edificado sobre la diferencia sexual tiene como objetivo, más o menos encubierto, mantener esa injusticia primigenia, la cual acaba por cristalizar en un sistema opresivo. Para las feministas de género, esto significa que, para construir una sociedad justa, se requiere la supresión de las diferencias sexuales, comenzando por la maternidad, considerada la primera división injusta del trabajo, para pasar luego a las tareas de ama de casa y a los mecanismos que mantienen a la mujer segregada en el hogar. El cuidado de los hijos —según estas feministas— debe correr a cargo indistintamente de los hombres y de las mujeres, de manera que no se condicione culturalmente a los hijos a aceptar estructuras discriminatorias, como el matrimonio y la familia. De este modo, a través del análisis genealógico, las feministas radicales pretenden deconstruir la figura tradicional de la mujer y de la familia en un proceso con tres etapas: la eliminación del principio de la reproducción, la eliminación de la segregación doméstica y familiar y, por último, la eliminación de la mística de la maternidad (la figura de la buena madre) [66].

La supuesta defensa de la igualdad por parte de la ideología de género se rompe en añicos cuando se la observa de cerca, pues la libertad que ella defiende es en sentido único. Las feministas de género, tan tolerantes en apariencia, no permiten sin embargo que la mujer pueda elegir ser madre, más aún, el deseo secreto de estas es que la mujer abandone definitivamente la maternidad y el cuidado del hogar. De ahí que las más sinceras sostengan sin embozo: «ninguna mujer debería tener esta opción. Ninguna mujer debería estar autorizada para quedarse en casa a cuidar a los hijos. La sociedad debe ser totalmente diferente. Las mujeres no deberían tener esta opción» [67].

Pero, ¿por qué negar esa opción? Porque, en el caso de permitirla, la ideología de género corre el riesgo de desaparecer. En efecto, con el rechazo de una opción libre —ser madre— se descubre lo que la ideología de género considera como la condición de posibilidad de su misma existencia: la mujer no debe contar con la libertad de apartarse de esta ideología, porque de otro modo esta seguirá siendo solo una utopía que jamás se convertirá en realidad social. Para que la ideología de género triunfe no basta desempolvar los agravios del pasado, sino que es necesario que en la sociedad actual —sobre todo entre la mujeres— haya un cambio de mentalidad: que se acepte como obligación no tener una identidad determinada y, por consiguiente, que no se le dé ninguna relevancia social a la que se posee en este momento. Escoger ser madre es, en cambio, afirmar la existencia de una identidad sólida y fortísima [68].

He aquí la paradoja: para que la identidad sexual pierda cualquier significado social es necesario que la sociedad consienta en ello, lo que no ocurre en cambio, por usar un ejemplo del gusto de la ideología de género, con mis preferencias sobre los colores. En el fondo, la ideología de género no se contenta con no condenar en este ámbito cualquier tipo de elección libre en materia sexual, sino que también exige su reconocimiento por parte de la sociedad, más aún: su carácter obligatorio. Lo que implica —a despecho de cuanto sostienen las feministas radicales— que la sexualidad humana, lejos de tener un carácter individualista y privado, es originariamente relacional.

Otro punto débil de la ideología de género es la imposibilidad de poner límites a la elección del propio género. Evidentemente, los tipos son limitados, pero no la opción en cuanto tal; sobre todo si, como quieren las propuestas más extremas, en cada etapa de la vida debería poder elegirse el género preferido sin que sea necesario ligarse a ninguno en particular. En este sentido, esta ideología demuestra, por lo menos en este punto, gran coherencia lógica: la identidad de género no puede ser construida de una vez por todas, porque ello equivaldría a limitar de antemano la libertad[69].

Pero si las cosas están así, tal vez sea mejor hablar no de identidad de género sino de de-construcción de la idea misma de género, pues los continuos cambios a los que se quiere someterlo hacen imposible que pueda aplicarse como categoría real. Aquí se descubre el hilo sutil entre la ideología de género y el totalitarismo. Por un lado, el género no solo se encuentra desligado del sexo, sino también de cualquier tipo de realidad, pues no es más que una variable en un discurso socio-cultural (precisamente de carácter sexual), ya que cada género adolece de significado y es solo, para usar una metáfora apreciada por Derrida, la huella de una di-seminación[70].

Por otro lado, el único modo de realizar la política de la ideología de género es a través de la imposición de esta categoría abstracta a las personas y a la sociedad. En efecto, a la pura libertad de elección se hace corresponder en el ámbito social una autonomía completa para legalizar lo que los individuos reivindican como derecho. Las leyes pierden así su carácter normativo: siguen señalando los límites que no se deben superar, pero estos no son ya algo absoluto pues dependen de la elección de los individuos. Vida, sexo y muerte deben hallarse a la libre disposición de los ciudadanos. La transformación del Yo en ciudadano, con derecho a elegir el propio género (ya que no el propio sexo genético) y la propia muerte, representa el modelo más acabado de autonomía total, en virtud de la cual nada de lo que hayamos recibido o de lo que nos ocurra debería vincular nuestra libertad. De este modo se mantiene en vida un liberalismo trasnochado, que considera la sociedad como un conjunto de mónadas sin ventanas. Aparentemente tal concepción del ciudadano y de la sociedad implica una libertad sin límites. En realidad es todo lo contrario. La autoproducción de instituciones que sustituyen al matrimonio y la familia, se convierte necesariamente en imposición no solo para las personas que actualmente las rechazan, sino también para las futuras generaciones, que se verán obligadas a soportar manipulaciones de todo orden: desde la manera en que su vida será producida al ambiente humano en donde crecerán, hasta las instituciones y las leyes que regularán sus relaciones y comportamientos. La autoproducción del individuo y de la sociedad conduce así, primero, a la guerra de reconocimiento y, después, a la dictadura de una falsa tolerancia. Por eso, la guerra de los ideólogos de género se combate en dos frentes: uno contra los «obstinados» ataques de instituciones y leyes del pasado; y otro contra lo que estos consideran identidades artificiales (estereotipos, estigmas, etiquetas) todavía presentes en la mentalidad social[71].

El modo de poner en práctica la voluntad de poder por parte de las feministas radicales es muy sutil pues, presentándose a sí mismas como modelo de democracia

cumplida, rechazan cualquier debate en torno a las ideas que defienden. No es posible mostrarse en desacuerdo con ellas, ya que el principio de que cada uno tiene el derecho de elegir el propio género es proclamado como el fundamento mismo de la convivencia política[72].

El precio que hay que pagar por la victoria de la autoproducción del individuo es, de un lado, la ausencia de normas que regulen los comportamientos individuales y sociales y, de otro lado, la soledad, ya que no se aceptan las relaciones, ni siquiera las originadas al poner en ejercicio la propia libertad. A pesar de no aceptar regla alguna ni fidelidad a las relaciones, la auto-producción no está exenta de algunos principios que, en ausencia de razones, se vuelven paradójicamente absolutos. Los tres principales son: la beneficencia, el respeto y la justicia.

¿Cómo pueden convivir estos principios con la ausencia de normas? Porque se limitan a señalar lo que es fundamentalmente útil o placentero[73]. En efecto, la beneficencia se entiende como evitar el daño de los cuerpos y prestar a estos el máximo cuidado; el respeto, como aceptación de la autonomía del individuo y de sus elecciones; la justicia, como promoción de la salud, la riqueza y el placer de todos los ciudadanos[74].

En resumen, el feminismo radical piensa la libertad en oposición al cuerpo y a las relaciones auténticamente humanas sin darse cuenta de que la identidad, además de depender de la elección, tiene origen y por ello es dependiente. La identidad humana no es un producto social. No se basa ni en los medios de producción ni en la cultura ni en el lenguaje, a pesar de que se sirve de todos estos elementos para crecer. Es una realidad al mismo tiempo natural y cultural, es decir, originaria y también dependiente del uso de la libertad. La identidad puede crecer o disminuir hasta un grado tal, que es casi imposible reconocerla. Lo que significa que de la identidad de cada uno —además de las elecciones personales— forman parte las particularidades concretas y las circunstancias de la vida. La vida corporal, ligada a las necesidades, a la dependencia y también a la capacidad de autopoerse y darse, constituye el eje de la identidad humana. Esta vida concreta —y no la autoconciencia, la racionalidad técnica o una libertad abstracta y desencarnada— constituye el fundamento de la dignidad humana. La generación humana (síntesis de necesidad y donación) jamás debería ser, por ello, producción o simple reproducción, sino más bien crecimiento de las identidades de los padres mediante su fecunda relación de amor, pues a través de esa unión ellos son capaces de dar la vida a nuevas identidades personales. Las nuevas tecnologías de la reproducción humana, nacidas en el seno de una cultura narcisista, al imponerse socialmente tienden a ocultar como se genera la identidad, hasta llegar a presentar al hijo no como un don que debe ser recibido y amado, sino como un derecho o como un producto de altísima calidad capaz de satisfacer la fantasía desiderativa de individuos inmaduros.

En definitiva, la identidad humana está ligada íntimamente al amor. La persona tiene necesidad de amar, pero para poder lograrlo hasta alcanzar el don de sí debe ser amada primero. Este es el motivo por el cual hablar de la persona como un ser autónomo o en términos de simetría (la igualdad de derechos y deberes) responde a una visión

parcial, que tiene en cuenta solo una fase determinada de la vida personal: la madurez. En este sentido, la posibilidad de reciprocidad no viene después de la igualdad, sino que la antecede. La posibilidad de reciprocidad es una condición para la igualdad, pero la igualdad no es primaria. Sí lo es, en cambio, la asimetría que se da entre quien respeta y ama porque ha sido respetado y amado y aquel que aún no puede respetar ni amar voluntariamente[75]. El ‘aún no’ constituye así la premisa-promesa del respeto absoluto de la persona.

Es verdad que la identidad femenina no está ligada a la maternidad física (ni tampoco la masculina a ese tipo de paternidad), pero sí a la asimetría originaria que en virtud de la condición sexuada de la persona humana se declina en masculino o femenino. Por eso, no se defiende la identidad femenina de modo suficiente a través de una igualdad puramente cuantitativa o de una simetría socio-jurídica de derechos y deberes, ni tampoco mediante la igualdad de funciones entre marido y mujer en la educación de los hijos[76]. No basta asumir determinados roles sociales y determinadas tareas para favorecer la identidad femenina; se trata de conseguir una igualdad de dignidad en la diferencia de los modos de ser y no solo del tener. Hombre y mujer no son dos individualidades que se encuentran y comunican en un plano de igualdad, sino dos modos de ser personas originariamente distintos, llamados a vivir juntos dando lugar a la civilización del amor[77].

De ahí la urgencia de encontrar un nuevo modelo apto para defender la identidad de las personas y sus diferencias, abandonando así la discordia de los géneros, que es también una discordia entre géneros, una discordia relacional. Este modelo es la asimetría originaria. Sin embargo, antes de exponer su contenido, es preciso analizar los elementos de la identidad humana que lo hacen posible, tanto en una perspectiva estructural antropológica, como en una perspectiva genética.

- 7 Aun cuando Luhmann se refiera directamente a la familia, sus reflexiones pueden aplicarse también a la identidad personal. Según Luhmann, la familia actual, a pesar de su mayor interacción e interdependencia con el ambiente, ha alcanzado un gran nivel de autonomía, el cual se manifiesta en una mayor búsqueda de *privacy*. Aplicando este análisis a las personas de nuestra sociedad, Luhmann considera su individualismo no como una señal de crisis, sino más bien como un valor positivo, por estar ligado a la conciencia de una mayor autonomía (vid. N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982). Pienso que ni la familia ni la identidad personal deben caracterizarse mediante las categorías de público y privado, porque ellas no captan su peculiar relacionalidad.
- 8 La modernidad tiene también una instancia científica que da lugar a un objetivismo en «tercera persona» marcadamente unilateral, que contrasta con el subjetivismo de los sistemas filosóficos.
- 9 «El medio es la autoconsciencia que se corroe en los extremos; cada extremo es intercambio de la propia determinación, pasaje absoluto al extremo opuesto. Respecto del otro, cada extremo es el medio a través del cual se media y se concluye, es un ser que se despliega directamente para sí y que, sin embargo, puede ser así para sí sólo en la mediación» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, p. 147).
- 10 M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México 1993, p. 332. Algunos autores, como R. Alvira, consideran que la postmodernidad nace ya con el Romanticismo o, a lo más tardar, con Nietzsche (vid. R. Alvira, *Dialéctica de la modernidad*, «Anuario Filosófico», XIX-2 (1989), pp. 9-24).
- 11 Algunos como el sociólogo Bauman, para referirse a este período, prefieren hablar de modernidad pesada o sólida, contrapuesta a la modernidad líquida, en la que nos encontraríamos inmersos en estos momentos. De este modo, subrayan una continuidad, a pesar de los múltiples cambios histórico-socio-culturales, entre el pensamiento de los autores modernos y el de sus actuales epígonos, lo que parecería ser negado, en cambio, por el término postmodernidad (Véase Z. Bauman, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2004, p. 122 y ss.).
- 12 D. Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Willian B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K. 2003, p. 53. Aunque no comparto el rechazo de la metafísica por parte del autor, sus análisis de la postmodernidad son certeros y profundos.
- 13 El instante sin lugar es la esencia de la globalización. «En efecto, “global” significa estar presente al mismo tiempo en todo y en ningún lugar. Pero el hombre global no es el hombre total. La globalización es la contemporaneidad y contigüidad de las experiencias, pero no su plenitud y perfección. Solo el hombre total es también un hombre integrado que produce experiencia. No es la experiencia que hace al hombre, sino es el hombre el que crea experiencia» (I. Sanna, *Auditus culturale: Le sfide antropologiche della postmodernità*, «Path», 7 (2008), pp. 145-167).
- 14 Me parece que para poder entender la sexualidad humana es preciso distinguir entre sexo biológico y condición sexuada, ya que esta última, además de tener una base corporal, también es psíquica y espiritual.
- 15 Frente a la crisis, hay distintas opciones: la nietzscheana de la nostalgia del pasado, la heideggeriana del fatalismo inactivo y la revolucionaria utópica del 68. Sobre este tema véase A. Megill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985. Aún cuando el autor no se refiera directamente a la revolución del 68, nos proporciona algunas indicaciones interesantes, apoyándose en el cambio que sufre la obra de Foucault debido al mayo del sesenta y ocho francés.
- 16 «La razón abstracta de la tecnoestructura que pretende desde fuera colmar las faltas del individuo, corregir los defectos sociales, en una palabra, perfeccionar aquello que aun hay de incompleto en la naturaleza humana. No es casual que la Revolución Francesa celebre la “Diosa Razón”» (M. Maffesoli, *De la «postmédiévalité» à la postmodernité*, in *Postmodernité et Sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Y. Boisvert (ed.), Liber, Montréal-Québec 1998, p. 14).
- 17 En todo caso en Marx, como en Hegel, la historia presenta un carácter necesario e irresistible, como ha señalado H. Arendt: «La idea de Marx, tomada de Hegel, según la cual cada sociedad antigua alberga en su seno las semillas de sus sucesores de la misma manera que cada organismo vivo lleva en sí las semillas de su futura prole es, desde luego, no sólo la más ingeniosa sino también la única garantía conceptual posible para la sempiterna continuidad del progreso en la Historia; y como se supone que el movimiento del progreso surge de

- los choques entre fuerzas antagónicas, es posible interpretar cada ‘regreso’ como un retroceso necesario pero temporal» (H. Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 41).
- 18 K. Marx, F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1959 (MEW), IV, p. 478.
 - 19 F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 1884 (trad. esp., Editorial Progreso, Moscú 1974, III, p. 119).
 - 20 Cfr. S. Freud, *Die ‘kulturelle’ Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908), (trad. esp. *La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna*, en *Obras completas*, Amorrurtu Editores, Buenos Aires, 1983, IX, p. 167).
 - 21 S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1976, p. 156 (1ª ed. 1949).
 - 22 Es fácil encontrar aquí el eco de las palabras de Sartre: «El para-sí desea identificarse con la libertad del otro como para fundar su ser-en-sí» (J.P. Sartre, *L’être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 432).
 - 23 *Ibid.*, pp. 460-461.
 - 24 S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, p. 256.
 - 25 *Ibid.*, pp. 254-255.
 - 26 De Beauvoir hace suya una declaración del Komintern soviético (16 de noviembre de 1924): «la revolución será importante hasta que existan las nociones de familia y de relaciones familiares» (*ibid.*, p. 346).
 - 27 Uno de los primeros en sostener la necesidad de conjugar el marxismo con el psicoanálisis fue Wilhelm Reich, psicólogo marxista de formación freudiana. Reich conduce en Viena y, sobre todo, en Berlín la batalla por la liberación sexual, promoviendo en 1931 la llamada *Sexpol*, Asociación para una política sexual proletaria, que consigue involucrar a casi cincuenta mil jóvenes bajo la bandera de la lucha anticapitalista. Reich esperaba que ese movimiento pusiera las bases para una auténtica liberación sexual. Para el *Sexpol*, Reich escribe *La Lucha Sexual de los Jóvenes* (1931), en la cual defiende su tesis acerca del origen social de los trastornos sexuales: el autoritarismo y la represión sexual dentro de la familia impiden que surja la voluntad de lucha en los individuos. Por eso Reich se propone, con su asociación, ayudar a los jóvenes a liberarse sexualmente para alcanzar así el pleno desarrollo en su capacidad crítica, actividad intelectual y en la lucha política. La función represiva desempeñada por la familia se inserta, según Reich, en el orden social capitalista, que pretende imponer a las clases subalternas no solo el dominio material y económico de la clase hegemónica, sino también su ideología, en la cual la sexualidad desempeña una función determinante. (Vid. W. Reich, *Die Sexualität im Kulturkampf: Zur sozialistischen Umstrukturierung des Menschen*, Sexpol-Verlag, Copenhagen 1936).
 - 28 Cfr. H. Marcuse, *Eros y Civilización*, Sarpe, Madrid 1983, pp. 183-203.
 - 29 H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston 1964, pp. 51-69.
 - 30 En esto Freud demostraba tener razón cuando, hablando de la libido, insistía acerca de la necesidad de someterla a normas: «se requiere de un obstáculo para empujar la libido hacia lo alto y allí, donde las resistencias naturales contra la satisfacción erótica no son suficientes, los hombres han introducido resistencias convencionales para gozar del amor». (S. Freud, *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens* (1912), Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1924, p. 28). Ciertamente tal visión del eros es reductiva, ya que no basta que este no sea pornográfico ni consumista, sino que sobre todo debe integrarse en el amor humano, que consiste en el don de sí.
 - 31 Como ha notado Erich Fromm criticando la visión mercantilista de la sexualidad, el modelo o el criterio del amor es el del intercambio y el problema del amor no consiste ya en un modo de ser sino de encontrar y amar el objeto justo (Véase E. Fromm, *The Art of loving*, Harper&Row, New York 1956, pp. 83-107).
 - 32 En la periodización del feminismo de género sigo de cerca el libro de D. O’Leary, *The gender agenda. Redefining equality*, Vital Issues Press, Lafayette (Louisiana) 1997, capítulos 8 y 9.
 - 33 Un conocido sociólogo italiano sintetiza de este modo el cambio operado entre el primer tipo de feminismo y el feminismo radical: «la idea de la igualdad moral y jurídica se ha transformado, por una parte, en la anulación de aquellas diferencias que hombres y mujeres sienten como necesarias para su vida personal y, por otra parte, en un equívoco intercambio de identidades y de roles que ha creado en todos dificultad, tanto en los hombres

- como en las mujeres» (P.P. Donati, *Famiglia e Gender: Fra omogeneizzazione e nuove differenziazioni*, en AA.VV., *Uomo e donna in famiglia*, P.P. Donati (editor), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 21).
- 34 S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, Bantam Books, New York 1970, p. 31.
- 35 Ibid., p. 72. Ideas muy similares pueden encontrarse en Nancy Chodorow, según la cual: «si nuestra meta es acabar con la división sexual del trabajo en la cual la mujer maternaliza, tenemos que entender en primer lugar los mecanismos que la reproducen. Mi recuento indica exactamente el punto en el que debe intervenir. Cualquier estrategia para el cambio cuya meta abarque la liberación de las restricciones impuestas por una desigual organización social por géneros, debe tener en cuenta la necesidad de una reorganización fundamental del cuidado de los hijos, para que sea compartido igualmente por hombres y mujeres» (N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley 1978, p. 215).
- 36 S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, p. 10
- 37 Aunque el término no es aceptado por el colectivo LGTB por juzgarlo una invención de algunos movimientos tradicionalistas y de derechas, está claro que puede hablarse de ideología pues se trata de una abstracción de la diferencia sexual que sólo existe en la mente de los defensores de esta corriente y que, por eso, se quiere imponer por la fuerza. Como explica una feminista nada sospechosa, «el feminismo de la equidad es sencillamente la creencia en la igualdad legal y moral de los sexos. Una feminista de la equidad quiere para la mujer lo que quiere para todos: tratamiento justo, ausencia de discriminación. Por el contrario, el feminismo del género es una ideología que pretende abarcarlo todo, según la cual la mujer norteamericana está presa en un sistema patriarcal opresivo. La feminista de la equidad opina que las cosas han mejorado mucho para la mujer; la feminista del género a menudo piensa que han empeorado. Ven señales de patriarcado por dondequiera y piensan que la situación empeorará. Pero esto carece de base en la realidad norteamericana. Las cosas nunca han estado mejor para la mujer que hoy con el 55% del estudiantado universitario, mientras que la brecha salarial entre hombres y mujeres continúa cerrándose» (Ch. Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?: how women have betrayed women*, Simon and Schuster, New York 1995, p. 137).
- 38 J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990, p. 6.
- 39 Las teorías de John Money, que alcanzan un gran éxito entre los diversos grupos de acción, parecen encontrar apoyo en el célebre caso de un gemelo monocigótico que había sido emasculado por error durante una operación de circuncisión. Siguiendo el consejo del mismo Money, el niño es castrado y educado como mujer. Money y Ehrhardt cuentan en su libro *Man & Woman, Boy & Girl* (1972), que el niño se había adaptado perfectamente a una identidad femenina. En 1997, un artículo del Dr. Milton Diamond, experto en el efecto prenatal de la testosterona sobre la organización cerebral, revela que el Dr. Money no había referido fielmente el caso de los gemelos. El Dr. Diamond jamás había aceptado la teoría del Dr. Money, según la cual la socialización de género podía sustituir a la sexualidad biológica. En el transcurso de los años había hecho varios intentos para localizar al gemelo en cuestión, con el fin de constatar cómo el niño había afrontado la adolescencia. Diamond logra contactar a un terapeuta del lugar que había seguido el desarrollo del niño y descubre que el experimento había sido un completo fracaso. El gemelo jamás había aceptado ser una niña y no se había adaptado nunca al rol femenino. A la edad de 14 años, advierte tendencias suicidas. Uno de los muchos terapeutas encargados de darle apoyo psicológico insta a los padres a revelarle la verdad. En cuanto sabe que es un joven, decide llevar una vida de varón. Se somete a intervenciones quirúrgicas reconstructivas extremadamente complicadas y se casa. La historia completa de los gemelos está documentada en el libro de J. Colapinto, *As Nature Made Him*, Harper Collins, New York 2000, p. 69 y ss.
- 40 En el libro *Sexual Politics*, Kate Millet, comentando los trabajos de Money, escribe: «en el momento del nacimiento no existe ninguna diferenciación entre los sexos. La personalidad psicosexual se forma por consiguiente en fase postnatal y es fruto del aprendizaje» (K. Millet, *Sexual Politics*, Avon Books, New York, 1970 p. 54).
- 41 S. Moller Okin, *Justice Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989, p. 170.
- 42 J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. En ambientes feministas aún más radicales el libro ha sido criticado, porque la autora no se separa del todo de la dimensión biológica. Para estas feministas, cada individuo debe tener libertad para elegir el tipo de género al cual quiere pertenecer en las distintas situaciones y fases de la vida.

- 43 Tanto Foucault como Derrida se ven influidos por la obra de Nietzsche y de Heidegger, particularmente en lo que se refiere al tema de la verdad y de la muerte del sujeto. «En ambos, en suma, se pueden reconocer dos elementos: a) la verdad no es una “proposición verdadera”, sino un orden general del mundo una “estructura histórica”, forma de vida o época del ser; b) la determinación de esta nueva época no depende del individuo y de su decisión, puede solo nacer en este mundo: o al menos, las dos cosas pueden surgir solo juntas» (G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1988, p. 64). Los dos elementos —destrucción de la verdad y del sujeto— dependerían del carácter interpretativo de lo que la filosofía clásica llama realidad; en la *Wille zur Macht*, Nietzsche afirma que no hay hechos sino solo interpretaciones.
- 44 Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad* (I-III), Siglo XXI, México 1999, I, 4, pp. 45-69.
- 45 No obstante, Foucault no se alinea con los así llamados «grupos de acción», porque es contrario a la idea de un discurso definitivo sobre la sexualidad. «En cuanto pensador de la crisis, él está implícitamente comprometido con la noción de que el orden reinante, cualquiera que sea su naturaleza, está degradado (...), acepta de buena gana aliarse con estos grupos en la medida en que ellos son capaces de presentar un desafío al orden existente, atacando tal orden en cada uno de sus puntos débiles. Pero es muy suspicaz, en la medida en que ellos se empeñan en establecer nuevos órdenes presuntamente liberadores» (A. Megill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, p. 241).
- 46 J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, p. 17.
- 47 A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, en *Blood, Bread and Poetry*, Norton Paperback, New York 1994, p. 70.
- 48 «Una estrategia apropiada y viable del derecho al aborto es la de informar a toda mujer que la penetración heterosexual es una violación, sea cual fuere su experiencia subjetiva contraria» (*ibid.*).
- 49 Vid. J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004.
- 50 Como han indicado, primero Fraser y luego Nussbaum —desde diversas perspectivas filosóficas—, Butler no está en condiciones de explicar por qué debe hacerse la re-significación ni cuándo esta se vuelve opresiva y reaccionaria.
- 51 Fraser considera que el truco para alcanzar esta meta es imaginar «un mundo social en donde las vidas de los ciudadanos integran al asalariado, el cuidado, el activismo comunitario, la participación política y el compromiso de la vida asociativa de la sociedad civil —dejando también algunos momentos para la diversión (...). A menos que seamos guiados por esta visión, no lograremos nunca acercarnos a su logro» (N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, New York 1997, p. 218).
- 52 H. Harmann, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, en *Women and Revolution*, Lydia Sargent (ed.), South End Press, Boston, 1981, p. 5.
- 53 En este sentido es interesante ver la coincidencia entre este tipo de feminismo y el llamado ‘pensamiento débil’: «la noción de testimonio y más en general el significado de la acción histórica del hombre con la cual está ligada, puede reencontrar un sentido, después del ocaso del sujeto, solo en la medida en que logre liberarse de cualquier residuo objetivo en la concepción del ser y, paralelamente, se renuncie a pensar al individuo burgués-cristiano como único sujeto posible de la historia y centro de iniciativa» (G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, p. 66).
- 54 A. Jaggar, *Political Philosophies of Women’s Liberation*, en *Feminism and Philosophy*, Littlefield, Adams & Co., Totowa, New Jersey 1977, pp. 13-14.
- 55 Ch. Riddiough, *Socialism, Feminism, and Gay/Lesbian Liberation*, en *Women and Revolution*, p. 87. Un modo de hacerlo es el siguiente: «La familia nos da las primeras lecciones de ideología de clase dominante y también imparte legitimidad a otras instituciones de la sociedad civil [...] tan completa es la hegemonía de la clase dominante en la familia, que se nos enseña que ésta encarna el orden natural de las cosas. Se basa en particular en una relación entre el hombre y la mujer que reprime la sexualidad, especialmente la sexualidad de la mujer» (*ibid.* p. 80).
- 56 K. Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*, Vintage Books, New York 1995, p. 115.
- 57 «La forma en que se propaga la especie es determinada socialmente. Si biológicamente la gente es sexualmente polimorfa y la sociedad estuviera organizada de modo que se permitiera por igual toda forma de expresión

- sexual, la reproducción sería resultado sólo de algunos encuentros sexuales: los heterosexuales. La división estricta del trabajo por sexos, un invento social común a toda sociedad conocida, crea dos géneros muy separados y la necesidad de que el hombre y la mujer se junten por razones económicas. Contribuye así a orientar sus exigencias sexuales hacia la realización heterosexual, y a asegurar la reproducción biológica. En sociedades más imaginativas, la reproducción biológica podría asegurarse con otras técnicas» (H. Harman, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, en *Women and Revolution*, p. 16).
- 58 Vid. J. Burgraff, *Genere* («gender»), en AA.VV., *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio Consiglio per la famiglia (ed.), EDB, Bologna 2003, p. 421.
- 59 A. Ferguson, N. Folbre, *The Unhappy Marriage of Patriarch and Capitalism*, en *Women and Revolution*, p. 80.
- 60 «La identidad individual, en tal caso, ya no se conecta con una visión autocentrada de la naturaleza humana, en la cual el yo es visto como ontológicamente propietario de intereses y beneficios, sino con una escala de preferencias de las que el sujeto es depositario y cuya satisfacción es de por sí reconocida como fuente de autonomía y de libertad» (L. Alici, *Il noi come origine e come compito*, en *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, Ethos*, L. Alici (ed.), Il Mulino, Bologna 2004, p. 23).
- 61 En su crítica a la ideología de género, Caffarra explica con claridad los principios en que esta se apoya: «cada concepción de la sexualidad tiene igual derecho de ser practicada. Esta afirmación es la aplicación de un principio elemental de nuestras sociedades liberales: el principio de autonomía. El único límite que debe ponerse es cuando la realización de la propia concepción de la sexualidad viola derechos subjetivos de terceros: pedofilia y estupro. Ninguna práctica de la sexualidad debe ser tratada por las leyes mejor que otra, porque, si fuera así, la parcialidad del tratamiento sería injusta e implicaría una opción ideológica. Esta segunda afirmación es la aplicación de otro principio fundamental de nuestras sociedades liberales: el principio de igualdad» (C. Caffarra, Conferencia sobre el tema *Che cos'è la famiglia*, en ocasión de la clausura de la *Settimana della famiglia* organizada por la Parroquia dei SS. Pietro e Paolo di S. Pietro in Casale, Bologna, martes, 30 de mayo del 2006). Joseph Raz, que se define a sí mismo como liberal, es —con razón— crítico de estas formas de liberalismo, las cuales suponen que la ley y el gobierno pueden y deben ser neutrales respecto de las concepciones acerca del bien moral. Como él mismo señala, según esa ideología, la «monogamia, en la medida en que pretende ser la única forma válida de matrimonio, no debería ser practicada por nadie. Ella requiere de una cultura que la reconoce y defiende a través de un comportamiento público y a través de sus instituciones formales» (J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 162). La tesis de Raz es que, si la monogamia se considera un elemento clave para concebir correctamente el matrimonio, es necesario preservarla mediante leyes y políticas sociales adecuadas.
- 62 Betty Friedan es considerada como la cabecilla del segundo movimiento feminista del siglo XX, que exigía, junto a la igualdad de derechos políticos y sociales con los hombres, la despenalización del aborto. Su obra principal, *The Feminine Mystique* (W.W. Norton & Company, New York 1963), cambia la conciencia americana frente a la cuestión femenina. Años más tarde, Friedan alzaría su protesta contra los excesos del movimiento feminista en otra obra importante, *The Second Stage*, (Summit Books, New York 1981).
- 63 L. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, Ithaca 1985, p. 88.
- 64 Vid. J. Haaland Matlary, *Il tempo della fioritura: su Un Nuovo femminismo*, Mondadori, Milano 1999.
- 65 Una de las principales exponentes es M. A. Glendon, quien distingue entre dos tipos de lenguaje acerca de la mujer: el libertario y el de la dignidad (vid. M.A. Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York 1991); para una reseña de las ideas de este feminismo véase *Il nuovo femminismo della dignità*, en «Cultura & Libri», luglio-agosto 1996, suplemento al n. 105, pp. 9-22.
- 66 Vid. J. Derrida, *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris 1994.
- 67 La estrategia del feminismo de género es desenmascarada por Ch. Hoff Sommers, *Who Stole Feminism*. Palabras similares ya habían sido expresadas por Simone De Beauvoir, pero con un añadido interesante: «Las mujeres no deben tener esta opción, porque si existe, muchas mujeres la adoptarán» (*Sex, Society, and the Female Dilemma: a dialogue between Betty Friedan and Simone De Beauvoir*, «Saturday Review», June 14, 1975, p. 18). Sommers, además de recoger los dichos de las feministas de género, pone en evidencia sus tácticas, como falsificar las estadísticas. Por ejemplo, mientras los medios de comunicación daban amplio espacio a las teorías feministas, según las cuales la socialización negativa de género provoca la muerte por

anorexia de 150.000 americanas al año, las estadísticas sanitarias demuestran que en 1983 se habían registrado sólo 101 decesos por anorexia y, en 1991, el número había descendido a 54.

- 68 A este respecto es interesante el debate suscitado por el artículo de la feminista Selya Benhabib que explica los daños sociales que el planteamiento de la sexualidad como juego trae consigo. La respuesta de otra feminista, en este caso radical, no tardó en llegar: «Selya Benhabib nos dice que, mientras algunas mujeres de nuestra era postmoderna “se encuentran a sus anchas en la salsa de la diversidad, solazándose en la fragmentación, divirtiéndose con el juego de las diferencias y festejando la opacidad, la fractura y la heteronomía de todo aquello”, ella no puede declararse feliz del modo en que la pluralidad, la heterogeneidad y la diversidad han jugado en la teoría feminista y en la políticas femeninas. También yo tengo en mí a una joven rebelde que desea decir a Benhabib: “no debes decir que no sabes jugar”». Y explica qué entiende por jugar: «Y bien, primero y lo más importante de todo, es el principio de no exclusión. Ninguna entidad debe ser excluida. En efecto, si como algún escritor reivindica, el postmodernismo es “el regreso de lo que ha sido reprimido”, entonces pienso que sería mejor permitir que aquello que ha sido reprimido aflore a la conciencia» (B. Houston, *In Defense of Politics of Identity*, http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/94_docs/HOUSTON.HTM).
- 69 En la entrevista que le hace el sociólogo italiano Benedetto Vecchi, Bauman expone irónicamente tal posición: «Seguir haciendo encajar los pedazos. Sí. No se puede hacer otra cosa. ¿Pero encajarlos de una vez y para siempre, encontrar el mejor encaje posible, aquel que pone fin al juego de encajar? No, gracias. Esto es algo de lo que prescindo con ganas» (Z. Bauman, *Intervista sull'Identità*, B. Vecchi (ed.), Laterza, Bari 2005, p. 63).
- 70 La crítica de Lévinas a la totalidad da en el blanco. Evidentemente, no se trata de una totalidad en sentido hegeliano, sino post-hegeliano, esto es, de la absoluta diferencia; diferencia que, sin embargo, es solo una máscara, pues carece de verdadera alteridad (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, pp. 46-47).
- 71 En el análisis de la guerra de reconocimiento sigo las ideas de Z. Bauman, *Intervista sull'Identità*, p. 43.
- 72 Aun cuando el libro de Michaels trata de reducir el debate político a pura lógica argumentativa, privándolo así de cualquier referencia antropológica, la crítica que hace de las políticas de la identidad/diferencia es, en varios aspectos, adecuada, especialmente cuando muestra que ellas, no obstante traten de sustituir las ideologías, se han transformado en una rígida ontología, que impide la posibilidad misma de desacuerdo. Las políticas postmodernas están comprometidas en un «programa político sin creencias políticas» (W. Michaels, *The Shape of the Signifier*, Princeton, 2004, p. 16).
- 73 Las políticas de la identidad/diferencia tienen también consecuencias positivas en lo que se refiere a dar voz a quienes realmente han sido marginados de la sociedad, como los inmigrantes clandestinos o los que no tienen derecho al voto.
- 74 Cfr. L. R. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002, p. 10.
- 75 Ricoeur habla también de una asimetría que, sin embargo, no se basa en la acción de otro, sino en la pasividad del sujeto en cuanto doliente. En este sentido acepta la tesis de Lévinas de una diferencia radical entre el yo y el otro, reflejada en las categorías de acción y pasión. Pero, según Ricoeur, el yo ético es necesariamente activo. El origen de la ética se encuentra, en su opinión, en la íntima unión entre el fin de la solicitud del Yo y la afectividad de la carne, que se manifiesta en los sentimientos de piedad, simpatía y, sobre todo, compasión. La asimetría da origen a una igualdad entre yo y el otro cuando a través de los sentimientos se comparte la fragilidad y, en última instancia, la mortalidad (cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990, en particular el capítulo 5). En realidad, en Ricoeur, el otro es reflejo del propio sí mismo, pues reconozco a otro como me reconozco a mí mismo en cuanto otro. Es decir, lo reconozco porque lo creo capaz de actuar racionalmente, de jerarquizar sus prioridades, de evaluar los fines de sus acciones y, de este modo, de estimarse como yo me estimo. En el fondo, el acceso al otro es posible solo a través de la reflexión sobre sí mismo. La alteridad que se encuentra en el sujeto (el sí mismo) es, para Ricoeur, el modelo de cualquier otro tipo.
- 76 En este sentido comparto plenamente las siguientes reflexiones: «con aquello no queremos decir en absoluto que la búsqueda de la igualdad de la mujer y el hombre deba desaparecer: solo queremos afirmar que esta búsqueda debe aspirar, en primera instancia, a la salvaguardia de las identidades interiores, de los estilos, precisamente de los modos de ser. Esto no quiere decir que, en ese sentido, el problema se resuelva con la simple asunción de las mismas funciones sociales. La conciencia de las identidades constituye, en definitiva, el

supuesto para no perderse en una ética de la pura cantidad: el tener tiene sentido solo como un modo del ser, y el ser queda marcado de manera distinta en las propias determinaciones» (V. Melchiorre, *Percorsi filosofici*, en AA.VV., *Maschio, femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, S. Spinsanti (ed.), CISF, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 62).

- 77 «La diferencia entre hombres y mujeres, que tendrá plena realización solo cuando la realidad sea dicha a dos voces y realizada por hombres y mujeres sinérgicamente, en una emancipación que no es de un sexo respecto del otro y contra el otro, sino de dos sexos en conjunto. La reciprocidad, en este sentido, no viene después de la igualdad, sino que es una condición para la igualdad. No es uno de los tantos cambios en el escenario cambiante de la relación entre los sexos, sino un sinónimo del cambio mismo» (S. Spinsanti, *Essere uomo, essere donna alla svolta del decennio*, en AA.VV., *Maschio, femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, S. Spinsanti (ed.), CISF, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 15).

CAPÍTULO II

Unidad y diferencia como elementos de la identidad humana

Uno de los conceptos fundamentales del capítulo precedente es la concepción de la libertad y corporeidad como realidades diferentes que, sin embargo, forman parte de una misma persona, la cual es, por ello, necesariamente un hombre o una mujer con capacidad de integrar su propia condición sexuada. Libertad y corporeidad se relacionan, por tanto, íntimamente: la corporeidad, además de anclaje de la libertad en el espacio y el tiempo, es la condición misma para que esta última exista y actúe, entrando en relación con el mundo y con los otros. Por otro lado, la corporeidad, si bien es condición de la libertad, se encuentra en cierta medida a disposición de esta. De ahí que pueda afirmarse que lo que es condición de posibilidad de la libertad es, al mismo tiempo, el ámbito en que esta manifiesta y actualiza su poder. En definitiva, aunque libertad y corporeidad desempeñen papeles diferentes, constituyen los elementos centrales de la identidad humana: la corporeidad lo juega ya desde el comienzo de la vida de la persona; la libertad, más tarde. Y, aunque es verdad que la corporeidad humana requiere siempre del uso de la libertad, inicialmente ésta no es la del Yo sino la del otro: padres, parientes, educadores, etc. Aquí se encuentra, a mi parecer, el punto de arranque de lo que he llamado asimetría originaria: la identidad de cada uno, que se expresa al comienzo en y por la corporeidad, para poder crecer necesita de la libertad del otro.

¿La dependencia de la identidad respecto de la alteridad no contradice la idea misma de identidad, pues incluye en sí la alteridad? ¿No sería mejor hablar de singularidad o de ser-con o también de co-ser (*Mitsein*)?[78]

1. LA CUESTIÓN METAFÍSICA DE LA IDENTIDAD

Si bien la identidad es uno de los temas centrales de la modernidad, tal vez sea Kierkegaard el autor que con más profundidad ha reflexionado sobre ella. Frente al espíritu absoluto del idealismo, el filósofo danés piensa que la identidad consiste en la singularidad de cada persona. En su opinión, la identidad hegeliana es sinónimo de una

totalidad abstracta, impersonal, que aplasta al individuo singular, el único existente real. El singular no es simplemente un ser finito, sino alguien que debe responder ante el Infinito, o sea, ante Dios. Por eso, el Infinitamente otro es la condición misma de la singularidad del individuo; de ahí que la identidad de la conciencia, entendida como absoluto, no solo sea un error filosófico, sino también una especie de idolatría.

Por su parte, Heidegger, aunque al hacer la crítica del idealismo hegeliano retoma algunas tesis de Kierkegaard, rechaza la idea de identidad que este tiene. Para él, la persona o existente (*Da-sein*) no está en relación con el Infinito ni con Dios, sino con el ser (*Sein*). Por eso descalifica la filosofía de la identidad como una de las últimas etapas del olvido del ser, ya que prescinde de la diferencia ontológica, la única que permite el aparecer del ser o lo que él denomina su «apertura» como el «espacio abierto o claro» en medio del ente[79]. La responsabilidad que individualiza al existente no es, por tanto, la posición de este ante Dios, sino ante el Ser mismo y su Historia.

Tras Heidegger, la identidad cae en descrédito en las diferentes corrientes del pensamiento contemporáneo, sobre todo en la postmoderna. ¿Pero solo en estas filosofías o también en la de inspiración clásica?

Algunos autores pertenecientes a una tradición clásica, como Polo, no niegan la identidad, sino que la reducen a Dios, pues, según él, la identidad o es absoluta o no es identidad. En opinión de este filósofo, al hablar de identidad en los entes creados, como el hombre, se comete el error de comparar el objeto del pensamiento con la realidad (el Yo pensado con el Yo real), concluyendo que se trata de una misma cosa, sin darse cuenta de que el objeto no posee otra realidad que la de ser un límite, en concreto el límite del pensamiento humano. Desde este punto de vista, la sola Identidad que existe es la del Ser divino, como origen absoluto, mientras que la persona humana se halla marcada por la apertura: por su ser más, o co-ser[80].

Es evidente que si la identidad equivaliera a ser Origen de forma absoluta, el término «identidad» podría aplicarse solo a Dios, en tanto que solo el ser divino es Origen eterno de sus procesiones. Me parece, sin embargo, que la identidad puede ser considerada desde otro punto de vista, a saber: desde la realidad del mismo ser creado, que no se identifica con el divino pues es diferente a este. Tal identidad no tiene el sentido fuerte de ser eternamente sí mismo, pues es relativa a la contingencia misma del ente creado y a su crecimiento o disminución en el tiempo. Tratemos de verlo.

Cuando se habla de identidad, se acepta como presupuesto que, en sentido estricto, esta dice la conveniencia de una cosa consigo misma. En sentido amplio, en cambio, «significa la coincidencia de realidades distintas en algo común (la especie, el género, etc.)»[81]. La identidad aparece así como un término analógico, aplicable a todos los entes del universo, que, por eso, pueden ser denominados e identificados como distintos: carbón, manzano, bacteria, perro, hombre...

Ahora bien, si la identidad se predica de cada realidad creada de manera analógica, ¿puede afirmarse que la identidad es un trascendental común a todos los entes creados, como lo son ente, unidad, verdad, bondad y algo?

Me parece que no, pues en caso contrario, la identidad —como los demás trascendentales— sería intercambiable con el ser. Pero la identidad no es intercambiable. Por eso, mientras que ninguno de los trascendentales tiene necesidad de otro para intercambiarse con el ente, la identidad sí que lo requiere. La bondad del manzano, por ejemplo, no presupone otra cosa que la referencia a un apetito o a una voluntad que lo desea o quiere, de otro modo se produciría una reduplicación: la bondad del manzano sería verdadera no porque se convierta con el ser (la verdad añade al ser la conveniencia a una inteligencia), sino porque ella contendría en sí la verdad, es decir, la verdad formaría parte de la esencia de la bondad del manzano, entrando así en su definición, lo cual es falso[82]. En efecto, según lo que afirma Aristóteles en la Metafísica cuando distingue entre accidentes y esencia, el accidente no puede entrar en la definición de sustancia, pues de otro modo se daría una reduplicación innecesaria: un «caballo blanco» sería un «caballo-blanco blanco». Además, si se habla de la verdad como un accidente cuando al mismo tiempo se afirma su carácter trascendental, se cae a todas luces en contradicción.

La identidad, en cambio, contiene en sí la referencia a dos trascendentales: el *unum* (uno) y el *aliquid* (algo), pues en el ente creado *unum* y *aliquid* son correlativos pero de manera distinta; la identidad depende esencialmente del *unum* y solo accidentalmente del *aliquid*. El ente creado es «algo», porque tiene una relación real con Dios (distinto de Él y de todos los demás entes) y es «uno», en cuanto no dividido internamente. Como el «uno», el idéntico también significa individuado, pero no solo internamente. En efecto, el idéntico está individuado tanto internamente, en cuanto *unum*, como externamente, en cuanto que separado de todo lo demás, es decir, en cuanto *aliquid*[83].

A pesar de ser correlativos en los entes creados, el *unum* y el *aliquid* son distintos. Por esto cada uno de ellos implica una doble relación: una de razón consigo mismo y real con el otro, o sea, los entes son «uno» y «algo» pues son idénticos a sí mismos y diferentes de los demás; y una de negación, es decir, de no división consigo mismo y de separación del otro. En virtud de esta doble relación, estos dos trascendentales pueden formar parte de la identidad del ser creado.

En el ámbito gnoseológico y pragmático, a la noción ontológica de identidad corresponde la de identificación. En efecto, gnoseológicamente, ‘identificación’ tiene el sentido de re-identificación de lo mismo, lo que hace que el conocimiento, sobre todo técnico, se transforme en re-conocimiento: la misma cosa dos, tres veces, n veces[84]. Por lo que concierne a la praxis, la identificación no se refiere a la re-identificación de lo mismo, sino al re-conocimiento de quien es uno: al descubrimiento de la propia irrepetibilidad mediante, por ejemplo, la narración de una biografía.

Después de haber examinado la identidad, es necesario tratar ahora de la alteridad, pues —como se ha visto— los entes creados contienen en sí la alteridad ya sea en positivo (relación de razón y relación real) ya sea en negativo (separación). Esto no significa que la identidad de los entes creados contenga cualquier tipo de alteridad, sino solo aquella que es también diferencia, porque únicamente esta resulta también idéntica,

en cuanto que no es simplemente distinta, sino distinta *secundum quid*[85]. La diferencia es, por tanto, un tipo de diversidad.

¿Qué agrega la ‘diferencia’ a la ‘diversidad’ para que esta última pueda resultar idéntica? Para responder a esta pregunta podemos servirnos de la etimología de los términos. En lo referente a ‘diversidad’, su raíz etimológica es *diversus*, participio pasado del verbo *di-vertere*, que significa «volver en dirección opuesta». La categoría de diversidad, conservando en sí el significado de ‘separado’, ‘dividido’, tiene por eso relación con la multiplicidad y pluralidad de los entes. Se dice, por ejemplo, que el perro y el hombre son diversos. La relación entre las cosas separadas o divididas no puede ser interna a la identidad, sino externa. De ahí que la diversidad sea ajena a la relación interna que se da dentro de la identidad de las criaturas[86].

El término diferencia, en cambio, por derivar de la forma verbal *dif-ferre*, sugiere la idea de «llevar lo idéntico a otro lugar», trasladándolo de sitio. La diferencia es estructuralmente correlativa a la identidad e implica la presencia en ella de aspectos distintos que, sin embargo, no destruyen la unidad. Por ejemplo, la diferencia hombre y mujer no son contrarias a la unidad de la persona humana. La diferencia, por tanto, es aquella alteridad que es interna a la identidad[87].

Para que las diferencias sean tales, deben cumplir dos condiciones: a) mantener su diferencia, es decir, poseer una identidad que, respecto de otra identidad, es diferencia; b) poder entrar en relación con otras diferencias sin por ello desaparecer, como ocurre en la relación entre los dos sexos.

La simple diversidad no cumple estas dos condiciones. Este es el motivo por el cual «nivelar la noción de diferencia con la de diversidad es efectuar una operación incorrecta, porque ambos conceptos son irreducibles entre sí. La noción de diversidad, al relacionar realidades en sí separadas y extrínsecas, se opone a la de identidad, mientras que la de diferencia, por no tener una relación inmediata con la multiplicidad ni con la pluralidad, puede encontrarse en lo idéntico. Con la diferencia, el ámbito de la unidad, en sentido estricto, no se abandona»[88]. La identidad, pues, contiene en sí unidad y diferencia, de modo «que la diferencia es pensable verdaderamente solo como idéntica y la identidad como diferente»[89]. La razón de esta composición de unidad y diferencia en la identidad de los entes creados se debe tanto a la multiplicidad de los entes como a sus relaciones: el manzano *no* es todo aquello que no es manzano. Precisamente porque tiene una relación real con las otras realidades, si bien negativa, la identidad creada es múltiple y al mismo tiempo una y se diferencia de la Identidad divina porque esta última no tiene una relación real con otros entes. La Identidad divina es, por eso, Una, absolutamente in-dividida.

Cada ente creado es sí mismo y al mismo tiempo no es sí mismo, sino otro, en tanto que es comprendido y limitado a partir de otro, que a su vez es idéntico como otro. Sin duda, el idéntico no se identifica con la diferencia, sino que la contiene en sí en la medida en que puede hacerlo, es decir, en la medida en que no está dividido en sí mismo. Por eso, el núcleo de la identidad es la in-división interna.

1.1. Grados de identidad

Identidad y alteridad conviven, por tanto, en el ente creado en una relación necesaria no exenta de tensiones. La principal tensión, que es ontológica, cobra en los seres vivientes y, sobre todo, en el mundo humano, un carácter a veces trágico. La pérdida de unidad interna conduce a la muerte del organismo vivo, y la ausencia de alteridad, a la falta de intercambios comunicativos con el ambiente y con el mundo y, como consecuencia, a la imposibilidad de vivir y transmitir la vida. No debe olvidarse que una de las propiedades más importantes de la vida es la comunicación. La alteridad aparece así con un doble significado: uno, positivo, por favorecer la vida; otro, negativo, por amenazarla o incluso destruirla.

El mayor o menor poder destructivo de la alteridad es directamente proporcional al grado de unidad del ente. Cuanto más superficial es la unidad de este, con tanta mayor facilidad la alteridad puede hacerle perder su identidad transformándola en diversidad y multiplicidad caótica. Y viceversa; cuanto más profunda es su unidad, menos fácil es que éste la pierda. Por esto, la diferencia es el recurso que poseen los seres superiores para seguir creciendo y no solo un peligro.

De menor a mayor grado de unidad podemos considerar primero los entes del mundo (objetos artificiales y sustancias naturales inanimadas) y luego los seres vivos. Y, dentro de estos últimos, los vegetales, los animales y las personas humanas.

Entre los entes del mundo, la unidad de los objetos artificiales es la más débil. Su identidad, además de las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final) que son comunes a los otros seres inanimados, depende también del uso y del precio. Debido a ello, los objetos no solo pierden su identidad cuando son contruidos técnicamente mal —como un martillo sin mango o con uno de tales dimensiones que es inservible (en este caso se trataría de un defecto en las causas formal y final)— o cuando se rompen (en este caso, el desperfecto estaría relacionado con las causas material y formal), sino también cuando ya no son utilizables, como una rueda pinchada, o cuando se transforman en otra cosa, como los objetos sagrados usados de manera ornamental (en este caso, el defecto tendría relación con la causa final). Esto significa que todas esas cosas tienen una identidad muy débil que se pierde no solo cuando dejan de servir, sino también cuando se intercambian por dinero. En efecto, al tratar todos los objetos de manera unilateral, el dinero produce in-diferencia: el valor de precio tiende a anular la identidad de las cosas haciéndolas sustituibles, es decir, otras de sí mismas[90]. En definitiva, la menor identidad implica una mayor posibilidad de alteridad, que se manifiesta sobre todo en la repetibilidad y en tener un precio. Los objetos pueden ser comprados o vendidos y transformados en la in-diferencia del dinero.

Por otro lado, puesto que los objetos no son in-divididos internamente, la unidad en ellos no es interna sino externa; depende de la forma, de la finalidad y del uso que se encuentra en la mente del artífice y de los usuarios. El objeto alcanza cierta identidad en la medida en que se acerca a esa forma, dejándose identificar externamente por un índice que lo señala o la mano que lo usa.

La identidad de los objetos puede ser llamada, por eso, indicibilidad o manipulabilidad. El objeto es tal no en sí, sino respecto de su utilización; el martillo se refiere a la mano que lo usa, el clavo al martillo y así sucesivamente. El objeto es siempre un medio y quien lo usa se transforma en usuario. La relación con los objetos se hace posible por el mínimo de identidad que estos poseen: la silla, el escritorio y el ordenador me permiten poner en relación sus diversidades para integrarlas en la acción de escribir.

Las sustancias naturales inanimadas tienen un nivel de identidad mayor que el de los objetos artificiales. Su unidad no consiste en una suma o colección de propiedades mutables y usos, sino en una realidad profunda que las mantiene armónicamente integradas. El criterio que nos permite hablar de identidad de la sustancia natural inanimada es la existencia de un sistema estable de propiedades que regulan su actividad como un todo y que derivan de ella misma. Por ejemplo, fuerzas atractivas y repulsivas o propiedades selectivas por las cuales una entidad física no actúa indiscriminadamente sobre cualquier otra, sino únicamente sobre algunas, y de acuerdo con un esquema determinado, como sucede en los cristales que se distribuyen según determinadas simetrías geométricas.

Por eso, en las sustancias naturales inanimadas, la alteridad puede ser tanto interna como externa. Por ejemplo, el átomo o la molécula, que tienen una identidad propia cuando actúan de manera separada o libre, la pierden en cambio cuando forman parte de sustancias más complejas y organizadas. Otras veces basta dividir la sustancia —por ejemplo, un trozo de carbón— para que nos encontremos ante otra numéricamente diferente. Aquí se observa como la cohesión en el espacio o continuidad espacial constituye un índice importante para identificar las sustancias naturales inanimadas.

Los seres vivos poseen el máximo grado de identidad porque están constituidos por una especial forma interna o *entelecheia*, que es a la vez causa formal y final del viviente. Esta identidad se manifiesta en la existencia de una continuidad ininterrumpida de su sustancia desde el primer estadio de la vida hasta la muerte, cuando desaparece su unidad. Por eso, a pesar de los cambios que se producen en el tiempo, el ser vivo sigue siendo el *mismo* individuo.

La identidad del ser vivo no es semejanza con una forma pensada o predeterminada, sino que es una individualidad real; el ser vivo (planta o animal) es en-sí con independencia del uso que se haga de él. Los vegetales y los animales pueden ser manipulados, domesticados y transformados en alimento, convirtiéndose así en para-nosotros, pero su uso, a diferencia de su muerte, no destruye su ser en-sí, que se mantiene incluso cuando no es reconocido.

Por eso, el dinero, a diferencia de lo que ocurre con los objetos y las sustancias naturales, no produce en ellos in-diferencia y sustituibilidad total. Por supuesto que los seres vivos (plantas y animales) pueden ser comprados y vendidos, pero no transformados en otra cosa; solo la muerte puede transformarlos en algo distinto de ellos mismos. Por otro lado, al tener mayor identidad, los seres vivos pueden entrar en contacto con la alteridad sin ser destruidos, comunicando así vitalmente con ella. La

acción de la nutrición, por ejemplo, permite a los vivientes establecer una relación íntima con la alteridad, hasta el punto de ser capaces de asimilarla.

1.2. La identidad de los seres vivos

¿Cuál es el grado de unidad propio de los seres vivos? Es la individualidad, o sea, el poseer una unidad interna. En virtud de esta unidad, además de distinguirse de los demás seres en cuanto in-dividido, el viviente se diferencia de todos los individuos de las otras especies mediante su participación en una determinada especie y de todos los restantes individuos de la misma especie mediante una individualidad propia.

La unidad interna, o individualidad de los seres vivos, contiene, por tanto, tres diferencias: ontológica, específica e intraespecífica. La unidad ontológica del viviente no admite la relación interna con la diferencia si no es la correspondiente a la esencia, por lo cual la aparición de la alteridad en ella no es simple rotura o privación de uso como ocurre en los objetos, sino dolor, enfermedad y, en el caso extremo, muerte. En efecto, la muerte introduce en el viviente la alteridad total y, con ella, la división interna, es decir, el fin de la unión entre ser y esencia. En comparación con otras realidades, la identidad de los seres vivos necesita de modo particular la alteridad, como se observa en los procesos de asimilación y disimilación de la homeostasis vital, en las funciones de la respiración, de la nutrición, etc. La alteridad requerida para la vida de los vegetales y animales es denominada por Scheler *Umwelt* (ambiente). Sin embargo, a pesar de ser indispensable, la alteridad del ambiente puede convertirse en una amenaza para el ser vivo cuando en mayor o menor medida pone en peligro su unidad ontológica.

Por último, a nivel intraespecífico, la mayor identidad permite a los vivientes establecer con la alteridad relaciones más individuales e íntimas. Una de estas relaciones se produce a través de la diferencia sexual. En efecto, en los seres con reproducción sexuada, la individualidad es la mayor posible, puesto que cada viviente sexuado procede de una diferencia de géneros (masculino y femenino) dentro de la misma especie. Por eso, el viviente sexuado se diferencia no solo de los individuos de otras especies en cuanto miembro de una determinada especie, sino también de todos los individuos del otro sexo en cuanto macho o hembra[91].

A diferencia de la comunicación del individuo con el ambiente, la relación sexual entre los individuos no tiene como fin la asimilación de la alteridad (aun cuando haya animales como la mantis religiosa cuyo apareamiento se concluye con la muerte del macho y posterior deglución de su cuerpo por parte de la hembra), sino el perdurar de la especie por medio de la generación de un nuevo individuo. Lo que significa que la diferencia sexual tiene como objeto no la vida del individuo que se acopla, sino de la especie a la que él pertenece. Por lo cual, la sexualidad, aun cuando implica una diferenciación ulterior (la diferencia intraespecífica precisamente), no se sitúa en la línea de la diferencia ontológica, sino de la específica. A pesar de ello, veremos que la diferencia sexual presenta una dimensión personal y no solo específica en el ser humano.

Por cierto, a través de técnicas biológicas, como la clonación, el hombre es capaz de reproducir el mismo individuo animal sin necesidad de que haya relación entre los sexos, con lo que se evita así la desaparición de la especie. Lo que jamás la técnica podrá lograr es eliminar el origen sexual de las especies animales conocidas por nosotros: las especies animales más evolucionadas tendrán siempre como origen la diferencia sexual, incluso si se consigue clonarlas.

La identidad en los seres sexuados animales contiene, por tanto, tres diferencias: ontológica, específica y sexual (macho y hembra). La diferencia sexual, que contiene virtualmente en sí las otras dos, en el acto de la reproducción da lugar a la identidad completa de un individuo de la especie en cuestión. Dicho con otras palabras: la sexualidad en el animal está al servicio de la reproducción de un individuo específico. La diferencia sexual en el animal es, por tanto, origen de individualidad específica, pero no de individualización.

La distinción entre individualidad e individualización es pertinente porque implica la separación radical entre el simple individuo de una especie y la persona: aquel otro individuo que, dentro de su especie, es diferente existencialmente de todos los demás individuos. Por eso, en la persona humana, la diferencia sexual, junto a la finalidad de propagar la especie *homo sapiens sapiens*, se halla al servicio de la individualización personal o diferenciación progresiva respecto de todos los demás seres humanos. En efecto, en virtud de su condición sexuada, el niño y la niña se van diferenciando progresivamente de todos los demás seres humanos por medio de sus experiencias, acciones y, sobre todo, relaciones. A este tipo de diferenciación se la puede llamar ética.

2. LA DIFERENCIA ÉTICA

La distinción entre individualidad e individualización, que puede aplicarse únicamente a la persona humana, hace comprender, por una parte, que en la persona la individualidad inicial es diferente a la del animal, ya que la de este último no admite individualización alguna. Por otra parte, que la individualidad de la persona es el comienzo de un largo proceso de individualización.

Por eso, la identidad humana debe ser estudiada tanto desde el punto de vista de su individualidad, como de su individualización. En efecto, la persona, si bien puede ser considerada individuo de la especie humana, es un individuo específico con rasgos muy especiales: en primer lugar, porque trasciende la individualidad de la especie; en segundo lugar, porque trasciende la misma diferencia sexual. En efecto, la persona, en vez de ser poseída por la especie, posee las características de su especie en el sentido de que dispone de ellas para poder individualizarse, como se observa en el modo de relacionarse con sus propias tendencias, por ejemplo, de nutrición, reproducción, sociabilidad, etc.[92]. De ahí que la persona no sea un individuo al servicio de la especie, sino un fin en sí (el en-sí de la persona es el mayor posible entre las criaturas). Por lo que concierne a la diferencia sexual, aunque su fin natural es la generación de individuos humanos o personas, no se la debe considerar como un accidente de la

persona, sino más bien como cierta modalidad esencial que, en cuanto tal, requiere del uso de la libertad. La persona no *es* solo macho o hembra, sino que *debe* identificarse personalmente con su diferencia sexual para personalizarla, lo que implica cierta trascendencia respecto de su propia sexualidad.

Las características identitarias relativas a la diferencia específica y sexual de la persona sugieren la existencia en esta de una forma o *entelequia* que, a pesar de encontrarse en el tiempo como principio de la corporeidad humana, trasciende tanto el cuerpo, o sea, su materialidad y organicidad, como las diferencias específicas y sexuales. Por consiguiente, se trata de una forma inmaterial que es también espiritual, ya que sólo esta puede ser capaz de tener cierta disponibilidad de la propia especie y sexo.

La identidad de la persona posee, por consiguiente, una unidad ontológica propia cuyo fundamento es el tener un ser espiritual. El acto de ser de la persona es poseído primariamente por la forma espiritual o alma, la cual, como forma de un cuerpo orgánico vivo, lo comunica al cuerpo[93].

Esto explica por qué el cuerpo humano es, hasta cierto punto, poseído por el alma. El alma aparece así no solo como forma del cuerpo, sino también como principio de la trascendencia que la persona tiene respecto de la propia naturaleza humana y, por tanto, de la propia corporeidad. La diferencia específica y sexual se encuentran, en cierto sentido, en poder de la persona a través de su alma espiritual. Debido a que se trata de un ser espiritual, la muerte no puede introducir la división en el ser de la persona, sino solo en su diferencia ontológica o esencia, ya que ella está constituida por dos co-principios heterogéneos: el alma espiritual y el cuerpo. A diferencia del alma, el cuerpo humano es material, por lo que este, a pesar de participar del ser espiritual del alma, tiene la potencia de no ser, de corromperse. Destruyendo el cuerpo, la muerte hace que el alma se separe de él. Y, aunque puede subsistir sin el cuerpo[94], con la separación el alma pierde la naturaleza completa de su especie, pues carece de la materia de la cual es forma. En consecuencia, sin el cuerpo, el alma humana no es una naturaleza individual[95].

Si desde el punto de vista de la individualidad puede afirmarse que la *materia signata quantitate* («la materia señalada por la cantidad») es el principio indiscutible, desde el punto de vista de la individualización debe sostenerse, en cambio, que el principio es el alma espiritual. De todas formas, para la individualización de la persona es necesaria también, además del alma, la diferencia ética. En efecto, si bien la trascendencia de la persona se funda ontológicamente en el alma espiritual, la actualización de esa trascendencia depende sobre todo de la acción, más concretamente depende del dominio que la persona tiene sobre sus actos, de tal modo que puede hablarse de la individualización ética como de cierta generación de la persona en la acción.

La diferencia ética no es originariamente una diferencia ontológica, si bien se coloca en el surco de esta última y no en el de la específica. La diferencia ontológica no concierne a los demás individuos más que potencialmente. Contrariamente a la

diferencia específica que concierne a las restantes especies o a la diferencia sexual que concierne al otro sexo, la diferencia ética concierne a la propia identidad

¿Debe afirmarse, por tanto, que la identidad ética es una simple prolongación de la individualidad ontológica? No, porque frente a la diferencia ontológica, la ética no es necesaria, sino solo posible. La diferencia ética es la posibilidad de volver a sí mismo, o sea, de ser no solo en-sí y para-sí como individuo de la especie, sino sobre todo como persona, o irrepetiblemente. Dicha posibilidad, no obstante su fundamento ontológico, es contingente. La contingencia depende del hecho de que la persona puede alcanzar o no la identidad ética, pues puede llegar a ser ella misma o no. Sin embargo, la persona está obligada a ser sí misma, en cuanto que en ello se juega el propio destino, su irrepetibilidad. En definitiva, a la persona no le basta poseer una identidad ontológica, ni específica, ni sexual, necesita sobre todo una identidad ética, en virtud de la cual pueda llegar a ser sí misma de manera irrepetible. Si el animal no pierde jamás su ser en-sí como individuo de la especie, tampoco la persona pierde su identidad ontológica. Sin embargo, puede malograrse éticamente, ya que esa identidad depende de su actuar y, sobre todo, de la fidelidad a su destino o vocación, pues, como veremos, la identidad personal tiene un origen y un fin trascendentes.

La identidad ética es tanto necesaria como posible, pero según perspectivas distintas: en cuanto que es requerida para ser sí mismo, es necesaria (la alteridad radical consiste en no lograr ser nunca uno mismo, es decir, en una existencia inauténtica). En cuanto que uno debe llegar a ser sí mismo, es solo una posibilidad, que deriva de la identidad ontológica, en concreto de poseer un ser espiritual[96].

Por eso, en la persona, no hay que entender la identidad solo como unidad ontológica y diferencia específica y sexual o *idem*: el *mismo individuo* que nace, crece, se reproduce y muere[97], sino también como unidad personal o *ipse*: la *misma persona* que actúa y se relaciona con el mundo y con los otros, dando lugar así a una identidad que se basa en sus promesas, especialmente en la de querer ser sí misma[98].

En resumen, la persona es el ser vivo que, además de la diferencia ontológica que lo distingue de los restantes entes (su ser es espiritual y se distingue de la esencia), posee una diferencia con respecto a sí mismo, en virtud de la cual debe ser mediante su obrar lo que está llamado a ser y aún no es. El *ipse* implica la existencia de un nuevo tipo de finalidad, que no es ni el puro mantenerse en el ser ni la vida de la especie. Por otro lado, el ser para-sí de la persona no está dado plenamente, sino que ha de ser alcanzado mediante la acción. La persona, por tanto, además de no ser intercambiable con el dinero ni con otro individuo de la especie[99], no debería ser utilizada, porque es un fin en sí desde un doble punto de vista: ontológico y ético, o sea, es fin de la manera más alta posible, personalmente. Es para-sí no solo por el hecho de ser persona, sino también intencionalmente porque lo quiere ser, pues la persona llega a ser lo que ella misma quiere ser; dicho de otro modo: la diferencia ética depende de sí misma[100].

He aquí un nuevo tipo de finalidad: el poder ser lo mismo o *idem* (finalidad del ser vivo) se transforma en un deber ser sí mismo o *ipse* (finalidad personal). Ello implica que en la persona el ser es un deber ser y, por eso, puede afirmarse que ser es aquello que

se llega a ser. La identidad de la persona o *ipse* (yo mismo) trasciende —conteniéndolas— todas las otras diferencias, como el fin superior comprende en sí los inferiores. La identidad de la persona no consiste en ser lo mismo ni como individuo de la especie ni como ser sexuado, sino en ser un yo identificándose desde dentro de sí consigo mismo mediante la intención de su querer. Ello es posible por la relación del Yo consigo mismo. Dicha relación no es de razón sino real, en cuanto que existe una distancia entre el Yo que soy ahora y el sí mismo que debo ser. Esta distancia hace posible autoposeerse y autodeterminarse en la acción.

Sin embargo, la identidad de la persona no es únicamente intencional en el sentido de depender del propio querer, pues depende también de todo lo que de manera gratuita e inesperada recibe y de lo que los otros a su vez reciben de ella, lo que va más allá de la propia intencionalidad. De ahí que, para alcanzar la identidad moral, la persona necesita relacionarse con los otros con respeto y amor. El respeto denota la habilidad de ver a una persona tal y como ella es, siendo consciente de la irrepetibilidad que posee. El amor añade al respeto las obras que ayudan al amado a llegar a ser quien realmente es.

Por lo cual, además de la diferencia ética, se puede hablar de una última diferencia, la *personalidad*, entendiendo este término en sentido estrictamente antropológico. La personalidad es el resultado final de la intencionalidad y de la donación, es decir, del sujeto ético y de las relaciones gratuitas que se establecen con las demás personas. Por ello, la distinción entre el yo ético y la personalidad no significa que esta última no sea ética, sino más bien que su eticidad va más allá de la justicia y de la simetría entre derecho y deber para colocarse en un nivel superior, al que los clásicos llaman supererogatorio y que yo llamaré de la donación, caracterizado por la capacidad de entablar relaciones gratuitas.

Antes de afrontar esta última diferencia o personalidad, es necesario analizar el significado y la función desempeñados por la identidad ética.

2.1. Interpretaciones de la identidad ética

A lo largo de la historia ha habido dos modos fundamentales de entender la identidad ética: el eudaimonismo y el deontologismo[101]. El eudaimonismo sostiene que la eticidad, esencia de la identidad ética, coincide con la felicidad (*eudaimonia*), mientras que el deontologismo afirma que esta estriba en el deber. Si Aristóteles puede ser considerado como el principal exponente del eudaimonismo, Kant puede serlo del deontologismo.

Con el deontologismo, el filósofo de Königsberg cree combatir a Aristóteles, pero en realidad ataca más bien el hedonismo y el utilitarismo. En efecto, el eudaimonismo de Aristóteles no tiene nada que ver con el hedonismo, ya que la felicidad —según el Estagirita— no consiste en la búsqueda del máximo placer mediante el cálculo entre los diferentes tipos de placeres posibles, sino en el examen de la vida virtuosa, de la cual forma parte la amistad y, sobre todo, la contemplación teórica.

Para Kant, en cambio, la felicidad equivale al *Selbstliebe*, al amor propio o egoísmo[102]. Por eso, la identidad ética no debe ligarse a la felicidad, sino al deber racional; a la forma universal que caracteriza a la razón práctica, pues esta es el único principio que, por no depender del egoísmo del sujeto, es puramente racional.

La ética kantiana es inhumana en cuanto que sostiene que el deseo de felicidad, profundamente arraigado en la persona, no tiene que ver con el fin de su vivir. Dicha ética contiene un elemento importante de la verdad moral: el fin subjetivo de la persona, o sea, la intencionalidad voluntaria de su obrar, no debería consistir en la búsqueda de la virtud y, menos aún, de la felicidad, porque ello supondría encerrarse en el propio Yo. Sin embargo, Kant parece no percatarse de un hecho igualmente capital: la virtud y la felicidad son en primer lugar fines objetivos en los que se encuentra no solo el cumplimiento existencial de la persona, sino también su perfección ética o llegar a ser sí misma. De ahí que el fin de la vida ética no pueda consistir en una pura forma universal, pues esta es indiferente a los fines objetivos, sino en el respeto y en el amor, que culminan en el don de sí. En efecto, por ser la donación verdaderamente el fin último, la persona que se da llega a ser virtuosa y feliz sin buscarlo directamente. Vémoslo con más detalle.

La pretensión de regalarse la virtud o la felicidad es tan contradictoria como «regalarse unas vacaciones», a pesar de que la publicidad trate de presentarlo como algo lógico. El regalo solo nos lo pueden hacer los otros o nuestra misma naturaleza, que — en cierto sentido— es también otra respecto a la intención personal. Dicha condición de la virtud y de la felicidad se debe a la estructura particular del don. En efecto, el regalo o don está constituido por dos sujetos que actúan de manera recíproca, el que da y el que recibe, sin que haya ninguna incompatibilidad entre sus acciones, pues el que da puede también recibir y viceversa. Más aún, son acciones que pueden convertirse, identificándose entonces el dar con el recibir. Pero lo que de ninguna manera puede recibirse es aquello mismo que uno da, sino sólo lo que el otro nos da y viceversa. Para que pueda hablarse de regalo, por tanto, se requiere que alguien nos dé algo, pues — como hemos visto— no es posible un regalo que tenga como mismo sujeto al donante y al receptor de este. De ahí que, en vez de afirmar que alguien se regala unas vacaciones, debería decirse que se las «paga» o se las «compra». Por lo que respecta a la virtud, la causa próxima de esta no es el querer ser virtuoso del agente, sino las buenas acciones que realizamos, pues sólo ellas integran personalmente nuestra naturaleza. En consecuencia, de manera analógica, la virtud o segunda naturaleza es el don que la naturaleza humana nos hace cuando alcanza cierta integración. La felicidad, por su parte, aparece como el regalo que nuestro ser persona nos hace cuando nos damos a los demás.

Precisamente, al rechazar en el ámbito ético cualquier referencia a la naturaleza y al don, los filósofos postmodernos, a pesar de intentar abandonar la modernidad, siguen girando alrededor de su órbita, especialmente de la del dualismo kantiano, contraponiendo el binomio placer-felicidad al deber-eticidad. De aquí la tensión presente en estos autores entre el rechazo radical del deber por considerarlo extraño tanto a la espontaneidad como a la autenticidad (como ocurre en el deconstructivismo francés) y la

tentativa de humanizarlo sustituyendo la razón abstracta por la comunicación intersubjetiva (como sucede en la escuela de Frankfurt, especialmente en Habermas) o por la alteridad (como ocurre en Lévinas). A este respecto es de elogiar el intento por parte de Lévinas de fundar la ética, no en la identidad del sujeto moderno ni en su racionalidad, sino más bien en la diferencia que se muestra en el rostro del otro.

Según el filósofo lituano, la ética consiste en la relación del Yo con el Infinito, con el absolutamente Otro, que se manifiesta en la responsabilidad que el Yo experimenta cuando descubre la faz del otro. El punto de arranque de la existencia pre-ética, según Lévinas, es el Sujeto o Yo. Este, de acuerdo con una línea de pensamiento que va desde Lutero a Kant, es concebido como esencialmente egoísta, pues el goce (la *jouissance*) desempeña un papel decisivo en el origen del Yo. En efecto, en opinión de Lévinas, únicamente el goce puede dar lugar a la separación absoluta entre el Yo y todo lo demás. Por otro lado, gracias a esa separación, el Yo entra en relación con el ser, lo cual es necesario para que el Yo pueda identificarse, para que pueda encontrar su identidad a través de todo lo que le llega de fuera[103].

Cinco son las etapas de identificación del Yo: el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión y la economía. Por ello, el goce tiene en Lévinas un valor central; el de llevar a la subjetividad más allá del ser pero sin salir de sí. En efecto, al gozar, el Yo lo refiere todo a sí, permaneciendo encerrado en sí. La ética consiste, en cambio —según Lévinas—, en la apertura a la alteridad, mediante la cual el Yo sale de sí. El éxodo del Yo ante el rostro del otro, que lo llama a la responsabilidad, se presenta como la primera obligación moral. Si hasta aquel éxtasis la libertad experimentaba la resistencia de las cosas que se oponían a su poder, ahora se siente «no como golpeada por una resistencia, sino como arbitraria, culpable y tímida; pero en la culpabilidad se alza hacia la responsabilidad. La contingencia, esto es, lo no racional, ya no se le aparece fuera de sí en lo otro, sino en sí. No es el ser limitado del otro lo que constituye la contingencia, sino el egoísmo, como injustificado por sí mismo. La relación con el otro que pone en cuestión la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en el yo aquello que no estaba en mí. Pero esta “acción” sobre mi libertad marca el fin de la violencia y de la contingencia y, de este modo, instaura la Razón»[104].

El modo lévinasiano de concebir la razón recuerda demasiado a la moral kantiana para que se trate simplemente de una casualidad, pero en Lévinas no se trata ya de un deber basado en una forma universal abstracta, sino del deber ante un rostro[105]. De todas formas, donde el acercamiento entre Lévinas y Kant se hace aún mayor es en el modo en que ambos conciben al Yo como pura egoidad, cerrada y curvada sobre sí, como si el goce del Yo se opusiese a la ética o, por lo menos, fuera indiferente.

En el fondo, la necesidad y también el goce, que depende de la satisfacción, siguen contando en Lévinas con una valoración negativa. Cualquier goce, por el hecho de ser una plenitud del Yo, es contrario al sacrificio, a la salida de sí que, mediante el rostro, le impone la alteridad.

2.2. La estructura del Yo: necesidad, racionalidad y satisfacción

a) Necesidad y placer

¿La necesidad es siempre algo negativo? Sin duda es así, si consideramos la necesidad solo como carencia. Sin embargo, las necesidades vitales no son simplemente falta de algo, ya que se hallan ligadas de manera natural a la posibilidad de ser satisfechas. Tener necesidades significa no solamente finitud, sino de alguna manera perfección: poder cubrir las carencias que dependen de la propia limitación.

La necesidad es desde esta perspectiva, esto es, desde la posibilidad de su satisfacción, la marca de un ser que puede llegar a ser más perfecto de lo que es actualmente. De ahí que tender a la satisfacción de las propias necesidades, lejos de ser en sí algo negativo, indique la posesión de un mayor grado de ser. De este modo, las plantas, por tener necesidades, son más perfectas que los seres inanimados. La perfección es mayor aún en los animales, puesto que ellos, además de necesidades, poseen una conciencia sensible de las mismas más o menos desarrollada (la conciencia de la necesidad no es, como la del mal, la privación de bien, sino la apertura al bien que falta). Por eso, a la satisfacción de las necesidades acompaña siempre la conciencia de la perfección lograda, o placer. El placer, por tanto, posee un significado ontológico previo a cualquier valoración moral. En el caso de la persona, se trata de un significado antropológico que siempre es positivo.

b) Necesidad y virtud

Hemos visto que, en los entes finitos, la necesidad y su satisfacción son señal de una mayor perfección. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿no serán estas, tal vez, contrarias a la eticidad, al deber ser? Está claro que plantearse dicha cuestión sólo tiene sentido cuando se deja de concebir el ser como un bien. Aun cuando no comparto este punto de vista, me parece que es necesario responder a esa pregunta para mostrar cómo las necesidades humanas, además de buenas ontológicamente, lo son éticamente.

La relación entre necesidad y bien ético, a diferencia de lo que ocurre con el bien ontológico, no es inmediata, sino que se halla mediada por la razón. Entre necesidad y racionalidad se establece una relación bilateral: la necesidad, para ser satisfecha de manera humana, requiere del uso de la razón (los animales la satisfacen, en cambio, de manera instintiva). Por otra parte, la racionalidad que satisface la necesidad, no se refiere a una forma abstracta universal, sino a un impulso vital o deseo hacia la propia perfección, es decir, a una razón práctica. Se comprende así por qué Aristóteles define a la razón práctica indistintamente como «un deseo que razona o una razón que desea»[106]. El desear humano implica, por tanto, tener razón y necesidades, ya que puede desearse solo aquello que aún no se posee plenamente.

Sin embargo, ni la necesidad ni el placer son en sí éticos, como aparece claramente en el animal y también en el niño pequeño. Por supuesto, no porque necesidad y placer sean contrarios a la ética, sino porque se refieren a una perfección que, por estar ligada al acto *natural* no impedido, precede al bien ético. Placer y eticidad se opondrían entre sí sólo si la naturaleza humana fuese contraria a la razón. Pero no es así, pues la naturaleza humana es intrínsecamente racional. Por eso, desde el punto de vista humano, lo que es placentero en grado sumo no es la simple satisfacción, sino el acto virtuoso con el cual se cumplen las necesidades: el acto nacido de un deseo racional que tiende a un determinado bien de la persona.

En el animal el placer es a-ético porque en él no existe la posibilidad de llegar a ser bueno a través de sus actos: el animal puede llegar a ser adulto o con más experiencia, pero no mejor de lo que es. El actuar del animal siempre es adecuado a sus necesidades, pues está ligado necesariamente al círculo de la necesidad y la satisfacción. La leona mata a aquellas presas con cuya carne puede satisfacer su hambre y la de sus cachorros. Matar y cuidar a los cachorros son dos necesidades que la leona satisface de manera instintiva. A través del instinto, el animal actúa a favor de sí mismo y, sobre todo, de la propia especie.

Tampoco en el niño sin uso de razón, la necesidad y el placer se relacionan con la ética. Inicialmente el Yo satisfecho no es aún ético. Para llegar a serlo, el Yo debe seguir un largo camino: desde los primeros estadios psicosomáticos, ligados al ciclo de la necesidad-satisfacción, hasta la acción consciente y libre, pasando a través de la educación del deseo mediante la práctica de las virtudes. Antes de escoger por cuenta propia, el niño requiere de la razón de sus padres y educadores, los cuales deben enseñarle cómo actuar bien. Mediante la virtud, la persona aprende a ser *philautos*, amigo de sí mismo, ya que, mediante la prudencia, la templanza y la fortaleza, sus inclinaciones desean la misma cosa que la razón: el bien. El virtuoso ama el bien de sí mismo (su bien) y por sí mismo (en cuanto que es bien), lo que constituye la esencia de la amistad[107].

En términos generales, esta es la argumentación aristotélica del por qué la necesidad puede reconducirse a la ética. Tal explicación se basa en la naturaleza social y racional del hombre. En efecto, tanto la socialidad como la racionalidad son exigidas no solo para satisfacer las necesidades humanas, sino sobre todo para llegar a ser virtuosos y, en consecuencia, felices.

En Aristóteles, por tanto, no hay ningún indicio de una concepción negativa del placer. Lo positivo o negativo es el acto con el que se satisface la necesidad, según sea racional o irracional, y no el placer mismo.

c) Necesidad y amor personal

La visión racional y social de las necesidades humanas encuentra un fundamento todavía más profundo en la doctrina del Aquinate. Las necesidades, junto a una dimensión psicológica y ética, presentan otra de carácter ontológico que depende del

amor o apetito natural que la criatura tiene respecto de sí, de los otros seres humanos y, sobre todo, del Creador. En efecto, la persona, cuando tiende a satisfacer sus necesidades lo hace movido por una inclinación a Dios o amor natural, aunque no sea consciente de ello. Las necesidades humanas conducen así a la persona a una trascendencia absoluta que no es contraria al placer de su satisfacción.

Las tendencias humanas aparecen, por tanto, como manifestación de un triple amor natural: de sí, de los otros y de Dios, cuyo origen es el mismo ser y, en última instancia, Dios, quien crea al hombre por sí mismo y para sí. Por eso, con un mismo amor natural, la persona ama a Dios —su origen y fin— más que a sí mismo, y ama a los otros como a sí mismo, porque tienen su misma dignidad: son amados por Dios por sí mismos. Tal jerarquía del amor natural se rompe, sin embargo, con el pecado original. Entonces, el orden del amor se trastoca: el hombre tiende a amarse a sí mismo más que a Dios y que a los demás[108].

Es preciso entender, sin embargo, que el desorden introducido por el pecado no es ontológico, sino ético; el pecado no transforma el amor natural en malo, más bien introduce en él una mala inclinación. En otras palabras, según Santo Tomás, el amor de sí, lejos de ser contrario al amor de los otros, es ontológicamente y genéticamente primario, pues depende de la unidad misma del ser. En efecto, de acuerdo con el Aquinate, el origen del amor natural es el ser recibido. Por tanto, la persona ama en primer lugar su propio ser, o sea, se ama a sí misma, y solo en segundo lugar, ama a los otros. El amor a los otros seres, especialmente a las personas, depende del hecho de que ellas son bienes en sí y para mí; en consecuencia, no podría amarlas como *mis* bienes si no *me* amase. Amarse a sí mismo se descubre de este modo como algo originario y necesario para poder amar a los demás[109].

La prioridad del amor de sí se basa —en opinión de Santo Tomás— en la preeminencia ontológica de la unidad respecto de la unión, pues la unidad constitutiva de la persona es principio de la unión con el otro y no viceversa[110]. La persona se ama a sí misma en virtud de la unidad, mientras que ama al otro en virtud del bien compartido que los une mutuamente, la persona del otro. Por este motivo, el Aquinate sostiene que «hablando con propiedad, un hombre no es amigo de sí mismo, sino algo más, ya que la amistad implica la unión; por ello, Dionisio dice que el amor ‘es una fuerza unitiva’ (Div. Nom. IV); en consecuencia, la relación de una persona consigo misma es mayor que la de un ser unido a otro»[111]. La unidad es, pues, más fuerte que la unión[112]. De ahí que, antes de amar a los otros, nos amemos a nosotros mismos[113].

A pesar de la bondad ontológica del amor natural, no basta el amor natural de sí para amar de manera personal, sino que también es necesario otro tipo de amor: el electivo. ¿En qué consiste el amor electivo? Para responder a esta pregunta debemos volver a la distinción entre perspectiva ontológica y ética del amor, ya que en esta última las prioridades cambian: la unidad es inferior a la unión. En efecto, si desde el punto de vista ontológico la unidad es la clave del amor, desde el punto de vista ético lo es, en cambio, la unión. El amor electivo se coloca precisamente en esta segunda perspectiva, donde la unión en el bien es más importante que la unidad ontológica.

El amor de elección no es directo o espontáneo como el amor natural (al vivir nos estamos amando y amamos el todo del cual formamos parte), sino indirecto o reflejo: nos amamos con amor de elección cuando vivimos de acuerdo con el bien, es decir, cuando amamos a los otros por sí mismos. En efecto, al amar a los otros de manera electiva, o sea, eligiéndolos como bien, nos amamos en cuanto que nos unimos al bien, a ellos que son un bien. El amor propio que se da al amar a los otros no es desordenado ni narcisista[114], ya que amamos nuestro bien, amando el bien del otro, y amamos ese bien (del otro) en cuanto que está en el otro. Si el sí mismo no incluyese a los otros, la ética y antropología del Aquinate serían «puro egoísmo»[115].

Aunque Santo Tomás no trata explícitamente este tema, de su doctrina podría extraerse un nuevo enfoque sobre el valor perfectivo de la necesidad. En efecto, la unión entre el Yo y el otro a partir del bien común —o sea, a partir de la persona del otro—, implica que, cuando se satisface la necesidad de alguien mediante actos cuya intención es el bien del otro, el placer de tal satisfacción no solo es bueno desde el punto de vista vital (para el individuo y la especie, como ocurre al dar de comer a un hambriento), sino también éticamente: el necesitado, a través del auxilio que recibe, experimenta su propia bondad, pues se siente amado. Y, si bien el bienhechor no siente las emociones del otro porque no es el otro, es capaz de establecer con él una serie de relaciones, como empatía, reconocimiento, compasión y amor, ya que posee la capacidad de saber interpretar cuáles son sus necesidades y cómo ayudarle a satisfacerlas.

Por eso, el amor electivo de sí, que consiste en amar el bien del otro, posee, como condición, el haber sido amado. De ahí que nosotros, seres humanos, requiramos siempre amor: en primer lugar, de nuestros padres o de alguien que nos ame como ellos, es decir, por nosotros mismos; en segundo lugar, de los educadores, para que, con su ejemplo y sus consejos, nos ayuden a superar el egocentrismo, contrario a dicho amor[116]. El amor que todos ellos nos tienen nos permite amarnos fundamentalmente por el hecho de ser un bien[117]. Y, amándonos de este modo, podemos amar a los otros también como bienes.

El Aquinate logra, pues, ofrecernos el fundamento de por qué nuestras necesidades son perfectivas, indicando en la unidad del ser y en la unión con el bien los principios básicos sobre los cuales fundar la ética.

Me parece que, sin embargo, es posible encontrar una explicación complementaria a la tomista a partir de las mismas relaciones interpersonales que se derivan de las necesidades. En efecto, como trataré de mostrar, la necesidad y satisfacción son perfectivas no solo en la perspectiva de la unidad del ser personal ni solo en la de la unión que en el bien o a través del bien se realiza con los otros, sino sobre todo a partir de la calidad misma de esa relación, de su humanidad o inhumanidad.

d) Necesidad y relaciones perfectivas

Tal vez la mejor manera de comprender qué entiendo por relación perfectiva sea analizar la relación asimétrica que se establece entre el necesitado y el bienhechor, como

ocurre en el niño, el discapacitado, el enfermo terminal, el pobre, el anciano. Por una parte, porque en algunos casos sólo uno de los sujetos es ético y, a pesar de ello, la relación, cuando es humana, perfecciona a ambos si bien de diferente modo. Por otra parte, porque en esas relaciones se ve con más claridad la conexión íntima entre necesidad y perfección humana. En efecto, aun cuando el acto con el que el niño recién nacido o la persona en coma vegetativo satisface sus necesidades no es ético en sí mismo, sí lo es en cambio el acto de la persona que lo ayuda a satisfacerlas, pues participa de una eticidad más o menos grande según la obligación. Por esto, la relación que se establece con el necesitado está marcada por una cualidad ética.

Junto a la asimetría ética, otra característica de la relación personal mediada por las necesidades consiste en la falta de un objeto básico: nutrición, cuidados físicos... Ahora bien, ¿cómo es posible que algo tan elemental dé origen a relaciones perfectivas? La respuesta es simple: tales necesidades no son nunca puramente biológicas; son personales, propias de un ser que exige ser reconocido y amado en sus mismas carencias.

Reconocimiento y amor constituyen, por eso, la base de cualquier proceso de individualización de la persona humana. En efecto —como veremos más detenidamente—, la conciencia de sí mismo se desarrolla y estructura según el modo en que los propios gestos y acciones se reflejan en los gestos y acciones de otros.

Las relaciones que se establecen a través de nuestras necesidades más elementales presentan, por tanto, un carácter paradójico. Por una lado, parecen menos perfectivas que las relaciones de simetría, en cuanto que el necesitado no es autónomo, depende de quien lo ayuda a satisfacer sus exigencias. Por otro lado, son más necesarias no sólo para el bienestar físico y la individualización del necesitado, sino también para la de quien lo ayuda.

En realidad se trata de la misma paradoja que rige la vida de cada ser humano, el cual para perfeccionarse requiere de otras personas[118]. Por lo que respecta al necesitado, la dependencia es clara. Sin embargo, no es tan evidente que los cuidadores sean asimismo dependientes, pues su dependencia no es física, sino ética. En efecto, la relación asimétrica de que hablamos no depende de la fuerza de uno para imponerse al otro. En la dialéctica entre el señor y el esclavo, en cambio, la relación se funda en el poder, entendido como dominio de uno sobre otro, por lo que la transformación de uno en señor implica necesariamente la servidumbre del otro. A diferencia de la dependencia dialéctica, en la asimétrica no hay transformación de las relaciones, pues la base de ellas es el amor, en virtud del cual el propio ser en sí es para el otro. Es verdad que, en cualquier tipo de dependencia la dialéctica señor/esclavo está siempre al acecho, amenazando la pureza de esa relación. Pero esa posibilidad degenerativa se vuelve real solo cuando la relación se deshumaniza, como cuando los padres o los cuidadores se dejan llevar por las tendencias de posesión, poder, estima. En todos estos casos, el necesitado no es visto como un fin en sí (un bien en sí mismo) y, por ende, no es amado por sí, sino para mí, es decir, como un objeto. Actuando de este modo, el yo de los padres o de los cuidadores también se hace dependiente: la necesidad que ellos tienen del otro para llegar a ser-para sí los somete a la persona que están ayudando, pues dependen

del ser reconocidos, admirados, obedecidos, etc. El necesitado, a su vez, dándose cuenta de la dependencia de quienes lo ayudan, los puede dominar con estrategias de lo más sutiles: desde la ficción de necesidades hasta la formulación de solicitudes que ellos no pueden satisfacer, de manera que se sientan culpables. Este tipo de relación entre necesitado y cuidador es terriblemente inhumana, ya que las personas se someten mutuamente contra su voluntad, enajenando así la propia libertad. La máxima «perfección» en una relación de este estilo consistiría en alcanzar la in-dependencia total, o sea, en destruir la relación.

En la dependencia asimétrica, en cambio, las necesidades y su satisfacción no son el medio para construir relaciones de dominio, sino de servicio, en las cuales el servir al otro es compatible con el dejarse servir, ya que ambos —necesitado y cuidador— no buscan imponerse sino comunicar sus vidas en lo que tienen a la vez de carencia y don. La relación perfectiva estriba, por tanto, en el acto de servicio, en cuya base se encuentra la persona humana como ser de necesidades y de excedencia.

Estar necesitado no equivale sólo a ser carente ni tampoco a ser capaz de alcanzar satisfacción, sino también a estar abierto a otro que está en condiciones de ayudarnos y que, al hacerlo, crece en humanidad. El necesitado, cuando es bien servido, enriquece la humanidad de quien lo sirve. Así pues, la relación humanizante o perfectiva es aquella en que las personas, sin buscarlo directamente, se enriquecen humanamente llegando a ser más sí mismas.

Justo en este punto, en el rechazo de reciprocidad entre el Yo y el otro, se observa con claridad uno de los límites más claros del pensamiento lévinasiano. Este deriva sobre todo de la interpretación de la relación en clave dialéctica, según la cual la reciprocidad implicaría el dominio sobre el otro con el fin de incorporarlo al propio mundo[119].

De este modo, por una parte, el filósofo lituano parece olvidarse de que el Yo satisfecho no está necesariamente encerrado en sí mismo, ya que solo puede ser satisfecho mediante la ayuda de otro y, por tanto, que la satisfacción del Yo implica una relación real (humana o inhumana) con el otro. Por otra parte, parece no tener en cuenta que la necesidad de ser correspondido y amado no es más que la otra cara del amor. En suma, la necesidad no se opone a lo que Lévinas llama Deseo (nacido ante el rostro del otro), sino que forma parte de él; más aún, en mi opinión, el Deseo no tiene como fin salir de sí para entregarse al otro como rehén, sino para lograr el reconocimiento y el amor por parte de él. El modelo de la relación con el otro no debe ser planteado, por tanto, únicamente en función de la responsabilidad, en la que el yo no espera recibir nada del otro, sino sólo dar.

Ricoeur critica también el planteamiento de Lévinas, que no ofrece ningún fundamento de la responsabilidad que el Yo siente respecto del otro[120]. Según él, la responsabilidad puede darse sólo en una ética autónoma, porque únicamente ella es capaz de obligar interiormente al sujeto. La cuestión que se plantea el pensador francés es cómo lograr que, en un mismo principio ético, coincidan autonomía y alteridad. A su parecer, la única manera de resolver esta dificultad es demostrando que la alteridad, además de exterior al sujeto, es también interior, pues el propio sí mismo —respecto del

Yo— aparece como otro. Para que el sujeto sienta interiormente la responsabilidad, son necesarios dos movimientos que conducen al sujeto desde el reconocimiento de la alteridad interior a la exterior. El primero, que es gnoseológico, consiste en conocer al otro como sujeto, como un Yo; el segundo, que es ético, consiste en reconocer que el otro tiene un derecho sobre mí. La conclusión final de esta relación entre yo y otro es el respeto de la alteridad, pues cada sujeto que se conoce a sí mismo como digno de respeto, reconoce igual derecho en el otro.

La tentativa de Ricoeur de una ética autónoma que incluya la alteridad, si bien logra superar la oposición entre Yo y otro, no es convincente, pues en vez de partir de la relación con el otro, parte de la composición-distinción entre Yo y sí mismo dentro de la subjetividad. Una razón del fracaso de esta ética es no aceptar la dependencia originaria respecto del otro. En efecto, siguiendo las huellas de Kant, Ricoeur sostiene que la eticidad no puede ser algo pasivo, como la heteronomía que proviene del rostro del otro, sino algo activo, pues debe surgir del Yo. De ahí que, como en Kant, el sujeto deba desdoblarse: un sí mismo que manda al Yo (tiene el derecho de darle órdenes) y un Yo que obedece (se siente obligado por el mandato que surge de sí mismo). La relación ricoeurdiana del Yo con el otro no es más que una copia de ese desdoblamiento: el sí mismo del otro me puede obligar porque, como sucede con mi propio mí mismo, éste posee un derecho respecto de mi Yo, pues forma parte del mismo sujeto. En consecuencia, frente al otro, el Yo no se deja atraer pasivamente como en la ética de la responsabilidad de Lévinas, sino que actúa libremente, aceptando la orden que nace de sí como otro.

Creo que la responsabilidad respecto al otro se basa, en cambio, en la potencialidad de respeto y de amor que está presente en toda persona y solo puede actualizarse a través del otro. Debemos tratar a los otros como personas dignas de respeto y de amor, porque podemos hacerlo. La actualización de tal poder no depende solo de nuestra naturaleza humana, sino sobre todo del hecho de que, antes de que nosotros pudiésemos respetar y amar, hemos sido respetados y amados por otros. El otro se encuentra, entonces, en nuestro mismo acto de respeto y de amor, no solo como sujeto pasivo, sino ante todo como origen del mismo. En consecuencia, tenemos el deber de respetar y de amar a los demás para que ellos, a su vez, puedan amar y respetar a otros.

El cumplimiento de este deber se halla ligado a un tipo particular de placer, que corresponde al ejercicio del *poder* respetar y amar y también a la actualización de esa capacidad por parte del otro. El placer, como la necesidad, no se opone a la eticidad, sino que forma parte de esta mediante los actos con los cuales se cumple el deber respecto del otro. Cuando por amor se ayuda a otro a satisfacer sus necesidades (la más importante es la de amar y ser amado), las personas no quedan prisioneras de sus carencias, sino que las trascienden compartiendo esa misma capacidad de respetar y amar, así como las virtudes que se cultivan en toda relación perfectiva.

He aquí el núcleo de la paradoja que antes habíamos apuntado: las necesidades del otro constituyen la base del amor del Yo al otro, a través del cual el Yo puede trascender sus propias necesidades elementales, para de este modo ocuparse de las del

otro. En consecuencia, la trascendencia del Yo depende de las necesidades del otro y la satisfacción de las necesidades del otro —sobre todo cuando este es por sí mismo incapaz de ello— depende de la trascendencia del Yo. Dicha trascendencia se observa en las virtudes nacidas de la relación, pues ellas, a diferencia de la necesidad, ponen a la persona en condiciones de ir más allá de la situación de carencia, en la medida en que dan origen a actos libres. De este modo, las necesidades del otro son el fundamento de la misma trascendencia que las satisface. La justicia, la prudencia, la templanza y la fortaleza son virtudes practicadas por otras personas respecto de nosotros, antes de que estemos en condiciones de practicarlas en primera persona; más aún, son precisamente las virtudes del otro las que hacen posible que las practiquemos.

En las virtudes nacidas de la relación y, sobre todo, en el respeto y en el amor del otro, aparece la referencia necesaria al Yo y al otro propia de la relación triangular: entre yo-tú-nosotros que, como veremos, constituye la última diferencia de la persona: la personalidad.

2.3. Análisis de la diferencia ética: el Yo, el poder, el deber y la responsabilidad

El análisis de la diferencia ética en: Yo, poder, deber y responsabilidad, depende del modo en que se genera esta misma diferencia. Como veremos, aunque esta tesis es común a muchas escuelas psicológicas y filosóficas, la manera de ser entendida por ellas difiere enormemente. Para algunas de estas corrientes, como el psicoanálisis y algunos círculos funcionalistas ligados al cognitivismo, no existe un verdadero ámbito ético; para otras, como el apriorismo trascendental kantiano o la ética de la alteridad o de la diferencia, entre la ética y el mundo de la vida hay una oposición insuperable.

Me parece que todas estas escuelas no tienen en cuenta lo que hemos visto anteriormente: la génesis de la diferencia ética no se encuentra únicamente en la reflexividad del sujeto sino en una asimetría originaria. Efectivamente, para tratar a la persona como tal sin que ella pueda corresponder, o sea, sin que exista simetría en la relación, se debe aceptar que la persona, antes de llegar a ser un Yo ético, es un en-sí que debe ser para-sí merced al respeto y al amor de otro. En definitiva: es un ser pre-ético que debe llegar a ético.

La manera de ser solo en-sí corresponde al sí mismo de la persona, mientras que el modo de ser racional y libre en acto equivale al Yo ético. La primera pregunta que debemos hacernos se refiere a la relación entre el sí mismo y el Yo ético; más en concreto: a si existe entre ellos algún tipo de unidad.

a) La unidad del Yo

Hablar de una unidad entre el sí mismo y el Yo que no sea meramente accidental parecería una contradicción en cuanto que para ello el Yo debería encontrarse siendo ya en el sí mismo, es decir, debería ser antes de existir como Yo. En efecto, para que la

unidad no sea accidental sino sustancial, el Yo —aunque se manifieste más tarde— debe estar en el sí mismo de algún modo.

El aspecto contradictorio de un Yo que se precede a sí mismo ha hecho que algunos autores, exponentes sobre todo del psicoanálisis y de un tipo de cognitivismo, nieguen la existencia de unidad original del sujeto, por lo que tratan de explicar esta de manera genética y funcional. Antes de dar una respuesta a la cuestión de la unidad del Yo, veamos cuáles son sus objeciones.

El rechazo de la originariedad del Yo

El psicoanálisis freudiano puede considerarse como la respuesta puramente genética a la cuestión de la conciencia. Freud y algunos de sus discípulos rechazan que exista una unidad originaria en la conciencia. En lugar de esta, hablan de un conjunto de procesos psíquicos que se estratifican desde los primeros años de infancia. En *Las pulsiones y su destino*, Freud describe detalladamente las distintas etapas que dan lugar a la conciencia humana[121]. Desde los estratos más antiguos a los más recientes, se encontrarían el Ello, el Yo y el Super-yo.

a) La corriente psíquica originaria, completamente impersonal, recibe el nombre de Ello[122]. Según Freud, esta corriente está formada por una serie de dinamismos fisiológicos o pulsiones que espontáneamente tienden a la satisfacción. Todas estas pulsiones se reducen a dos categorías: autoconservación y sexualidad o libido (más tarde Freud agregará una tercera pulsión, el *Thanatos* o impulso de muerte, que tiende a la autodestrucción). El desencadenamiento de estas pulsiones constituye una de las primeras experiencias de la conciencia, que se repite cada vez que al aumentar la energía pulsional se hace necesaria la descarga. La pulsión a la autoconservación, que depende del dinamismo nutritivo, es percibida como hambre y mueve al recién nacido al llanto. Después de ser amamantado, el niño deja de llorar porque su psique, satisfecha, experimenta placer. Según Freud, el placer no es más que la señal de haber recuperado el equilibrio homeostático en el nivel pulsional.

En la construcción de la psique, la experiencia placentera desempeña una función decisiva. En efecto, en opinión del padre del psicoanálisis, al volver a experimentar la pulsión, la psique recuerda la sensación de placer que antes tuvo, por lo que tiende a representarse el objeto —el amamantamiento— que la satisfizo. La psique sustituye así la acción real con una representación alucinatoria. Sin embargo, como esa imagen no consigue reducir la tensión, la psique termina por someterse a la realidad. De esta manera se descubre la existencia de otro principio, la realidad. A partir de ese momento, la psique se ve forzada a armonizar estas dos inclinaciones: el placer y la realidad.

b) Con la aparición de la realidad, la psique empieza un nuevo proceso que llevará a la formación del Yo. Constituido formalmente por el pensamiento, el Yo añade a la psique una serie de capacidades, como la atención a la realidad externa, la evaluación de las experiencias, el desarrollo de la memoria, etc., que le permitirán dominar sus pulsiones para satisfacerlas adecuadamente.

Este tipo de control conduce la conciencia a la percepción de sí misma o autoconciencia, en que la psique descubre el valor positivo de la negación, pues para satisfacer sus necesidades debe prescindir de algunos dinamismos, como la representación alucinatoria[123]. De este modo, la segunda corriente de la psique explica a la vez el dominio de sí y el nacimiento del inconsciente.

c) La tercera corriente psíquica está constituida por la instancia represora por antonomasia, el Super-yo. Aunque es verdad que en el Yo encontramos ya cierto control de las pulsiones, hay que esperar al Super-yo para que éstas reciban una orientación definitiva, pues el Super-yo es la corriente psíquica con mayor energía. La potencia de este nuevo estrato procede de la fuerza pulsional reprimida, la libido. Como sucede en la autoconservación, la pulsión sexual, en cada una de las fases por las que atraviesa (oral, sádico-anal y fálica), tiende también a encerrarse en el autoerotismo, así como en el narcisismo de la primera explosión de la sexualidad infantil.

La adaptación a la realidad, que en la pulsión a la autoconservación es casi inmediata, es muy lenta en cambio en la sexual, ya que requiere de una serie de negaciones-correcciones del autoerotismo originario. La apertura de la libido al otro se realiza mediante las censuras iniciales de determinados comportamientos sexuales, como la tendencia de la psique del niño o de la niña a dirigir su pulsión sexual hacia la instancia parental (el famoso complejo de Edipo y de Electra, respectivamente). La represión de esa pulsión corre a cargo del padre, quien amenaza al hijo con la castración. Liberada del narcisismo infantil, la psique se hace apta para cumplir la finalidad de la pulsión sexual, la difusión de la vida. Por otro lado, la psique interioriza esa represión con objeto de extender sus efectos de control a las pulsiones disgregadoras del Ello y a las destructivas del *Thanatos*. Nace así el Super-yo, la última estructura psíquica, que según Freud es la heredera natural del complejo de Edipo.

Aun cuando —como trataré de mostrar más adelante— el planteamiento freudiano no explica bien la relación entre el sí y el Yo, pues los considera a partir de un esquema de oposición originaria, en la división tripartita del psicólogo vienés es posible encontrar algunos elementos válidos para la comprensión de la conciencia. En primer lugar, la existencia de un estrato de la conciencia previo a la aparición del Yo, que hace imposible concebir la conciencia humana como pura autoconciencia. En segundo lugar, el importante papel que desempeña la realidad en el desarrollo de la conciencia permite entender que la conciencia encerrada en sí misma está enferma o es inmadura[124]. Por último, la relación que la conciencia humana establece con la alteridad, en especial con los padres, nos hace descubrir su trascendencia intencional y, sobre todo, su carácter intersubjetivo.

El problema de la división freudiana es su excesiva abstracción, ya que los tres elementos indicados por el padre del psicoanálisis (enraízamiento corporal de la conciencia, mundo y alteridad) lejos de estar separados en el tiempo, forman parte de un único plexo. Las etapas de la psique, por tanto, no deben entenderse como momentos en los que aparece este o aquel aspecto, sino más bien como un proceso que conduce, aunque no de manera necesaria, a una integración mayor. La conciencia, debido

precisamente a su constitución triangular, no puede reducirse ni a un epifenómeno físico ni a una subjetividad cerrada ni a una pura función vital. La conciencia aparece así como el horizonte en el que los procesos físico-fisiológicos y las necesidades de la persona constituyen el fundamento mismo de su trascendencia. Por otro lado, la concepción freudiana del placer como pura homeostasis de los procesos vitales, además de no corresponder a la vivencia existencial que cada uno tiene de él (pensemos, por ejemplo, en el placer de comer con amigos), impide captar el aspecto metafísico y ético que, en cambio, se descubre en él cuando se lo considera como perfección de las operaciones naturales.

Está claro que en una concepción mecanicista, como la freudiana, el placer no tiene nada en común con la ética, a menos que esta no se confunda con la salud o higiene mental o con los bienes de auto-conservación y reproducción. Por otro lado, la realidad no debe reducirse al lugar donde satisfacer nuestras necesidades, como si no fuese nada más que un objeto de consumo. Esta es, sobre todo, el lugar de la alteridad trascendente y del encuentro con los otros, capaces de reconocernos y amarnos como personas.

b) El Yo como función de la mente

La cuestión de la unidad de la conciencia se vuelve aún más compleja en el cognitivismo. En primer lugar, porque las diferencias entre los tipos de cognitivismo son mayores que las que se encuentran entre las escuelas psicoanalíticas y, en consecuencia, las interpretaciones que hacen de la psique divergen ampliamente. En segundo lugar, porque el análisis que los cognitivistas hacen de la mente humana es sobre todo de carácter funcional, por lo que éste depende del número y diversidad de las funciones descubiertas. Además, en algunos autores cognitivistas, como Minsky, a la explicación funcional de la conciencia se añade una perspectiva genética.

Los cognitivistas parten del análisis de las funciones del cerebro humano. Con este fin se sirven de modelos informáticos que constituyen verdaderas hipótesis de trabajo. De la interpretación de esos modelos depende a menudo la manera de concebir el Yo[125].

Para los que defienden la existencia de una función central, el Yo corresponde a un núcleo o mente que se desarrolla a partir de la distinción entre el sí mismo y el mundo[126]. Para otros, en cambio, no existe ningún centro originario. Al comienzo, el cerebro sería un caos de elementos desconectados e incoherentes en el que poco a poco se establecerían relaciones hasta constituir más o menos una totalidad. Para otros, el desarrollo de las funciones cognitivas deriva de la construcción continua de nuevos estratos que, por ser independientes de los antiguos, pueden asumirlos y superarlos mediante la aparición de nuevos niveles funcionales y operativos con que resolver problemas cada vez más difíciles; desde satisfacer las necesidades primarias hasta la construcción de hipótesis científicas, pasando por el autodomínio y las relaciones con los demás. Por tanto, no habría ni un núcleo originario ni un todo coherente, sino más bien un sistema dinámico.

Particularmente interesante desde el punto de vista de la constitución y del funcionamiento de la mente humana es la teoría de las emociones defendida por Marvin L. Minsky, autor con Seymour Papert de un libro de gran éxito, *Perceptrons* (1968). Minsky, uno de los padres de la inteligencia artificial, sostiene una variante del Yo como sistema dinámico, según la cual este no sería una realidad, sino un *flatus vocis*, es decir, el nombre que atribuimos a una *sociedad de agencias* conectadas. El punto de arranque de la tesis de Minsky es el papel que juegan las emociones en el comportamiento humano. En concreto se pregunta qué posibilidad hay de construir máquinas inteligentes sin emociones. Analizando el comportamiento de los seres humanos en sus primeras etapas de vida, se da cuenta de que las primeras señales emotivas de los niños, como también las de los animales, están ligadas a necesidades como la sed, el hambre, el calor, la defensa, etc. Tener emociones implica por eso poseer una multiplicidad de objetivos, o sea, estar dotado de una estructura compleja. Esto induce a Minsky a formular la hipótesis de que en la mente del niño existen diferentes agencias que él llama protoespecialistas.

Pese a tener una independencia funcional, estas agencias cuentan con la capacidad de relacionarse, de entrecruzarse y, sobre todo, de excluirse mutuamente, de modo que cualquier pequeña diferencia en sus funciones se manifieste en cambios drásticos del gesto, de la voz y del humor, para que mediante ellos puedan entender los padres lo que el niño necesita. La exclusión de las agencias menos importantes produce como efecto el que se manifiesten con más fuerza las que están conectadas con necesidades apremiantes. Ello explicaría, por ejemplo, por qué el llanto del niño tiene tal intensidad, pues no solo sirve para mostrar la urgencia con que se presenta cierta necesidad, sino también para activar el comportamiento de los adultos que deben satisfacerla. La conclusión de Minsky es que estos protoespecialistas, si bien con el desarrollo de la mente pierden su función original, siguen conservando su referencia a las necesidades originarias y, por eso, permiten detectar la urgencia de las exigencias ajenas[127].

En el comportamiento del *homo sapiens sapiens*, las emociones asumen, pues, una doble función: satisfacer las propias necesidades y ser origen de actitudes típicamente humanas, como por ejemplo reconocer las necesidades de los otros, interpretar sus emociones y, en general, comunicarse con ellos. Este segundo aspecto se encuentra en la base de lo que Minsky llama apego afectivo, que da lugar a la forma superior del aprendizaje humano. En efecto, según él, frente al aprendizaje de tipo aprensivo, que hace posible actuar de acuerdo con la situación, el apego afectivo permite obrar de acuerdo con metas. Al principio, las metas (metas y submetas) se aprenden mediante la relación afectiva con los padres y, más adelante, con las personas que encarnan nuestros ideales. En opinión de Minsky, los seres humanos podemos proyectar nuestra propia vida según un sistema coherente de valores porque somos individuos capaces de sentir afecto unos por otros.

En definitiva, la hipótesis de Minsky evidencia el papel decisivo que juegan las emociones en el proceso de aprendizaje de los valores y, por consiguiente, la importancia que desempeña la afectividad en el desarrollo de la mente humana. Por eso,

a pesar de los límites de su hipótesis —sobre todo los relativos a la negación del Yo y a su rechazo de la libertad—, en ella hay dos puntos importantes en los que habrá que profundizar: la base neural de la relación entre progenitores (especialmente madres) e hijos y su apego afectivo, los cuales son necesarios para aprender un sistema de valores. Es verdad que, para Minsky, las metas y submetas no son una creación personal, sino que existen desde siempre, por lo cual sólo pueden ser aprendidas. En este sentido, a pesar del rol decisivo que la alteridad desempeña en la constitución de la mente humana, la hipótesis de este autor termina por coincidir con la freudiana: los valores se imponen desde fuera, desde la sociedad, la instancia parental etc., no por medio de prohibiciones y del miedo, sino a través de una relación afectiva positiva. En efecto, según Minsky, mediante modelos la mente humana crea un Super-yo ideal gracias al cual podemos actuar en situaciones de gran complejidad.

El aprendizaje de los modelos de comportamiento no depende de una experiencia mostrenca que distribuye recompensas y castigos ciegamente ni de un trauma original ni de la introyección de metas ya existentes, sino de la capacidad para encontrar los medios adecuados con los que realizar proyectos cuyo cumplimiento se sitúa en la lejanía o tal vez no se alcance nunca de forma definitiva, pues la identidad del hombre es una tarea siempre por hacer.

c) El Yo como desarrollo de la unidad de la conciencia humana

Si bien no se logre encontrar en el cerebro la unidad del Yo, esta no debe negarse, pues de otro modo sería imposible explicar cómo, a pesar de la multiplicidad de agencias, estructuras y procesos cerebrales, es posible obrar de manera humana, integrada y personal[128]. En efecto, para establecer una jerarquía entre los fines del vivir y coordinar los diversos aspectos motivacionales, afectivos, racionales-volitivos y motrices que fundamentan nuestro actuar, se requiere un centro unitario origen de pensamientos, deseos, intenciones y acciones, que llamamos Yo.

La única solución del problema del Yo consiste, por tanto, en afirmar que este, lejos de ser el resultado de la formación y unificación de todas esas funciones, constituye su origen. En otras palabras: es la unidad de la psique humana la que da lugar a su desarrollo y diferenciación y no viceversa. Todo esto no es tanto una contradicción cuanto una paradoja: el Sí mismo precede al Yo en cuanto a su formación, mas no en cuanto a su unidad, ya que el Yo contiene al Sí mismo como elemento que le pertenece. De ahí que pueda hablarse de un Yo originario o pre-ético, constituido por las primeras experiencias, y cuyo actuar desempeña una función importantísima en el desarrollo del sí mismo. Por eso, la persona, desde sus primeras experiencias, actúa como centro unitario respecto al mundo y a los otros. Por ello, la perspectiva solo psicoanalítica o cognitivista no es adecuada para tratar la conciencia humana. En efecto, el psicoanálisis, al menos en su forma originaria, considera la conciencia humana como receptáculo de representaciones —ya sean estas reales, ya sean alucinatorias—, pero en ningún caso como la actividad de un ser viviente con que este se automodela. De aquí la necesidad de

colocar en el origen de la conciencia un impulso dinámico impersonal, que carece de relación con el resto de la realidad. La integración racional de tal impulso se concibe entonces como negación y censura, pues se opone a la espontaneidad originaria de éste. Por su parte, el cognitivismo, por lo menos en el modelo puramente funcionalista, considera la conciencia como un haz de funciones sin ninguna relación personal con la realidad y, por tanto, no solo como a-racional, sino también como a-relacional. La relacionalidad posterior de las agencias se debe al azar, a la selección natural y a las estrategias de la especie *homo sapiens sapiens*.

d) Dinamicidad y relacionalidad del Yo

La reciente investigación por parte de una psicología que puede denominarse neurocientífica rechaza la a-relacionalidad de la conciencia y su supuesto carácter pasivo, pues la conciencia humana, lejos de ser independiente de la relación inicial del embrión con la madre, depende de ella tanto en su origen como en su desarrollo.

Varios experimentos sugieren que ya en las primeras fases de desarrollo del embrión se crea una relación muy estrecha entre madre e hijo a través de una serie de movimientos musculares del cuerpo del embrión y de las contracciones del útero materno, así como de los latidos del corazón y la respiración de ambos.

Basándose en los datos de las últimas investigaciones, algunos científicos sostienen que, por lo menos desde el comienzo del último trimestre de gestación, existe un ritmo común (*synrhythmic regulations*) entre madre e hijo[129]. El embrión aprende el sonido de la voz de la madre y es capaz de interactuar con ella mediante los movimientos de su cuerpo. La comunicación inicial entre niño y madre se ve favorecida también por el hecho de compartir elementos químicos, como la melatonina, que les permite sincronizar los ciclos de sueño-vigilia[130]. Todo esto indica que el embrión es un agente activo, que, además de reaccionar a los estímulos procedentes de la madre, influye activamente en el estado psicofisiológico de esta.

El máximo nivel en la regulación de los ritmos se alcanza después del nacimiento, cuando las funciones volitivas y experienciales de las mentes del niño y de la madre se conjuntan a través de una respuesta simpática de sus cerebros y del movimiento de sus cuerpos. Como es sabido, la frontera para tal regulación es la vivencia socio-emocional constituida por la relación entre las acciones expresivas de madre e hijo y la modificación de sus mentes. Así, mediante la activación del fenómeno simpático, la madre se prepara para satisfacer las necesidades primarias del niño[131].

El fenómeno simpático entre madre e hijo es la base de un sistema integrado y con sintonía propia que permite al recién nacido humano, más necesitado al venir a la luz que el resto de los seres sensibles, la adaptación anatómica y funcional necesaria para vivir. Dicha adaptación es posible gracias a la dotación genética del recién nacido, en especial a la plasticidad de su cuerpo y cerebro, lo que le permite un aprendizaje continuo. Plasticidad cerebral y capacidad de relación, sobre todo con otras personas, forman un plexo de manera que, sin la relación, el cerebro pierde plasticidad y, sin la

plasticidad cerebral, la relación con los otros se vuelve imposible. Esto último aparece con especial claridad en el principio de la «experiencia-dependiente» (*experience-dependent*) que rige la formación de la sinapsis o unión de neuronas, en virtud de la cual la configuración del cerebro humano depende de las experiencias vividas, sobre todo de las relacionales. Para explicar el Yo humano no basta, por tanto, referirse a la estructura del cerebro, como hace el cognitivismo, sino que también debe tenerse en cuenta la biografía personal. Y como la biografía influye a su vez en la configuración del cerebro, la adaptación anatómica y funcional de cada recién nacido es única e irrepetible[132].

La irrepetibilidad de la persona, que se expresa al principio en el nivel genético, es susceptible de desarrollo a partir de las primeras experiencias merced a la estrecha relación entre plasticidad cerebral y biografía[133]. El aprendizaje tiene de este modo un doble significado: permitir la adaptación a nuevas situaciones y hacer crecer a la persona de acuerdo con su irrepetibilidad. Hablar de persona que crece es lo mismo que hablar de una identidad germinal que, mediante la relación con otras identidades, puede llegar a ser siempre más sí misma. En efecto, a través del otro los gustos, los deseos y las acciones propios adquieren sentido personal, dando así una forma irrepetible a esa primera identidad[134].

El Sí mismo, que en Freud era pura energía impersonal o Ello, aparece de este modo como partícipe de una identidad ontológica y como embrión del Yo ético, o sea, como aquel grado de identidad psicológica (con base corporal y neural) que nos permite comenzar a ser conscientes y a actuar de manera más personal. En esta primera integración de la persona influye también el conjunto cerebro-experiencias, pero en este caso no lo hace a través de acciones espontáneas, sino mediante acciones que dependen de la reflexión. La capacidad de reflexión, a su vez, está relacionada con el desarrollo de determinadas áreas cerebrales. Si en la configuración del cerebro es decisiva la formación de las sinapsis, en la integración y el control de los programas de la acción, así como en los actos de atención selectiva y aprendizaje, son cruciales algunas áreas subcorticales y de la corteza. Como demuestran algunas investigaciones recientes, una de las últimas áreas que madura es la corteza temporal, en concreto las áreas ligadas al lenguaje[135]. No parece ser casual, por eso, que las áreas cerebrales, que se usan para programar la acción y alcanzar la madurez locomotriz, sean las mismas que influyen en la atención y respuesta a las expresiones comunicativas del otro.

Los datos del desarrollo filogenético y ontogenético del cerebro humano llevan a la conclusión de que la parte anterior del cerebro tiene un papel decisivo en la acción humana, en la medida en que su desarrollo corresponde a una mayor capacidad para integrar las regulaciones emocionales y locomotrices con la información ambiental[136]. Por otro lado, la integración de todos estos elementos es *conditio sine qua non* para interactuar con el otro, para interpretar e imitar los gestos, las emociones y el lenguaje de las demás personas. Es lo que muestran recientes estudios sobre las llamadas «neuronas espejo», las cuales permiten, entre otras cosas, tanto imitar el gesto de las manos de alguien, como percibir ese mismo gesto en otro individuo. Las «neuronas espejo»

intervienen, de este modo, en la estructura cerebral ligada al reconocimiento personal[137].

La existencia de una estructura que nos permite reconocer e imitar expresiones ajenas hace entender que la acción del niño, esbozada ya en el gesto, no tiene como fin solo la satisfacción de sus necesidades, sino también el consentirle entablar una relación personal. El desarrollo de la conciencia humana no consiste, por tanto, en el salto desde el principio de placer al de realidad, pues el deseo humano no se satisface con la simple saciedad, sino con la realidad en cuanto tal a través de lo que podemos llamar un comportamiento triangular, constituido por el deseo, la realidad y el otro. El niño cumple sus deseos creando espacios comunicativos con el otro y, al satisfacerlos, aumenta en él la capacidad de relaciones personales.

Esta tesis, aun cuando no está formulada de manera explícita, la encontramos en el modelo etológico de Bowlby, según el cual la imitación de los gestos del adulto por parte del niño constituyen un comportamiento innato para atraer los cuidados maternos. A tal conclusión llega este autor cuando intenta explicar el ansia y la desesperación observadas en los recién nacidos y en los huérfanos de guerra y la existencia de un comportamiento similar en niños que fueron separados de sus madres a causa de cuidados hospitalarios. La tesis de Bowlby ha sido confirmada recientemente por la investigación psicobiológica al descubrir los mecanismos que conducen a las crías de mono a manifestar disgusto cuando se las aísla. En el caso del niño, dotado de un cerebro de mayor plasticidad, los cuidados maternos, además de hacer desaparecer el ansia, actúan sobre los estados motivacionales relacionados con la función y crecimiento de las estructuras cerebrales, que son necesarias para la futura regulación de las emociones sociales y del aprendizaje[138].

Los resultados conjuntos de la psicofisiología, las neurociencias del desarrollo y la genética muestran, pues, como la relación niño/cuidador favorece el crecimiento del Yo, es decir, de la estructura que regula la vida interior de la persona, haciéndola capaz de colaborar voluntariamente en actividades con otros. Sin embargo, la estructura descubierta por estas ciencias no es simple, sino compuesta por dos sistemas: el de adaptación y el de regulación. Mientras que el sistema de adaptación, como hemos visto, sirve también para regular los intereses y fines del niño, el sistema regulador se refiere, en cambio, a los estados emocionales que dirigen y mantienen, bajo el nivel de la conciencia, la relación con el otro[139]. Queda patente, por tanto, que el Yo contiene al Sí mismo, no como una estructura arcaica de carácter a-relacional, sino como el fundamento mismo de cualquier relación actual; más aún, el Sí mismo es el embrión del Yo.

e) Apego afectivo y eticidad del Yo

Por otro lado, aunque el aspecto ético no forma parte de la unidad original del Yo, constituye un elemento necesario para su integración. En efecto, el Yo, para ser integrado, requiere que otro interprete sus necesidades y le ayude a satisfacerlas con una

serie de acciones que en sí son éticas. Gracias a dichas acciones se establece una relación en la cual están involucradas las personas del necesitado y del cuidador. En el caso del niño, esto ocurre sobre todo mediante la dimensión afectiva. El Yo se constituye, por tanto, no en la soledad del goce, sino en el apego afectivo a la persona o personas que, a través de su racionalidad y amor, ayudan al niño a satisfacer sus necesidades de forma humana.

El papel mediador de la afectividad estriba en el hecho de que las necesidades del Yo, lejos de ser reactivas o puramente homeostáticas, están ligadas a fines e intereses personales que son comunicables a otros, pues son susceptibles de interpretación y evaluación[140].

La primera comunicación entre el recién nacido y la madre depende de la capacidad expresiva de ambos y también de la capacidad hermenéutica de la madre. Ambas capacidades se fundan en la estructura de reconocimiento personal, cuya base física está formada por diversas áreas cerebrales, entre las cuales se encuentran los «sistemas de las neuronas espejos» (*mirror neuron systems*)[141].

La interpretación de la vida afectiva del recién nacido exige un alto desarrollo de la función hermenéutica de la razón por parte de los padres, que deben comprender el sentido de complejas formas de expresión, mediante las cuales el pequeño comunica sus estados de búsqueda, bienestar/malestar y seguridad/inseguridad. Aun cuando inicialmente no puede hablarse de un verdadero y propio lenguaje por parte del recién nacido, este es ya capaz de emitir numerosas expresiones vocales, que cambian de jerarquía y grado durante el desarrollo del niño. El recién nacido muestra también interés por personas y cosas a través de movimientos oculares, que en los seres humanos se perciben fácilmente debido al blanco de la córnea. Por último, con los movimientos y los gestos de la parte inferior de la cara, el niño puede expresar también las emociones básicas de miedo, ira y los sentimientos de tristeza y alegría, si bien en el recién nacido estas emociones no se distinguen por completo de los sentimientos corporales de bienestar o malestar.

Durante el largo período en que el niño depende completamente de otros, no solo aprende a interpretar las emociones propias y ajenas, sino también a conocer y a amarse a sí mismo y a los otros. Su autoconciencia crece tanto a partir de los cuidados maternos y la protección paterna, como mediante las relaciones afectivas con otros miembros de la familia y compañeros de juego. Son precisamente las tendencias innatas del niño a «ser-para» y a «ser-con» y los sentimientos ligados a ellas, las que le consienten establecer un lazo afectivo con los intereses y e intenciones del otro. Así el niño comienza un juego motivado y regulado de colaboración afectiva y efectiva con otras personas, aprendiendo de esta manera a ser hija-hijo, hermana-hermano, amiga-amigo. El desarrollo de las primeras relaciones interpersonales requiere iniciativa por parte del niño, pues debe atraer hacia sí el interés de los demás; de aquí la importancia de la calidad afectiva de las respuestas que reciba. Si frente a sus primeras tentativas las expresiones del otro son indiferentes, deprimidas o intrusivas o si, como se ha visto en estudios experimentales,

aquel parece no interesarse en lo que el niño hace, a la iniciativa inicial sigue el rechazo, la ansiedad, la ira y, en general, un comportamiento incontrolado[142].

No más tarde de los dos años, el niño con un desarrollo normal del cerebro y habiendo recibido una atención adecuada, comienza un proceso de mayor socialización que lo conducirá a ser plenamente miembro cooperativo de la comunidad. En ese desarrollo juega un papel central el aprendizaje del lenguaje gestual (por ejemplo, el gesto de indicar las personas o los objetos) y verbal, pues de ellos depende la comprensión del otro y la participación en la vida social. Las experiencias anormales en el cuidado del niño o en la relación de este con los otros durante las etapas centrales de este proceso pueden causar efectos negativos sobre su epigénesis neurobiológica y de comportamiento. Una etapa sucesiva en el proceso de socialización corresponde al aprendizaje de los valores que gobiernan una comunidad humana. La asimilación de principios de comportamiento es posible con la ayuda de la familia y escuela y también mediante la relación del niño con sus compañeros y amigos, en cuanto que estos últimos le permiten conocerse mejor. A los seis años, el niño suele ser capaz de comenzar a actuar de manera reflexiva, por lo cual puede considerarse esta etapa como el inicio del Yo ético, cuando empieza a percibir la responsabilidad de sus propias acciones. A esta edad, el comportamiento del niño puede ser entendido ya como intencional, el tipo de comportamiento en que se funda la identidad ética[143].

Las acciones intencionales, que son aprendidas cuando el niño consigue relacionar los conceptos de medio y fin de acuerdo con las reglas lógico-lingüísticas y con las valoraciones de una determinada cultura, dependen primariamente de su propia voluntad, por lo cual en ellas se manifiesta cómo este quiere ser. De ahí que sean, sobre todo, los intereses y el proyecto de vida del sujeto, los que realmente ayudan a comprender el obrar humano, sin caer en una explicación causal o constructivista[144].

De la conciencia de necesidad, originariamente oscura y desiderativa, se pasa así a la del Yo ético, que caracteriza al sujeto que actúa libre y responsablemente. El Yo del niño, puesto que está necesitado y depende de otros, debe desarrollar su capacidad moral. Al principio, su aceptación de normas y prohibiciones procede del apego afectivo: el hijo obedece a los padres no porque se sienta obligado interiormente, sino por el afecto o por el deseo de premios y el temor de castigos. La fase del apego afectivo es muy importante, no solo porque en esta el niño adquiere hábitos y criterios para evaluar su comportamiento, sino sobre todo porque en ella se va construyendo su autoestima de base. En virtud de esta relación afectiva, los juicios de las personas queridas son interiorizados por el niño, constituyendo la base a partir de la cual este percibe su propio valor. A su vez, la autoestima da origen al amor o al rechazo de sí mismo y, por consiguiente, al amor o rechazo de los demás[145].

Hasta que el niño no actúa de manera consciente y voluntaria, no siente ninguna obligación interior, ningún verdadero deber, pues aún no sabe cuál es la fuente última de su obrar. El momento de la eticidad consiste en la transformación del afecto a los padres, a los otros miembros de la familia, a los amigos y sobre todo a Dios; en un amor personal e insustituible. Entonces actuar o dejar de hacerlo es sentido por el niño como

una obligación. Este comienza así a comprender el significado de las leyes y de las normas morales, interiorizándolas poco a poco. De este modo, su formación moral se perfecciona. Si el cumplimiento de la obligación se experimenta como visión positiva de sí y crecimiento de la identidad, el incumplimiento se siente en cambio como remordimiento por lo que debía ser y no ha sido o por lo que no debía ser y ha sido. Por eso, a diferencia del miedo, el remordimiento forma ya parte de la conciencia moral del niño[146]

En resumen, el Yo ético se genera y madura a través de las relaciones interpersonales del niño basadas en sus necesidades, de las cuales la más importante es ser comprendido en sus necesidades y deseos, estimado y amado como persona[147].

La interdependencia entre los juicios y las acciones de los otros y los juicios y las acciones del Yo permite no solo valorarnos a nosotros mismos por medio de las apreciaciones de los demás, sino también juzgar como si fuéramos nosotros mismos quienes actuamos al ver u oír las acciones de otros. La conciencia del Yo como agente se refleja en las acciones que realiza, aumentando así su capacidad de actuar y la percepción de sí mismo. En definitiva llegamos a ser-para-nosotros, o sea, ser sujetos éticos, cuando somos aceptados, apreciados, estimulados, amados y corregidos por los otros. O dicho de otro modo: somos conscientes de nosotros mismos, cuando conocemos y actuamos como otro.

La conciencia del amor del otro, que inicialmente es el comienzo de la actualización de nuestra capacidad de amar, da lugar al deber de corresponder, de amar al otro. Aquí se ve cómo, para pasar de la potencia al acto y de la recepción a la donación, es necesaria la mediación del otro.

A través del análisis de la génesis del Yo descubrimos tres niveles en la identidad humana: el primero, que se basa en una unidad originaria anterior a la formación de la conciencia, es ontológico; el segundo, que va desde las primeras experiencias y acciones hasta el Yo, es ético y caracteriza la conciencia unitaria que crece en intencionalidad, proyectualidad y responsabilidad; el tercero, que depende de las relaciones personales con el tú, él, nosotros, es el nivel de la donación de sí o personalidad.

f) Poder, deber y responsabilidad

Respecto a la conciencia del niño, el Yo ético implica un paso más en el crecimiento de la identidad humana, pues, además de la experiencia de satisfacción de sus necesidades a través de la relación afectiva con el otro, requiere de dos nuevas vivencias: la conciencia de sí como causa de la acción y el sentirse obligado por el deber. La primera experiencia, la de ser causa, es originaria y no reflexiva, ya que al obrar el sujeto se conoce a sí mismo como agente. En cambio, en la reflexión, que es siempre un acto posterior a la vivencia de ser causa, el Yo conoce la dependencia del acto respecto del propio poder: la acción no es necesaria, dado que el agente se da cuenta de que hubiera podido actuar o no actuar o actuar de otro modo.

La segunda experiencia —la del deber— no considera, en cambio, al Yo como agente, sino como paciente obligado por el deber. Se trata, pues, de una reflexión originaria que capta la vivencia de la obligación, sobre la cual puede ejercerse una reflexión real que aprehende la responsabilidad de la acción y, en parte, las consecuencias que de ella derivan[148].

El contenido de esta doble vivencia está constituido por cuatro elementos: agencia, poder, deber y responsabilidad. La agencia, sin embargo, no es un elemento más, sino el mismo sujeto del que se predicán los otros tres elementos. El sujeto que puede actuar, debe actuar y es responsable de sus acciones es el Yo que ha alcanzado el estado de eticidad. Poder-deber-responsabilidad constituyen así la estructura del Yo ético mediada por el conocimiento, pues tanto el poder como el deber o la responsabilidad son efectivos en la medida en que son conocidos.

En efecto, es imposible actuar sin la conciencia del propio poder ni tampoco sin el conocimiento, por lo menos parcial, de lo que debo hacer o sin el conocimiento de cierta responsabilidad ligada a mi obrar. Además, aunque los tres elementos son originarios, el poder aparece como la condición necesaria de los otros dos: sin poder no existiría deber, sino solo la coerción de la necesidad o el juego de lo necesario y contingente, y sin poder no existiría responsabilidad, sino solo la producción de efectos necesarios que no involucran interiormente al sujeto. El poder, mediado por el conocimiento, parece así constituir la esencia del Yo ético.

La síntesis de conocimiento, poder, deber y responsabilidad la realiza el Yo ético en la acción. La acción implica, por tanto, la integración de estos cuatro elementos. Su síntesis es posible porque el acto presenta siempre un doble carácter: reflexivo e intencional. En virtud de la reflexividad, el Yo puede disponer de esos elementos: usar o no el poder, aceptar el deber y la responsabilidad o bien rechazarlos. Por otro lado, tal disposición se realiza en el actuar que es siempre intencional. La acción, por tanto, contiene en sí al sujeto que se identifica con el fin hacia el cual tiende el acto u objeto moral. A la síntesis de poder, deber y responsabilidad por parte del sujeto corresponde por parte de la acción la del sujeto y objeto.

Esta doble síntesis se realiza por el querer del sujeto que jamás se determina sin determinarse a querer algo. No se trata de dos actos, sino de uno solo. La intencionalidad del querer depende del carácter reflexivo de la voluntad: la condición de posibilidad de cada querer es el «querer querer» del sujeto, por lo cual cada querer algo es al mismo tiempo un querer a sí mismo de una manera determinada. La reflexividad de la voluntad no es la del conocimiento (no se trata de conocer que se conoce o reflexión propiamente dicha), sino la del sujeto. Por medio de la reflexividad de la voluntad, el sujeto es capaz de volver a orientar hacia sí cualquier relación con el mundo y con los otros, así como de activar sus potencias o facultades. Si el deber es un sentimiento que nace del poder de actuar, la responsabilidad se origina en el sentimiento de poder reconducir el obrar a la libre iniciativa del Yo.

Después de haber actuado, el Yo ético no es el mismo que antes, porque cada síntesis de esos elementos implica una nueva actualización de sí, que a la vez es una

autodeterminación. Este es el motivo por el cual la acción introduce en la persona una individualización posterior que ya no pertenece a la individualidad específica ni tampoco a la ontológica (*dependent-experiment*), sino que, en la medida en que el Yo actúa de acuerdo con el deber y la responsabilidad de ser sí mismo, es enteramente personal. La individualización ética del ser humano es un hecho personal, ni ontológico ni específico ni social, si bien incluye todos esos aspectos[149].

En efecto, la individualización ética del ser humano no consiste en compartir las características esenciales de la especie *homo sapiens sapiens* ni en la imitación de modelos mediante el apego afectivo ni en la elección de un modelo de vida exclusivo y excluyente que caracteriza a la economía global de mercado, ni en el aferrarse a la identidad heredada y/o atribuida por otros, como ocurre en los distintos integrismos. Reemplazar la individualización ética por esos tipos de «identidad» es cometer el mismo error que considerar la individualización como un elemento al margen de la libertad personal (algo similar a confundir la individualización con el principio de individuación de la metafísica clásica, la *materia signata quantitate*). Así, en el caso del consumo, la individualización dependería de la posesión y, por consiguiente, de la tendencia a acaparar cada vez más cosas, mientras que en el caso del fundamentalismo dependería de la pertenencia a una sociedad perfecta y, por ello, inmutable[150]. La individualización ética, en cambio, es interna y dinámica, en cuanto que nace del uso del propio poder.

Este poder, sin embargo, no es, en contra de la subjetividad moderna, pura conciencia de ser origen absoluto (síntesis de conciencia y voluntad), puesto que ya en el mismo poder se experimenta de múltiples modos la necesidad de la corporeidad: en el acontecer de los dinamismos fisiológicos, la dinamización de las tendencias, la exterioridad de la acción y, sobre todo, en las relaciones con otros cuerpos personales. El cuerpo propio, aunque no está originado por el poder, es reconocido formando parte suya, en la medida en que es condición necesaria del mismo. La identidad del Yo ético aparece así con una estructura dual y relacional. Mediante la corporeidad, el poder se exterioriza construyendo por medio de la relación hombre-mujer-división del trabajo un mundo humano. Mediante el poder, la corporeidad entra en relación con el mundo y con el otro, transformándose a su vez en origen de nuevas relaciones humanas.

El uso del poder, que implica un conocimiento de sí como agente, permite conocerse mejor, distanciarse del propio Sí y lograr de este modo ser sujeto responsable de las propias acciones[151]. En definitiva, para individualizar a la persona, el poder debe encarnarse y relacionarse con otros seres personales. El otro se descubre así como origen, espacio y destino del propio poder. Esta es la razón por la que, para ser uno mismo, es necesario salir hacia el otro. Pese a ello, hay que conseguir el equilibrio entre salida de sí y regreso a sí, pues de otro modo se corre el riesgo de alienarse o despersonalizarse por falta de vuelta en sí, de reconducir la acción a sí mismo como sujeto responsable[152].

El Yo ético es, por tanto, una identidad no ontológica ni psíquica sino práctica, por la que el sujeto se transforma en lo que debe ser saliendo de sí y regresando a sí mediante la acción.

3. EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO COMO PRIMER DEBER

La conciencia del propio poder, en la medida en que establece una igualdad entre todos los que la poseen, debería manifestarse en primer lugar en el reconocimiento del otro. Dicho reconocimiento juega un doble papel en la individualización. En primer lugar, gracias a él, el Yo es capaz de identificarse con otro, ya que por medio del reconocimiento se transforma en «otro» para alguien. En segundo lugar, al reconocer al otro se confirma al mismo tiempo en su propia identidad (en efecto, cuando en el otro reconozco su identidad, yo soy también más consciente de la mía). Tal vez sea este el punto principal en que la tesis hegeliana del reconocimiento no corresponde a la realidad: es verdad que el reconocimiento del otro genera una mayor autoconciencia, pero ella no debe entenderse como el fin del reconocimiento, sino como algo que se le agrega, como el placer a los actos naturales y la felicidad a la vida buena. En el fondo, el reconocimiento no nace del deseo de ser reconocido, sino del reconocimiento recibido, porque antes de pedírselo o exigírselo a alguien, es dado por otro que, a su vez, lo concede porque antes lo ha recibido. Volvemos a encontrar aquí la misma asimetría entre el sí necesitado y el Yo ético, donde la iniciativa de la relación corresponde al Yo porque antes ha sido un sí necesitado. Por eso, antes de ser un derecho, el reconocimiento es un deber del Yo respecto al otro, pues antes de reconocer ha sido ya reconocido. El deber del reconocimiento no es, por tanto, una forma racional abstracta sin ligamen con la génesis corporal y familiar del sujeto, sino que depende radicalmente de ella; el deber no nace de un principio válido porque es universal, ni de un impulso inefable hacia el otro, sino del reconocer en el otro el don de haber sido antes reconocido. A través de ese reconocimiento, la propia identidad es así re-conocida además de vivida.

Solo de este modo se supera el límite de la simetría entre derecho y deber, un deber que se basa en el poder de otro y que por eso me obliga. En el reconocimiento del otro se experimenta una obligación que no nace de un poder ajeno, sino de un deber interior respecto al otro, pues merced a él me doy cuenta de haber sido reconocido como persona humana mucho antes de poder a mi vez reconocerme como tal. Reconociendo al otro, el Yo acepta que su identidad más profunda tiene un origen gratuito. Así, el Yo se vuelve justo con una justicia radical que se fundamenta, en primer lugar, en la deuda respecto de todos aquellos que lo han reconocido cuando era individuo incapaz de reconocerse. Por ello, la justicia radical no es simétrica, sino asimétrica. Y consiste en reconocer a aquel que no puede reconocerse, dándole así la posibilidad de reconocerse en otro, reconociéndolo a su vez. Así la asimetría se encuentra en la base de la simetría de derecho-deber, la cual exige el reconocimiento mutuo de los sujetos éticos[153].

En la distinción entre persona en sentido ontológico y persona en sentido ético puede también descubrirse la diferencia entre dignidad de la persona o dignidad humana (la dignidad humana nunca es específica, por eso carece de sentido la crítica de «especismo») y dignidad personal. La primera, por corresponder a la identidad ontológica, no puede perderse y debe ser reconocida siempre; la segunda, en cambio,

puede disminuir o acrecentarse con el obrar. En virtud de la primera, la persona es digna radicalmente; en virtud de la segunda, es digna de honor.

La necesidad que tiene el yo de reconocer y ser reconocido o, mejor aún, de reconocerse reconociendo, hace entender que la individualización propia del Yo ético, a diferencia de la ontológica, se realiza a través de la comunicación de respeto con el otro. Dicho intercambio se da no solo en el ámbito jurídico, que caracteriza las relaciones de justicia —sobre todo, el deber respecto del otro y los derechos que este primer reconocimiento contiene: derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, a la buena fama, etc.—, sino también en el ámbito narrativo. En efecto, el Yo ha de ser narrado por otro antes de narrar y narrarse a otro, confirmando así su propia identidad[154].

Como en el reconocimiento, la narración que el otro hace del Yo lo coloca en el ámbito de la historia humana, lo que le consiente vivir con dignidad humana. A la vez, lo sitúa en un contexto espacio-temporal que lo liga a una tradición y cultura particulares. Por eso, si bien la condición de posibilidad de narrar coincide con el reconocimiento (en concreto, con la capacidad de identificarse con la vida y las acciones del otro), el acto narrativo es más limitado. Se reconoce a cada persona únicamente mientras se narra y además, se es narrado solo por algunos, por aquellos que pertenecen a una misma lengua, tradición y cultura. En ese sentido, la globalización modifica el ámbito de la narración, que se transforma en universal, casi sin límites.

Por otro lado, en el reconocimiento, la identificación con el otro lleva al Yo a reconocerlo reconociéndose, mientras que en la narración el Yo y el otro comparten una misma narración. Por eso, a través de la narración, yo conozco mejor no solo lo que he vivido, sino cuanto habría podido vivir o puedo todavía vivir. Más aún, son las posibilidades que descubro en mi vida las que me permiten interpretar las narraciones del otro y es la narración del otro la que me revela posibilidades que se hallan ocultas en mi humanidad. De ahí que, al narrarse siendo narrado, más que de un círculo hermenéutico, se trate de un *feedback* entre narración-interpretación-praxis[155]: la narración que el otro hace de mí me permite interpretar mejor mi propia vida y, mediante esa interpretación, obrar en consecuencia. Así estoy en condiciones de mejorar la capacidad interpretativa de mi vida y la de los demás. La vida de los otros me hace conocer mejor mi vivir y esto me permite mejorar mi comunicación con los demás.

La vida interpretada, reflexionada y proyectada es vida narrada y, por lo tanto, vivida. La narración se basa, pues, en la memoria (autocomprensión de las vivencias del Yo y comprensión de los otros) y en el proyecto de la historia personal y las biografías de los que están ligados al Yo por un compartir duradero de su propio vivir, como los parientes y los amigos. La vida personal puede ser contada porque integra en la identidad del Yo la diferencia del sí mismo (con su variabilidad, discontinuidad, inestabilidad y diversidad) y de la alteridad. Por esta razón, el Yo no ha de comprenderse a partir de experiencias puntuales en el presente, similares a las del Cogito cartesiano, sino más bien a partir de una trama tejida entre dos sucesos irrepetibles de los cuales el Yo no tiene conciencia porque uno de ellos, la concepción, la precede y el otro, la muerte, la trasciende. Sin embargo, esto no significa que la identidad humana se agote en una

biografía, por más detallada y fiel que esta fuera. Ninguna acción y ninguna historia se identifica con el «poder» que la sostiene. Lo que se es no se conoce sino parcialmente cuando se narra una vida.

Como conclusión, puede decirse que, de manera semejante a lo que ocurre con la comunicación de sí mismo mediante el uso del propio poder, el sujeto ético, reconociendo y narrando, comunica a otros su identidad descubriéndola. Por eso, el reconocimiento y la narración, si bien comienzan con los otros, terminan por ser una relación consigo mismo. De ello deriva que la identidad dependa de la relación, en especial del tipo de relación que uno tiene consigo mismo.

Las acciones del Yo y su narración o narraciones (de un mismo hecho pueden existir diversas narraciones según el punto de vista del narrador o narradores) nos hacen entender que su identidad no es puro goce ni se basa en él; es vida, que tiene el poder, el deber y la responsabilidad de comunicarse prácticamente y narrativamente al otro. La importancia de la comunicación se manifiesta a través de los modos positivos y negativos en que ella se realiza: apego afectivo, deseo mimético (modelo-antagonista), ejemplos, amistad, corrección del otro, compasión, misericordia, perdón... La humanización del mundo, el servicio a los demás, la amistad y la búsqueda de la verdad son, como veremos, la regla que debe gobernar el ejercicio del «poder» en la acción y comunicación con los otros. El deber no se halla fuera del poder, sino que está contenido en él, así como la responsabilidad respecto del mundo y de los otros, incluyendo las generaciones futuras.

4. LA PERSONALIDAD

El reconocimiento del otro abre una nueva etapa en el desarrollo de la identidad: la personalidad. Si el Yo moral atañe al sujeto que actúa, se conoce a sí mismo como agente, reconoce y se narra a otros, la personalidad se refiere precisamente a las relaciones instauradas con las demás personas. Ello no significa que la relacionalidad sea exclusiva de la personalidad, pues está presente en cada una de las etapas, sino más bien que es analógica y su analogado principal es la donación, pues implica siempre asimetría. Tratemus de verlo.

El recorrido que va desde el embrión al Yo ético pasa a través de diferentes relaciones a las que debe adaptarse la persona. En primer lugar, con el cuerpo de la madre; después con los cuidados parentales y, por último, con los otros miembros de la familia y de la sociedad en sentido amplio, representados por compañeros, educadores y amigos. En cada etapa, la persona debe superar las barreras que le cierran el paso a un tipo de relación superior. La primera barrera, que es fisiológica o *amphoteronomica*, se franquea con el nacimiento; la segunda, que es psicológica o *sinrítica*^[156], se supera con el cese de la simbiosis con la madre; la tercera, que es relacional o de apego afectivo, con la autonomía ética. Cuando supera ésta última barrera, el Yo es capaz de realizar acciones voluntarias y responsables.

Sin embargo, el Yo ético no es la última etapa, sino la personalidad. También en la personalidad hay barreras que el Yo debe superar. En primer lugar, la relación con el otro basada en derechos. Esto no significa que, cuando se alcanza la personalidad, el sujeto ya no tenga necesidad de relaciones de justicia, sobre todo las que se fundan en una asimetría radical, sino más bien que las supera incluyéndolas. Ama a las personas — a sí mismo y a los otros— y no solo reconoce y reivindica derechos, también se ama a sí mismo y a los otros por lo que son, no por las cualidades que poseen ni por el poder que tienen; en definitiva, ama a las personas por el simple hecho de ser tales. Por otro lado, para amarse personalmente hay que amar también cuanto hemos recibido, sin rechazar el propio origen ni la propia identidad (especialmente, la sexuada) ni las cualidades ni los límites reales. El odio de los vicios, propios y ajenos, no se convierte, por eso, en odio a las personas que los tienen; no se odia jamás ni siquiera cuando la persona es malvada, sino que siempre se intenta corregirse para así poder corregir al otro. Por ello, se sigue amando aun al malvado por ser persona digna de ser amada. La capacidad de arrepentimiento y de perdón es el signo de la dignidad radical de la persona[157].

En segundo lugar, para llegar a ser personalidad, se debe superar la propia intencionalidad, o sea, el propio querer como origen y fin del proyecto vital. Esto no significa que, una vez alcanzado el nivel de la personalidad, no se quiera más o no se tengan más proyectos personales. Más bien implica la apertura respetuosa a otras voluntades, a las que se permite que con su influjo puedan modificar el curso de la propia existencia. Se aprende así a donarse al otro y a aceptar su don real y no sólo simbólico —como, en cambio, ocurre con la narración—, entrando de este modo el yo en el ámbito de la gratuidad y el agradecimiento.

Dar y aceptar se encuentran en una relación, que, como en el caso del reconocimiento, es asimétrica. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el reconocimiento, la donación no se basa en un deber, pues no pertenece a una relación de justicia. Por otra parte, aun cuando es posible un don radical (como el don de la vida), el dar y aceptar de las personas humanas no es radical, por lo cual es posible cierta reciprocidad, cosa que no ocurre en la asimetría originaria. Nadie puede reconocer la primera vez en que es reconocido, mientras que el amante puede darse al amado, y éste se entrega a su vez al amante cuando acepta su amor. Como ocurre en la relación conyugal y en la amistad, la asimetría de la donación puede desembocar en cierta reciprocidad, pues la aceptación del don se convierte con el mismo acto del donante en cuanto que del don forma parte la misma posibilidad de recibirlo. Esa posibilidad contenida en la donación explica, por un lado, por qué la aceptación inicial del don amoroso es una dádiva y, por consiguiente, se abre a una reciprocidad que no se basa en la justicia, sino en la gratuidad. Por otro, por qué la personalidad, a diferencia del Yo ético, no está ligada necesariamente al desarrollo de la persona en el tiempo.

En efecto, la diferencia ética se alcanza de manera necesaria, pues la persona la actualiza tanto cuando actúa bien como cuando se comporta mal. La última diferencia, la personalidad, no es lograda, en cambio, por todos, sino solo por quienes consiguen darse, aceptando a los otros como un don.

La asimetría da lugar así a una serie de relaciones, que se diferencian según las etapas constitutivas de la identidad: en el Yo pre-ético presenta la forma de autonomía (poder-deber-responsabilidad actual) por parte del que reconoce, y de dependencia por parte del reconocido; en el Yo ético, presenta la forma de reciprocidad de derechos y deberes, que caracteriza la justicia simétrica; en la personalidad, la de donación y comunión, en la que se da una reciprocidad gratuita. La asimetría, pues, se encuentra tanto en relaciones asimétricas de justicia, como en la donación.

La asimetría originaria aparece así como una exigencia de nuestra condición de seres dependientes, la reciprocidad simétrica como responsabilidad en el actuar y, en este sentido, una exigencia de nuestra autonomía[158], y la reciprocidad asimétrica como la actualización de la capacidad de entrar en comunión, donde el Yo y el otro comparten el bien y, sobre todo, a sí mismos como bien, por ello a este bien puede denominárselo «bien relacional o bien de la relación» en sentido estricto.

No se debe confundir, por tanto, la comunión con la reciprocidad simétrica ni ésta con el egoísmo, como en cambio hace Lévinas, quien por ese motivo considera la reciprocidad como una relación contraria a la ética[159]. En efecto, si la reciprocidad entre los sujetos fuese una relación de simetría como la que tiene el Yo respecto del propio goce, este recaería en la individualidad egoísta aunque el otro estuviera presente, en cuanto que *ipso facto* quedaría incorporado al círculo de su goce. La reciprocidad de la justicia y, sobre todo, la comunión del don mutuo tienen como fundamento la esperanza de que el bien gozado, lejos de ser egoísta, sea al mismo tiempo del Yo y del otro o bien común y, en el caso de la comunión, del Yo en el otro y del otro en el Yo, es decir, sea un bien relacional. Para que se realice la relación perfectiva con el otro no basta, por tanto, salir de la visión racionalista e individualista, sino que también es necesario que el bien sea gozado por las personas en relación. Por eso, la felicidad del que se dona, lejos de aislar al sujeto, lo lleva a compartirse a sí mismo con el otro. Lévinas corrige el subjetivismo de la modernidad con la introducción de la alteridad, pero no logra establecer una relación que involucre a las personas en toda su complejidad y, por lo tanto, en su placer, utilidad y, sobre todo, amistad. Lévinas parece no tener en cuenta el deseo constitutivo del amor, que consiste en amar y ser amado.

En definitiva, la relación necesaria con el otro según las diversas etapas de formación del Yo no niega la identidad de la persona, más bien la presenta como compuesta y en devenir, en la medida en que se desarrolla en y por la relación. El proceso, mediante el cual se unifican las diferencias con el otro, se llama identificación. Este permite conocerse y amarse, reconociendo y amando a los otros como a sí mismo. En síntesis: en la personalidad, identidad y diferencia aparecen como co-primarias por hallarse en una relación inseparable. Por eso, frente a la identidad ontológica de la persona y a la diferencia del Yo ético, en la personalidad hay una supremacía de la relación, en concreto de la relación entre el Yo y el otro[160].

El amor personal de sí es inseparable del amor a cualquier otra persona por el simple hecho de que también ella es digna de ser amada por sí misma. El amor a los otros, como el amor de sí, no se debe basar en el placer, la utilidad (cualidades poseídas),

sino en el otro y uno mismo como bien. La identificación con el otro se vuelve así apreciación del otro como bien en sí y para mí o amor.[161] He aquí una diferencia importante del don respecto al amor al otro basado en la virtud, que se pierde apenas la persona deja de ser virtuosa. En definitiva ser personalidad es ser sí mismo de forma radical, distinto de cualquier otro y, por consiguiente, irrepetible en sí y en sus relaciones.

5. CONCLUSIÓN

A partir de los análisis realizados hasta ahora, la identidad humana aparece como una unidad de composición constituida por una pluralidad de elementos que, precisamente porque son diferentes sin ser distintos, pueden ser integrados.

Ni las diferencias examinadas —ontológica, específica, sexual, ética— ni la distinción dentro de la identidad entre yo pre-ético, ético y personalidad logran agotar la riqueza que contiene la identidad humana. En efecto, esta no solo está compuesta por elementos que se diferencian en el tiempo, sino también por elementos originariamente constitutivos, tanto en el nivel estructural (corporeidad, psiche y espíritu) como en el operativo (tendencialidad, afectividad, sensibilidad, memoria, imaginación, inteligencia y voluntad).

La identidad, aun cuando depende de la unidad ontológica de la persona, se fundamenta más directamente en algunos elementos y operaciones de acuerdo con el tipo de nivel implicado. Así, en el nivel corporal, la identidad se basa en la herencia, esto es, en el código genético que es transmitido por los padres. Se puede hablar, por ello, de la presencia en el cuerpo del pasado de la especie *homo sapiens sapiens*, como también de la propia estirpe y familia. Al mismo tiempo se trata de una identidad no solo específica, sino ante todo individual, ya que una determinada información genética pertenece únicamente a una persona y solo a ella. En el nivel psíquico, además de las características recibidas, la identidad se basa en la memoria (experiencias vividas de forma inconsciente y, sobre todo, conscientemente), en la distinción entre realidad y no realidad (sueño, realidad virtual, ficción narrativa, etc.), en las experiencias que dependen de las distintas relaciones humanas, principalmente en el ámbito familiar. Por último, en el nivel del espíritu, la identidad se basa en el conocimiento de sí y del otro, en las acciones intencionales y, sobre todo, en el reconocimiento del otro, la donación de los otros y la actualización de la propia capacidad de darse. Basta hacer un breve resumen de los elementos que constituyen la identidad de la persona (cuerpo, experiencias familiares y personales y donación) para darse cuenta del papel decisivo que la sexualidad humana desempeña en los diferentes niveles de la identidad. De ahí que, como veremos, la condición sexuada requiera la integración progresiva de todos estos elementos.

El diferente origen de estos niveles de la identidad humana explica por qué su crecimiento se realiza de forma distinta. En efecto, en el nivel somático, la identidad crece en la medida en que se da una diferenciación según el código genético. La

diferencia en este nivel está marcada por las coordenadas espacio-temporales que constituyen la identidad corporal. El existir aquí y ahora, en relación con lo que está allí o con lo que antes no era o ya no es, permite establecer un límite radical entre la propia corporeidad y los demás cuerpos del mundo, y entre la concepción y la muerte. Por eso, el cuerpo del embrión, determinado por el existir aquí y ahora, no es una parte de la madre, pues posee ya espacialidad (su límite es la membrana que lo separa del cuerpo materno) y temporalidad propias: el cuerpo del embrión es «ahora» respecto del «entonces» de las células de los padres antes de su unión en el cigoto.

El crecimiento de la identidad en el nivel psíquico, además de la estructura espacio-temporal (la psique humana es siempre de un cuerpo), requiere de un proceso continuo de identificación-diferenciación. En efecto, la memoria permite la identificación-diferenciación y reidentificación del sujeto, a pesar de la existencia de una multiplicidad de experiencias. Por otro lado, las diferencias temporales (del presente con respecto al pasado y el futuro) y espaciales (del aquí con respecto al allí) y las diferencias entre la subjetividad propia y ajena (Yo-tú) son también necesarias para la identificación —en parte espontánea y en parte voluntaria— que consiente el paso del Yo pre-ético al ético. En la identidad del Yo, la alteridad juega un papel tan central como el del mismo Sí; no es posible conocerse como Yo si no hay otros Yoes a través de los cuales reconocerse y no es posible amarse de manera personal sin amar a los otros. El hablar de otros Yoes da a entender que semejanza y diferencia con los otros quedan contenidas en la identidad de tal manera que se puede aplicar a esta cierta analogía. Aquello que los otros tienen en común con mi Yo es la conciencia de sí como personas; aquello que los distingue es su identidad personal, o irrepetibilidad. Sin embargo, la conciencia del Yo es irrepetible no en cuanto a su estructura[162], sino en cuanto a su sujeto, fuente de intereses, deseos, conocimientos y acciones intencionales. Por eso, en el ámbito del Yo, no basta decir que el semejante es conocido por el semejante, hay que afirmar también que el diferente (el otro) es conocido por el diferente (el Yo), pues ambos participan de una misma naturaleza racional que les permite reconocerse mutuamente. Además, la identidad psíquica contiene en sí la diferencia en cuanto que el Sí originario forma parte del Yo sin que, sin embargo, sea posible su integración perfecta. En ese Sí no solo se encuentra el inconsciente (tendencial-afectivo y desiderativo), sino también todas aquellas posibilidades del Yo no realizadas, bien por no haber sido conocidas, bien por haber sido rechazadas. La tensión entre Sí y Yo puede conducir a la ruptura de esa frágil unidad cuando las posibilidades ocultas o dominadas despóticamente se hallan todavía activas, pulsando por manifestarse. Esto ocurre con frecuencia en nuestra sociedad de consumo, pues la instantaneidad del ciclo deseo-consumo es a menudo el mayor obstáculo para alcanzar un profundo conocimiento de sí mismo, lo que trae como secuelas la falta de reflexividad, de diálogo y la soledad.

En la identidad a nivel del espíritu, la semejanza con los otros (dignidad radical de las personas) es la base de cualquier tipo de relación, mientras que la diferencia es el fundamento de la asimetría originaria de la relación entre Yo y otro, de la reciprocidad de derechos y deberes y, sobre todo, de la comunión. Respecto al Yo, la acción del otro

es primaria, pues, para poder reconocer y darse, es preciso ser reconocidos y amados. Al mismo tiempo, el reconocimiento y el amor de sí son requeridos para reconocer y amar al otro. Reconocimiento y amor implican, por eso, una doble alteridad: del otro en relación con el Yo y del Yo en relación con el otro. En efecto, para poder reconocer y amar al otro, es necesario reconocer y amarse a sí mismo por sí mismo (por el hecho de ser persona), pero tal reconocimiento y amor se realiza únicamente en el otro y por el otro. De este modo, la personalidad depende en todo y por todo de la alteridad.

La alteridad, por tanto, lejos de ser alienación, extraneidad y conflicto, es aquella trascendencia que nos hace reconocer y amar a nosotros mismos en los otros y a los otros en nosotros mismos, esto es, a las personas en cuanto tal. Así, el otro, además de no empobrecernos ni someternos, nos hace más bien ser nosotros mismos. De todas formas, la alteridad perfecta se encuentra, sobre todo, en el tercero (el hijo, el necesitado, el extranjero, el creyente de otra religión, etc.), que rompe la relación simétrica entre los Yoes ya constituídos (Yo-tú con sus derechos y deberes) dando lugar al nosotros (a la familia, a la comunidad, a la nación, a la confesión religiosa, etc.). Cuando el tercero queda incluido (reconocido-amado), se le ayuda a transformarse en un tú capaz de poder realizar, a su vez, la relación asimétrica originaria a través el reconocimiento del otro. Cuando el tercero es excluido, no solo se le impide alcanzar la identidad como tú, sino también la posibilidad misma de constituir un nosotros y, por consiguiente, de crecer hasta alcanzar la personalidad.

De todos modos, la alteridad más profunda se encuentra en el núcleo mismo del ser personal[163], no solo en la diferencia respecto de los otros seres y del propio Sí (sí mismo como otro[164]), sino sobre todo en la diferencia radical, relativa a la Identidad Absoluta que, desde el momento en que llama a la existencia, se halla presente como fin. Aquí se ve la función plenamente trascendente de la libertad humana, responsable de reconocerse reconociendo y amando al otro y de reconocer y amar porque es amada por el Otro. Por eso, el rechazo de la relación con esa diferencia, más íntima que la propia intimidad[165], además de malograr la identidad personal, hace desaparecer la esperanza.

- 78 Si en Heidegger *Mitsein* tiene un significado social, en Polo tiene sobre todo un sentido antropológico trascendental (vid. L. Polo, *Antropología trascendental* (I), EUNSA, Pamplona 1999).
- 79 M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1957, p. 259.
- 80 Véase L. Polo, *Antropología trascendental*, I, cit. supra nota 76.
- 81 Ll. Clavell, M. Pérez De Laborda, *Metafísica*, EDUSC, Roma 2006, p. 209.
- 82 «El ser incluye todos los trascendentales, pero ningún transcendental incluye a los otros» (É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, p. 117).
- 83 «El idéntico no se da jamás como una pura y simple unidad y, por consiguiente, se da siempre como un diferir que no esta en última instancia dividido» (V. Melchiorre, *La differenza e l'origine: alle sorgenti dell'analogia*, en AA.VV., *La differenza e l'origine, Vita e Pensiero*, Milano 1987, p. 6).
- 84 La identidad como *idem*, o sea, «una y la misma» cosa, es —según Ricoeur— el primer sentido. El segundo sentido es la identidad cualitativa, la máxima similitud; por ejemplo cuando dos vestidos son tan parecidos que son intercambiables (P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, particularmente el capítulo 5).
- 85 Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 1054b 25.
- 86 Ciertamente la negación de la identidad por parte de la diversidad es menor que la producida por la distinción puesto que en la segunda, lo que se niega no es simplemente la esencia sino la misma identidad en cuanto tal. Así Pedro y Pablo no son diversos, sino distintos.
- 87 Cfr. A. Scola, *Identità e differenza sessuale*, en AA.VV., *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio Consiglio per la famiglia (ed.), EDB, Bologna 2003, pp. 447-448.
- 88 *Ibid.*
- 89 F. Botturi, *Il nichilismo ontologico di Deleuze*, en AA.VV., *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987 p. 399.
- 90 En su comentario a la Ética Nicomaquea, Santo Tomás indica esta característica del dinero cuando afirma que «el dinero tiene una utilidad universal en relación con todos los bienes terrenales» (Santo Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, 5, 1096a 5).
- 91 Como es sabido, la identidad sexual entre los animales admite también excepciones. En general, el sexo fenotípico u hormonal corresponde al genotípico o genético. Hay especies, sin embargo, en las cuales el sexo fenotípico no depende del genotípico sino del ambiente: por ejemplo, en la *Bonellia viridis*, invertebrado marino que pertenece al *phylum* de los Equiúridos, los embriones que se implantan en el organismo materno se transforman en machos, mientras que los que caen en el fondo marino se convierten en hembras. En otras especies, el sexo fenotípico varía con la edad y, así, el individuo puede comportarse primero como hembra y luego como macho. También en el hombre una alteración en el nivel normal de las hormonas masculinas o femeninas (por enfermedad, malformación o suministro externo), puede determinar caracteres sexuales fenotípicos que difieren del sexo genotípico.
- 92 Para el estudio de la distinción entre instintos y tendencias me permito remitir al lector a mi ensayo *Antropologia dell'Affettività*, Armando, Roma 1999, especialmente al capítulo 4.
- 93 Según Santo Tomás, en las criaturas compuestas podemos encontrar un doble acto y una doble potencia: «antes que nada está la materia que es potencia respecto a la forma, y la forma es su acto; y, luego, la naturaleza, constituida de materia y forma, está como potencia respecto al ser, en cuanto que es receptiva de este» (Santo Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritalibus creaturis*, a. 1). Véase también: *Contra Gentes*, II 52-54; I, q. 50, a. 2, ad 3. En el caso de la persona, el alma espiritual es potencia respecto al ser, y acto o forma respecto a la materia.
- 94 «Entonces, cuando falta el fundamento de la materia —como en las sustancias espirituales y en el alma humana— la forma que permanece de una determinada naturaleza, una naturaleza que subsiste por sí, se relacionará con su ser como la potencia al acto. No digo como potencia separable del acto, sino como la que está siempre acompañada por su acto» (Santo Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritalibus creaturis*, a. 1).
- 95 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de anima*, q. un., a. 1, ad 1.

- 96 El juego entre necesidad y posibilidad de la identidad personal ha sido indicado, entre otros, por Kierkegaard: «El yo *katadynamin* es tanto posible cuanto necesario: es verdad que es él mismo, pero también debe convertirse en sí mismo. En cuanto que es él mismo es necesario, en cuanto que debe hacerse a sí mismo es una posibilidad» (S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, I parte, C, b, en *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 637).
- 97 Es aquello que Ricoeur llama carácter o identidad biológica y psíquica recibida: los aspectos involuntarios de la experiencia humana, finitos y no elegidos (vid. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cap. 10). Nos parece más apropiado usar el término ‘temperamento’ para referirse a la identidad ontológica: específica e individual (*idem*), reservando el de ‘carácter’ para la identidad ética (*ipse*).
- 98 Según Ricoeur, la persona escoge su identidad (*ipse*), que dura en el tiempo, manteniendo su palabra. Tal identidad es la «capacidad del agente de iniciar una acción imputable» (vid. P. Ricoeur, *ibid.*).
- 99 Es decir, por no ser una cosa fungible, como dicen los juristas: «quia in genere suo functionem recipiunt» (cfr. *Digesta Iustiniani*, XII, 1, 2).
- 100 Al tratar el yo ético, afrontaré el tema de cómo debe entenderse tal intencionalidad para que sea ética.
- 101 Un buen análisis de la cuestión se encuentra en E. Tugendhat, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino 1987, pp. 31 y ss.
- 102 Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 2008, A 40.
- 103 «Un término no puede quedar absolutamente en el punto de partida de la relación sino como “Mi”. Ser “mi” es por lo tanto cada individualización que puede mantener un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre igual a sí mismo, sino más bien el ser cuyo existir consiste en el identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo aquello que le llega. Esto es identidad por excelencia, la obra originaria de su identificación». (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 25).
- 104 *Ibid.*, p. 223.
- 105 En el fondo, Lévinas asume la idea de creación que aparece en la Biblia, transponiéndola a la relación con el otro. El Yo, como Dios, es perfectamente bienaventurado en sí mismo y solo cuando sale de sí mediante la relación con el totalmente otro se vuelve responsable. Sin embargo, Lévinas sostiene que tal idea no es teológica, sino filosófica, propia de la doctrina platónica acerca del Bien.
- 106 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b 4-5.
- 107 Si «amar es desear el bien para alguno», la amistad consiste en amar al amigo, pues «el amigo desea el bien para su amigo» (Aristotele, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a 13-17).
- 108 Está claro que la justicia perfecta solo es posible mediante la gracia, que sana y eleva el amor natural, transformándolo en Caridad.
- 109 «El Aquinate, en efecto, dice que el amor implica unidad y que, puesto que la persona es más una en sí misma de cuanto puede serlo en unión con otro o en cuanto la unidad es más alta que la unión en la escala del uno, una persona se ama a sí misma más que a ninguna otra. A veces, él dice que nosotros hacemos esto necesariamente; otras veces, que deberíamos hacerlo —una persona, dice, está obligada por caridad a amarse a sí misma más que al prójimo—, esto es, ve el amor de sí como algo fundamentalmente primario y obligatorio» (J. Cowburn, *Love*, Marquette University Press, Milwaukee 2004, p. 2).
- 110 O’Donovan ofrece un penetrante resumen de la posición de Santo Tomás sobre el amor y el amor de sí, explicando que a menudo «en la tradición tomista, el amor es usado en sentido metafísico amplio para indicar un movimiento hacia, o una fuerza que conserva la cohesión y la unidad ya sea del universo en un extremo ya sea de la personalidad individual en otro. Ello tiende a producir una idea del amor de sí como un tipo de integridad ontológica personal. En este caso, el amor de sí (...) se vuelve el arquetipo de todos los demás, un presupuesto de cada lejana relación amorosa, que, dada la no relación de todos los agentes, conduce necesariamente a las otras relaciones amorosas solo cuando ella se ha completado» (O. O’Donovan, *The problem of Self-Love in St. Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 6).
- 111 Santo Tomás de Aquino, *S.Th.* II-II, q. 26, a. 4, c. Comentando los textos del Aquinate, Millán-Puelles afirma: «Santo Tomás de Aquino ha dicho expresamente que es imposible prescindir del amor de sí mismo, porque es algo natural que Dios ha puesto. Cuando se dice, por ejemplo, que hay que pensar primero en los demás y luego en uno mismo, no hay que olvidar que, a la vez, si yo no busco mi propio perfeccionamiento, no puedo

- buscar eficazmente el perfeccionamiento de los demás. Nadie da lo que no tiene. Hay un amor de sí mismo que no es egoísta» (A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid 1996)
- 112 El Aquinate distingue dos tipos de unión amorosa: «la unión real (unidad) y la unión afectiva (unión). La primera o unión real se da, por ejemplo, “cuando el objeto está presente a quien lo ama”. La segunda, afectiva, cuya unión depende del conocimiento que la precede: en efecto, el movimiento afectivo sigue el conocimiento. Ahora, existiendo dos tipos de amor, esto es, de concupiscencia y de amistad, ambos deben provenir de algún conocimiento de la posible unidad entre quien ama y el objeto. En efecto, quien tiene concupiscencia de algo, la conoce como elemento del propio bienestar. Quien, en cambio, ama a otro con amor de amistad, lo ama como a sí mismo. Por ello se dice que el amigo es otro sí mismo. (Ethic. IX, 4); y San Agustín escribe: “Dice bien aquel que llama a su amigo la mitad de la propia alma” (Confes. IV, 6). El amor, por lo tanto, produce el primer tipo de unión como causa eficiente: dado que impulsa a desear y a buscar la presencia del objeto amado, conveniente y pertinente. Produce en cambio la segunda unión como causa formal: puesto que el amor mismo constituye tal unión o nexa. Por ello San Agustín escribe que el amor es como “una vida que une o que tiende a unir dos seres, esto es, quien ama y el objeto amado” (De Trin. VIII, 10). Diciendo “une”, hace referencia a la unión afectiva, sin la cual el amor no existe; diciendo “que tiende a unir”, hace referencia a la unión real» (*S.Th.* I-II, q. 28, a. 1).
- 113 «Como la unidad es principio de la unión, así el amor con el cual uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad: en efecto tenemos amistad hacia los otros, en cuanto que nos comportamos con ellos como con nosotros mismos. Aristóteles enseña por ello que los sentimientos de amistad hacia los otros derivan de los afectos hacia nosotros mismos». (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4).
- 114 De manera diferente opina Derrida: «pienso que sin un movimiento de reapropiación narcisista, la relación con el otro sería absolutamente destruída de antemano. La relación con el otro —aun cuando quede asimétrica, abierta, sin ningún tipo de reapropiación posible— debe trazar un movimiento de reapropiación, por ejemplo, en la imagen de uno mismo, para que el amor sea posible. El amor es narcisista» (J. Derrida, *Positions: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Minuit, Paris 1972, p. 199).
- 115 Cfr. D. M. Gallagher, *Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others*, «Acta Philosophica» 8 (1999), pp. 23-44.
- 116 Véase A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, p. 160.
- 117 En este punto, hay una perfecta coincidencia de Berdiaeff con Santo Tomás. «Ama a tu prójimo como a ti mismo: esto significa que también nosotros tenemos necesidad de amarnos a nosotros mismos, esto es, de identificar en nosotros, a través del amor, a la persona, a su única e irrepetible esencia. La plenitud de la persona está ligada a la abnegación y al sacrificio, al triunfo sobre el egocentrismo, pero no a la indiferencia en relación consigo mismo» (N. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, Editions Montaigne, Paris 1947, cap. V).
- 118 El nacimiento prematuro del hijo —según Gehlen— exige cuidados especiales para que este pueda desarrollarse. Nacimiento prematuro, desarrollo de la racionalidad y cuidados por parte de los padres constituyen un sistema. De tal modo que puede afirmarse que existe una proporcionalidad directa entre estos tres miembros: mientras más grande sea la indeterminación del recién nacido, mayores serán los cuidados que necesita y el desarrollo del mismo, siempre y cuando este se halle en condiciones de entrar en relación con otros seres racionales (A. Gehlen, *La tecnica vista dall'antropologia*, en *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 127).
- 119 Cfr. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 25.
- 120 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, en particular el capítulo 5.
- 121 S. Freud, *Trieb und Triebchicksale* (1915), en *Psychologie des Unbewußten*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2000, vol. III. En el análisis de la estructura de la psique hemos tenido en cuenta la explicación de N. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Almagesto, Buenos Aires 1992, pp. 89-141.
- 122 Para referirse al inconsciente, junto al pronombre impersonal alemán *Es* (Ello), se usa también la palabra latina *Id*.

- 123 Por supuesto que la negación de que hablamos aquí no se refiere al dinamismo original de la psique, que —en cuanto raíz de la conciencia humana— no puede ser destruido sin aniquilar la conciencia misma, sino más bien al proceso primitivo de las pulsiones.
- 124 El principio de realidad es la clave para poder distinguir entre enfermedad y salud psíquica. Según Freud, la perversión, las obsesiones, etc. no son alternativas válidas de comportamiento. La lectura que Rorty hace de Freud es, por eso, desorientadora, pues considera al padre del psicoanálisis como el heraldo de una estética de la vida que nos presenta como «descentrados, como ensamblajes casuales de necesidades contingentes e incompatibles más que como ejemplificaciones más o menos adecuadas de una esencia humana común» (R. Rorty, *Freud and the Moral Revolution*, en *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*, J. H. Smith, W. Kerrigan (eds.), The Johns Hopkins Press, Baltimore 1986, p. 12).
- 125 Un concepto fundamental de los primeros modelos cognitivistas era que la elaboración de la información sigue un flujo relativamente rígido de estadio en estadio: la información es elaborada en serie; por eso, por ejemplo, no es posible la elaboración en el estadio B sin la precedente elaboración en el estadio A. En los primeros años 70 se desarrollan modelos que intentan superar la rígida separación entre los diversos estadios de los procesos cognitivos, hasta llegar a los modelos de conexión, «en estos modelos se aplica el concepto de “red neuronal” para indicar un conjunto organizado de múltiples unidades elementales o nudos interconectados e influenciados mutuamente (la elaboración está distribuida en paralelo en las diversas unidades y no está localizada en una unidad especializada)» (M. P. Viggiano, *Introduzione alla psicologia cognitiva. Modelli e metodi*, Laterza, Bari 1995, p. 12).
- 126 Dennett, por ejemplo, sostiene que desde el comienzo hay un yo, que es la parte del cerebro poblada por estados y eventos cerebrales. Sin embargo, no quiere reconocer la existencia de un sí mismo sustancial (*Self*), el centro de responsabilidad de las acciones conscientes, estimando que si se lo aceptara se volvería a caer en el cartesianismo (vid. D.C. Dennet, *Kinds of Minds*, Weidenfeld and Nicolson, London 1995). La pretensión de Dennett es muy ambiciosa: «requiere la posibilidad ideal de que todo aquello que puede decirse del sujeto (incluidos el amor por la lírica o la antipatía hacia la equitación) pueda ser expresado en términos biológicos». (M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 54). Desechar la identificación de una parte del cerebro con el yo no equivale, sin embargo, al rechazo de una raíz neurofisiológica de la identidad dinámica del cuerpo humano como se deduce del hecho de que «la destrucción del encéfalo conlleva directamente la muerte (la desintegración) de todo el cuerpo. Obviamente, el principio fundamental de la unidad del cuerpo humano es el alma, no el encéfalo. Pero, algunas partes del cuerpo dependen dinámicamente de otras y una de ellas se demuestra como la parte orgánica principal, de la cual depende dinámicamente la subsistencia del organismo entero» (J. J. Sanguinetti, *Filosofia della mente. Una prospettiva ontologica e antropologica*, EDUSC, Roma, 2007, p. 121).
- 127 Por eso, «los adultos encuentran *irresistibles* esas señales: deben de existir en nuestro cerebro sistemas especiales que otorgan máxima prioridad a esos mensajes. ¿A qué podrían estar vinculados esos agentes de cuidar bebés? Mi teoría es que están conectados con los restos de aquellos mismos protoespecialistas que, al excitarse, nos hacían llorar cuando éramos bebés. Esto lleva a los adultos a reaccionar ante el llanto de una criatura atribuyéndole el mismo grado de urgencia que nosotros mismos tendríamos que experimentar para llegar a chillar con una intensidad similar» (M. Minsky, *La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial*, Galápagos, Buenos Aires 1987, p. 176).
- 128 Una negación del yo, en una perspectiva filosófica, se puede encontrar en la tesis de la voluntad de poder de Nietzsche y en los autores que se inspiran en él. «En el acto del conocimiento ocurre entonces más que lo que la conciencia sabe; más bien, ella refleja en sí un proceso que ya ha acontecido “fuera de” ella. Una vez que es reconocida la estructura que deriva de los esquemas por los que la evidencia aparece como tal, se destruye la hegemonía de la conciencia. Uno de los sentidos del complejo concepto que es la voluntad de poder, es también esto: la personalidad individual, lejos de resumirse y concentrarse en la conciencia —esto es, en la conciencia y responsabilidad que cada uno tiene de sí— es un conjunto (ni siquiera tal vez un sistema) de estratos diversos, también se podría decir de pulsiones o, como dice Nietzsche, de pasiones, que están en lucha entre sí y que dan lugar a equilibrios siempre provisionales» (G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, p. 52).
- 129 C. Trevarthen, K. Aitken, M. Vandekerckhove, J. Delafield-Butt, E. Nagy, *Collaborative Regulations of Vitality in Early Childhood: Stress in Intimate Relationships and Postnatal Psychopathology*, en *Developmental Psychopathology*, D. Cicchetti, D. Cohen (eds.), Wiley, New York 2006.

- 130 Vid. J.-P. Lecanuet, W. P. Fifer, N. A. Krasnegor, W. P. Smotherman, *Fetal development: A psychobiological perspective*, Erlbaum, Hillsdale (New Jersey) 1995.
- 131 Cfr. J. A. Di Pietro, R. A. Irizarry, K. A. Costigan, E. D. Gurewitsch, *The psychophysiology of the maternal-fetal relationship*, «Psychophysiology», 41 (2004), p. 518.
- 132 «El sistema nervioso central ejecuta sus funciones integradoras y reguladoras por medio de la transmisión intercelular, en las conexiones celulares o sinapsis, de los impulsos que excitan eventualmente la actividad motora. El proceso de comportamiento y su adaptación a lo que el ambiente ofrece depende de cómo se busca y asimila la información sensorial por los movimientos guías. Los procesos de coordinación comportamental y de atención al ambiente son mediados según diversos tiempos, aun de pocos segundos de la relación inmediata de la conciencia con el mundo —el presente psicológico» (C. Trevarthen, K. Aitken, M. Vandekerckhove, J. Delafield-Butt, E. Nagy, *Collaborative Regulations of Vitality in Early Childhood*, p. 11).
- 133 «Puesto que cada ser humano ha crecido en un ambiente diferente y tiene diferentes experiencias, la arquitectura del cerebro de cada persona es única. Incluso los gemelos idénticos tienen cerebros diferentes debido a sus diferentes experiencias vitales» (E. R. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, W.W. Norton & Company, New York-London 2006, p. 218).
- 134 «Si algunas de las cosas que yo más valoro son accesibles solo a través de la persona que amo, tal persona se vuelve entonces interna a mi identidad». (Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1991, p. 34).
- 135 Algunas áreas subcorticales pueden tener también una función importante en la formación del yo, sobre todo en los estados afectivos. Vid. J. Panksepp, *The periconscious substrates of consciousness: affective states and the evolutionary origins of the self*, «Journal of Consciousness Studies», 5 (1998), pp. 566-582.
- 136 Vid. A. R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, reason and the human brain*, Grosset/Putnam, New York 1994; M. Luciana, *Dopamine-opiate modulations of reward-seeking behavior: Implications for the functional assessment of prefrontal development*, en *Handbook of developmental cognitive neuroscience*, C. A. Nelson, M. Luciana (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2001, pp. 647-662.
- 137 Vid. V. Gallese, C. Keysers, G. Rizzolatti, *A unifying view of the basis of social cognition*, «TRENDS in Cognitive Sciences», 8 (9), 2004, pp. 396-403.
- 138 Vid. C. Trevarthen, K. Aitken, M. Vandekerckhove, J. Delafield-Butt, E. Nagy, *Collaborative Regulations of Vitality in Early Childhood*, p. 46.
- 139 C. Trevarthen, K. Aitken, *Brain development, infant communication, and empathy disorders: Intrinsic factors in child mental health*, «Development & Psychopathology», 6 (2006), pp. 59-63.
- 140 Donald sostiene que esta comunicación es *conditio sine qua non* para la adaptación de una especie que emplea habilidades psicológicas correspondientes a una conciencia altamente desarrollada (vid. M. Donald, *A mind so rare: The evolution of human consciousness*, Norton, New York-London, 2001).
- 141 Por ejemplo, Iacoboni ha descubierto que el núcleo cerebral de la imitación social corresponde a los sistemas frontales y parietales de las neuronas espejo. Estos últimos interactúan con las regiones frontales y temporal superior. (M. Iacoboni, I. Molnar-Szakacs, V. Gallese et al., *Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system*, «PLoS Biology», 3 (2005), pp. 529-535).
- 142 Vid. C. Trevarthen, *Action and emotion in development of the human self, its sociability and cultural intelligence: Why infants have feelings like ours*, en *Emotional development*, J. Nadel, D. Muir (eds.), Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 61-91.
- 143 La teoría de la estructura de la identidad propuesta por Vallacher y Wegner implica que, al explicar una acción no se debe tratar de identificar los eventos que la preceden, sino de situarla como un movimiento en un *pattern* estructurado y complejo de interacción con el ambiente, en el cual podemos ver lo que el sujeto hace (cfr. R.R. Vallacher, D.M. Wegner, *What do people think they're doing? Action identification and human behaviour*, «Psychological Review», 94 (1987), pp. 3-15).
- 144 Aun cuando Gillet critica la explicación causal a partir de la función que el contexto sociocultural tiene en la acción intencional, no presta la debida atención a la iniciativa personal (vid. G. Gillet, *Dennett, Foucault, and the selection of memes*, «Inquiry», 42 (1999) 3-23). Un análisis más profundo del papel de las reglas sociales

- en el comportamiento humano se encuentra en el ensayo del mismo autor *Free Will and Events in the Brain*, «The Journal of Mind and Behavior», 22 (2001), pp. 287-310.
- 145 Ricoeur considera la autoestima como un reflejo del deseo de vivir. En este sentido, no sería otra cosa que la conciencia del *conatus* del vivir del individuo. Me parece que, en este modo de concebir la autoestima, Ricoeur no va más allá del paradigma moderno de la subjetividad como espontaneidad (vid. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cap. VII).
- 146 La idea freudiana —y, en general, de las escuelas psicoanalíticas— por la que el remordimiento nace cuando el niño logra juntar las imágenes de la madre buena con la madre mala y las refiere a la madre real, no parece ser confirmada por los datos científicos con que hoy contamos.
- 147 Cfr. B. S. McEwen, *From molecules to mind. Stress, individual differences, and the social environment*, «Annals of the New York Academic Sciences», 93 (2001), pp. 42-49.
- 148 La conciencia de ser causa es conciencia originaria de sí o conciencia concomitante, mientras que la del deber es conciencia originaria refleja o reflexividad originaria. Sobre la distinción me permito remitir al lector a mi ensayo *Antropología de la Afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004, cap. 2.
- 149 Según Bauman se debe distinguir entre una individualidad de *iure*, una especie de punto de partida en que nos encontramos con todas las demás, y una de *facto*, fruto de difícil conquista. (vid. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 89).
- 150 Estos dos modos de individualización, a pesar de encontrarse en las antípodas, coinciden, por ejemplo, en la así llamada generación X, constituida por aquellos jóvenes que en un mundo global que los ha despojado de sus identidades y de sus tradiciones culturales logran encontrar un modo de ser y de diferenciarse de los otros. El símbolo de la generación X es, según Pistolini, América: «existe América, cuyo descubrimiento es cuestión de meses para cualquier muchachito del planeta. El tiempo de ser destetado, de apropiarse de las categorías del discernimiento y América se vuelve un estado mental, en ciertos casos un deseo de pertenencia o una evidente condición de felicidad a priori» (S. Pistolini, *Gli sprecaati. I turbamenti della nuova gioventù*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 11).
- 151 En todo caso la conciencia personal no es necesariamente idéntica a la conciencia narrativa. «Podemos decir “yo” y actuar libremente, aun habiendo perdido la memoria de nuestra identidad narrativa» (J.J. Sanguineti, *Filosofia della mente. Una prospettiva ontologica e antropologica*, p. 119). Sobre este tema véase también A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, New York 1999.
- 152 Kierkegaard explica bien el porqué de tal equilibrio: «Ahora, si la posibilidad va tan allá que supera la necesidad, el yo huye de sí mismo en la posibilidad, sin tener ya necesidad de volver. (...) Llegar a ser es un movimiento que se aleja del lugar; pero transformarse en sí mismo es un movimiento que permanece» (S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, I, p. 637).
- 153 Hablar de una justicia radical, asimétrica, no es un contrasentido, sino la indicación de que el origen de la justicia se encuentra en el don; en este sentido tiene razón D’Agostino cuando critica la tesis de Ricoeur, por la que el amor sería un añadido a la justicia: «no se puede, por lo tanto, estar de acuerdo con Ricoeur, cuando escribe que la justicia “es el medio necesario del amor: precisamente porque el amor es supra-moral, este entra en la esfera práctica y ética solo bajo la égida de la justicia” (P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana 2000, p. 43). Más bien es verdad todo lo contrario: sin el medium del amor, la justicia no podría manifestarse en el mundo y quedaría una palabra vacía» (F. D’Agostino, *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, L. Alici (ed.), Il Mulino, Bologna 2004, p. 76). Pero D’Agostino parece no tener en cuenta la existencia de una justicia radical, la del reconocimiento del que no nos reconoce, que, sin ser todavía amor, supera la justicia simétrica.
- 154 «La relación narrativa, en efecto, no es un acto ‘desinteresado’, sino que se produce a partir de la necesidad de ser reconocidos y del bien del reconocer. No porque el reconocimiento confiera tal identidad, sino porque la activa y la verifica continuamente» (F. Botturi, *Etica e politica dell’alterità*, en AA.VV., *L’altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, V. Cesareo (ed.), Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 71-72). Aun cuando comparto la tesis de Botturi sobre la existencia de una estrecha relación entre reconocimiento y narración, me parece sin embargo, que, como en el caso del reconocimiento, la narración, antes de ser un deseo, es un deber.

- 155 A favor del círculo hermenéutico se alinea Botturi: «narrarse, ser narrado, narrar a otros están, por eso, indisolublemente unidos. De tal manera que el círculo de la interpretación narrativa incluye a sí y al otro como momentos de un único suceso siempre en acto» (F. Botturi, *Etica e politica dell'alterità*, p. 71).
- 156 Cfr. C. Trevarthen, *Infancy, mind*, en *Oxford companion to the mind*, R. L. Gregory (ed.), Oxford University Press, Oxford-New York 2004, pp. 455-464.
- 157 Según Aristóteles, en cambio, el malvado se odia porque no encuentra en él nada digno de ser amado, por eso rehúye su propia compañía (cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 1165b 25-30).
- 158 Si bien en algunos puntos importantes me aparto de Alici, el concepto de reciprocidad empleado aquí es semejante al suyo (vid. L. Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 142).
- 159 Ello no significa que, en Lévinas, no haya espacio para la simetría. En efecto, a diferencia de lo que ocurre en Derrida, para quien la simetría ha de estar totalmente prohibida, en Lévinas a la asimetría entre el yo y el otro se añade la simetría con el tercero, quien «me mira en los ojos del otro» (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 213). La introducción del tercero hace entrar en la ética lévinasiana la dimensión de universalidad. De este modo, la ética asimétrica se completa con la simetría de las relaciones entre iguales.
- 160 «Supremacía de la relación significa que cada identidad es otra para otra identidad y, por tanto, que la identidad es siempre diferencial, que la diferencia es siempre identificadora; o sea, que identidad y diferencia se dan siempre y solo en su relación. Esto quita de golpe legitimidad al sujeto monológico, autoreferencial, imperial, y al sujeto social, producto de anónima atribución de roles, “objeto” sin iniciativa propia» (F. Botturi, *Etica e politica dell'alterità*, p. 71).
- 161 Pakaluk explica que, según Aristóteles, considerar a alguien como otro yo significa identificarse con aquella persona a partir de la mejor parte que poseemos: la racional; «cuando, en cambio, la persona se identifica a sí misma con la parte no racional, está impedida de identificarse con el otro, pues a la parte no racional del alma le falta la capacidad de identificarse con algo diferente de sí» (M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 280).
- 162 Como sostiene Taylor, la estructura de la conciencia del sí es asimétrica: «la reflexividad radical destaca una especie de presencia ante sí mismo, inseparable del hecho de que uno sea el agente de la experiencia, algo cuyo acceso, debido a su propia naturaleza, es asimétrico: existe una diferencia esencial entre la manera en que yo experimento mi actividad, mi pensar y mi sentir y la manera en que lo haces tú o cualquier otra persona. Eso es lo que hace de mí un ser que puede hablar de sí mismo en primera persona» (Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996, p. 147).
- 163 «El dato fundamental de toda reflexión metafísica es que yo no soy un ser transparente a mí mismo, esto es, soy un ser al cual el propio ser aparece como un misterio» (G. Marcel, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966, p. 179).
- 164 Para el estudio de la diferencia entre el yo y el sí, se puede ver P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*.
- 165 «Interior intimo meo et superior summo meo» (San Agustín, *Confessiones*, III, 6, 11).

CAPÍTULO III

La unión de identidad y diferencia

Después de tratar de las diferencias que se encuentran en las diversas etapas de desarrollo del Yo, debemos centrarnos ahora en aquellas que son sobre todo externas. Frente a lo que sucede con las diferencias ya estudiadas, para la relación del Yo con este nuevo tipo de diferencias —ya sea las que naturalmente forman parte de él, como la diferencia sexual, ya sea las que pertenecen al otro sexo— se requiere el uso de la libertad, pues las que pertenecen al Yo deben ser integradas, y las que conciernen a la alteridad, si bien no forman parte de la unidad ontológica de la persona, pueden entrar en relación con ella en cuanto otras, dando así lugar a diferentes tipos de unión.

1. GENERACIÓN VERSUS VIOLENCIA

Pero, ¿es posible la integración y relación de las diferencias? ¿Tal integración no será acaso una máscara para esconder la violencia? La duda planteada por los nuevos maestros de la sospecha, como Derrida, debe ser disipada si se desea continuar con la reflexión acerca de la identidad personal. Para ello hay que encontrar un criterio que permita distinguir entre relación positiva y violencia.

¿Qué se entiende por relación positiva? Como primera aproximación, puede decirse que es aquella relación que, además de consentir a las personas el desarrollo de su identidad, las genera y regenera. Y esta es la tesis que trataré de defender: el criterio para distinguir la imposición violenta de la relación positiva es la *generación*, entendiendo este término no solo en sentido físico, sino sobre todo relacional, como capacidad de originar relaciones que hacen crecer la identidad de las personas. Por eso, aun cuando la unión de dos identidades —y, por consiguiente, de sus diferencias— no constituye unidad ontológica alguna, no es tampoco una pura construcción cultural o social, sino más bien una relación generativa.

El origen de la identidad física y, en parte, también psíquica de la persona nos habla del poder de la relación; un poder que es generativo incluso cuando no engendra una

nueva identidad, pues la relación cuando es positiva siempre produce un crecimiento de las identidades que ya existen. De ahí que la unión entre identidad y alteridad producida por la relación se observe tanto en el nivel de la generación de la identidad como en el de las diferencias. De todas formas, la analogía principal de la generación se refiere al nacimiento de una nueva identidad, la persona. Así, la unión entre hombre y mujer engendra, desde el punto de vista corporal, una identidad irrepetible: el hijo. Por su parte, la célula embrionaria del hijo —nacida de la unión entre espermatozoide y óvulo y alma espiritual— genera en sentido amplio una serie de diferencias (miembros, órganos y funciones, tendencias, sensaciones y movimientos) que, sin embargo, forman parte de una misma identidad ontológica.

La identidad ontológica, que surge de la unión de dos identidades diferentes tiende, por eso, a una unidad superior mediante la integración, cada vez mayor, de sus diferencias constitutivas: cuerpo-psyque-espíritu. Esto significa que la persona debe alcanzar una identidad que inicialmente posee sólo de manera germinal. Las diferencias que deben integrarse no son únicamente corporales o psíquicas, sino sobre todo personales. Por tanto, además de la identidad actual del hijo, entre las diferencias generadas por los padres se encuentra la potencial, la que este puede llegar a ser, ya que tanto una como otra con-vienen para permitir alcanzar al hijo una identidad más integrada. Además de los distintos tipos de causalidad, principalmente, formal y final, la condición de posibilidad para integrar esas diferencias potenciales es la temporalidad. La separación entre identidad ontológica y plena (es decir, el yo «pre-ético» y la personalidad) se colma en parte mediante las acciones personales en el tiempo, las virtudes y, sobre todo, el amor con que obramos. En cierto modo somos, por eso, lo que queremos ser. Se trata, sin embargo, de un querer profundo del que a veces no somos del todo conscientes. De ahí que pueda hablarse de la integración de las diferencias en la identidad como de una orientación personal que da sentido a cuanto nos ocurre, incluso a aquello mismo que no queremos o rechazamos, a cuanto hacemos *con* los demás, lo que es fundamento de la sociedad, o a cuanto realizamos a favor de otras personas, lo que es principio de la comunidad.

La necesidad de integrar las identidades con sus diferencias explica también por qué el origen de la persona humana, en cuanto que generada por la unión hombre-mujer, va más allá de la simple relación sexual, pues requiere en los padres una unión profunda que se manifiesta en su entrega mutua. Efectivamente, junto a la contingencia de la materia, en el origen de la persona humana debe tenerse en cuenta otro tipo de contingencia, la que nace de la relación entre dos libertades. Por esto, el principio de la persona es contingente por partida doble: física e intencionalmente, es decir, es completamente innecesario y gratuito. En este sentido, el acto amoroso de los cónyuges excede la causalidad natural, en la medida en que expresa o puede expresar la intencionalidad amorosa de quien se da a sí mismo aceptando el don del otro.

1.1. La afinidad de las diferencias

Pero existe aún otro problema; esta vez, de tipo epistemológico, que podemos formular de este modo: ¿cómo podemos hablar de unión entre diferencias que se concluye en un *novum* si son precisamente diferentes?

Volvemos así a observar, desde otro ángulo, la distinción entre diversidad y diferencia. En efecto, para que sea posible la relación generativa, las realidades que se unen deben ser diferentes, pero no diversas pues, frente a lo diferente, lo diverso excluye la unión, ya que en él no hay ninguna afinidad (ni actual ni potencial ni originariamente) más aún, precisamente por la falta de afinidad, en lo diverso no hay generación. Parece, pues, que la exclusión completa de unión, por falta de afinidad, es causa de la ausencia de novedad.

Ahora bien, ¿qué se entiende aquí por afinidad originaria? Esta corresponde en parte al concepto de *similitudo* o semejanza, que puede entenderse de dos maneras: como potencia, cuando uno tiende a aquello que el otro ya posee, o como acto, cuando dos sujetos poseen la misma cualidad en grado diferente[166].

La integración de las diferencias dentro de una misma identidad personal es así parecida a la *semejanza como potencia*, como ocurre en la unión que se da en el acto humano entre tendencias, sentimientos y movimientos corporales. Por eso, el acto contiene intencionalidad, emotividad y expresividad o comunicabilidad. Por otro lado, la integración de dos identidades diferentes, como sucede en la relación conyugal, se basa en una semejanza en parte potencial y en parte actual. En efecto, desde el punto de vista de la diferencia sexual, en el hombre y la mujer hay una semejanza como potencia y, por ello, tienden a la unión conyugal. Desde el punto de vista de la identidad personal, hay semejanza actual: hombre y mujer se asemejan como un acto respecto de otro, pues ambos son personas y, por ello, su unión puede generar y regenerar a las personas. Por último, la afinidad originaria entre dos identidades corresponde a la *semejanza como acto*, por lo que la unión implica también la perfección de los dos actos, es decir, el crecimiento de sus identidades, como sucede en la relación progenitor-hijo o hija. De ahí que, en la unión de los esposos, además de la afinidad originaria en virtud de su diferencia sexual, sea necesario el ejercicio de sus libertades para transformarse en marido y mujer y en padre y madre. En definitiva, la integración de las diferencias se presenta no solo como inclinación natural, sino ante todo como tarea responsable, como un poder ser que es también un deber ser.

La identidad a la que tiende cada uno es, por tanto, natural y libre. Por ser libre, la persona coexiste con otras identidades sin metabolizarlas puesto que la libertad confiere a la persona el poder de afirmarlas en sí y por sí mismas, de modo semejante a como uno se afirma a sí mismo cuando acepta su propia identidad. Para que pueda existir respeto por los otros y donación se requiere la afirmación de la propia identidad. Es más, la misma relación entre identidad y diferencias propias o entre diferentes identidades es posible únicamente si hay libertad. En efecto, cuerpo-psyque-espíritu, marido y mujer, progenitores e hijos, hombre y Dios son algunos de los posibles tipos de unión que se descubren a partir de la libertad. La unión con otras identidades, sobre todo con la identidad Absoluta, muestra que la persona humana trasciende su propia identidad, pues

posee la potencia de unirse libremente a otro sin anularse y, en el caso de la unión con Dios, sin dejar de ser humana. La persona humana es *capax Dei* o capaz de unirse con la Identidad Absoluta, que, por ser a la vez diferente en sumo grado, puede llamarse Diferencia Absoluta. La unión con Dios y con las otras identidades es Caridad, participación del Amor con el que en la Identidad Absoluta se aman mutuamente las Personas divinas. Esta es la razón por la que el amor de la persona humana por la Identidad Absoluta, que respecto de ella es Diferencia Absoluta, es el fundamento para que la persona se una con todas las demás identidades, integrando así activamente las diferencias.

Por eso, además de la semejanza, para la integración y relación entre identidades es necesario el amor. Por lo que se refiere al origen del amor, son posibles, según Santo Tomás, tres tipos: el primero depende de la unidad, y los dos restantes, de la unión. En primer lugar, está la unidad sustancial, que es causa del amor con el que uno se ama a sí mismo. Por eso, el amor con que amamos todo lo demás decimos que es por semejanza al amor con que nos amamos. En segundo lugar, está la unión que se identifica esencialmente con el mismo amor, la cual puede asimilarse a la unión sustancial ya que, mediante el amor, el amante está en el amado como si fuese él mismo (amor de amistad) o bien como si fuese algo que le perteneciera (amor de concupiscencia). Por último, está la unión que es efecto del amor: la unión real del amante con el objeto de su amor[167].

Aunque el amor natural con el que uno se ama y ama a otro depende de la unidad sustancial, en la persona el amor natural —por no hablar del sobrenatural— depende de la unión más que de la unidad. Esto es así debido a que, el orden de la semejanza implica la trascendencia del propio ser hacia las demás personas, incluyendo las divinas. Además el amor nacido de la unión personal es más perfecto que el de la simple unidad sustancial en cuanto que es precisamente la unión en el amor la que genera a la persona, la acompaña y destina. En definitiva, la unión, y no la unidad, es generativa de la persona. Por eso, el primer analogado del amor no es la unidad sustancial, sino la unión de las personas. La persona está llamada a amar porque su origen es la unión.

La expresión fundamental de la unión entre hombre y mujer es la comunidad familiar, la cual se fundamenta en el hecho de compartir un mismo origen y destino, es decir, una afinidad originaria. La comunidad, por eso, es distinta de la sociedad civil basada en cambio en la participación de derechos y deberes. Si bien siempre ha existido cierta tensión entre la pertenencia a la comunidad y a la sociedad, actualmente el conflicto se manifiesta en el enfrentamiento entre el integrismo religioso y el individualismo liberal. La lucha entre estas dos posturas se debe, en parte, a la opinión común a unos y otros de que los lazos familiares, tradicionales y religiosos son contrarios a la libertad[168].

Es verdad que, en el pasado, a menudo no se ha logrado conjugar pertenencia a la comunidad y autonomía personal, llegando a veces a la disolución de las identidades por un apego impersonal y rutinario a tradiciones y esquemas de comportamiento. Sin embargo, me parece que no es preciso elegir entre autonomía y pertenencia, o mejor aún, entre una libertad que se autodetermina sin ligarse jamás a nada ni a nadie y una libertad

que se deja sacrificar fatídicamente siguiendo el destino de su propia pertenencia[169]. Identidad y pertenencia, a pesar de las fricciones que entre ellas haya, se reclaman mutuamente; la coimplicación de estos dos aspectos de la condición humana significa que únicamente se crece en la propia identidad si se ama aquello que de algún modo nos pertenece y sólo se ama lo que nos pertenece si se tiene ya cierta identidad. En definitiva, para amar lo que es propio hemos de identificarnos con ello.

1.2. Cuerpo sexuado y generación

Las reflexiones precedentes sobre la unión de dos identidades diferenciadas sexualmente como condición fundamental de la generación sirven para situar la sexualidad humana en el contexto que le corresponde: la unión amorosa entre hombre y mujer. Por eso, la sexualidad, en contra de la visión foucaultiana, no es originariamente puro discurso de poder que da lugar a prácticas sociales excluyentes, sino más bien una dualidad esencial de la persona humana llamada a la comunión, que, en virtud de la participación del cuerpo, es generativa también en sentido físico.

En efecto, la sexualidad humana, como la de los otros seres vivos, posee capacidad reproductiva, pero se distingue de la vegetal y animal porque se trata de reproducción de personas, es decir, de generación. La generación, por eso, debería estar ligada a la donación mutua de los padres, pues, como hemos visto, el contexto originario de la persona es el amor. De ahí que la sexualidad humana, lejos de ser una simple función de la especie, sea la máxima individualización en el ámbito de los vivientes sometidos a las condiciones espacio-temporales y, por consiguiente, al nacimiento y a la muerte.

Ya en los animales la reproducción sexual implica la existencia de una mayor individualidad. En efecto, el dimorfismo sexual comporta que la cría proceda de dos individuos en lugar de uno. El nuevo ser engendrado tiene así un código genético propio; no es ni el del progenitor macho ni el del progenitor hembra, sino el resultado aleatorio de la combinación de ambos y es diferente también de los demás individuos generados por la misma pareja. Más aún, el individuo dotado de reproducción sexual, en cuanto que posee una estructura propia o código genético, se encuentra separado de los demás individuos de la propia especie tanto material como formalmente.

La individualidad del animal se observa todavía mejor si se la compara con la doble potencialidad del vegetal. En efecto, en el vegetal, la actualidad inicial no corresponde a un nuevo individuo sino a uno ya existente, pues la semilla es, en acto, parte del individuo que la ha originado y, en potencia, árbol, que a su vez producirá otras simientes. La actualidad del árbol, por tanto, consiste en ser el acto de una doble potencia: respecto de la semilla, de la cual el árbol es acto, y del árbol hijo, respecto del cual la semilla se halla a su vez en potencia. Tal actualidad relativa a una doble potencialidad hace también que la individualidad sea relativa. La individualidad del vegetal se convierte así en algo inseparable de su actualidad reproductiva, pues solo en el desarrollo de todas sus capacidades vegetativas el árbol llega a ser diferente del que lo origina (los frutos de este árbol no son los de aquel). En el animal, en cambio, el embrión

en acto es ya un individuo diferente de sus padres. Ni el espermatozoide ni el óvulo considerados de forma aislada son potencia suficiente del nuevo ser vivo; la potencia se encuentra solo en la unión de estas dos células. Sin embargo la unión no es ya potencia, sino acto inmanente, pues, así como ver es ya haber visto, concebir es ya haber sido concebido. Hay, sin embargo, una diferencia importante entre la concepción y los demás actos inmanentes, pues esta no es un acto inmanente del animal progenitor (para el progenitor la reproducción es un acto transitivo), sino que es el mismo animal concebido, en cuanto acto. El gato generado, por ejemplo, es en sí distinto de sus progenitores. Evidentemente, su sí mismo no es otra cosa que ser cierto gato, o sea, un individuo de la especie gatuna. A pesar de tener más individualidad que la semilla del árbol, el embrión no es gato perfecto, pues en el animal el acto contiene en sí una potencia que debe actualizarse en el tiempo. Tal potencia se refiere, además de a la individualidad (mayor en los animales capaces de aprender), a la especie. Por eso, puede decirse que el embrión del gato es en acto un individuo de la especie gatuna, mientras que el gato en acto es un individuo que se reproduce. El uso de la capacidad reproductiva es la actualización máxima del gato tanto en el nivel individual (para poder generar, debe ser capaz de realizar todos los actos propios, esto es, tener por entero el plexo instinto-sensaciones-movimientos) como en el específico, pues, en la actualización del gato o acto de reproducirse, la especie y el individuo se identifican sin residuo.

Pero, si el acto del embrión del animal tiene potencia (la potencia de reproducirse), esto significa que puede no ser; o sea, posee potencia para ser y no ser y, por consiguiente, es contingente y corruptible. Pues, como afirma Aristóteles, «toda potencia es, al mismo tiempo, potencia de ambos contrarios. En efecto, lo que no tiene potencia de ser no puede existir en ninguna parte, mientras que todo lo que tiene potencia puede también no existir en acto. Como consecuencia, aquello que tiene potencia de ser puede ser y también puede no ser; por tanto, la misma cosa tiene la posibilidad de ser y de no ser. Pero aquello que tiene la posibilidad de no ser, puede ser que no sea; y lo que puede ser que no sea es corruptible, o absolutamente, o bien relativamente al aspecto por el que también se dice que puede no ser, o según el lugar o según la cantidad o según la cualidad. Corruptible en sentido absoluto es aquello que es corruptible según la sustancia».[170] Es decir, el acto del gato es, en sí mismo, corruptible, pues tiene potencia: la potencia de reproducirse.

Por eso, el embrión del gato, aun cuando se origina en un acto inmaterial o principio de estructuración de los cromosomas según el alma sensitiva, tiene necesidad de la temporalidad para llegar a la perfección de su acto, que no es más que el ser individuo de la especie *felis silvestris catus* que se reproduce. Al reproducirse, el gato alcanza el acto o individualidad perfecta, que perderá con la muerte. Con ella, el gato cesa de ser individualmente, pero continúa de manera específica, en los individuos generados por él.

1.3. La individualidad trascendente de la persona

Tras haber analizado la reproducción animal, podemos preguntarnos qué ocurre con la generación humana. Como la mayoría de los animales, la persona no es generativa singular sino dualmente[171]. La unión de los gametos masculinos y femeninos constituye el umbral entre el proceso material fisiológico, la inmaterialidad y la espiritualidad del nuevo ser vivo, la persona. Aunque la unión de las células se da en el tiempo, el acto en que consiste ser persona trasciende el tiempo. Lo trasciende no sólo como la forma específica con respecto al individuo animal, pues la persona —como veremos— trasciende su misma especie, sino totalmente.

Por eso, el embrión humano, a pesar de ser individuo de la especie *homo sapiens sapiens*, es persona, o sea, alguien absolutamente irrepetible. Ser irrepetible significa que el embrión humano, además de no admitir sustitución, no es relativo a la generación de otro embrión humano. Dicho de otro modo: el embrión humano no es potencia de un hombre o de una mujer que generan (es verdad que *tiene* o puede tener esta potencia, pero no *es* potencia de otro individuo de la misma especie). No puede hablarse, por tanto, del embrión como de persona en potencia, pues la potencia no pertenece al ser persona ya que la persona es desde el comienzo un acto completo[172]. La potencia que precede al ser persona no se halla en el embrión, sino en los padres, que, al unirse conyugalmente, generan un acto irrepetible[173]. Por ello puede afirmarse que la identidad personal significa, ante todo, una pertenencia originaria respecto de aquellos que lo han generado: la identidad personal consiste en ser hijo o hija.

De ahí que tratar de descubrir empíricamente el origen de la persona humana, sea una tarea imposible, pues el acto que es irrepetible, a diferencia de los individuos animales, no tiene necesidad de tiempo para serlo; como el ver es perfecto en sí mismo, la persona es perfecta en sí misma desde su origen. Una consecuencia de esta trascendencia temporal es que la actualidad de la persona no consiste en lo que ella es en un momento determinado. Si bien nace en el tiempo, la persona trasciende la temporalidad, pues su núcleo es, como hemos visto, un alma espiritual; una vez generada, la persona es siempre. En consecuencia, trasciende también su propia muerte, que marca el fin de la temporalidad pero no del ser personal. La persona humana no tiene en sí la potencia de no ser porque su acto, sin potencia alguna, no depende del tiempo. Puesto que, una vez generada, la persona es acto que carece de la potencia de no ser, no puede corromperse[174]. La corrupción atañe sólo al cuerpo. En consecuencia, solo un acto de aniquilación podría destruir la persona.

Como puede observarse, la inmortalidad de la persona depende de la espiritualidad del alma, la cual se conoce a partir de su trascendencia con respecto al tiempo y esta, a su vez, mediante su trascendencia respecto de la especie. ¿Cuál es, entonces, el valor del tiempo para la persona? El tiempo no le sirve únicamente para actualizar sus capacidades orgánicas, sensitivas e intelectuales ni tampoco para engendrar a otra persona (llegar a ser hombre o mujer que generan hijos físicamente), sino sobre todo para lograr su identidad: su deber ser. La persona no tiene un fin biológico sino ético (aunque, por supuesto, la vida biológica se encuentra incluida en este fin), que es personal e irrepetible, pues ninguno puede alcanzarlo por ella.

2. INDIVIDUALIDAD E IDENTIDAD PERSONAL

El embrión humano cuenta con una potencia que se actualiza hasta el último momento de su existencia no de forma específica, sino personal. Dicha capacidad consiste en *poder ser bueno*. El embrión humano está en potencia no respecto de su ser persona, sino más bien de su calidad como persona. De ahí que el embrión no sea persona porque puede actuar libremente (el embrión no actúa libremente y tampoco los que, por edad, lesión o enfermedad, carecen del uso de razón o lo tienen muy disminuido), sino que puede actuar libremente porque es persona, porque su identidad ontológica es acto. Por eso, puede afirmarse que en el embrión humano se halla en potencia «una persona que actúa libremente».

Por otro lado, no basta el simple uso de la libertad para perfeccionarse. La persona que actúa mal no se actualiza en cuanto tal, ya que el acto malo es más imperfecto que la potencia misma de actuar, pues en este falta un bien debido (en ese sentido el hombre malo es más imperfecto que el embrión)[175]; mientras que la persona que actúa bien es más perfecta que el embrión, pues posee la perfección de dicha potencia. La potencia que perfecciona al hombre no es, por tanto, ni una potencia *ad unum*, que se actualiza necesariamente como la especie; ni una potencia indiferente con relación a sus posibles actualizaciones, ya que, si bien se trata de una potencia que admite contrarios, solo uno de ellos la perfecciona: el bien.

En consecuencia, la persona tiene el deber de actuar bien, tanto porque posee la potencia de hacerlo (el deber implica siempre un poder; por eso, el león no *debe* comportarse como león, pues carece de ese *poder*, ya que *es* león necesariamente), como porque el llegar a ser buena constituye su perfección en cuanto persona (el deber se fundamenta inmediatamente en el ser de la persona y solo de forma mediata en su poder). Se puede afirmar, por ello, que el ser de la persona contiene un deber ser; la persona debe ser aquello que puede ser y puede ser lo que es: un acto en sentido pleno, o sea «una persona que actúa bien». Con otras palabras: para poder ser bueno es necesario ser una persona que actúa como persona. De aquí la conclusión: la persona es aquel viviente cuya perfección última no es biológica, sino moral.

Aun cuando la bondad de la persona que actúa libremente depende de lo que ella es, el ser actual de esta no agota jamás su perfección posible. La persona trasciende, por consiguiente, no solo la especie sino su misma actualización en el tiempo y ello por un doble motivo:

a) Porque en el deber ser no hay término temporal. En efecto, no existe un tiempo en el que la persona alcance su perfección última, ya que esta es siempre más de lo que ya ha logrado. Precisamente en la dualidad entre la actualización limitada de su ser en el tiempo y el «poder ser más» se funda el deber propio de la naturaleza humana, que no culmina.

b) Porque el deber ser de la persona contiene la perfección de otras personas, no solo por haber sido generada, sino sobre todo por haber sido amada. La actualización del poder ser más perfecta depende, por eso, del amor recibido, en el cual se basa su mismo

poder de amar. Como en la persona no hay límites en su crecimiento, el amor recibido no puede explicarse solamente a partir del amor humano, sino que se precisa un amor infinito propio de Dios.

En resumen, la identidad ética de la persona, posibilitada por las personas que la aman, empieza en el momento preciso en que esta alcanza la capacidad de amar libremente. El primer acto moral, que coincide con el primer acto de amor personal, marca el comienzo de la actualización ética de la persona. Por eso, la identidad ética es un crecimiento continuo de sí mismo, pues es acto y actuación o, para decirlo con Aristóteles, «*es eis auto gar hê epidosis kai eis entelecheian*» («el crecimiento hacia sí mismo y el propio acto»)[176].

2.1. Sexualidad humana e irrepetibilidad personal

Si recogemos los elementos fundamentales del análisis anterior sobre la sexualidad humana, llegamos a la conclusión de que ésta forma parte de la identidad ética de la persona, pues el acto sexual, en cuanto que generativo de las personas y de sus relaciones, trae siempre consigo un crecimiento o una disminución de la perfección personal. En efecto, el uso de la sexualidad humana está íntimamente ligado a la identidad de la persona, ya sea porque da origen a seres irrepetibles, ya sea porque es expresión de la unión amorosa entre los dos modos de ser persona (hombre y mujer). El recto uso de la sexualidad, por tanto, además de incluir siempre un valor generativo o de apertura a la vida personal, manifiesta el don de sí al otro, en el que se encuentra la perfección de la identidad o personalidad.

Es importante darse cuenta de la relación inseparable que hay entre el origen de la persona y su identidad para evitar dos errores opuestos entre sí: el de la ideología de género, que rechaza el vínculo entre generación e irrepetibilidad, y el del naturalismo sexual, que niega la irrepetibilidad personal de la sexualidad humana.

La ideología de género ha puesto de manifiesto un aspecto esencial de la sexualidad humana: su diferencia con respecto a la de los animales. Al contrario de lo que ocurre en estos, la sexualidad humana no depende solamente de la genética, sino sobre todo de las primeras experiencias personales, de la relación con los otros —especialmente con los padres—, de la educación recibida, de la cultura, de la sociedad, etc. Por eso, la sexualidad humana, lejos de ser un puro instinto al servicio de la reproducción de la especie, es una dimensión plenamente personal, libre y responsable.

El problema surge cuando se trata de comprender cuál es el carácter personal de la sexualidad y, en último término, de ser hombre y mujer. Si —como sostiene la ideología de género y los colectivos de *gays* y lesbianas— la irrepetibilidad se concibe como una libertad desencarnada, la identidad personal será lo que uno elige de acuerdo con sus gustos, inclinaciones, preferencias, etc. El único valor posible para una libertad de este tipo es el de la «autenticidad», entendiendo este término como correspondencia entre la orientación sexual y la elección de un determinado modelo de comportamiento sexual. En definitiva, uno debe intentar comportarse de acuerdo con lo que subjetivamente cree

ser, ya que se piensa que el acceso al propio ser, a la irrepetibilidad propia, se alcanza a través de los sentimientos y deseos.

Pero, cuando se actúa de esta manera, la elección se convierte en arbitraria e irresponsable, pues la identidad deja de ser entonces actualización de la propia libertad para transformarse en pura construcción socio-cultural. En efecto, los seguidores de la ideología de género escogen uno de entre los modelos que existen en el mercado de la sexualidad, pero puede haber muchos otros que todavía no han sido descubiertos. Es decir, en su elección influyen de modo decisivo los *mass-media*, la publicidad, lo *politically correct*, etc. Se asiste así a la siguiente paradoja: la personalización de la sexualidad termina por coincidir con lo más impersonal que pueda existir; la adopción de modelos puestos en circulación por la sociedad de consumo.

Algunos exponentes de la ideología de género, advirtiendo el peligro de ligarse a un determinado modelo de sexualidad por el riesgo despersonalizador que esto conlleva, proponen como solución cambiar de modelo siempre que se desee, para así vivir el mayor número de experiencias posibles. De esta manera, la ideología de género va, como el péndulo, de un extremo a otro: desde una identidad entendida como autenticidad a otra como descubrimiento y actualización de posibilidades aún desconocidas, o sea, como pura creatividad caprichosa e irresponsable. Pero la novedad de esta «creación» termina por transformarse, tarde o temprano, en un modelo fijo que imponer a otros.

El gran error de la ideología de género no depende, pues, de lo que destaca (el carácter personal de la sexualidad), sino de aquello que niega: la relación de la sexualidad humana con el origen y, por consiguiente, con el cuerpo y la generación. Así la ideología de género se convierte en una especie de dualismo postmoderno, pues el cuerpo humano, al carecer de significado, se reduce al espacio donde la libertad juega con su poder «creativo»; un poder que los clásicos habrían denominado despótico, ya que no tiene en cuenta la realidad: la condición corporal de la libertad humana.

La existencia de diferencias entre sexualidad animal y humana es un dato aceptado pacíficamente por diversas disciplinas científicas, como la fisiología, biología, etología, psicología y antropología..., que destacan una serie de características propias de la sexualidad humana, por ejemplo, la reducción del instinto a la fase final del acto sexual, la liberación de la tendencia sexual de los ciclos naturales de fertilidad de la mujer, la integración de la sexualidad en la unión conyugal, la institución familiar... El problema estriba en indicar dónde se encuentra la raíz de todas esas particularidades. Habría que buscarla —así creen las feministas radicales— en el hecho de que la sexualidad humana es una construcción socio-cultural en la cual no hay, por eso, nada que sea absoluto ni inmutable. Pero, si así fuera, más que hablar de diferencia, debería hablarse de una diversidad radical: la sexualidad del animal sería natural, la del hombre sería cultural. Usar el término ‘sexualidad’ para referirse a dos fenómenos distintos entraría, entonces, en el uso equívoco del lenguaje.

En realidad las cosas no son tan simples. La sexualidad humana es diferente a la animal, pero no diversa. En efecto, hay elementos corpóreos y psíquicos en que ambas coinciden: la distinción psico-corporal entre macho-hembra, la diferente función en el

acto sexual, la reproducción, la nutrición y el cuidado de los pequeños... Lo radicalmente incomparable es el lugar que ocupa la sexualidad en la vida del animal y en la existencia humana. En efecto, la sexualidad animal es un instinto como tantos otros: supervivencia, nutrición, migración, etc.; la sexualidad humana, en cambio, consiste sobre todo en un modo de ser hombre o mujer, pues no hay esfera de la persona que no esté impregnada por esta diferencia. De ahí que, en la persona, más que de sexualidad sea preferible hablar de condición sexuada, ya que esta última indica una diferencia con carácter totalizante en cuanto que engloba lo biológico, tendencial-afectivo, racional-volitivo y, sobre todo, el aspecto relacional.

Si bien la condición sexuada no equivale a la sexualidad biológica, no ha de ser entendida como el fruto de una pura elección, ya que se halla anclada radicalmente en el cuerpo humano, que es personal. La persona no tiene cuerpo sino que es corpórea. La distinción entre «ser» y «tener» cobra aquí importancia capital. En efecto, aun cuando la irrepetibilidad personal no es cuerpo, se manifiesta ya desde el comienzo en él. El cuerpo masculino o femenino es expresión originaria de la persona, pues se es persona como hombre o como mujer. Este es el motivo por el que la persona, con sus elecciones y acciones, no debería rechazar lo que constituye el fundamento de su condición sexuada: el cuerpo masculino o femenino. De otro modo, se cae en una contradicción existencial: sería como tratar de negar la misma posibilidad de negar. En efecto, para convertirse en hombre siendo mujer, hay que negar que se es mujer, lo cual sólo puede hacerse aceptando primero que se es mujer.

Subrayar que hay un nexo entre el cuerpo masculino o femenino y la irrepetibilidad es de capital importancia para evitar dos extremos: o identificar *tout court* a la persona con su cuerpo (en este caso, con su sexualidad genética o, incluso, genital) o separarla completamente del mismo. Es verdad que la persona trasciende su sexualidad, no como el artesano trasciende sus instrumentos mediante el uso que hace de ellos, sino como el sol trasciende la luz, en cuanto que esta participa de la energía de aquel. De manera análoga, la persona trasciende su sexualidad cuando la hace partícipe de su propia irrepetibilidad. En virtud de dicha participación, la sexualidad se integra cada vez más en la condición sexuada irrepetible. El crecimiento en la propia identidad a través de la integración de la sexualidad implica también la posibilidad contraria: una desintegración progresiva que, sin embargo, jamás llegará a hacer desaparecer completamente la irrepetibilidad. Esto es así porque la irrepetibilidad es ontológica aunque se manifieste a través de la sexualidad corporal, que es el fundamento de la condición sexuada de la persona. Se trata, sin embargo, de un fundamento limitado, por dos motivos:

a) En primer lugar, porque la condición sexuada de la persona no se reduce al sexo corporal (genético, gonadal, genital y cerebral), sino que incluye también la tendencia humana físico-psíquica-espiritual a la unión existencial de *este* hombre con *esta* mujer y, a través de esa unión, con otras personas; parientes, amigos. Por tanto, la condición sexuada, a la vez que influye en las relaciones hombre-mujer, es modelada por ellas.

b) En segundo lugar, porque la condición sexuada, además de identidad sexual, necesita tanto de la identidad ética, ya que la persona debe llegar a ser buena

precisamente según su modo de ser hombre o mujer, como de la personalidad, pues el fin de la integración de la tendencia sexual es el don de sí y la comunión con el otro.

A pesar de estos y otros límites, el sexo corporal desempeña una función relevante en la condición sexuada por hallarse ligado de forma espontánea a una serie de relaciones personales íntimas, que constituyen el vértice de la afectividad y del compromiso existencial. Por eso, la falta de identidad en este ámbito comporta —en palabras de Baumann— la licuefacción del Yo, como se observa en la figura del *homo sexualis*, marcada por «la alterabilidad, transitoriedad y revocabilidad de todas las identidades sexuales asumidas. El *homo sexualis* está condenado a permanecer en la incompletud e insatisfacción. Incluso a una edad en la que en otros tiempos el fuego sexual se habría apagado rápidamente pero que hoy es posible azuzar con la ayuda conjunta de milagrosos regímenes para estar en forma y drogas maravillosas». En definitiva, precisamente por falta de identidad, el *homo sexualis* está destinado a realizar un viaje «que no tiene fin, el itinerario es modificado en cada estación, y el destino final es una incógnita a lo largo de todo el recorrido»[177].

Aunque Bauman no lo diga, para superar la figura del *homo sexualis* no es suficiente escoger al azar una determinada identidad sexual, se precisa, también, identificarse con la propia y con los lazos que por medio de ella pueden establecerse. Este es el motivo por el que, en la condición sexuada no hay que separar la corporeidad de la relacionalidad. El modo de ser hombre o mujer, cuando no se concibe como pura condición natural ni como mera construcción cultural, lejos de encerrar a la persona en el ámbito de la sexualidad corporal, la abre a una existencia verdaderamente personal que se refleja en el modo de establecer relaciones con el mundo, de obrar y sufrir, cooperar y entrar en comunión con otros.

En resumen, la corporeidad es el fundamento de la condición sexuada, pues, a diferencia del ámbito psíquico y espiritual, consiente la manifestación e instalación de la persona en el mundo. El cuerpo humano, por tanto, no solo es el lugar de la diferencia sexual, sino también el espacio donde la persona se relaciona con los demás y consigo mismo, pudiendo así integrar activamente las diferencias.[178]

La posibilidad de integrar las diferencias en y a través del cuerpo implica la existencia de un *poder* o libertad en la persona que, a diferencia del cuerpo o de la condición sexuada, no se sitúa ya en la línea de la esencia, sino del ser: es el modo dinámico de ejercitar la irrepetibilidad, la cual *es* de la persona en un sentido diferente a como lo es el cuerpo y la misma condición sexuada. Y esto, no tanto porque ese poder no arranque de lo que se ha recibido; padres, código genético, mundo, sociedad, educación (en este sentido, la libertad es semejante a la condición sexuada, como han hecho notar los existencialistas poniendo énfasis en los aspectos más trágicos: la persona está condenada a ser libre), sino más bien porque la libertad, partiendo de lo dado, es capaz de trascenderlo, en la medida en que se encuentra abierta a una Diferencia Absoluta, que debe amar.

Aquí radica el carácter paradójico de la libertad humana: estar anclada en un cuerpo determinado y finito y, pese a ello, abrirse al Infinito. El único modo de mantener el

misterio sin caer en contradicción es aceptando que el origen de la libertad humana es el Infinito o, mejor aún, una Libertad infinita.

Por eso, la trascendencia de la persona respecto de su sexualidad implica, junto al poder, el carácter plasmable de la tendencia sexual. A diferencia de la animal, la sexualidad humana requiere experiencia y educación para orientarse hacia determinados fines que pueden ser el original, es decir, la donación a una persona del otro sexo, u otros derivados más o menos opuestos al primero.

El poder de la irrepitibilidad frente a la sexualidad y su orientación permiten entender que el fin de la persona no es la especie sino el don de sí. A pesar de ello, el don exige el nivel más alto de identidad o personalidad. Para alcanzarlo, se precisa modelar la tendencia mediante la virtud de la castidad, pues la simple continencia no equivale todavía a la integración de la sexualidad ya que en ella faltan la formalidad y finalidad propias del amor: el don de sí. La castidad aparece así como la condición de posibilidad para adquirir una identidad más profunda que supere la desintegración provocada por la lujuria y la represión, propia de la simple continencia (la prohibición del incesto, según algunos psicoanalistas, sería la forma básica de continencia), y también los traumas y las obsesiones. La falta de castidad conduce a la desintegración e incluso a la despersonalización, en cuanto que se objetiva el cuerpo del otro impidiendo así una auténtica relación personal. En efecto, la transformación del cuerpo del otro en objeto equivale asimismo a una cosificación del propio que impide la coexistencia respetuosa y amorosa consigo mismo y con los otros. Aquí aparece con claridad el hecho de que la persona establece una relación con el propio cuerpo que media las relaciones con el mundo, consigo mismo y con los demás.

En conclusión, el ser persona se realiza en la dualidad hombre-mujer, donde cada uno de estos modos es igualmente personal y, por ello, está dotado de la misma dignidad. Existir como hombre o mujer, lejos de contradecir la irrepitibilidad de la persona, forma parte íntimamente de ésta. Por supuesto, no es la masculinidad o la feminidad la que es irrepitible, sino la persona, que, por esta razón, es capaz de hacer irrepitible su modo de ser hombre o mujer.

Hablar del hombre y de la mujer como dos modalidades de ser persona significa que la existencia humana es sexuada. Por eso, no hay que confundir la sexualidad, que se encuentra analógicamente también en los animales, con la condición sexuada, exclusiva de la persona. En este punto se descubre, a mi parecer, la distinción radical con los animales: la sexualidad humana forma parte del existir irrepitible de la persona como hombre y mujer. Por ello, resulta incorrecto tanto el reducir la condición sexuada a pura sexualidad animal como el rechazar la sexualidad corporal con el pretexto de tener que vivir y comportarse de manera personal. La presencia de estos errores en el modo de entender la sexualidad expresa la complejidad de la persona y la dificultad con que se enfrenta para encontrar su lugar en el cosmos. Así mismo ayuda a comprender mejor la diferencia real entre sexualidad y condición sexuada, que no debería ser ni ignorada ni suprimida, sino integrada en la persona. Debido al carácter global de la condición

sexuada, la integración de esta constituye uno de los quehaceres esenciales de la identidad personal.

Tal vez en la distinción entre condición sexuada y sexualidad se encuentre la clave para poner punto final a la discusión acerca del carácter ontológico de la sexualidad. Si se acepta lo dicho anteriormente, el ser hombre o mujer no consiste en una distinción ontológica sino existencial. En efecto, desde el punto de vista ontológico, solo la persona es irrepetible, mientras que el ser hombre o mujer es algo que se tiene en común con todos los hombres o con todas las mujeres, respectivamente. Es decir, la persona se encuentra en el ámbito del ser, el existir como hombre o mujer en el de la esencia. Pero atención; esto no significa que el ser hombre o mujer sea un accidente de la esencia, como el tener la nariz chata o aguileña, sino más bien una modalidad del ser persona en cuanto tal, ya que la condición sexuada no deja fuera de sí nada de lo que constituye la esencia humana: ni en su composición estructural de cuerpo-psyque-espíritu ni en el modo de armonizar las diversas facultades en torno a la acción ni en la relación de la persona con los otros y con el mundo.

2.2. Condición sexuada de la persona *versus* identidad de género

La distinción entre ‘sexualidad’ y ‘condición sexuada’ parece, a primera vista, similar a la que establece la identidad de género entre ‘*sex*’ y ‘*gender*’, pues el *gender* — como la condición sexuada— constituye la forma personal de la sexualidad humana. En efecto, el término *gender* designa en el inglés actual el sexo, no en su estricta denotación biológica, que en inglés se dice *sex*, sino en relación con la identidad sexual de la persona.

Sin embargo, entre ‘*gender*’ y ‘condición sexuada’ hay una diferencia capital. Según los autores de la ideología de género, el *gender* se refiere al sexo en cuanto construido socialmente por las «expectativas, aspiraciones, y normas de conducta apropiada»[179], mientras que el *sex* corresponde a los atributos orgánicos que se reciben con el cuerpo. En cambio, como hemos visto, la condición sexuada, lejos de oponerse al sexo corporal, lo incluye como un elemento básico de la misma. Además, la sexualidad contenida en la condición sexuada no se reduce a pura biología, pues hace referencia también a una tendencia personal, que, en cuanto que debe ser modelada con la ayuda de otros, se abre a la relación. Es verdad, por otra parte, que la cultura y las prácticas sociales desempeñan un papel destacado en la constitución de la condición sexuada, pero no hasta el punto de poderse inventar nuevos géneros o de transformar la masculinidad y feminidad en dos construcciones histórico-sociales.

La cuestión de la identidad de género exige, por tanto, un reajuste. No atañe a los géneros en cuanto tales (masculino y femenino), sino a lo que en ellos hay de inmutable o cambiante. Por ello, el método no ha de consistir en de-construir las diferencias somático-psíquico-espirituales, sino más bien en describirlas lo más fielmente posible, distinguiendo entre diferencias reales y estereotipos a través precisamente de la comparación de una condición sexual con otra. Solo así se podrá descubrir la

especificidad, la originalidad y la peculiaridad que caracterizan a cada género. Tal vez sea este el punto en el que la falta del feminismo radical parece más vistosa: no tener en cuenta al otro género, si no es para combatirlo, con un sentimiento entremezclado de amor y odio o, mejor aún, de envidia rencorosa. La historia, plagada de los abusos y la prepotencia de los hombres respecto a las mujeres, parece ofrecer una explicación sobre el porqué de la lucha actual entre los géneros. Que exista una explicación histórica no es suficiente, sin embargo, para transformar la morbosidad en normalidad y, menos aún, los sentimientos de revancha en sólidas razones con que afrontar un problema tan delicado en el que, además, la Humanidad se juega el futuro de las próximas generaciones.

2.3. Diferencia sexual y relación hombre-mujer

Mientras que las características sexuales que distinguen al hombre de la mujer son identificables y reconocibles con facilidad, las que corresponden a sus respectivas condiciones sexuadas están más difuminadas, pues el modo de ser hombre o mujer en el mundo y con los otros es al mismo tiempo natural y socio-cultural. Esto significa que el ser hombre o mujer se modela según formas, costumbres y reglas que cambian en el espacio y con el tiempo.

Pese a ello, el modo de habitar el mundo presenta, según las feministas de la diferencia, algunas características propias de cada género. Así, por ejemplo, el ámbito que más congenia con la mujer es el hogar y el cuidado de las personas que viven allí (*care giving*). En cambio, el ámbito más propio del hombre es el mundo y su transformación. También las relaciones personales parecen estar modeladas por el ser mujer u hombre: la mujer aporta a las relaciones humanas empatía, personalización y vínculos afectivos, mientras que el hombre contribuye a ellas con el orden, la objetividad y la justicia[180].

Masculinidad y feminidad, sin embargo, son dos modos igualmente originarios de ser persona. Las diferencias en el modo de encarnar la feminidad y la masculinidad, lejos de oponerse, se enriquecen mutuamente. La objetividad cuando es humana se abre a la empatía, evitando así el riesgo de caer en una relación abstracta que han generado los monstruos de los diversos totalitarismos con el asesinato de millones de víctimas inocentes bajo el falso pretexto de un amor puro por la Humanidad; el orden se conjuga con la protección de los más necesitados, ya que la rigidez de la norma contraría la vida y su desarrollo, como se ve en el problema de la inmigración, en el cual se tiende a sacrificar la hospitalidad en aras del orden social o viceversa (sacrificar este último a favor de una bondadosidad irresponsable); y la justicia se auna con la misericordia, pues, de lo contrario, la justicia se transforma en suma injuria y la misericordia sin la justicia se vuelve inmisericorde. Las diferencias, por tanto, se encuentran abiertas a un intercambio continuo y fecundo capaz de generar lo humano en cualquier circunstancia, tiempo y lugar.

Si bien es verdad que ninguno de estos dos modos de habitar el mundo se encuentra en estado puro, está claro que puede hablarse de la preponderancia de uno u otro según

la condición sexuada de la persona. Lo que no resulta tan evidente es si estas dos modalidades, así como los vicios por exceso o por defecto en la forma de personalizarlas, dependen exclusivamente de la condición sexuada o también de una determinada historia socio-cultural.

Cuando estas formas accidentales se conciben como diferencias esenciales nos encontramos frente a los estereotipos, que llevan al extremo algunos de los rasgos que tal vez puedan encontrarse espontáneamente en uno u otro modo de ser. Una de sus exageraciones más cómicas es el machismo, que, basándose en la desigualdad física respecto a la mujer, la considera con desprecio, relegándola al ámbito del hogar y excluyéndola de la vida pública. El hombre se vuelve así dueño absoluto tanto en la esfera pública como en la privada. El machismo distingue de modo rígido aquello que un hombre y una mujer pueden desear, pensar, hablar o hacer, dando lugar a una constelación de prohibiciones y de normas sociales, escritas y tácitas. Tal vez este fenómeno —que, por suerte, ya no está de moda en Occidente— se debía a una falta de relación entre el modo de ser hombre y mujer. En el pasado, «teníamos hombres que tendían al “machismo”, no habiendo integrado lo femenino; al contrario, las mujeres, sin el enriquecimiento de la polaridad masculina, producían una feminidad demasiado femínea»[181].

La transformación de los estereotipos en supuestas diferencias naturales conduce, según la ley del péndulo, a intentar liberarse de cualquier distinción por juzgarla siempre artificial e injusta. Las únicas diferencias que se aceptan son las que dependen de la propia elección. El deseo de igualdad y de libertinaje, que impregna la cultura del narcisismo, hace que los hombres y las mujeres de todas las edades y condiciones luchen por encontrar nuevos modos de ser ellos mismos, transformando sus deseos en la plataforma sobre la cual cada uno construye su propia identidad[182].

En este ambiente enrarecido es difícil, por no decir imposible, que hombres y mujeres se conozcan, aprecien por lo que son y comuniquen sus dotes. Es necesario, por tanto, salir de ese círculo opresivo, distinguiendo entre esterotipos y diferencias que deben ser defendidas y fomentadas porque forman parte esencial de la condición sexuada.

a) La diferencia sexual

La diferencia sexual es la primera manifestación de la condición sexuada de la persona. Como acabamos de ver, esta diferencia, lejos de ser solo corporal, es también psíquica y espiritual. Además, en cuanto que la diferencia sexual implica la evaluación de procesos complejos y de las consecuencias de estos en el temperamento y el carácter, su estudio no debe plantearse de forma reductiva (mediante explicaciones e interpretaciones unidimensionales, por ejemplo, biológicas), sino de modo holístico, intentando así deslindar las fronteras entre biología, psicología, sociología y vida del espíritu. Por supuesto, es más fácil ir en pos de una sola causa, sobre todo si esta puede

experimentarse y medirse, pero eso no asegura que los resultados y las interpretaciones de los fenómenos sean correctos.

En todo caso, puesto que el cuerpo masculino y femenino es el fundamento de la diferencia sexual, al estudiarla es preciso comenzar por la corporidad, pero sin olvidar que ella jamás se halla separada de las restantes dimensiones.

Como es sabido, la diferencia sexual corpórea está estructurada por una serie de elementos (genético[183], hormonal[184], dimorfismos sexuales del encéfalo[185], genital[186]) que normalmente son interdependientes. La complejidad y la influencia de estos elementos en el comportamiento indican que el aspecto biológico de la sexualidad, sin ser único ni exhaustivo, contiene en sí un realismo y una concreción que jamás hay que perder de vista. Donde las diferencias masculinas y femeninas se observan tal vez mejor es en el modo de gestionar las emociones, de reaccionar al estrés[187], de elaborar convicciones, etc. Se trata de las famosas *life skills*, en parte ligadas a nuestra estructura física, en parte a modelos educativos[188].

Además del sexo corporal, está el psicológico, que consiste en la conciencia de pertenencia a una determinada condición sexuada. La primera fase de su formación se da en torno a los dos o tres años y, por lo general, coincide con el sexo biológico. En el sexo psicológico influye la relación con los padres y hermanos, las primeras experiencias sexuales, el ambiente y la educación recibida. La familia, al igual que sucede con la sociedad y la cultura, propone al niño modelos que pueden reforzar o poner en crisis su pertenencia a uno u otro sexo. Algunas contradicciones antropológicas en la forma de modelar la sexualidad derivan actualmente de los mensajes transmitidos por los medios de comunicación: desde la ostentación de un cuerpo joven, sano y bello que acentúa algunos cánones estéticos o que son considerados como tales, tendiendo por otro lado a disminuir ciertas diferencias, hasta el uso de connotaciones sexuales como reclamo para productos de consumo. Esto ocurre no solo con el cuerpo femenino, sino también con el masculino, que queda reducido a objeto de deseo. Pero, ¿deseo para quién?... Los modelos de belleza masculina y femenina no corresponden a los que son juzgados como tales por personas que pertenecen al otro sexo, sino por personas del mismo sexo, pues el éxito publicitario exige que los consumidores se identifiquen con los actores que funcionan así como modelos incitando a la compra del producto en cuestión[189].

Junto a este fenómeno encontramos otros que trastornan igualmente la sexualidad psíquica: «la infantilización y adolescenciación» del hombre y la mujer maduras (el síndrome de *Peter Pan*), la ambigüedad en el modo de hablar y en los gestos de los héroes de la pequeña pantalla y el cine, los *talk-show* en que hombres y mujeres no tienen ya recato alguno para compartir su intimidad con una platea virtual...

En definitiva, nos encontramos con una continua feminización de los cánones masculinos, como labilidad emotiva, inseguridad en las decisiones, incapacidad de proteger al otro etc., con la consiguiente pérdida del sano orgullo por la propia virilidad (de ‘*vir*’, entendido en sentido etimológico, como fuerza y virtud). La debilidad psíquica masculina es una de las tragedias de nuestro tiempo que conlleva —como reverso de la medalla— la masculinización de la mujer.

Para afrontar estas dinámicas miméticas, el psicoanálisis freudiano propone como explicación la relación triangular entre padres e hijo. A pesar de algunos aspectos positivos, me parece que tal interpretación contiene un doble límite: en primer lugar, la visión mecanicista que el psicoanálisis tiene del deseo como pulsión libídica y en segundo lugar, la concepción de las prohibiciones (las famosas censuras) como un proceso causal sobre el que se construye la identidad de la psique. A pesar de estas y otras pegas, en el psicoanálisis hay una profunda intuición del papel que desempeñan los padres en la formación de la sexualidad psicológica del hijo.

De todas formas, me parece que la relación entre padres e hijo, más que basarse en el famoso complejo edípico del asesinato del padre y unión marital con la madre, se funda en la separación de la madre, pues el niño tiene necesidad de alejarse de ella para poder así alcanzar su identidad psicológica como varón. Por eso, el desapego de la madre no es solamente físico (el final de la lactancia), sino ante todo psicológico: el hijo pequeño dirige su deseo hacia la figura paterna, con la que se identifica. En el caso de la niña, el problema no se da en estos términos, pues esta no debe distanciarse de la madre, ya que al identificarse con su figura desarrolla de forma natural su feminidad.

Sea ello lo que fuere, lo que en un caso y otro aparece con claridad es el valor que el apego afectivo y la imitación del otro tienen en el desarrollo de la sexualidad psicológica de los niños. El conocido antropólogo cultural René Girard, con su teoría de la violencia mimética, ofrece una confirmación sociocultural de la necesidad de imitar modelos para poder alcanzar la propia identidad[190].

Si bien la tesis de Girard es compleja y omnicomprendensiva, pues trata de explicar el origen de la cultura humana a través de una sola causa, la violencia mimética, hay en ella un aspecto de interés para la cuestión aquí tratada. El punto de arranque de la teoría del antropólogo francés es considerar que el deseo humano carece al principio de un objeto determinado o, lo que es lo mismo, no sabemos qué desear. Por eso, para poder desear algo, necesitamos de otro que desee, quien se transforma así en mediador de nuestro deseo o modelo. Cuando el mediador se encuentra lejos del sujeto apenas influye en él, pero conforme se va acercando aumenta la convergencia conflictiva entre modelo e imitador respecto del mismo objeto deseado. Así nace, según Girard, la rivalidad entre mediador, objeto deseado por éste e imitador. En opinión del antropólogo francés, dicho triángulo creado por el deseo contiene en sí de modo necesario la violencia, pues el modelo, sintiéndose imitado, trata de alejarse de aquel que lo imita, produciendo con su alejamiento el acercamiento del otro que lo envidia, creándose la estructura del doble: cada uno imita al otro. Esa atracción y repulsión de los dobles desencadena una tensión cada vez mayor entre ellos a la que se pone punto final mediante la destrucción del doble o de un sustituto suyo: un chivo expiatorio sobre el que se vuelca la agresividad de ambos.

No es este el lugar para analizar críticamente esta tesis. Lo que interesa señalar aquí, en cambio, es un posible acercamiento entre Lacan y Girard[191] que permite tratar la relación del hijo o de la hija con el padre y la madre como un triángulo a través del deseo más profundo que tiene el ser humano: ser él mismo o ella misma[192]. De ahí

que el apego espontáneo a la madre deba dejar paso a la elección de un modelo que, en el caso del niño, es también un competidor respecto al afecto materno. Por eso, padre e hijo han de esforzarse por superar los celos mutuos; sobre todo, el padre no debe alejarse del hijo para evitar el conflicto con este, que puede concluirse trágicamente con el asesinato simbólico de la figura paterna por parte del niño, quien al rechazarla podría identificar su deseo con el de la madre, haciendo surgir en él una tendencia homosexual[193].

Es importante tener en cuenta la relación triangular para evitar relaciones morbosas que puedan dañar la psique de los sujetos implicados, especialmente la del hijo. Si el padre debe permitir que el hijo lo imite y no alejarse de él ni rechazarlo en su deseo de ser varón, como ocurre, por ejemplo, cuando pide al hijo algo que éste jamás podrá darle o no puede dárselo todavía, la madre debe consentir que el hijo se separe de ella sin desear mantenerlo atado a sí. El influjo de esta relación triangular en el hijo nos habla de la responsabilidad de los padres, o de quienes cumplen su tarea, en la formación de la sexualidad psíquica del pequeño.

En efecto, el hijo no recibe solamente las cualidades psíquicas de uno y otro de los padres, sino también aquellas que dependen del tipo de relación que se ha establecido entre ellos. Así, el padre poco seguro de sí en su relación conyugal puede sentirse celoso ante el amor de su esposa al hijo de ambos, dando lugar al conflicto con el niño. La mujer que tiene una relación borrascosa con el marido o que no se siente amada puede volcar su afectividad en el hijo, que queda de este modo apegado morbosamente a ella. Cuando las relaciones entre los miembros de la familia son sanas, el hijo o la hija aprende a establecer un lazo con el otro que, lejos de ser conflictivo, le lleva a descubrir el significado del amor no como un deseo impulsivo, agresivo o posesivo, sino como un don.

Por tanto, para explicar la sexualidad psicológica, no parece adecuado limitarse a buscar sólo causas genéticas. Cualquiera que sea el efecto de los genes en la psicología de hombres y mujeres, habrá también que tener en cuenta, además de las diferencias que derivan de los sistemas hormonales y de la estructura funcional del cerebro, las primeras experiencias en el seno de la familia. La relación con los seres queridos y los modelos admirados influyen en la afectividad, en los valores y proyectos a través de los cuales la condición sexuada va recibiendo poco a poco una forma personal. Aunque las diferencias entre niños y niñas atañen en primer lugar a sus cuerpos y psiques y al modo de expresarse en la familia y la sociedad, mediante el lenguaje verbal y la comunión de valores, los lazos y las actividades influyen también en el proceso de socialización y aprendizaje.

Aun cuando la identidad sexual en el ámbito psicológico adquiere una formalización inicial en la primera infancia, esta debe seguir creciendo hasta alcanzar la madurez necesaria para entablar relaciones adecuadas con personas del otro sexo. Por eso, existen períodos más o menos largos en los cuales pueden atravesarse momentos de crisis. Esto se debe, a veces, al hecho de invertir demasiada energía psíquica en el propio

yo, lo que puede conducir al narcisismo y a la bisexualidad psíquica, que, por otro lado, son relativamente frecuentes en la adolescencia[194].

La teoría del deseo mimético puede arrojar un poco de luz acerca del porqué se produce la crisis en esta etapa de la vida. En efecto, el adolescente, puesto que tiene necesidad de un modelo con el cual identificarse, puede permanecer apegado afectivamente a su modelo-rival. Ese lazo afectivo puede interpretarse y vivirse como homosexualidad (sobre todo en una cultura en que se presenta la orientación de la inclinación sexual como fuente de autenticidad), cuando en realidad se trata de cierta indefinición afectiva transitoria.

El comienzo de una nueva fase se produce, en cambio, no solo por la identificación psicológica y social con el propio sexo a través del modelo, sino también por la fuerte atracción hacia las personas del otro sexo. En aquella atracción influyen, además de procesos hormonales, el descubrimiento de los valores de la feminidad o masculinidad encarnados en una persona.

No faltan los casos de tensión y a veces de disociación entre la sexualidad biológica y psicológica. Junto tal vez a una base hormonal o cerebral para ese conflicto, está el no haber alcanzado una identidad sexual desde el punto de vista psíquico a causa de una vida afectiva y emocional errada que lleva a una representación sexual equívoca — cuando no claramente contraria— de uno mismo y del modo de relacionarse con los otros. Sin embargo, en medio de las crisis e incluso en los casos de una identidad sexual ambigua, casi siempre existe la posibilidad de mantener la continuidad entre la propia condición sexuada y su expresión relacional. Como lo demuestran numerosas investigaciones, la relación conyugal favorece la madurez personal, especialmente de los varones. Para muchos de ellos, el matrimonio marca el momento de introducirse plenamente en la vida adulta de autocontrol y responsabilidad[195].

Las tensiones y disociaciones en la sexualidad psicológica no significan, por ello, que en vez de una dualidad, haya cinco tipos de género. A veces, estas manifiestan ambigüedad afectiva, otras veces una verdadera inclinación homosexual o lesbica. Sin embargo no hay que confundir ni la ambigüedad ni la tendencia sexual y ni siquiera las relaciones sexuales con el carácter sexuada de la persona del cual forman parte no solo inclinaciones y sentimientos, sino sobre todo lazos y relaciones interpersonales, como los de esposo y esposa, padre y madre.

En conclusión, el sexo psicológico implica mayor determinación que el biológico, en cuanto que constituye el fundamento psíquico del Yo pre-ético que, como hemos visto, se caracteriza por los lazos afectivos con los otros, especialmente con los padres, y también por la exigencia que tiene de interpretar sus necesidades y deseos. Uno de estos deseos, el deseo del otro, adquiere un papel fundamental en la adolescencia, ya que es el medio para que la persona —saliendo de sí— se dé a otra sexualmente diferente, comenzando así una nueva familia. La sexualidad psicológica, por tanto, «se inscribe en una doble perspectiva, que es la del apego al otro y la de la procreación»[196], las cuales implican haber alcanzado un nuevo nivel en la propia identidad.

La condición sexuada de la persona no se agota, sin embargo, en la estructura somática-psíquica de la sexualidad del individuo, pues a través de la tendencia sexual se abre a la alteridad en sus tres dimensiones centrales: personal, familiar y social. De aquí la importancia social de la sexualidad. Esto significa que —en contra de lo sostenido por la identidad de género— el sexo sociológico, lejos de ser una pura convención, es el reconocimiento de los vínculos que una persona, en virtud de su ser hombre o mujer, puede establecer y de los derechos y deberes correspondientes.

Es evidente que el valor social de la sexualidad depende también de las funciones, roles y tareas (a veces estereotipados) que atribuye cada sociedad a esta diferencia originaria. Como ya he explicado, los convencionalismos sociales no implican que el actuar específico de estas identidades y sus relaciones deban ser entendidos en general como resultado de procesos histórico-culturales sin nada que ver con la naturaleza, pues el cuerpo personal, al insertarse en un mundo humano, da lugar a un proceso de retroalimentación: su diferencia sexual adquiere un significado simbólico y ese simbolismo, a su vez, actúa sobre esta modelándola. Así, nuestros cuerpos son vestidos, identificados y diferenciados a través de los tipos de prenda, colores, como el azul y el rosa, o juguetes, como la muñeca y los soldaditos. En definitiva, comenzamos a tener conciencia de nuestra identidad sexual a través de esos símbolos, de las prohibiciones o expectativas de la familia y la sociedad.

Pero ello no quiere decir que esos símbolos sean puramente culturales[197]. La investigación acerca de la estructura del cerebro humano indica que las influencias biológicas, la experiencia y la educación concurren a crear conexiones cerebrales tan entrelazadas que resulta imposible separarlas. Los niños y las niñas nacen en sociedades creadas por hombres y mujeres cuya percepción de aquello que es natural está determinada por la misma combinación de biología y experiencia humana. Por eso, a pesar de cuantos desearían que los hombres parieran y amamantaran para demostrar así que la sexualidad humana es pura construcción cultural, los niños crecerán hasta convertirse en padres y las niñas en madres, ya que el anclaje físico de la paternidad en un cuerpo masculino y de la maternidad en un cuerpo femenino constituyen un significado irreductible y estructurante[198]. Ocultar este dato recurriendo a la socialización neutra de género no cambiará la diferencia sexual, sino solo el modo de manifestarla.

Por ser el fundamento de las relaciones humanas, la diferencia de los sexos, cuando no está bien planteada, puede dar origen a conflictos profundos entre las personas y en la sociedad. Hombre y mujer se diferencian entre ellos, armonizándose y transformándose mutuamente, en vez de ser solo diferentes. Sus diferencias son originarias, porque dependen de la constitución somático-psíquica de la persona y del tipo de relación dada en que nacen o que pueden establecer: hijo o hija, hermano o hermana, marido o mujer, padre o madre, abuelo o abuela, tío o tía. El hombre y la mujer, mediante su relación mutua, se descubren y realizan como marido-mujer, padre-madre, etc. Entre las relaciones constitutivas de nuestra identidad, las hay que no pueden borrarse, como el ser hijos, esto es, depender de otros en el ser; otras, sólo aparentemente, como el ser esposo

o esposa una vez que se ha establecido el vínculo. Todas ellas son relaciones requeridas no solo para satisfacer las necesidades propias, sino también para llegar a ser nosotros mismos amando. El individualismo de Robinson Crusoe es un mito; cada uno de nosotros lleva consigo la influencia positiva o negativa de los otros, elaborada por la propia libertad. Por ello, el reconocimiento de todo lo que hemos recibido forma parte de nosotros. De aquí provienen dos funciones identitarias de la memoria: la de agradecer recordando el bien recibido de aquellos que nos aman y la de perdonar olvidando el mal causado por aquellos que nos odian.

Las diferencias radicales entre las dos condiciones sexuales hay que referirlas, por tanto, a la maternidad y paternidad, entendiéndola en sentido amplio, es decir, en sentido biológico, psíquico y espiritual. La cultura puede reforzar o debilitar estas diferencias, pero lo que no logrará nunca es reducirlas a una masa amorfa, como parecen pretender las feministas radicales. Así pues, la maternidad no debe ser concebida como la imposición del sexo masculino o primer sexo, que sería el único originario ya que no existe un sexo secundario derivado de uno primario. La tesis de De Beauvoir y también su contraria, la de un nuevo feminismo influido por el New Age, que considera la feminidad como algo común a todos los seres humanos, son falsas; si fueran verdaderas, feminidad y masculinidad no serían diferencias reales.

Las funciones sociales del hombre y de la mujer, aunque —a diferencia de la vocación paterna y materna— no deben considerarse como irreversiblemente ligadas a la genética, siguen siendo especulares. Todo lo que decimos de un sexo, en cuanto persona, lo podemos decir del otro pero de forma correlativa. Esto significa que existe una manera masculina y otra femenina de ocuparse de la casa, de los hijos, del trabajo, que se basa más en una diferencia social pactada, que no establecida por la genética, o por las características morfológicas de los sexos. Tal correlación debe ser, por eso, no solo fruto del *logos*, sino también del *dia-logos*, del ponerse de acuerdo sobre la repartición de funciones y tareas. En esta perspectiva aparece cuál es el fundamento de la diferencia entre hombre y mujer: el diálogo, en el que cada condición sexuada reconoce a la otra igual importancia y valor para construir el mundo humano[199].

Todo ello conduce a la conclusión de que «la especie *ser humano* se desarrolla como especie doble, hombre y mujer, de que la esencia del ser humano, a la cual no puede faltar ningún rasgo ni aquí ni allí, alcanza a expresarse de dos modos diversos; y de que solo la totalidad de su constructo esencial evidencia su troquelado específico. No solo el cuerpo está estructurado de forma distinta, no solo son distintas algunas de las funciones fisiológicas, sino que toda la vida corporal es distinta, la relación de cuerpo y alma es distinta, y dentro de lo anímico, la relación de espíritu y sensibilidad, así como la relación de las fuerzas espirituales entre sí. A la especie femenina le corresponde la unidad y clausura de toda la personalidad corpóreo-anímica, el armónico desarrollo de las energías; a la especie masculina, el crecimiento de algunas energías en orden a actividades muy intensas»[200].

En resumen, hombre y mujer son modos de ser corporales y temporales y también trascendentes o personales con capacidad de amar y ser amados. Sus diferencias, en parte

establecidas con el nacimiento, en parte pactadas a través de la cultura y el diálogo, son necesarias para que, mediante los diferentes tipos de relación, la persona nazca, se desarrolle y madure, llegando a ser, a su vez, generativa. Ser sí mismo equivale a darse a sí mismo. Por eso, el deber ser de la persona consiste en darse. De ahí que la diferencia sexuada, más que un privilegio o una forma de discriminación, sea una oportunidad y una responsabilidad para acrecentar la perfección de las personas y del mundo.

A este ser varón o mujer que comprende las diferentes dimensiones internas y externas de la persona y de sus relaciones se lo puede llamar condición sexuada. Por eso, la condición sexuada no está dada de una vez y para siempre, sino que se va construyendo poco a poco sobre la falsilla de la corporeidad, la cual, lejos de ser un producto artificial, es formalización de la identidad personal, que se manifiesta genéticamente hasta alcanzar la relación personal y, por último, la donación de sí. La identidad sexual personal (conciencia de los componentes biopsíquicos de la propia condición sexuada y de las diferencias con el otro sexo) y la social (factores psicológicos y culturales ligados a la función que los hombres y las mujeres desempeñan en la sociedad) no son dos identidades sin relación entre ellas y, menos aún, opuestas. Son más bien dos aspectos de la misma condición sexuada de la persona. La integración de esas dos dimensiones es posible debido a su complementariedad; las disfunciones en la identidad sexual son, por tanto, disfunciones relacionales. En efecto, cuando la propia sexualidad corporal y psíquica no se integra en la condición sexuada, la persona se cierra el acceso a la alteridad, haciendo imposibles o al menos muy arduas, las relaciones humanas y, por consiguiente, la felicidad[201].

b) Los tres paradigmas interpretativos de la relación hombre-mujer

Hablar de paradigmas interpretativos de la relación entre el hombre y la mujer podría hacer pensar que aquí se defiende o, al menos, se acepta implícitamente una de las tesis de la ideología de género, la de que se trata de una relación inestable y mudable históricamente según las culturas. Sin embargo, como intentaré demostrar, no es así. Pero, en todo caso, la posibilidad misma de esa equivocación, es decir, de comprender el término «interpretación» como pura construcción humana, nos hace entender que ha llegado el momento de afrontar la cuestión de la conexión entre naturaleza e interpretación y, en general, entre naturaleza y cultura.

Naturaleza y cultura en relación con la condición sexuada

Antes que nada es preciso partir de las etimologías de «naturaleza» y «cultura», pues la semántica de las palabras siempre permite una primera aproximación a la realidad a que se refieren nuestros conceptos. La palabra «naturaleza», derivada del verbo *nascere* ('generar'), a través del participio pasivo *natus* ('generado'), hace referencia al conjunto de lo generado o recibido a través del nacimiento. El término «cultura» proviene, en cambio, del verbo *colere*, que significa cultivar, por lo cual «cultura» se refiere a todo aquello que depende de la acción humana. Con el sentido de

‘civilización’, cultura procede, en cambio, del término alemán *Kultur*. Haciendo abstracción de otros significados, puede afirmarse que «natural» es aquello que se es a través del nacimiento, mientras que «cultural» es lo que se añade a lo recibido a través de la acción propia y ajena[202].

Sin embargo, del hecho de que la cultura tenga su origen en la acción no se deduce que esta última no sea natural. Al igual que los dinamismos espontáneos contenidos en la naturaleza humana (fisiológicos, como procesos hormonales, orgánicos, etc., y psíquicos, como deseos y emociones), también el obrar es natural. Lo que significa que entre naturaleza y cultura no hay oposición, sino continuidad.

¿Cómo se realiza esta continuidad? A través de la *integración* de los dinamismos en la acción. En efecto, a diferencia de los dinamismos espontáneos que en su activación no dependen de la persona, el obrar humano deriva por entero de ella. Por originarse a partir del binomio razón-voluntad, el acto permite la integración de los dinamismos espontáneos. La naturaleza es, así, origen tanto de los dinamismos como de la acción, pero de forma distinta. Al contrario de lo que ocurre en los dinamismos, la espontaneidad en el actuar humano no constituye la totalidad del obrar, sino solo un aspecto que, para ser plenamente personal, debe ser integrado por la educación y, sobre todo, por el ejercicio de nuestras posibilidades. Educación y uso de la libertad constituyen así los dos ejes en que se apoya la cultura.

La proximidad de la cultura al obrar ayuda a comprender por qué la relación entre «naturaleza» y «cultura» se sitúa en un contexto más amplio, el del ser y actuar —entendiendo este último en sentido lato: no solo como *praxis* o actuar ético, sino también como *poiêsis* (hacer), *teknê* (técnica) y *theoresis* (teoría)—. Por otro lado, puesto que no hay obrar sin ser, en la relación entre naturaleza y cultura se observa la dependencia originaria de la cultura con respecto a la naturaleza. Esto no quiere decir que la cultura no modele la naturaleza, sobre todo a través de su interpretación, llegando incluso a poder separarse de ella. Cuando —como en nuestra época— se produce esa ruptura, la cultura se transforma en un verdadero antagonista de la naturaleza. Por ejemplo, frente a la generación humana natural, la cultura tecnológica ofrece diversas posibilidades: la fecundación *in vitro*, los vientres de alquiler y, tal vez, la clonación humana, yendo así contra la dignidad de la persona que debería nacer de una unión amorosa, en lugar de ser producida por la técnica, pues la dignidad de la vida humana exige que sea generada, no hecha.

Si bien la naturaleza humana se encuentra en el origen de los hechos culturales, ya sea de manera necesaria (como en la existencia del lenguaje), ya sea como posibilidad (como en la utilización de la energía nuclear); su modo de ser presenta características especiales, pues ha de ser modelada culturalmente. Esto significa que nuestra naturaleza consiste no solo en aquello que somos, sino sobre todo en aquello que hacemos y podemos hacer. En este sentido se comprende que el hombre es capaz de trascenderse a través de su actuar y, por tanto, mediante la cultura; o, como dice Pascal en uno de sus célebres pensamientos: «el hombre supera infinitamente al hombre»[203].

La naturaleza humana se trasciende en la cultura y la cultura determina e interpreta la naturaleza. Por eso, sin la cultura, la naturaleza humana no puede desarrollarse ni hacerse cognoscible; y, sin naturaleza humana, la cultura es imposible. Dicho de forma concisa: la naturaleza humana existe solo de forma cultural. En efecto, así como no hay una lengua ni una manera de comer naturales, sino solo lenguas y modos de comer culturales, no existe tampoco una naturaleza humana, si no es en las diferentes culturas. La cultura es así el verdadero lugar en que se manifiesta la naturaleza humana.

Cuando, como en la modernidad, se intenta desprender a la naturaleza humana de su forma cultural, se producen mundos distópicos en lugar de alcanzar una supuesta naturaleza pura que jamás ha existido. Entre ellos cabe señalar los creados por Spinoza, que considera a la naturaleza como un «conatus» o impulso a mantenerse en el ser[204], por Freud[205], que habla de ella como libido o energía física en busca del placer, por Nietzsche, que la juzga voluntad de poder y, por Marx[206], que la entiende como relaciones de producción.

¿Se puede abordar el complejo mundo del hombre a partir de una naturaleza humana entendida de este modo? Me parece que no. En todos esos autores hay una visión unidimensional del hombre, por lo cual no solo reducen la variedad de las inclinaciones humanas a una sola, sino también ofrecen una interpretación negativa de la cultura, sobre todo Freud, Nietzsche y Marx, los «maestros de la sospecha». En efecto, puesto que, según ellos, la naturaleza del hombre consiste en satisfacer una serie de necesidades vitales; la cultura, que trasciende la biología y la producción, no es más que una máscara de esos impulsos escondidos. Pero, como ya he indicado en repetidas ocasiones, no existe ninguna contraposición originaria entre naturaleza y cultura, porque no son realidades opuestas, sino complementarias.

Por lo tanto, la naturaleza pura no existe: hay una naturaleza, conocida, interpretada y valorada culturalmente. ¿No significará esto que todo es relativo a la cultura? No, más bien que no podemos hablar de lo que es natural sino en el seno de la cultura o, mejor aún, de las culturas. Pero, puesto que la interpretación de las mismas se basa en el deber ser de la persona, es posible razonar acerca de las diferentes explicaciones e indicar cuándo ellas se alejan más o menos de la verdad. El problema, por consiguiente, no estriba en el hecho de que el diálogo se dé siempre entre interpretaciones culturales, sino en confundir lo que es interpretación y, por tanto, susceptible de confirmación o rechazo racional, con una naturaleza pura sobre la que solo es posible una fe ciega o una imposición dogmática.

Tal complementariedad, sin embargo, no puede ser comprendida si se piensa que el fin del hombre es solo biológico, ya que la cultura aparecerá entonces como engaño, en cuanto que hará creer en valores, como la belleza, la verdad, el bien, Dios, que en realidad son falsos, pues no existen. Por eso, es interesante subrayar las consecuencias que trae consigo la creencia en una naturaleza como radicalmente diferente de la cultura. La naturaleza se entiende entonces como puro hecho y la cultura como pura construcción. De ahí que biologismo y construccionismo cultural sean dos caras de una misma moneda.

Alguien todavía podría objetar: ¿cómo hablas de naturaleza? Deberías hablar de la interpretación que tú haces de la naturaleza y explicarnos también cuál es tu cultura de referencia. Y tendría razón. Mi interpretación se coloca en una perspectiva de realismo cristiano con elementos metafísicos aristotélicos y tomistas ligados a la fenomenología y al pensamiento personalista, lo cual me permite comparar mi interpretación con otras explicaciones de la naturaleza humana.

Volviendo al tema que nos ocupa, hay que decir que la interpretación cristiana o paradigma cristiano de las relaciones hombre-mujer se opone tanto a una visión naturalista como a una visión constructivista, porque ambas son simplemente expresión de una concepción de la sexualidad como puro hecho mostrenco.

Los tres paradigmas de la relación hombre-mujer

1. Paradigma naturalista. Ha sido el más importante a lo largo de la historia y sigue siéndolo en gran parte del mundo, por ejemplo en los países de tradición islámica. En el pasado, quienes primero teorizaron acerca de él fueron los griegos. De acuerdo con este paradigma, la diferencia entre hombre y mujer es radical e implica una desigualdad originaria, pues la mujer es inferior al varón. El modo de explicar el porqué de esa menor perfección va desde la teoría platónica del decaimiento moral[207], hasta la aristotélica, que considera el género femenino como resultado de la decadencia física del semen, que por eso no logra formalizar completamente la materia[208].

Cuando se tiende a reducir la pluralidad humana a unidad, las diferencias sexuales se entienden como contrarias. En la pareja hombre-mujer se concretaría —según el último Platón y algunos filósofos neoplatónicos— la misma oposición que se da entre el Uno y lo múltiple, donde la masculinidad sería inmutable y perfecta por participar del Uno, mientras que la feminidad sería cambiante e imperfecta por su participación en la Díada. La unión de masculinidad y feminidad, que es el principio de la multiplicidad, aparece entonces como algo negativo porque se aleja del Uno. O bien se piensa —como en Aristóteles— que la diferencia sexual no tiene una causa metafísica sino física. De ahí que, si bien no es principio de oposición ni en el nivel del ser ni de la especie, siga careciendo de valor, pues se trata de una diferencia accidental. En efecto, según el Estagirita, el sexo es una afección propia del animal y «no tiene relación con la sustancia sino solo con la materia y el cuerpo»[209]. En su opinión, la diferencia sexual se manifiesta sobre todo en la función del hombre y de la mujer en el acto sexual y en sus roles en la familia; una función y unos roles que son interpretados dualmente, en cuanto que el semen del varón sería el acto o la forma del embrión, mientras que la mujer sería la materia que debe ser informada y, por ello, tiende al acto, o sea, a la unión con el varón.

¿Pero qué se esconde tras esta interpretación de la sexualidad? Para explicar este paradigma no es necesario recurrir a una cultura misógina, porque la misoginia no es la causa sino la consecuencia. En cambio, pienso que la defensa de una diferencia radical entre varón y mujer debe achacarse a una cultura naturalista, en la que se concibe la sexualidad humana, desde el punto de vista corporal.

Es verdad que, en varios autores griegos, como Platón, se da también una corriente espiritualista que parece contraria a este naturalismo, pero, en realidad, el espiritualismo no es sino un naturalismo al revés. Todo aquello que en el hombre es corporal y ligado a la corporeidad, como la sexualidad y las relaciones que de ella derivan, es interpretado por el naturalismo como pura animalidad. Dicho con otras palabras: en el naturalismo la corporeidad posee un significado unívoco.

No es fácil, sin embargo, encontrar el origen de esa concepción corpórea de la sexualidad. Puede conjeturarse que esta se basa en el comportamiento de algunas especies animales. Si así fuese, el hombre se habría considerado superior a la mujer por ser más fuerte e independiente, no estando sometido a la gestación ni al cuidado de los hijos. Las relaciones hombre-mujer se modelarían entonces a partir de la fuerza física y del dominio del hombre sobre la mujer y de sus relaciones fundadas en la reproducción. Se podría aventurar, sin embargo, otra explicación. La sexualidad humana depende de una cierta organización social, como el patriarcado. Sin entrar en el análisis de una y otra interpretación, puede afirmarse que el paradigma naturalista impregna los diferentes órdenes de la vida, desde la familia a la sociedad civil y religiosa, y tiene las siguientes consecuencias: sumisión de la mujer, enclaustramiento en la esfera privada, dedicación exclusiva a las tareas del hogar y al cuidado de los hijos pequeños.

En la cultura naturalista se da así la siguiente paradoja: la diferencia entre hombre y mujer, a pesar de tener un carácter exclusivamente sexual, es absoluta. Tal vez la razón de tal paradoja se encuentre en el carácter sacro de la vida, que, por depender de la sexualidad, hace que esta última cobre un valor sagrado.

2. Paradigma cristiano. En la visión cristiana, en cambio, las diferencias entre el hombre y la mujer, lejos de ser absolutas, son relativas a la persona. Ser hombre o mujer no es solo un modo de ser corporal, sino personal. En cuanto personas, hombre y mujer tienen una dignidad absoluta porque son infinitamente amadas por Dios, que las ha creado para ser amado por ellas[210].

Las diferencias entre hombre y mujer no derivan, pues, ni de una culpa moral ni de una carencia física, sino de su vocación al amor. Ambos han sido creados para amarse y, a través de su amor, originar la familia humana. El amor entre hombre y mujer es comunión de dos maneras diferentes de ser persona (dos trascendencias). En esta comunión, la sexualidad transformada en eros los hace partícipes de aquel recíproco desearse, comunicarse y trascenderse en la forma de un don de sí capaz de generar la vida humana. El paradigma cristiano ha impregnado lentamente la cultura occidental, introduciendo en la sociedad una visión positiva de la mujer y del amor sponsal. Tal vez una de las causas principales de esto haya sido el culto mariano. En cuanto Hija, Madre y Esposa de Dios, María es la persona más cercana a la Trinidad y a los hombres. No es por tanto extraño que en la Edad Media, período marcado por un destacado culto a la Virgen, la mujer gozara de gran libertad: no solo tenía la capacidad jurídica de ser propietario de bienes como en la antigua Roma, sino también de desempeñar tareas importantes en la sociedad civil y eclesiástica. A este propósito, pueden traerse a colación a las fundadoras de las órdenes religiosas (como Santa Brígida, reina de Suecia,

a mujeres cultísimas, como Santa Ildegarda de Bingen o Eloisa...), a las abadesas, con un poder de jurisdicción casi similar al de un obispo, etc[211].

A pesar de la alta estima en que es tenida la mujer en el cristianismo en comparación con la cultura griega y latina, en Occidente permanecen ciertos modos de pensar heredados de los paganos. Así, las ideas de la mujer como un ser débil, inconstante, menos apta para la práctica de la virtud, menos racional, etc., que siguen presentes en autores medievales como San Alberto Magno y Santo Tomás[212], llegan hasta autores modernos como Kant y Hegel[213]. Solo con el liberalismo del siglo XIX comenzará a desvanecerse esta concepción negativa de la mujer, al descubrir que se trata de un verdadero prejuicio.

3. El paradigma moderno, nacido en Occidente, combina la idea naturalista de la sexualidad con una elaboración secularizada de la igualdad y la dignidad de raigambre cristiana. El fundamento de la dignidad de la persona ya no es el amor con que esta es querida infinitamente por Dios, que se prolonga en el amor de los padres y de muchas otras personas, sino su libertad: su capacidad de elección, cada vez mayor gracias a la ciencia y a la técnica. Hombre y mujer tienen igual dignidad por ser personas que eligen aquello que desean[214]. De aquí que cualquier diferencia, antes de la elección, no se juzgue como algo personal, sino más bien como un hecho biológico, social o cultural que debe someterse al propio querer.

Como las demás diferencias, la sexual debe sujetarse, por eso, a la voluntad. Es por esto que, para la ideología de género, la auténtica identidad sexual no atañe a la diferencia sexual masculina o femenina, sino al *gender* (el género elegido). La relación entre hombre y mujer es sustituida por aquella que es posible entre diferentes géneros, los cuales comienzan a partir de cero, de un género neutro. Las diferencias hombre-mujer, según la ideología de género, no dependen de diferencias sexuales ni de modos diferentes de ser persona, sino de meras interpretaciones culturales. Ser hombre o mujer sería una posibilidad de la libertad humana siempre disponible. La única diferencia aceptada por este paradigma es la relativa al poder de la propia libertad. Todas las demás son rechazables, pues de otro modo la diferencia, transformándose en algo inalterable, destruiría la capacidad misma de elección.

La visión postmoderna de la sexualidad hace imposible hablar de una relación entre hombre y mujer como algo estable y con un significado preciso. La sexualidad humana no posee —según la ideología de género— una estructura precisa en sus distintas etapas y en las relaciones a que puede dar lugar. Por ello es modificada y transformada por la técnica y la cultura de acuerdo con los deseos del sujeto. Un sexo u otro, géneros distintos, pluralidad y diversidad de relaciones sexuales, experiencias de maternidad y de paternidad desligadas de la sexualidad, etc., son algunos de los deseos realizables con ayuda del gran mercado de la tecno-ciencia. La consideración de la sexualidad como un conjunto de posibilidades que gestionar arbitrariamente implica la separación radical entre naturaleza y cultura, entre procesos somático-psíquicos, relaciones y elecciones personales. Se producen de este modo las combinaciones más descabelladas entre las ofrecidas por la biología, la ciencia, la técnica y el mercado. De todas formas, donde el

carácter aleatorio y alienado de estas opciones se observa mejor es en la separación entre sexualidad y lo generativo, que hace florecer una gama casi infinita de posibilidades que van desde el uso de la sexualidad rechazando la generación, hasta la procreación al margen de la relación sexual.

Crítica de los paradigmas naturalista y postmoderno

Frente a la desaparición de la diferencia hombre-mujer preconizada por los autores de la ideología de género hay otras feministas postmodernas que, influidas por la filosofía de la diferencia y el psicoanálisis lacaniano, proponen, en cambio, considerar la diferencia hombre-mujer como si fuese absoluta. De ahí el nombre de este movimiento: *feminismo de la diferencia*.

Una de sus más destacadas exponentes, Irigaray, critica por ello no solo la identidad de género, sino toda la historia filosófica precedente, acusada de dualismo y de espiritualismo. Según ella, la causa de este error «sin duda tiene que ver con la disociación del cuerpo y el alma, de la sexualidad y la espiritualidad, con la falta de pasaje desde el espíritu, del dios, entre lo interior y lo exterior, y su repartición entre los sexos en el acto sexual. Todo está construido para que esas realidades permanezcan separadas, incluso opuestas»[215].

Por lo cual, frente al papel que la contemplación de las ideas o de Dios ha tenido en la cultura griega y cristiana, esta autora propone —como comienzo de una nueva era— la unión de estas dos diferencias absolutas, lo que traerá a la sociedad y a la cultura espléndidos frutos en todos los ámbitos de la existencia humana[216].

Si bien Irigaray se refiere al dualismo greco-cristiano como explicación de la imposibilidad de relación hombre-mujer, me parece que la causa de esta se encuentra más bien en una visión monista y naturalista que ciertamente tiene en el dualismo su imagen especular. A pesar del acierto en sus críticas al naturalismo griego, el análisis de Irigaray yerra en sus juicios negativos sobre el cristianismo. Pues, lejos de ser dual, el cristianismo relaciona sensibilidad, afectividad y espíritu sin caer en el monismo. Por eso, la diferencia hombre-mujer, defendida por el cristianismo, no es de oposición ni en sentido metafísico ni físico, sino de unión de dos personas que están llamadas a la comunión de sus condiciones sexuadas.

El equilibrio cristiano se pierde en el paradigma postmoderno, radicalmente dualista. En efecto, el dualismo más extremo no es el platónico, sino el de la ideología de género, pues esta no reconoce al cuerpo ningún tipo de significado, ni siquiera el de ser una cárcel que limita. La sexualidad reducida a algo puramente material (como en la visión naturalista), en la medida en que puede ser controlada, dominada, transformada por una razón instrumental, ya no impone comportamientos necesarios, como la generación o el cuidado de los hijos. Así, la construcción de la propia sexualidad —y también de la identidad masculina o femenina— se transforma en una elección o, mejor, en una apariencia de elección. En efecto, el modelo que imitar es sólo uno: la sexualidad masculina, caracterizada por la independencia de la generación física y de las tareas ligadas al cuidado de la casa y los hijos. De este modo, la mujer es completamente

enajenada de su condición sexuada. Por otra parte, el varón, a causa de esa alienación de la que es culpable, sufre un extrañamiento de signo contrario. La igualdad de hombres y mujeres a partir del modelo masculino (esto es, sin una diferencia originaria) da lugar a una diferenciación libre de la sexualidad que se convierte en puro juego de máscaras sin significado. Según la ideología de género, tal diferenciación libre es el modo de vivir la propia sexualidad de acuerdo con una identidad continuamente rehecha, sin esquemas fijos, sin tabúes y sin vínculos. En realidad, más que diferenciación, debería hablarse de diversidad o incluso de oposición. Se trata de un cambio semántico muy sutil y, por ello, más difícil de desenmascarar, esto es, la sustitución del término ‘diferencia’ por el de ‘diversidad’, que es paralelo al reemplazo de ‘identidad’ por ‘igualdad’. El resultado de este ardid retórico es la creación de un nuevo modelo de la persona humana como uniformidad neutra y, por ello, infecunda.

Tanto el paradigma naturalista como el de género están destinados al fracaso, ya que ni la condición sexuada equivale a la sexualidad ni la diferencia, a la diversidad. En efecto, frente al sexo corporal, la condición sexuada implica experiencias, relaciones personales, educación y cultura. Por ello se equivocan quienes definen la condición sexuada haciendo uso de categorías rígidas que derivan únicamente de la sexualidad biológica, como la agresividad, la tenacidad, la seguridad en sí mismo propias del hombre, y la obediencia, la pasividad y la inseguridad características de la mujer[217].

La diferencias, por consiguiente, son necesarias, aunque no absolutas ni pueden determinarse con facilidad si no es en el seno de las diversas culturas. ¿Por qué son necesarias la diferencias? Porque la persona humana no es monológica sino dialógica. La persona humana no se identifica con la diferencia masculina, sino que es, al mismo tiempo, masculina y femenina. Lo humano, por tanto, lejos de ser uniformidad amorfa, es dualidad fecunda. La irreversibilidad en la temporalidad es el fundamento de la diferencia hombre-mujer. Las etapas temporales son necesarias no solo para desarrollar la sexualidad biológica, sino también para tomar conciencia del propio modo de ser (las experiencias que el hombre y la mujer viven mediante su cuerpo jamás serán iguales o asimilables), alcanzando así una condición sexuada madura.

Hombre y mujer no son, por consiguiente, individuos de una relación de oposición, sino de correlación. El hombre es tal con respecto a la mujer y viceversa. Sin la mujer no existiría persona-varón, sino solo persona humana aun cuando este tuviese un cuerpo masculino, dado que no comprendería el significado último de su masculinidad. Para lograrlo, es precisa la alteridad. El hombre es consciente de su identidad masculina mediante la diferencia femenina y viceversa. Ello implica que la mujer no es un no-hombre que, para poder llegar a ser plenamente humana, debería perder dicho carácter negativo.

De ahí que el modelo de la relación entre hombre y mujer no sea el de el Uno y lo múltiple, en el cual se tiende a alcanzar una igualdad amorfa, sino el de dos maneras de ser persona originarias, que no existen independientemente porque son correlativas. Por lo cual, si bien desde el punto de vista genético la masculinidad y la feminidad no

admiten más o menos, desde el punto de vista personal y cultural estas pueden crecer o disminuir.

El feminismo radical ha conducido a una pérdida de la feminidad-masculinidad que dificulta, y a veces imposibilita, la unión de esas diferencias. Hombre y mujer se miran mutuamente con sospecha, se odian o permanecen indiferentes, porque han dejado de percibir aquello que les permitía encontrarse en la persona del otro sexo. La mujer ya no se reconoce mujer en su relación con el hombre, sino solo esclava o competidora. La esclavitud de la mujer implica también la dependencia del hombre en sentido instrumental y objetivo, lo que lleva a una desaparición progresiva de la masculinidad, como se aprecia en el eclipse de la figura paterna.

3. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA RELACIÓN HOMBRE-MUJER

La tesis de Irigaray de la unión del hombre y la mujer como origen de algo absoluto presenta, pues, un aspecto verdadero en cuanto que la totalidad de la riqueza humana (natural, cultural, social e histórica) nace de la relación de estas dos condiciones sexuadas. El error depende, en cambio, de la identificación de la totalidad de lo humano con la persona o más aún con la divinidad. En efecto, la persona, como tal, no es una totalidad sino una individualidad irrepetible. Además, la persona humana esta limitada en cuanto a la naturaleza, es decir, cada persona es sólo hombre o mujer. Este ser *sólo* es la soledad original de la persona humana en una naturaleza que, si bien es suya, no se identifica plenamente con ella. En consecuencia, la totalidad de la naturaleza humana no es persona y, menos aún, puede identificarse con Dios.

De cualquier modo, la unión del hombre con la mujer tiene una potencia generativa relativamente ilimitada; es origen de la familia, de las generaciones, de la sociedad, de las culturas y de la Historia humana. Comprendemos así mejor el significado del mito platónico del andrógino, cuya soberbia es castigada por Zeus con la separación en dos mitades[218], pues la unión conyugal parece tener una potencia casi divina, mientras que la separación de hombres y mujeres los vuelve limitados e infecundos. Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene el mito platónico, el estado primordial del hombre no es la unión sino la separación y soledad.

Frente a Platón, no debe afirmarse, por tanto, que el impulso amoroso nazca del deseo de volver a una unión original. Más bien, que el hombre y la mujer por ser sexualmente afines tienden a una unión que los lleva a participar, sin ser plenamente conscientes, de la generación de todo aquello que es humano.

La unión personal entre hombre y mujer no es inmediata; precisa de un largo camino que los conduce desde la soledad originaria hasta la comunión de vida. Se trata de un proceso de transformación continua de dos individuos hasta llegar a una unión que, trascendiendo las dos individualidades, las individualiza más y más. En este recorrido hay momentos de crecimiento y crisis, y puede haber también períodos de estancamiento y retroceso de acuerdo con la ley de que todo aquello que es susceptible de crecimiento puede también disminuir.

Aun cuando en este proceso de máxima individualización no es posible establecer momentos bien precisos, por lo menos desde el punto de vista cronológico, trataré de indicar en general los elementos que marcan un progreso en la transformación del amor hombre-mujer en unión madura.

Estos elementos son cuatro: 1) atracción y enamoramiento; 2) conocimiento mutuo; 3) proyecto común; 4) unión conyugal.

3.1. Atracción y enamoramiento

Tal vez el texto que mejor explica el comienzo del proceso amoroso sea el primer capítulo del Génesis, donde se cuenta la creación del hombre y la mujer. La Biblia, a diferencia del mito del andrógino, narra la creación directa de una persona humana (Adán) por parte de Dios, a imagen y semejanza suyas. A pesar de que se habla de este primer hombre como de la criatura terrestre más perfecta, en la cual está presente el mismo soplo divino, en él existe una carencia particular. No es la falta de algo en su ser hombre (que en sí es perfecto), sino la ausencia de alguien que sea igual a él, es decir, la falta de otra persona. Lo que hace de Adán, al mismo tiempo, hombre único y solo. En su soledad original, Adán conoce todas las criaturas, pero no se conoce a sí mismo, no sabe la riqueza que contiene, ya que ella solo puede salir a la luz en la relación con otro que sea igual a él —persona humana— y, a la vez, diferente: mujer.

Al despertar del sueño y descubrir junto a él a la mujer que Dios ha creado, Adán reconoce la existencia del otro, igual y diferente, con acentos de profundo lirismo: «esta vez ella es carne de mi carne y hueso de mis huesos». Solo en Eva, Adán encuentra su misma carne; un cuerpo que no es como el de los animales, porque es personal. El texto refuerza esa relación originaria entre estas dos primeras personas: «se la llamará mujer, porque ha sido extraída del hombre»[219].

Adán es capaz de darle un nombre, porque la conoce en la misma medida en que la reconoce igual a sí y diferente de sí. Y se conoce a sí mismo conociendo a la mujer (en sentido gnoseológico, no bíblico), quien le hace salir de su soledad originaria. El hombre conoce a la mujer y la ama, y ella, aceptando ser conocida y amada, le corresponde, lo conoce y lo ama.

El enamoramiento repite el encuentro primordial entre Adán y Eva. En efecto, en el descubrimiento de la persona del otro sexo se da el reconocimiento de alguien que tiene la misma dignidad, que se expresa con el mismo lenguaje y con quien puede compartirse la propia existencia, pero que es esencialmente diferente, pues posee el otro modo de ser persona. En el caso del celibato, por ejemplo, el que desde los comienzos del cristianismo han abrazado algunos hombres y mujeres, también puede hablarse de enamoramiento, cuando se da el encuentro con Cristo, que atrae y hace salir de sí. De este modo, el enamoramiento es la fascinación involuntaria que se siente hacia una persona al mismo tiempo que se acepta esa atracción. Más aún, se experimenta la alegría de estar ligado a esa persona, porque ese lazo, lejos de ser considerado como una pérdida, es juzgado ganancia.

El encuentro con el otro es también desvelamiento de uno mismo, de aquello que se es y de aquello que no se es y que, por eso, atrae poderosamente. Aquí comienza a revelarse el misterio de la persona: para poder ser ella misma, debe salir de sí dándose al otro. El impulso que permite el abandono de la propia soledad es la diferencia sexual (los célibes también salen de sí según su condición sexuada); la primera diferencia, origen de todas las demás. El enamorado penetra en el otro y lo acoge en su interior comenzando a compartir la bondad, hermosura y alegría de su existencia.

Para que se transforme en amor, el enamoramiento debe alcanzar la unión de dos existencias en una sola vida común, o sea, en una comunión o común unión. No hay que confundir la pertenencia real de la existencia del otro («carne de mi carne»), que es propia de la vida conyugal, con el enamoramiento, en el que cada amante no pertenece aún al otro. Los gestos, las palabras, las acciones entre los enamorados deben respetar este no pertenecerse todavía. De otro modo se corre el riesgo de vivir el enamoramiento de manera falsa, transformando la posibilidad en pertenencia real, con la consecuencia de conducir a una existencia inauténtica. Cuando el enamoramiento se vive como pertenencia mutua, se pierden de vista las diferencias que hay entre las etapas de la relación amorosa, por lo que no sólo el enamoramiento se confunde con el amor real, sino también al contrario: el amor real, con el enamoramiento.

El enamoramiento, en cambio, tiene como fin la unión de dos personas, que originariamente eran no sólo diferentes sino también independientes y, pese a ello o tal vez por ello mismo, llamadas a la comunión[220].

a) El reconocimiento del otro a través de la mirada

Aun cuando en la narración del encuentro de Adán con Eva no se habla directamente de las miradas que sin duda se intercambiaron entre ellos, es evidente que estas constituyen siempre el primer elemento de cualquier relación personal y, de manera especial, del enamoramiento. Solo después de mirar a Eva y ser mirado por ella, Adán puede estar seguro de encontrarse ante otro modo de ser persona y comprenderlo como el más grande don recibido, por lo que se llena de alegría inmensa. El reconocimiento del otro como don no supone, por consiguiente, «una analogía abstracta y en ella, una parte de identidad meramente genérica y solamente posible: el reconocimiento ocurre en una mediación objetiva en la cual los sujetos ya están entrelazados en una comunidad de ser»[221].

Dicha comunidad se construye no a través de un proceso de inducción lógica, sino a través de la experiencia del intercambio de miradas, en el cual la intencionalidad del propio ver al otro se transforma respectivamente en pregunta y respuesta ante su identidad y la propia. La comunidad de ser entre hombre y mujer no debe entenderse como totalidad participada, sino como participación en una misma dignidad que no puede ser ni acrecentada ni disminuida, ya que es enteramente ontológica o personal[222].

En el intercambio de las miradas hay una dialéctica que no es hegeliana (la del señor y el esclavo) ni sartriana (la del sujeto-objeto), sino de donación. Cuando la dialéctica, en cambio, es posesiva, la mirada intenta someter al otro para transformarlo en simple reflejo del yo o en puro objeto del propio deseo. La verdadera dialéctica amorosa, que nace de la sorpresa ante el regalo inesperado y termina con el agradecimiento, es expresión de una comunión fundamental de perspectivas. La mirada de quien ama, lejos de objetivar al otro quitándole libertad, lo vuelve amante, esto es, libre para amar.

Pero, ¿qué se entiende como perspectiva común de las miradas? No es una síntesis que contenga en sí las diferencias, sino más bien un tipo particular de reciprocidad, aun cuando sería mejor hablar de una reciprocidad *in fieri*. En efecto, se trata del intento de alcanzar la misma perspectiva del otro, sin jamás lograrlo por completo, pues esta pertenece precisamente al otro. He aquí una de las más bellas manifestaciones de la excentricidad humana. No significa una pérdida de sí mismo sino una relativización del propio punto de vista. Esta relativización permite abrirse a una perspectiva más amplia, una perspectiva común de los enamorados y marcada por su respectiva condición sexuada. Por lo cual la manera de mirar al otro corresponde a una subjetividad corporal que sale de sí atraída por el cuerpo del otro para consentir que el otro a su vez amplie su perspectiva inicial. Así, la mirada de Adán permite a Eva conocerse como mujer y viceversa. Y Adán, comenzando a ver la realidad con los ojos de la mujer, logra conocerse a sí mismo como varón. En este mirar al otro y ser mirado por el otro con el mismo amor con que uno se ama consiste la perspectiva común del enamoramiento.

Esta es la característica del mirar propio de los enamorados. Se ven las diferencias de manera real (el amado no es el amante) y a la vez simbólica (el otro es símbolo de una distancia inconmensurable y, al mismo tiempo, de una posible pertenencia). En este doble aspecto de la mirada de los enamorados consiste el *eros*. Ya Platón, para referirse a la duplicidad expresiva de *eros*, había indicado que este era hijo de *Penia*, la escasez, y de *Poros*, la abundancia. Me parece, sin embargo, que tal visión de *eros*, a pesar de tener en cuenta el carácter paradójico y de apertura al infinito del deseo amoroso, no logra dar cumplida cuenta de él porque parte del mito del andrógino, en el cual el amante, por estar separado del amado, es pobre ontológicamente. El *eros* platónico aparece, por ello, como añoranza de un estado anterior de máxima riqueza o bien como recuperación de la unidad perdida. Tal vez debería hablarse de otro tipo de duplicidad como esencia del *eros*; la de la distancia y el acercamiento, donde distancia no indica pobreza sino más bien alteridad insuprimible y la cercanía no equivale a perfección originaria sino a creación de novedad mediante la relación con el otro. Ello explicaría por qué *eros* es deseo, más en concreto deseo de acortar la distancia respecto al otro mediante el nacimiento de una perspectiva común y, en consecuencia, figura paradójica del comienzo del amor. La proximidad al otro, lejos de hacer desaparecer la distancia, la aumenta, ya que se trata de una alteridad real y no de un simple objeto del deseo que, cuando se alcanza, desaparece al fusionarse con él.

Aunque el otro es una persona humana, su alteridad no se agota en su individualidad, sino que se abre al Absoluto. Esto no significa una idolatría de la diferencia, del tipo de la propuesta por Irigaray, porque no es la diferencia en cuanto tal la que es absoluta, sino Aquella a la que el amor abre. Para Adán, Eva —en su irrepetibilidad, llena de bondad, belleza, verdad y amor— hace descubrir a Dios como donante de aquel regalo maravilloso y viceversa. Desde este punto de vista puede hablarse de *eros*, ora como *acercamiento que distancia*, ora como huella del Absoluto[223].

b) Eros y amor

Por este motivo, eros y amor no son términos que se contrapongan ni deban separarse, pues el eros sin el amor corre el peligro de transformarse en pornografía, la máxima degradación de este; y el amor sin el eros, de convertirse en una abstracción, como el pretendido amor a la Humanidad o como un absoluto sin rostro. De aquí la diferencia entre filantropía y caridad cristiana, donde eros y amor se alimentan mutuamente.

Tal vez una de las mayores perversiones de nuestra civilización de consumo es la transformación del eros en pornografía, introduciendo así el amor en la lógica del mercado, que corrompe su significado original (de alegría frente al don del otro y de apertura natural de la unión conyugal al tercero, el hijo).

El erotismo es así la primera degradación del eros. En efecto, aun cuando en este el cuerpo no pierde completamente su capacidad simbólica, queda clausurado al Absoluto. De todas formas, en el erotismo el cuerpo expresa en parte su interioridad permitiendo así cierto encuentro con el otro. De ahí que no deba confundirse el erotismo con la pornografía o con la sexualidad bestial. Sin embargo, el erotismo, precisamente por cerrarse al Absoluto, corre el riesgo de degradarse todavía más en lo siguiente:

a) En puro sexo, lo que lleva a considerar la relación sexual como la única forma de amor humano (paradigma naturalista) o como el juego de los juegos (paradigma postmoderno). En este sentido el emblema postmoderno sería *don Juan*, quien busca satisfacer su deseo sexual sin contraer ningún tipo de vínculo, porque de otro modo ello haría que su voluntad quedara fija, impidiéndole gozar de nuevas experiencias. Si para el don Juan típico el amor se encuentra en la repetición del ciclo «seducción-abandono» (el abandono se convierte así en parte natural del amor, como la muerte de la vida), para el don Juan postmoderno el amor se halla en la absoluta novedad que aleja tanto del peligro del aburrimiento como de reflexionar acerca del absurdo de la propia existencia. En este sentido, puede afirmarse que el don Juan de Kierkegaard encarna la figura profética del amante post-moderno, arquetipo de un hombre incapaz de amar porque el eros que debería guiarlo en el aprendizaje del amor lo conduce, en cambio, a desaprender el amor[224].

El erotismo naturalista, así como el postmoderno, tiene una visión del amado como puro objeto de deseo, degradando de este modo el eros a pura satisfacción física y trata

de cuerpos[225]. No solo el amado es ignorado como persona, sino también el mismo amante; pues el erotismo, además de hacerlo prisionero de la objetivación del otro, lo encenaga en una condición aún más terrible: la alienación de sí. El amante, en vez de concentrarse en el otro, está obsesionado por el ejercicio de la actividad sexual, que tiende así a cargarse de expectativas y significados que esta es incapaz de cumplir. Esperanzas y temores llenan de ansia al don Juan postmoderno. El «más aterrador de los temores nace de la ambigüedad del encuentro sexual: ¿ha sido un primer paso hacia una relación o su término? ¿Una fase de un proceso significativo o un episodio extemporáneo? ¿Un medio para alcanzar un fin o un acto que es fin en sí mismo?»[226]. Estas preguntas se presentan, tarde o temprano, ante la conciencia del amante postmoderno.

b) En la pornografía. Esta es el erotismo encerrado en sí mismo, por lo cual puede ser llamada autoerotismo en sentido estricto. En la pornografía falta no solo la apertura al amor sino sobre todo la relación real con el otro. El cuerpo del otro, transformado en pura representación abstracta que causa placer, no permite el menor rastro de irrepetibilidad personal ni de apertura al Absoluto. La representación del cuerpo, en vez de ser símbolo de la alteridad, se transforma en espejo de inmanencia que sumerge en una soledad radical, la cual, lejos de ser originaria, supone su máxima degradación. Un tipo de pornografía más sutil consiste en desnudar la propia alma delante de un público virtual caracterizado por la afasia afectiva y que sólo de este modo puede experimentar emociones, deseos y temores —por supuesto de segunda mano— como ocurre en los llamados *reality shows*.

Las posibles degradaciones del erotismo hacen comprender que este no es la forma primigenia del eros. El erotismo tiende a exaltar las cualidades del amado. En cambio, el eros no degradado permite captar en el otro tanto al ser amado como al sujeto deseante. Mediante el eros se descubre una correlación perfecta de los valores masculinos y femeninos en cuanto que se sienten y experimentan[227]. De aquí nace la ternura, el afecto y la pasión.

El eros echa raíces en la tendencia a la unión, pero también en la alteridad del otro, es decir, en su insuprimible diferencia, que no permite ni la fusión ni la reducción de este a simple objeto del propio deseo. La distinción entre eros y erotismo se hace aún más manifiesta en el fenómeno del pudor. En efecto, la unidad que hay que alcanzar a través de la unión de las diferencias es una tarea y, al mismo tiempo, el reconocimiento cada vez más claro de la limitación de la propia perspectiva y de la insuprimible diferencia del otro. Como tarea, la unión de las diferencias exige esperanza en su logro y como reconocimiento de aquello que es visible, fe[228]. Esperanza y fe son las actitudes que se encuentran en el pudor. En efecto, según Lévinas, el pudor no es sólo el sentimiento de una «libertad que rechaza ser objetivada», sino más radicalmente es «la fragilidad en el límite del no ser, donde no se coloca solo aquello que era y que ya no es, sino aquello que aún no es y, en esto, el infinito que ahora se anuncia en un “vértigo de infinito”»[229].

El pudor implica reconocer que la alteridad del otro que el eros busca a través de la unión jamás podrá ser desvelada por completo. Lo impúdico es la profanación del pudor, pues, al no aceptar el ocultamiento radical de la alteridad, se desea que el otro se haga plenamente visible. En el fondo, el pudor es el reconocimiento de la imposibilidad de identificar la manifestación de sí, corporal, afectiva, con aquello que se es[230].

La tensión entre acercamiento y alejamiento propia del eros indica al mismo tiempo la presencia del Absoluto en el otro y su ausencia, pues este, al contrario del Absoluto, es finito. En el eros se da así un movimiento continuo de trascendencia, con el intento de abandonar la finitud de sí y del otro, sin que ella desaparezca. Por eso puede hablarse del eros como de un modo analógico del amor o, mejor aún, del Amor; «en definitiva, el eros del hombre no podría hablarnos del amor divino, si ya no lo llevara inscrito en su propia intimidad. Cada alegoría comporta una analogía y cada analogía implica una, aunque relativa, identidad»[231]. De todas formas, el eros no es todavía amor, ya que este último no es solo atracción, sino atracción querida hacia una persona única e irrepetible[232].

En el enamoramiento hay, por tanto, además de la inclinación del eros, el comienzo del amor, pues se consiente en esa atracción. Pero en el enamoramiento la relación entre necesidad y donación no es equilibrada. Se ama al otro porque se siente la necesidad de él, o sea, en el enamoramiento el amor nace fundamentalmente de la necesidad; en otras palabras: el enamoramiento es más una pasión que una acción consciente y libre. Por eso, para enamorarse no se precisan virtudes, para donarse, sí. Para que pueda madurar, el enamoramiento tiene necesidad de un crecimiento en la autoposesión y en la confianza en el otro. Además, es necesaria una completa sinceridad consigo mismo para evitar confundir como amor aquellas tendencias del yo que muchas veces se esconden bajo el fuego de la pasión, como el deseo de posesión, de poder y de ser estimado; de otro modo, puede quererle al otro no como fin, sino como un medio para satisfacerlas.

La existencia de esas tendencias no debe hacer creer —a diferencia de lo que sostiene De Beauvoir— que el narcisismo posesivo del amante sea el único destino del eros y, en consecuencia, que amar signifique adueñarse del amado, lo que —como hemos visto— sería necesario para que el amante alcanzase el grado de singularidad absoluta. Pienso que la singularidad absoluta del amante no se logra absorbiendo al otro o destruyendo su identidad, sino más bien consintiendo que el otro saque fuera de sí lo que es, haciendo salir de este modo también a la luz lo que nosotros somos. Por ello, entre amante y amado, es necesaria la distancia y el respeto, que es el primer escalón del amor. El amor singulariza no porque agregue algo que antes no se poseía, como sucedería en el dominar al otro, sino porque actualiza potencialidades reales —pero escondidas— del amante que, sin el amado, permanecerían solo como pura posibilidad. He aquí como ya en el enamoramiento se observa la relación circular entre necesidad-autodominio-donación. El enamorado siente que el otro le es necesario para poder ser él mismo, pero para que el amado lo haga crecer en su identidad, éste no debe destruir su alteridad, sino que debe respetarlo y amarlo como él es. De otra forma, el amado no

podrá desarrollar su influencia benéfica sobre el amante ni el amante sobre el amado[233].

La posible trampa del enamoramiento —y en general, del amor— es tratar de absorber al otro pensando así crecer uno mismo. Sin embargo, al destruir la alteridad del otro se seca completamente la linfa que lo permitiría. Identidad y alteridad, por eso, lejos de excluirse en el comienzo del amor, se requieren mutuamente. De todas formas, el enamoramiento es solo la primera etapa de un largo proceso, a través del cual la unión, que el enamoramiento presenta ya como lograda, debe realizarse.

Otro obstáculo del enamoramiento es el temor a la verdad. La distinción entre el amor verdadero y sus malas imitaciones depende de la existencia en el primero de una relación recta y sincera entre los amantes. Solo cuando las personas se encuentran y muestran como son no hay el riesgo de enamorarse de un fantasma o de los propios sentimientos. El aparecer del otro y de sí mismo, lejos de ser un filtro que protege del encuentro directo, se transforma entonces en el medio que lo hace posible. Aparecer como se es, exige, sin embargo, aceptarse y amarse a sí mismo. Cuando, en cambio, falta dicho amor, se prefiere encubrir la propia fealdad con diferentes máscaras. Ello podría explicar la actual tendencia a sustituir las relaciones personales directas con relaciones sentimentales a través de la «red». Se busca así, además de esconder la propia identidad, evitar una relación que es, a la vez, deseada y temida. La ruptura inmediata de la relación —sin quebraderos de cabezas, ni consecuencias negativas, ni recriminaciones— es la mayor ventaja que los sitios de encuentro en *Internet* y los *chats* pueden ofrecer a personas inseguras y con baja autoestima. Las relaciones a distancia y más o menos impersonales son vividas con todo aquello que traen consigo de azar y aventura[234]. En el fondo, se prefiere dejarse atrapar en las mallas del destino que no forjar una relación con el uso sabio y prudente de la propia libertad de amar.

3.2. Conocimiento mutuo

La necesidad de una relación directa y sincera entre amante y amado permite comprender la importancia de un segundo elemento del amor: el conocimiento mutuo. El otro debe ser conocido y amado por lo que es y no por aquello que nosotros quisiéramos que fuese o por lo que imaginamos que podría ser. Pues, si no, se corre el riesgo de confundir, primero, el amor con una ilusión y, luego, cuando la realidad se muestra en toda su crudeza, la desilusión con la ausencia de amor. En efecto, ya sea la idealización que alza al otro a alturas vertiginosas o que impide percibir sus defectos, ya sea la obsesión que hace ver sólo errores o aquellos aspectos que molestan, cualquiera de ellas es la causa de que la relación amorosa, en lugar de construirse sobre un sólido fundamento, se edifique sobre las arenas movedizas de la fantasía.

¿Qué significa conocerse mutuamente? Además de reconocer las cualidades y defectos del otro, el conocimiento mutuo incluye todo aquello que forma parte del origen, fe, educación, cultura y gustos del otro y, sobre todo, su propio amor. En efecto, el conocimiento del amor que el otro nos tiene consiente interpretar positivamente sus

actos y gestos. «Solo quien ama conoce las vías secretas para unirse a la intimidad del otro y generar reciprocidad, porque *intus legit* en el misterio de su persona, intuyendo los matices más latentes»[235]. Se trata de la inteligencia propia del amor que, por naturaleza, es personal, respetuoso y confiado, es decir, deja al amado libre para que pueda amar. El conocimiento mutuo requiere tomar en serio el componente sexual y la afectividad del enamoramiento para tratar de integrarlos en una relación madura de amor. Contrarios a este tipo de conocimiento son tanto el amor platónico como la banalización de la sexualidad. El crecimiento del amor requiere tener en cuenta el eros que se muestra en el intercambio de las miradas, en la interpretación correcta de las diferencias entre lo masculino y femenino en los diversos ámbitos de la relación y en la manera de sentir la atracción hacia el otro. Puesto que todo eso forma parte de la relación hombre-mujer, no hay que rechazarlo ni divinizarlo o reducirlo a un puro juego.

Si bien a primera vista no es observable, existe un hilo sutil que une el espiritualismo con la pornografía, pasando por la banalización de la sexualidad. El amor sumamente espiritual corre el riesgo de transformarse, más de lo que se piensa, en sexo sin amor. Tal vez el movimiento pendular entre esos dos extremos, un fenómeno de moda en la actual cultura occidental, manifiesta de modo patente la resignada desesperación de tantos contemporáneos acerca de su incapacidad para integrar la sexualidad en el amor. En la raíz de esa separación hay, además de desesperación, pereza frente a un trabajo arduo cuyos frutos tardan en madurar y hacerse visibles. El amor no se alcanza en un momento ni se posee de una vez por siempre, sino que debe ser sembrado y cultivado con paciencia cada día, sin descorazonarse ante las dificultades interiores y exteriores, y sin querer gozar inmediatamente de sus frutos. Las virtudes requeridas por el amor (sinceridad, confianza, esperanza, paciencia, laboriosidad, etc.) no se hallan a la venta en el actual mercado del amor, donde los consumidores quieren todo e inmediatamente, por lo que, en vez de entablar relaciones profundas y fecundas, se limitan a encuentros físicos o, como mucho, a lazos sentimentales efímeros[236].

3.3. Proyecto común

El amor, lejos de ser acción física o lazos afectivos sin relación con la propia existencia, se encuentra ligado a un proyecto común: la unión conyugal y la constitución de una nueva familia. Por esto, es capaz de indicar en términos generales las etapas que hay recorrer, así como el objetivo final de ese esfuerzo común de los esposos. El amor, que se encuentra al comienzo del proyecto, tiene como fin el desarrollo y perfeccionamiento de sí mismo hasta hacerse tan fuerte que pueda derrotar a la misma muerte.

Si el eros puede desaparecer frente a la enfermedad, a la vejez y a la muerte, el amor no conoce estos límites, ya que en ellos siempre logra reconocer el rostro irrepetible del amado. La muerte puede destruir la atracción erótica y los sentimientos, pero no el amor. Este es el conocimiento más profundo que viene de la realidad amorosa.

Para construir un proyecto común, además de la perspectiva común y del conocimiento mutuo puestos en movimiento por el amor, se precisa tiempo. Más aún: es la distensión temporal la que garantiza la verdad misma del amor. Como no se puede amar sólo por un minuto, no es posible un amor verdadero que conozca un fin. El amor tiene a la eternidad como a su misma condición de posibilidad. Aquello que se opone a la eternidad no es la duración del amor sino el instante cerrado al otro, o sea, el continuo retorno de sí mismo. Aun cuando el amor proviene de la eternidad y tiende hacia ella, para que pueda crecer requiere tiempo, un tiempo que se encuentra envuelto por la eternidad y, por eso, está abierto a ella. Este tiempo surge precisamente del don de sí. El tiempo cerrado en el sí mismo o tiempo inmanente puede presentarse como eternidad, de acuerdo con los mitos del eterno retorno o del progreso infinito. Sin embargo, se trata de una falsa eternidad, propia de una concepción del tiempo como pura instantaneidad desligada y existente de por sí en la que, para poder pasar de un instante a otro, se requiere una técnica capaz de proporcionar una velocidad cada vez mayor, de suerte que se acorten las distancias hasta conseguir transformar el tiempo en algo breve y fugaz.

Instantaneidad significa adquisición inmediata de todo lo que es posible en el menor lapso de tiempo, pero también pérdida inmediata del interés por aquello que se ha conseguido, en cuanto que ya ha sido superado por un nuevo deseo. En el instante cerrado, desligado y radicalmente fugaz no hay posibilidad de instalarse, de conocerse mutuamente y, en consecuencia, de establecer relaciones personales. En el instante, las relaciones con las personas se «producen» como si fueran objetos, o sea, el otro es usado, consumido y reemplazado por uno semejante porque no se ama la irrepetibilidad del otro, sino únicamente sus cualidades. No solo la enfermedad, la vejez y la muerte hacen desaparecer la relación cuando se halla ligada al instante, sino también la aparición de otro u otra con mejores cualidades y prestaciones.

Si en el enamoramiento había una desproporción entre necesidad y don a favor de la primera, en el amor maduro se alcanza cierto equilibrio. Sin embargo, no se trata de un equilibrio basado en una proporción matemática, sino en un cambio de cualidades: la transformación de la necesidad en don.

En el amor maduro, se necesita al otro porque se lo ama. El otro es amado del modo más profundo en tanto que el amado no tiene otra voluntad que aquella del amante y viceversa. Para llegar a la relación amorosa más profunda, es decir, a la unión de voluntades, debe pasarse normalmente a través de otros tipos de unión (física, afectiva, de ayuda mutua en la creación de la familia, de compartir alegrías y penas provocadas por el crecimiento de los hijos, enfermedades, crisis, etc.).

3.4. Unión conyugal

La unión amorosa de las condiciones sexuadas de hombre y mujer, que es conforme al perfeccionamiento de las personas y de sus relaciones, es el matrimonio: donación recíproca de un hombre y una mujer para siempre. El resultado del amor humano es, por

tanto, la unión esponsal y —a través de ella— la fundación de una nueva familia. Eludir esto es señal, desgraciadamente, de un amor inauténtico[237].

La donación de sí al otro mediante la unión de voluntades en el matrimonio crea el vínculo posible más fuerte en las relaciones puramente humanas. Este se basa en una gratuidad total, pues nadie tiene el derecho de ser amado por otro. No obstante, la aceptación del don origina el deber de ser fieles al otro, pues una vez que alguien se da a otro en matrimonio ya no se pertenece. Por eso, rechazar al amado sería semejante a querer retirar el propio don, lo cual es imposible. Puesto que la donación-recepción forma parte de la identidad, el intento de deshacer la relación conyugal equivaldría a negarse a ser sí mismo. De ahí que pueda decirse que el amor es «un acto que afirma la singularidad absoluta de quien lo cumple y al mismo tiempo instituye una relación verdadera con el otro»[238].

La fidelidad, por tanto, no debe reducirse a cumplir o hacer cumplir una serie de derechos y deberes. Los derechos y deberes tutelan la responsabilidad de cada uno de los cónyuges respecto del otro cónyuge y de los hijos. No se puede privar a los otros de aquello que les pertenece como derecho. Sin embargo, la fidelidad va más allá; se refiere al don-aceptación. Se pueden respetar los derechos y deberes, por lo menos por algún tiempo y, sin embargo, carecer de amor. Esto no significa que la donación mutua de los esposos no sea una obligación, sino más bien que la obligación de amar no nace tanto de un derecho del otro cónyuge sino de un deber respecto a la mutua relación. Nos encontramos, por tanto, en presencia de una relación de justicia asimétrica que solo imperfectamente se expresa mediante un contrato.

La categoría del don, a partir de la diferente condición sexuada, es la clave interpretativa de la realidad conyugal. Por ello, el acto conyugal es expresión de donación-recepción de los conyuges, de un querer vivir juntos para siempre, lo que constituye el fundamento de una nueva familia. Los cuerpos de los conyuges son el ámbito en el cual y por medio del cual se realiza el comienzo de esa comunión de vida. Al contrario de lo que la fenomenología sartreana afirma de los amantes, estos deberían mirar el cuerpo del amado no como objeto, sino como don, símbolo del carácter inesperado y gratuito del amor del otro. La carne de Eva no es vista por Adán como puro cuerpo cuya belleza lo enajena, sino como manifestación del otro modo de ser, que sin ser un objeto poseído o por poseer, es de Adán («carne de mi carne») en cuanto don que se recibe, así como Adán es también de Eva.

Sin embargo, la donación no consiste sólo en la intención de la voluntad de los cónyuges ni sólo en la unión conyugal, sino en la comunión cada vez más profunda entre marido y mujer, que se manifiesta en el respeto, la comprensión, la paciencia, la confianza y la fidelidad mutuos.

De aquí la importancia de tratar de conocer mejor al otro sin idealizaciones ni esquemas rígidos. La aceptación del otro tal como es, con toda su grandeza y límites, es el primer paso para una auténtica donación, que consiste precisamente en amarlo ayudándolo de forma activa a alcanzar el bien que lo perfecciona, esto es, a ser sí mismo. La persona que ama, además de querer el bien del otro, se sirve de todos los medios a su

disposición para que este lo alcance. La apertura de la propia intimidad al otro es también participación de su intimidad; de manera que los caracteres entren en contacto modificándose, templándose. La ternura es la cualidad que corresponde a esa unión de dos intimidades.

Por otro lado, la unión conyugal, si bien crea una comunión entre los esposos, no hace desaparecer sus identidades. Por eso en el matrimonio hay una antinomia radical: «en el vínculo familiar yo soy el otro y al mismo tiempo el otro se me retrae; la antinomia consiguiente es en su raíz insoluble, porque remite a un reconocimiento que no se cumple jamás porque reconociéndome a mi mismo en el otro, deformato la imagen de mí mismo y al mismo tiempo si niego al mí mismo que hay en el otro, suprimo una parte de mí mismo»[239].

Se debe aceptar esta tensión entre el mantenimiento de las diferencias entre los esposos y su unión cada vez mayor, pues la desaparición de las diferencias llevaría consigo la imposibilidad de la unión. Más que unión se trataría de una fusión amorfa; mientras que la pervivencia de aquellas diferencias que no pueden armonizarse impediría la unión, originando oposición, conflicto y, en los casos más graves, separación de los esposos. Para que sirvan a reforzar la unión, las diferencias deben ser aceptadas, compartidas. En este ámbito juegan un papel especial los conflictos, las crisis de crecimiento de la pareja y el descubrimiento de recursos para alcanzar juntos una unión corporal, emocional y, sobre todo, espiritual cada vez más profunda. Cuando no se hace frente a los conflictos, estos pueden dar lugar a relaciones en las cuales la donación es reemplazada por el temor, el odio y también la violencia, estableciendo lazos que ya no son de comunión, sino de dependencia del tipo «señor-siervo», o incluso de «ofensor-víctima».

Una dimensión muy importante del don es el perdón, que se orienta en dos direcciones temporales: hacia el pasado, mediante la acogida del dolor del otro frente a sus errores y defectos, y hacia el futuro, mediante la práctica de una tolerancia activa, que confía en la grandeza de la persona, a pesar de sus límites y miserias[240]. El perdón exige mucha paciencia, especialmente cuando uno se considera víctima de algo imperdonable. En esa situación «no existe otra sabiduría que la de esperar tiempos mejores, cuando la formulación de los errores sufridos por los ofendidos hayan ejercido su primer efecto catártico y cuando el ofensor haya llegado hasta el fondo de la comprensión de los crímenes por él cometidos. Existe un tiempo para lo imperdonable y un tiempo para el perdón»[241].

El perdón, además de eliminar la amargura y el rencor de la relación conyugal, abre un espacio para el arrepentimiento del culpable, ya que le hace esperar que su identidad, aunque haya sido alterada por el mal, todavía pueda lograrse. Además del perdón que surge de la revisión del pasado hecha juntamente por los esposos, la narración de uno al otro así como la escucha de su narración permiten acoger la vida del otro incorporándola a la propia. Al narrarse, no solo se confirma la identidad propia, sino que se la hace apta para re-construir la propia historia integrándola con la narración del otro. La

disponibilidad a activar las potencialidades y las expectativas sepultadas en el pasado ha de ser, sin embargo, recíproca.

Y es precisamente en el don recíproco de marido y mujer donde se encuentra inscrita la acogida de un posible tercero: el hijo, fruto del mutuo amor de los esposos. La generación aparece entonces no como deseo de cosas disponibles, como lo supone el ‘derecho’ al hijo sano, inteligente y hermoso, sino como apertura a la novedad, que, a la dimensión marital, añade la sorpresa de la paternidad-maternidad, transformando así la primera relación radicalmente[242]. Por eso, en el origen de la persona debería haber siempre un acto de amor sponsal, es decir, a la vez, sexual, erótico y oblato.

Pero, entonces, ¿qué debe decirse del celibato? El celibato, en cuanto que implica no hacer uso de la capacidad generativa, parecería ser contrario a la naturaleza humana, a la comunión personal y a las legítimas aspiraciones a la paternidad o a la maternidad. Tal objeción deriva de no haber distinguido entre sexualidad y carácter sexuado[243]. En efecto, si la persona humana tuviese solo sexualidad, el no hacer uso de ella equivaldría a una imperfección, en cuanto que no sería capaz de generar otros individuos de su misma especie y, por consiguiente, la naturaleza quedaría infecunda en ella. Pero la persona, además de sexualidad, posee una condición sexuada, que consiente al individuo trascender la propia especie. Como hemos visto, la condición sexuada de la persona no estriba en la actualización de la potencia generativa sino en la misma dualidad esencial humana, que está llamada al don de sí según dos modalidades: la conyugal y el celibato. Ambas tienen en común la posibilidad de generar. En el caso del matrimonio también desde el punto de vista físico, pues, el don de sí, del que puede participar el cuerpo, es fecundo también en sentido corporal. En cambio, en el celibato, la generación es espiritual. La madurez del carácter sexuado personal, por consiguiente, es origen de la paternidad y la maternidad, y, en sentido amplio, de la familia humana[244].

4. CONCLUSIÓN

En razón del triple aspecto del acto generativo humano (sexual, erótico y oblato), la persona humana es individuo masculino o femenino, sujeto de pasiones y actos, o yo y personalidad, entendida en sentido antropológico como comunión. No se trata de tres aspectos de la persona sino de una composición unitaria de tres diferencias que por eso mismo no deben separarse. Cada una de ellas es al mismo tiempo símbolo real de algo que la trasciende. La individualidad sexuada es símbolo de la subjetividad, la subjetividad es símbolo de la personalidad. Y la unión conyugal es símbolo de la unión de las personas humanas entre sí y, de estas, con las divinas. La persona en su identidad y comunión es así símbolo de la unitrinidad divina.

En razón de estas diferencias, hay un triple modo de diferenciarse, o sea, de individualizarse. El primer modo corresponde, más o menos, a lo que la filosofía tomista llama principio de individuación: la *materia signata quantitate* (la materia señalada por la cantidad). Sin duda, la materia señalada por la cantidad o corporeidad humana es el primer momento de la individualidad personal, pues permite a esta introducirse en el

mundo y en la temporalidad. No obstante, aquello que es introducido en el mundo no es un simple cuerpo individual de la especie *homo sapiens sapiens*, sino un cuerpo personal que en cuanto tal trasciende la especie humana y el mundo. Y esto no porque no exista como cuerpo, sino porque existe como cuerpo de un ser irrepitable. En efecto, aunque la irrepitibilidad no sea cuerpo humano —no es individuo sexuado de la especie humana—, se manifiesta en primer lugar a través de la corporeidad, del desarrollo de esta y de la diferenciación de órganos, pues la individualización del cuerpo está guiada por el mismo acto de ser personal.

En cuanto individuo sexuado de la especie humana, la persona no agota su propia especie, pues, cada persona humana tiene ante sí otro modo de ser, que, pese a ser personal, es inaccesible a ella: el ser varón o mujer, respectivamente. Este modo de ser solo varón o solo mujer es, al mismo tiempo, un límite y un recurso, pues conduce a la persona a salir de sí trascendiéndose. En ello se basa la fuerza embriagadora del eros.

Es preciso, sin embargo, darse cuenta de que la irrepitibilidad personal va más allá de la pura individualización corpórea y de la diferencia sexual. En el cuerpo personal la irrepitibilidad se manifiesta tanto de manera necesaria (en el código genético, en el crecimiento del propio cuerpo, en las relaciones interpersonales iniciales —generación, nacimiento, amamantamiento, cuidados, afecto, etc.—), como en los hábitos, que son modelados por la libertad (caminar, hablar, trabajar, amar...).

La individualización sucesiva no está marcada por la cantidad, sino por el autoconocimiento, por el reconocerse como un yo. No solo la persona es cuerpo sexuado en el mundo en relación con los otros seres corpóreos, sino también respecto de sí misma, plenamente consciente de ser diferente de todos los otros por ser origen de sus propios actos. Si la corporeidad manifiesta la irrepitibilidad de manera necesaria o poco conformada por la libertad, el yo la manifiesta más libremente dado que permite a la corporeidad ser agente además de paciente. Por supuesto, el yo no agota la irrepitibilidad, ya que en él hay un aspecto de necesidad ligado al temperamento y a las primeras experiencias. El carácter es modelado por el yo pero de manera irrepitable, en cuanto que depende de las propias acciones y hábitos morales.

La diferenciación última no corresponde, sin embargo, al yo o sujeto de las propias acciones, sino a la del conocerse y amarse a sí mismo en el otro y al otro en sí mismo, es decir, a la personalidad. En la personalidad todo es libre, tanto aquello que es objeto de intención (conocer y amar al otro), como aquello que es objeto de don (ser conocido y amado por el otro). En este nivel, la irrepitibilidad es absoluta. Al amar y ser amado, el yo descubre que solo no podría realizarse jamás. El hecho de que yo me abra al otro es absolutamente espontáneo, mientras que la comunión con el otro —acogerlo y amarlo como es— depende de algo que debo aprender. Por eso, educar la personalidad es enseñar a acoger al otro, a comprenderlo más allá de lo que yo pueda descubrir en su conducta, en su manera de ser, etc. Acoger, comprender, confiar, esperar, perdonar, etc., no es algo pasivo, sino sumamente activo ya que implica el don de sí.

En la donación del marido a la mujer y de la mujer al marido expresada corporalmente, así como en la donación del célibe por amor de Dios, la persona cumple

un acto de singularidad absoluta y, al mismo tiempo, si hay aceptación por parte del otro, se da una relación que forma parte de la propia irrepetibilidad. De este modo, la exclusividad del amor corresponde a la irrepetibilidad de la persona. El valor de la exclusividad consiste en dar sentido irrepetible a la corporeidad sexuada, a la intimidad y al yo, transformándolo así en fuente intencional de cada acción personal y relación interpersonal. La exclusividad de la donación, lejos de encerrar a la persona en sí misma o en una relación egoísta de dos, la centra en el mismo origen de su irrepetibilidad consintiéndole de este modo abrirse a las demás relaciones sin perderse.

Los niveles de identidad, que son también niveles de diferencia y de relación, se reflejan, por último, en el don. A la donación de aquello que se es (el don de sí) corresponde, por eso, la generación de la persona. Así, la identidad alcanzada mediante el nivel superior del don (el de su aceptación) asume los otros niveles de identidad integrando sus diferencias y relaciones en un ser irrepetible. De este modo, la persona manifiesta a la vez su irrepetibilidad y destino comunal.

- 166 «Hablando propiamente la semejanza es causa del amor. Pero se debe hacer notar que la semejanza entre varias cosas puede verificarse de dos modos. Primero, por el hecho de que una y otra tienen actualmente la misma característica: de ese modo son semejantes dos sujetos dotados de blancura. Segundo, porque una tiene en potencia y por cierta inclinación, lo que la otra posee actualmente; como si dijéramos que un cuerpo grave que está fuera de su lugar propio es semejante a aquel otro que se encuentra allí. O bien copia la manera en que la potencia tiene semejanza con el acto correlativo: en efecto, en la potencia se encuentra ya de algún modo el acto. El primer modo de la semejanza causa, por tanto, el amor de amistad o de benevolencia. En efecto, al ser similares, esto es, al tener casi una forma única, dos individuos son como una sola cosa bajo dicha forma: dos hombres, por ejemplo, son una sola cosa en la especie humana, como dos objetos blancos lo son en la blancura. Por ello, el afecto del uno tiende hacia el otro como si fuese uno consigo mismo y lo quiere como a sí mismo. En cambio, la segunda manera de semejanza causa el amor de concupiscencia: la amistad útil y deleitosa. Porque quien es en potencia, en cuanto tal, aspira a cumplir su propio acto: y en el cumplimiento del mismo tiene su goce si está dotado de sensibilidad y de conocimiento» (Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 3). En lo relativo a la semejanza y a la amistad, el Aquinate toma pie de algunas ideas aristotélicas, como las que aparecen en la *Retórica*, 1380b 36-1381a 5; en la *Ética a Nicómaco*, VIII, 1156b 10-12, 1186b 1-3; 1157b 30-34, 1158a 1, 1157a 25-32; 1158b 5-1.
- 167 «La unión tiene con el amor tres tipos de relaciones. Hay una unión que es causa del amor. Y esta es o la unión sustancial, propia del amor con el cual uno se ama a sí mismo; o la unión de semejanza, propia —como hemos visto— del amor que uno tiene por las otras cosas. Existe además una unión que se identifica esencialmente con el amor mismo. Ella consiste en la armonización o conformidad del afecto. Y es afín a la unión sustancial; porque quien ama está al objeto amado como a sí mismo en el amor de amistad y como a algo que tiene relación con él en el amor de concupiscencia. Hay finalmente una tercera unión, que es efecto del amor. Y esta es la unión real, que quien ama busca con la cosa amada» (Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2).
- 168 Tal manera de pensar nos ha sido legada por la modernidad que, en palabras de Berger, ha causado «un gigantesco desplazamiento del destino a la elección en la condición humana» (P. L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, Free Press, New York 1992, p. 90).
- 169 Así piensa, por ejemplo, Baumann, tomando posición en favor de una identidad líquida: «nos volvemos conscientes de que la “pertenencia” y la “identidad” no están esculpidas en la roca, no están aseguradas por una garantía de por vida, que en gran medida son negociables y revocables; y que los factores cruciales para ambas son sus propias decisiones, los pasos que dan, el modo en que se actúa, y la determinación de confiar en todo aquello. En otras palabras, la gente no piensa “tener una identidad” en tanto que su destino queda como un destino de “pertenencia”, una condición sin alternativa» (Z. Bauman, *Intervista sull'Identità*, p. 6).
- 170 Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 1050b 9-15.
- 171 No significa esto que, a través de la biotecnología, no pueda clonarse a las personas humanas, sino más bien que para la generación natural de la persona se requiere la unión sexual.
- 172 En este punto me separo de Aristóteles, para quien «el acto es también anterior a la sustancia. En primer lugar, porque las cosas que en el orden de la generación son últimas, en el orden de la forma o de la sustancia son primeras; por ejemplo, el adulto es antes que el niño, y el hombre antes que el espermatozoide, pues uno posee la forma actualizada; el otro, no» (Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 1050a 4-7).
- 173 Como sostiene Arendt siguiendo a San Agustín (*ut initium esset, creatus est homo*, *De Civitate Dei*, X, 20), ser alguien significa ser inicio. «Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes» (H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2009, p. 190).
- 174 «Por lo tanto, ninguna de las cosas absolutamente incorruptibles es en potencia en sentido absoluto (nada impide, por otra parte, que lo sea en sentido relativo; por ejemplo, por lo que concierne a la cualidad y al dónde); por lo tanto, todas son en acto» (Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 1050b 14-20).
- 175 En el hombre malo existe una escisión entre su ser y aquello que es, que en cambio no existe en el embrión. Una idea similar se encuentra en Pareyson, quien escribe: «cuando el mal está presente en el hombre, su personalidad está dividida, disociada, alienada, duplicada» (L. Pareyson, *Dostoievskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 55).

- 176 Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417b 6-7; Sobre el significado de esta frase véase Fabro, *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, Edusc, Roma 2006, p. 102.
- 177 Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 78.
- 178 Como indica Melchiorre, las diferencias entre el hombre y la mujer en sus resultados globales constituyen una amplia gama de orientaciones corporales y, por consiguiente, de vivencias intencionales: «en tal sentido parece ineludible la conexión entre la orientación de las formas corpóreas y el ser en la perspectiva del hombre, entre la dinámica intrusiva- receptiva y la situacional de la conciencia» (V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, p. 125).
- 179 P. P. Donati, *Famiglia e Gender: fra omogeneizzazione e nuove differenziazioni*, p. 16.
- 180 Así piensa, por ejemplo, el feminismo de la diferencia basado sobre el psicoanálisis lacaniano (vid. C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Editions du Champ, Paris 2004).
- 181 S. Spinsanti, *Essere uomo, essere donna alla svolta del millennio*, p. 21.
- 182 «La búsqueda de nuevas modalidades de ser hombre y de ser mujer aparece hoy como una articulación significativa de aquello que Christopher Lash ha llamado “cultura del narcisismo”. También las expresiones más progresistas de la identidad se contaminan por una enfatización del ego, a menudo por la elephantiasis de las necesidades de autoafirmación referidas a la propia persona. Esta forma de patología cultural no amenaza solamente a los individuos sino también a los sexos, en cuanto produce una competencia de apropiación, en clave de autoafirmación, de aquello que distingue un sexo del otro» (S. Spinsanti, *Ibid.*, p. 21).
- 183 El sexo genético constituye el momento primero y más decisivo de la diferencia sexual, ya que todas las células de nuestro organismo contienen una determinada pareja de cromosomas que marca a cada uno como perteneciente al sexo masculino o femenino. Esta pareja de cromosomas es XX para las mujeres y XY para los hombres, si bien hay casos —muy raros— de personas con un tercer cromosoma X o Y (XXY o XYY) o con un solo cromosoma X o síndrome de Turner: fenotípicamente son mujeres, pero estériles. Como puede observarse mediante esta somera casuística, la relación entre sexo genotípico y sexo gonádico es muy complicada (Vid. A. Cao, B. Dalla Piccola, L. Notarangelo, *Malattie genetiche. Molecole e geni. Diagnosi, prevenzione e terapia*, Piccin-Nuova Libreria, Padova 2004, pp. 562 y ss.).
- 184 El sexo hormonal o gonádico desempeña un papel importantísimo en la diferencia sexual, pues está en la base del sexo genital (o fenotípico), esto es, de los órganos reproductores internos y externos y también de los dimorfismos sexuales del encéfalo. No solo la morfología de los órganos reproductores del hombre se distingue de los de la mujer sino también sus funciones, porque el sexo gonádico, además de intervenir en la formación de los órganos, influye en la actividad hormonal: los ovarios segregan estrógenos u hormonas femeninas, mientras que los testículos producen andrógenos u hormonas masculinas. Los ambientes hormonales de hombres y mujeres difieren, pues, tanto por los tipos de hormonas que los constituyen, como por sus ritmos. Estas diferencias tienen efectos en el nivel psíquico y también en el comportamiento. Cfr. D. Geary, *Male, Female: The Evolution of Human Sex Differences*, American Psychological Association, Washington 1998, p. 142).
- 185 El efecto de las hormonas masculinas y femeninas no se limita a la formación de los órganos genitales sino que se extiende también a otros órganos, sobre todo al cerebro —los dimorfismos del encéfalo— y al sistema nervioso. La investigación en este campo no ha sido siempre objetiva, se ha dejado envolver en polémicas de carácter ideológico, por lo se han manipulado o interpretado los datos de acuerdo con prejuicios. En las obras de los últimos decenios se aprecia por ello una amplia gama de concepciones: se va desde los que sostienen que las diferencias entre el cerebro del hombre y el de la mujer son muchas y de notable alcance (vid. A. Moir-D. Jesel, *Brain Sex: The Real Difference Between Men and Women*, Dell Publishing, New York 1992), hasta los que niegan la menor diferencia (vid. D. Blum, *Sex on the Brain: The Biological Differences Between Men and Women*, Penguin Books, New York-London 1998). No faltan tampoco quienes piensan que es casi imposible encontrar relaciones entre sexo y cerebro, ya que «volumen, forma y modos de funcionamiento varían de tal modo entre los individuos del mismo sexo que es imposible distinguir cuáles son los aspectos característicos de un cerebro masculino y de uno femenino» (D. Benoit-Browaey, C. Vidal, *Il sesso del cervello. Vincoli biologici e culturali nelle differenze fra uomo e donna*, Dedalo, Bari 2006). A falta de estudios concluyentes, los datos y la interpretación que ofrecen estos autores deben tomarse con cautela y de manera puramente hipotética.

- 186 El sexo genital o fenotípico es el visible. Normalmente, el paso desde el sexo genético al genital se produce sin problemas. Existen, sin embargo, casos raros en los que hay falta de correspondencia entre estos sexos. Por ejemplo, el síndrome de insensibilidad andrógena (AIS o *androgen insensitivity syndrome*), en que un niño, a pesar de haber nacido con los cromosomas XY, puede desarrollar genitales femeninos debido al hecho de que sus células son incapaces de responder a los andrógenos (G. Crepaldi-A. Baritussio, *Trattato di medicina interna*, Piccin, Padova 2002, pp. 178 y ss.). Algunos científicos, basándose en este tipo de trastornos, sostienen que la diferenciación sexual no es diádica sino continua. Por ello, proponen cinco niveles de género: homosexual, lésbico, bisexual, heterosexual y comportamental. En realidad, los casos de no correspondencia entre el sexo genético y el genital son verdaderas anomalías que —si bien producen situaciones de gran sufrimiento para los que las padecen y sus familias— no pueden usarse como pretexto para luchas ideológicas.
- 187 La mayor sensibilidad de las terminaciones táctiles y de la percepción del dolor por parte de la mujer parece deberse al sistema de conexión entre el hipotálamo y el hipocampo y a la reacción de los receptores neuronales inducida por los estrógenos (Vid. S. Baron-Cohen, *Questione di cervello. La differenza essenziale tra uomini e donne*, Mondadori, Milano 2004).
- 188 Sobre este punto véase A. Oliverio, *Geografia della mente. Territori cerebrali e comportamenti umani*, Cortina, Milano 2008.
- 189 Un análisis interesante de la relación entre la estética de la publicidad y los cánones de deseabilidad social de tipo homogéneo se encuentra en P. Binetti, *La famiglia tra tradizione e innovazione*, Edizioni Magi, Roma 2009, p. 196.
- 190 «El complejo de Edipo en mi perspectiva es lo que Freud ha inventado para explicar las rivalidades triangulares, al no haber descubierto las extraordinarias posibilidades de la imitación en materia de deseo y rivalidad» (R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Bernard Grasset, Paris 1978, p. 375).
- 191 Entre los que han reparado en la semejanza de estos dos pensadores se encuentra Meloni, quien subraya sobre todo el papel decisivo que juega la intersubjetividad en la teoría de ambos. «Es evidente que tanto Lacan como Girard gravitan en torno a un centro común, parten de preocupaciones similares, están fascinados por los mismos estribillos; el carácter constituyente del otro en la estructura del deseo, el papel de los celos y la rivalidad en la construcción de la relación social, la proliferación de triángulos dentro de las relaciones aparentemente duales (como Lacan muestra tan bien en el cuarto libro del Seminario sobre *La Relation d'objet*, los dobles y los espejos, la imitación y el imaginario, la crisis de la sociedad moderna dentro de la cual se instala el “rito de Edipo”). Tomemos por ejemplo el tema central de la tesis de doctorado de Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* del 1932. De su análisis del “caso Aimée”, emerge con evidencia lo que treinta años después será el tema central de la exploración girardiana: la rivalidad potencialmente catastrófica que existe entre Modelo y sujeto, el repentino vuelco de la admiración en homicidio, como subraya agudamente Borch-Jacobsen» (M. Meloni, *Triangolo di pensieri: Girard, Freud, Lacan*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]», 5 (2003) <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [89 KB], ISSN 1128-5478).
- 192 Aun cuando Girard no habla explícitamente del tema de la identidad, está claro que ese se halla presente en todos sus libros, pues la imitación es la base de cualquier tipo de identificación, tanto positiva como negativa: el odio es un disfraz que enmascara el deseo del sujeto. «Solo el ser que nos impide satisfacer un deseo que él mismo nos ha sugerido es realmente objeto de odio. El que odia se odia en primer lugar a sí mismo, a causa de la admiración secreta que su odio oculta» (R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Editorial Anagrama, Barcelona 1985, p. 15).
- 193 Como Meloni critica agudamente, en la obra de Girard está ausente el carácter específico de la relación parental. «Si girardianamente el Edipo es un cristal de deseo mimético en acción, se podría también dar la vuelta al tema y decir que las formas totalizadoras de mimetismo que Girard asume como fundamento del mecanismo social, aquel proliferar de rivales y de obstáculos, son interpretables como reedición del triángulo intrafamiliar en la vida adulta. El mismo paradigma mimético es reconstruible plenamente en la gramática de la translación, con sus ambivalencias constitutivas» (M. Meloni, *Triangolo di pensieri: Girard, Freud, Lacan*).
- 194 «El niño, como el adolescente, pasa también por etapas de sobreinversión en su propia persona, que es calificada como narcisista, edípica, de identificación, y también de bisexualidad psíquica, de aceptación de la propia identidad sexual y de comienzo de la heterosexualidad» (T. Anatrella, *Omosessualità e omofobia*, en

AA.VV., *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio Consiglio per la famiglia (ed.), EDB, Bologna 2003, p. 686).

- 195 Una extensa investigación llevada a cabo por Steven Nock, sociólogo de la Universidad de Virginia, sugiere que los beneficiosos efectos del matrimonio en los hombres recién casados no dependen de una selección artificial, sino que son consecuencia del vínculo conyugal. Después de haber estudiado el comportamiento de una amplia muestra de hombres en la fase que va desde el noviazgo hasta el matrimonio, Nock descubre que los hombres, tras el matrimonio, manifiestan cambios importantes en su conducta: comienzan a trabajar con más empeño, frecuentan menos los bares, aumenta su participación en las ceremonias religiosas y pasan más tiempo en familia (vid. S. Nock, *Affidavit to the Ontario Superior Court of Justice regarding Halpern et al. v. Canada*, University of Virginia Sociology Department, Charlottesville 2001).
- 196 T. Anatrella, *Omosessualità e omofobia*, p. 686.
- 197 Por ejemplo, al investigar la exposición prenatal a las hormonas se ha demostrado que ya antes del nacimiento, los cerebros masculino y femenino son diferentes, lo que influye, entre otras cosas, en la manera en que el neonato percibe visualmente el mundo, el color y la forma. El resultado de una «predisposición biológica» de los niños para los juguetes típicamente masculinos y de las niñas, para los juguetes típicamente femeninos, parece encontrar así confirmación (cfr. G. Alexander, *An Evolutionary Perspective of Sex-Typed Toy Preference: Pink, Blue, and the Brain*, «Archives of Sexual Behavior», 32, 1 (2003), pp. 7-14).
- 198 «El cuerpo del hombre parece más dotado para el esfuerzo físico y para la acción de “transformación”, de fabricación del mundo, mientras que el de la mujer parece más orientado al cuidado de la vida humana» (C. Vigna, *Intorno all’etica della differenza. Uomo e donna tra conflitto e reciprocità*, C. Vigna (ed.), Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 235).
- 199 El sentido dialógico de la relación hombre-mujer está bien expresado por Spinsanti: «También la reciprocidad puede ser considerada como un criterio formal con cuyo metro debemos valorar lo que afirmamos del hombre o la mujer. Implica que la diferencia o la especificidad del uno, que nosotros establecemos, tiene necesidad de confirmación por parte del otro. La reciprocidad requiere que se formule la identidad en el diálogo, no como prescripción unilateral, sino con participación activa del otro» (S. Spinsanti, *Essere uomo, essere donna alla svolta del decennio*, p. 15).
- 200 E. Stein, *Fundamentos teóricos de la formación de la mujer*, en *Obras Completas*, Monte Carmelo, IV, Burgos 2003, p. 167.
- 201 Acerca de la cuestión de la felicidad y de la identidad de género véase W. B. Wilcox-S. L. Nock, *What’s Love Got to Do with It? Ideology, Equity, Gender, and Women’s Marital Happiness*, «Social Forces», 84 (2006), pp. 1321-1345.
- 202 Así piensa, por ejemplo, K. Wojtyła: «No hay duda de que la cultura se constituye a través de la praxis, a través del obrar del hombre que expresa —en cierto modo, revela— su humanidad» (cfr. *El problema del constituirse de la cultura a través de la «praxis» humana*, en *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, G. Reale-T. Styczen (eds.), Bompiani, Milano 2003, p. 1455).
- 203 Tal trascendencia del hombre se encuentra, según Pascal, en la naturaleza: «la naturaleza del hombre es toda naturaleza: *omne animal*. No hay nada que no se vuelva natural. No hay nada natural que no deje de serlo» (B. Pascal, *Pensamientos*, trad. J. Llansó, Altaya, Barcelona 1993, n. 247).
- 204 La doctrina del conatus de Spinoza ha sido tomada en parte por Ricoeur, que lo define así: «el esfuerzo, con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, por lo cual ello no es otra cosa que la esencia actual de la cosa misma» (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 365).
- 205 Vid. *Triebe und Triebchicksale* (1915). *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Band III, Fischer, Frankfurt am Main, Sonderausgabe 2000.
- 206 «El resultado de todos nuestros descubrimientos y de nuestro progreso parece ser que las fuerzas materiales estuviesen dotadas de vida espiritual y la vida humana envilecida a fuerza de material (...) la humanidad se transforma en señora de la naturaleza, mientras que el hombre se vuelve esclavo del hombre o esclavo de la propia infamia» (K. Marx, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1866), en Marx-Engels Gesamtausgabe, X, Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M.-Moskva 1927-1935, p. 42).
- 207 Vid. Platón, *Timeo*, 90c 9.

208 Vid. Aristóteles, *De generatione animalium*, III, 3, 737a 25.

209 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1058b 21-22.

210 «La alteridad radical en que se dualiza la naturaleza humana está constituida por feminidad y masculinidad: la persona humana es hombre o mujer. Pero al mismo tiempo hombre y mujer son persona humana en el mismo grado. Dentro de una idéntica naturaleza humana se da la tensión dialéctica entre alteridad [=el hombre no es como la mujer] e identidad [= hombre y mujer son igualmente personas], que encuentra su solución arquetípica en la comunidad conyugal. He dicho “arquetípica”. Esto es: todo lo que ocurre en la comunidad conyugal es “arche-tipo” de cada verdadera y buena relación social donde el otro es afirmado y reconocido como tal (en su alteridad) pero dentro del reconocimiento de la idéntica dignidad de persona: el otro como sí mismo» (C. Caffarra, BOLOGNA, martedì, 30 maggio 2006, conferenza sul tema «Che cos'è la famiglia», tenuta a chiusura della «Settimana della famiglia» organizzata dalla Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo di S. Pietro in Casale). Aun cuando el análisis me parece preciso y profundo, pienso que el modelo de toda relación social no es el matrimonio sino la amistad, que constituye también la madurez de la relación conyugal.

211 Tal vez el medioevo cristiano sea la única excepción en este sentido (vid. R. Pernaud *La femme au temps des cathédrales*, Stock, Paris 1980).

212 Santo Tomás, a pesar de juzgar a la mujer igual al hombre, la concibe aún bajo las categorías fisiológicas tomadas de Aristóteles, esto es, como un *mas occasionatus* («macho defectuoso»); cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 92, a.1, ad 1; q. 99, a. 2, ad 1. Esta deficiencia debía ser considerada como tal solo en la óptica particular de la fisiología, no en la intención universal de la naturaleza: en resumen, se trata de un error biológico completamente funcional a la tarea de la procreación.

213 Según estos autores, los representantes del género humano son sobre todo los varones, pues las mujeres son consideradas como seres humanos inferiores y carentes, en cuanto que no son portadoras de racionalidad, sino de instinto. Sobre la visión de la mujer en Kant y Hegel véase A. Cavero, *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987).

214 La elección sexual y la capacidad de modificar el propio cuerpo forman parte de lo que las feministas de género consideran ahora como dignidad de la persona. La subjetividad autoconsciente y soberana —la misma para todos los individuos de la especie— echa sus raíces en el racionalismo cartesiano y se desarrolla políticamente a través de dos grandes ideólogos del individualismo: Hobbes y Locke. La influencia de esta corriente racionalista-liberal sobre los así llamados derechos reproductivos ha sido cuidadosamente analizada por Vega (cfr. A. M. Vega, *Los «Derechos Reproductivos» en la sociedad postmoderna: ¿una defensa o una amenaza contra el derecho a la vida?*, en AA. VV., *Derechos reproductivos y técnicas de reproducción asistida*, Editorial Comares, Granada 1998, p. 9).

215 L. Irigaray, *Ética de la diferencia sexual*, Ellago Ediciones, Castellón 2010, p. 18.

216 Vid. *ibid.*

217 Una visión biologicista de la sexualidad lleva a reducir todas las diferencias a las corporales o a las ligadas a lo orgánico y funcional. Un ejemplo de ello es la descripción de las diferencias hecha por Erikson: «en el macho, órganos externos de naturaleza eréctil, intrusiva, portadores de espermatozoides móviles; en la hembra, órganos internos, con un acceso hueco que conduce hasta los óvulos en espera estática» (E. H. Erikson, *Infancia y sociedad*, Hormé, Buenos Aires 1978, p. 97).

218 Platón, *Simposio*, 14-15, 189c-190c.

219 *Génesis*, II, 23.

220 Tillich lo ha explicado de manera similar, si bien tiende a concebir la unión como perteneciente a la esencia misma de la persona: «el amor es la fuerza que conduce a la unidad del separado. La reunión supone la separación de aquello que por esencia pertenece a la unidad» (P. Tillich, *Love, Power, and Justice*, New York 1960, p. 25). Me parece mejor, como hace Wojtyła, hablar de la unión conyugal como si formara parte no de la esencia ontológica de la persona, sino de su vocación personal (vid. K. Wojtyła, *Amore e responsabilità: morale sessuale e vita interpersonale*, cap. 10). Pues, al contrario de la esencia, la vocación no tiene nada de específico, es estrictamente personal.

221 V. Melchiorre, *Dialettica dell'Eros*, en AA.VV., *Amore e famiglia nel pensiero teologico e filosofico moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 444.

- 222 En este punto nos separamos de Melchiorre, para quien: «cada mirada es un reenvío de sentido a partir de una convergencia, de un punto de vista, de una fuerza de totalización siempre relativa y siempre situada» (V. Melchiorre, *ibid.*). Como he indicado, la totalización no la encontramos en el ámbito de las personas ni en el de su unión, sino en lo humano como realidad generada por la unión.
- 223 Este es el único sentido que tiene la alteridad en Lévinas y también en Marion, que afirma: «no veo la cara invisible del otro, un objeto irreductible a una imagen... sino la mirada invisible que emana de las oscuras pupilas de otra cara; en síntesis, veo al otro de la cara invisible» (J. L. Marion, *La croisée du visible*, P.U.F., Paris 1996, p. 102).
- 224 Una interesante comparación entre el don Juan originario y el kierkegaardiano se encuentra en Bauman, quien considera la búsqueda de nuevas experiencias amorosas como compulsión que conduce al efecto contrario: «si el fin de la infatigable búsqueda y experimentación de don Juan hubiese sido el amor, la compulsión por experimentar habría derrotado tal fin. Estaríamos tentados a decir que el resultado de la pretendida ‘adquisición de capacidades’ está destinada a ser, como en el caso de Don Juan, el des-aprender a amar: una ‘incapacidad adiestrada’ de amar» (Z. Bauman, *Amore líquido*, p. 9).
- 225 Las palabras de Paz captan bien la relación entre degradación del erotismo y corrupción de las costumbres: «la licencia sexual, la moral permisiva: ha degradado a Eros, ha corrompido a la imaginación humana, ha resecado las sensibilidades y ha hecho de la libertad sexual la máscara de la esclavitud de los cuerpos» (O. Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, Barcelona 1993, p. 126).
- 226 Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 72. En todo caso, me parece que el acto sexual no puede ser visto a través de la distinción medio y fin, sino a través de su significado personal como expresión de amor dentro de una relación conyugal.
- 227 «No niega al otro ni lo reduce a sombra sino que es negación de la propia soberanía. Esta autonegación tiene una contrapartida: la aceptación del otro. [...] Es una apuesta que nadie esta seguro de ganar porque es una apuesta que depende de la libertad del otro [...]; es la búsqueda de una reciprocidad libremente otorgada. [...] La cesión de la soberanía personal y la aceptación voluntaria de la servidumbre entrañan un verdadero cambio de naturaleza: por el puente del mutuo deseo el objeto se transforma en sujeto deseante y el sujeto en objeto deseado» (O. Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, pp. 98-99).
- 228 «Solo cuando mi relación con el otro es una relación de fe en su palabra, soy capaz de desobjetivar mi percepción de su cuerpo. La mirada, el tacto, dejan de ser objetivantes y adquieren su plenitud de la función y del ser, cuando son “creyentes”. Así todas las automanifestaciones de la interioridad del otro (palabra, cuerpo, cara, acciones, etc.) son complementarios entre ellos, se iluminan mutuamente y son percibidos de manera unitaria» (J. M. Coll, *Filosofía de la relación interpersonal*, I, PPU, Barcelona 1999, p. 51).
- 229 E. Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 236, 240. Según Lévinas, la relación amorosa es siempre impúdica: «el amor no trasciende sin equívoco, se complace, es placer y egoísmo de dos» (p. 298). Pese a ello, distingue dos tipos de falta de pudor: el que se deja animar por el pudor y el lascivo y objetivante, incapaz de una auténtica relación con el otro y, por consiguiente, de cualquier fecundidad verdadera (pp. 238 y ss., 244 y ss.). Tal vez esta visión no púdica del amor depende de la falta de distinción entre eros y erotismo. Más centradas me parecen, en cambio, las reflexiones de S. Weil, para quien el pudor reside en el respeto de la intimidad del otro, por lo que eros y pudor no son contrarios. «la pureza de las manifestaciones afectivas reside toda entera en el respeto del ser amado» (S. Weil, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, p. 212).
- 230 Aun si el diagnóstico de Galimberti es muchas veces certero (a pesar de su visión demasiado pesimista de la sociedad contemporánea y sobre todo de los jóvenes), me parece inadecuada la descripción que él hace del pudor como protección de la propia intimidad que, al mostrarse completamente, destruye el recinto de nuestra identidad. «El pudor es el intento de mantener la propia subjetividad para seguir siendo secretamente uno mismo en presencia de los otros. Y aquí la intimidad se conjuga con la discreción, en el sentido de que si “estar en intimidad con otro” significa “estar irremediabilmente a merced del otro”, en la intimidad es necesario ser discretos y no desvelar por entero la propia intimidad, para que no se disuelva aquel misterio que, si se desvela enteramente, extingue no solo la fuente de la fascinación, sino también el recinto de nuestra identidad, que en este punto no está disponible ni siquiera para nosotros» (U. Galimberti, *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 58). Como puede observarse en las frases tomadas del *Être et le néant* de Sartre, Galimberti acepta la tesis de que la mirada del otro nos objetiva; de ahí que la subjetividad desaparezca cuando se muestra plenamente. El pudor sería así la protección que es necesaria para evitar la cosificación

plena de la persona. Pero la subjetividad —como ya he indicado en varias ocasiones— no tiene como fundamento la conciencia de sí, sino la persona, con su trascendencia infinita, por lo cual ninguna manifestación de sí puede agotarla. Ciertamente, es posible confundir la conciencia de sí con la propia persona, perdiendo así la huella de la propia identidad, pero ello no es una consecuencia del impudor, sino su causa.

231 V. Melchiorre, *Dialettica dell'Eros*, p. 380.

232 El amor moralmente valioso es aquel que no fija sus ojos amorosos en la persona porque ésta tenga tales o cuales cualidades y ejercite tales o cuales actividades, porque tenga éstas o aquellos «dotes», sea «bella», tenga virtudes, sino aquel amor que hace entrar estas cualidades, actividades, dotes, en su objeto, porque pertenecen a esta persona individual. (M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, 3ª ed., Losada, Buenos Aires 1957, p. 222)

233 La relación paradójica entre autodominio y donación ha sido señalada por K. Wojtyła: «La persona, por naturaleza o en otras palabras en razón de su esencia óntica, es dueña de sí misma, inalienable e insustituible cuando se trata del concurso de su voluntad y del empeño de su libertad. Ahora bien, el amor sustrae a la persona esta intangibilidad natural y esta inalienabilidad, porque hace que la persona quiera donarse a otra que ama [...] es una especie de ley del “éxtasis”: salir de sí mismos para encontrar en los otros un crecimiento de ser. A ninguna otra forma de amor se aplica esta ley con tanta evidencia como al amor esponsal, al cual debería llevar el amor entre mujer y hombre» (K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, p. 113).

234 «Reducir los riesgos y evitar el cierre de la mínima posibilidad es todo aquello que queda de la elección racional en un mundo de oportunidades fluidas, de valores variables y de reglas extremadamente inestables; y los sitios de encuentro en Internet, a diferencia de la irritante negociación del recíproco involucrarse, satisfacen a la perfección (o casi) los nuevos estándares de elección racional» (Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 91).

235 G. P. Di Nicola-A. Danese, *Amici a vita. La coppia tra scienze umane e spiritualità coniugale*, Città Nuova, Roma 1997, p. 94.

236 Sobre la relación entre economía de mercado y la figura del consumidor en ámbito amoroso puede verse Sennett, quien se pregunta: «¿cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta de episodios y fragmentos? Las condiciones de la nueva economía se alimentan de una experiencia que va a la deriva del tiempo, de un lugar a otro lugar. Visto de esta manera diría que el capitalismo de corto plazo amenaza con corroer su carácter, en especial aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible» (R. Sennett, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona 2005, p. 25). Sin quitar nada de valor a la reflexión de Sennett, nos parece que el modelo de amante actual no hay que entenderlo como una proyección de la economía de mercado al ámbito existencial amoroso, sino más bien como una manifestación más de un mismo fenómeno: la deshumanización del hombre en la era de la técnica, favorecida por la velocidad y multiplicidad de las relaciones con el mundo y con los otros que supone, paradójicamente, la falta de tiempo para construir relaciones estables con los más cercanos.

237 El amor inauténtico, así como la infidelidad, da lugar a la soledad, en cuanto que la persona se vuelve incapaz de descubrir su naturaleza comunitaria (cfr. K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, pp. 87-90).

238 C. Caffarra, *La famiglia come ambiente di crescita umana*, «Anthropotes», 2 (1994), p. 219.

239 F. D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003, p. 66.

240 El perdón «no alude solo a la misericordia y a la reconciliación respecto de este o aquel acto inadecuado, sino más radicalmente a la aceptación de la pequeñez, de la miseria del otro, de su incapacidad de responder tal vez, con el paso de los años, a las expectativas y a las esperanzas que había suscitado en los primeros tiempos» (G. P. Di Nicola, A. Danese, *Amici a vita. La coppia tra scienze umane e spiritualità coniugale*, p. 99).

241 P. Ricoeur, *Persona, comunità, istituzioni*, ECP, Firenze 1994, p. 104.

242 Bauman subraya la actitud propia de los padres en contraste con la de los consumidores, indicando que los primeros desean participar en el nacimiento de lo que aman: «Amar significa desear “generar y procrear” y, por ello, se ama “cuando se acerca al bello, se vuelve alegre y en su alegría se difunde y procrea y genera”. En otras palabras, no es en el deseo de cosas listas para usar, listas y dispuestas, aquello en que el amor encuentra su significado, sino en el estímulo a participar en el devenir de tales cosas» (Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 10). Aunque tal actitud es verdadera y, por consiguiente, puede hablarse de la creatividad del amor, no se debe

olvidar que la generación implica siempre acoger un don, porque la persona, al contrario de las cosas, es absolutamente única e irrepetible.

243 La falta de distinción entre condición sexuada y sexualidad puede encontrarse, por ejemplo, en la obra de A. Guindon, *The Sexual Creators. An Ethical Proposal for Concerned Christians*, University Press of America, Lanham-New York-London 1986. El autor emplea los términos «sexual» o «sexuality» con una acepción tan amplia que engloba cualquier manifestación afectiva del ser humano en cuanto sexuado (cfr. pp. 23, 71, 120-121). En efecto, en palabras de este autor: «la sexualidad es aquello que confiere a los seres humanos una historia interpersonal y social tal, que los hace responsables de su desarrollo» (p. 34). Dificilmente puede imaginarse una descripción más amplia que esta. Sin embargo, por más que en toda relación afectiva esté presente la condición sexual de las personas, de ello no se sigue que tenga un contenido sexual. Resulta, pues, ambiguo afirmar el carácter sexual de todas las relaciones afectivas, como la de los padres con sus hijos, la de los célibes con sus parientes o amigos, etc. (pp. 66-67, 120-121).

244 Vid. P.P. Donati, *L'identità maschile e femminile: distinzioni e relazioni per una società a misura della persona umana*, «Memorandum», 12, (2007), 75-94.

CAPÍTULO IV

La familia como trascendencia de la unión de las Diferencias

Aunque al hablar de la unión amorosa ya se ha hecho referencia a un doble punto de vista (el de la acción de las personas —el don de sí— y el de la relación —el vínculo que surge del don y de su aceptación—), es preciso analizar ahora estas dos perspectivas en cuanto tales, ya que, como veremos, lejos de contraponerse, se complementan. Para ello, hay que estudiar por qué las relaciones son necesarias tanto en la constitución de la familia, como en el desarrollo de la identidad, eticidad y personalidad de sus miembros. De ahí que, además de analizar las relaciones positivas parentales e intergeneracionales, deba examinarse el modo en que las carencias o distorsiones en esas relaciones influyen en la identidad de las personas y en sus relaciones familiares presentes y futuras.

1. LA TRASCENDENCIA DE LA RELACIÓN RESPECTO DE LA ACCIÓN

Lo primero que hay que señalar es la imposibilidad de reducir la relación —unión conyugal, relaciones familiares y, en general, cualquier tipo de relación personal— a una acción o conjunto de acciones de una o más personas. En efecto, si bien las acciones son necesarias para que la relación surja en el tiempo, esta no se limita a las acciones que le han dado vida, sino que las trasciende.

Para entender en qué consiste esa trascendencia es preciso partir del sentido antropológico que tiene la acción humana, analizando después las características de la relación y sus diferencias respecto de la acción[245].

1.1. Intencionalidad y responsabilidad en la acción

La acción humana se caracteriza por tener intencionalidad, la cual *es* de una persona que se encuentra en el mundo con otros. Por eso, la intencionalidad siempre es personal e incommunicable, aunque sea posible una comunicación personal a través de la acción. El

carácter personal e incommunicable se debe al hecho de que la intencionalidad no es otra cosa que el amor con el cual la persona ama y que se manifiesta en sus acciones[246]. Gracias a ese amor, la persona, además de poder dejar un rastro imborrable en el mundo y en los otros, puede autoposeerse no solo de manera intencional (como ocurre en el autoconocimiento), sino también real, aunque de forma parcial y limitada.

La imposibilidad de comunicar la propia intencionalidad a otro no implica ninguna clausura relacional, sino más bien la condición creatural de la persona. En efecto, la incommunicabilidad, lejos de excluir la relación consigo mismo y con los demás, la hace posible. Por una parte, porque, a través de la intencionalidad incommunicable, entre la persona y su acto se establece una relación que, si bien no es constitutiva de su ser, lo determina éticamente. Por otra parte, porque, mediante la acción intencional, la posibilidad, que sólo existe en la persona, se transforma en mundo humano.

Por eso, la acción humana es *praxis*. No solo porque —según Aristóteles— tenga en sí misma el propio fin —dirigido y regulado por la razón práctica—, sino sobre todo porque en la acción humana está presente la persona a través del amor con que ama[247]. La inmanencia de la persona en la acción es, por tanto, amor y conocimiento de sí como ser único e irrepetible. Por medio de la acción conozco mi irrepetibilidad (mi ser origen de novedad en el Cosmos y en la Historia) sin que logre agotarla al obrar. Mi irrepetibilidad depende de la acción sólo en la medida en que esta me permite realizarla parcialmente haciéndola también en el mismo grado cognoscible[248].

La persona que actúa se conoce como sujeto responsable, pues esa acción que la transforma, modificando al mismo tiempo el mundo y los otros, depende de ella y de nadie más. Como la intencionalidad, la acción posee también una responsabilidad incommunicable, pero sin que tal incommunicabilidad sea la de una mónada, ya que la responsabilidad no es frente a uno mismo o frente a una pura abstracción (la razón universal), sino frente a las personas humanas y, en último término, frente a las personas divinas de la Trinidad.

La incommunicabilidad de intención y responsabilidad implica la trascendencia de la persona en su obrar en cuanto agente libre. Sin embargo, es preciso comprender que el sentido de esta trascendencia corresponde al nivel de las posibilidades del espíritu y no al de su verdad. Dicho de otro modo: la persona trasciende la acción pero no su verdad, porque la verdad de la acción coincide con la verdad de la persona que actúa. Esta característica convierte a la acción en una *casi persona*. En efecto, la verdad de la acción no se identifica con sus posibilidades (en contra de las pretensiones de la ideología tecnológica) con su factibilidad (en contra de las tesis fisicistas y conductistas[249]) con el amor y el reconocimiento de sí (en contra de un falso concepto de autenticidad) ni tampoco con el cálculo racional de quien actúa (en contra del utilitarismo), sino solo con la verdad de las personas. Hablo de personas en plural, y no de persona, porque en la verdad de cada uno está incluida la de las demás personas.

1.2. Los límites de la donación de sí

¿En qué sentido la verdad de sí mismo y de los otros está contenida en la acción humana? En cuanto que en ella se refleja el amor personal que, cuando es verdadero, encierra tanto el amor de sí, como de los otros. No es posible amarse como persona sin amar a los demás, como no es posible amar a los otros sin amarse a sí mismo.

En cuanto *casi persona*, la acción humana posee la capacidad de crear relaciones — o de permitir establecerlas— con otras personas. Además de ser acto (por eso el aspecto físico, objetivo y fáctico no agota la realidad de la acción), es origen de novedades en el mundo personal[250]. En efecto, si bien es siempre acción de un sujeto, la donación del yo al otro crea la posibilidad de la recepción del don y, en consecuencia, de la comunión personal.

Se entiende así por qué Wojtyła sostiene que la máxima perfección de la acción se encuentra en la comunión interpersonal, en la que el otro no solo es fin intencional de mi actuar, sino también fin real. En el don de sí, el fin del acto no consiste sólo en querer al otro, sino también en hacer del otro el fin del propio acto, alcanzando de este modo como resultado que dos amores se unan y creen una nueva realidad, en «cierto modo un solo ser en el cual están involucradas dos personas»[251]. Según Wojtyła, la trascendencia de la donación se observa de manera paradigmática en el amor entre hombre y mujer, especialmente en el acto conyugal.

La generación de la persona a través del acto de amor esponsal nos permite, de este modo, entender mejor aún que la acción humana es una *casi persona*. No solo la persona es inmanente en la acción a través de su intención amorosa, sino que la misma persona debería ser engendrada con un acto de amor, máximamente personal, con el que se diera origen a una relación de comunión, pues es el único adecuado a la génesis de la persona[252].

Sin embargo, no debe confundirse el ser origen de unión, lo que corresponde a las acciones de los sujetos, con la unión propiamente dicha. En otras palabras: la donación de sí, cuando es correspondida (cuando donación y recepción coinciden) no es ya solamente una acción, sino una relación que trasciende a las personas y sus acciones. Veámoslo con más detalle.

A pesar de sus posibilidades perfectivas, el acto de donación contiene por lo menos tres límites. En primer lugar, la donación —como la acción— es por definición de un sujeto. Y es precisamente en ese sentido, en el que la intencionalidad y responsabilidad son incomunicables.

En segundo lugar, si bien la donación es una acción verdaderamente perfectiva para el sujeto que ama, no perfecciona necesariamente al amado. A la donación del Yo, el otro puede responder de diversos modos sin darse: actuando por placer, utilidad o provecho; por obligación en relación con una norma o respecto de algún poder o autoridad; por reciprocidad basada en una donación ya existente, etc. Al contrario de la intencionalidad de quien se da, en que el otro es amado como fin del propio acto, en la intencionalidad agradable, útil, normativa y justa, el otro es amado no por sí mismo, sino por su relación con el placer, la utilidad, las normas o la justicia. Placer, utilidad, norma, justicia y donación constituyen, por tanto, cinco tipos diferentes de intencionalidad[253].

Sin embargo, esto no quiere decir que la intencionalidad presente en la donación no pueda contener también alguno de esos valores (placer, utilidad, justicia), lo que en cambio excluye es un obrar que no tenga como fin al otro por sí mismo.

En tercer lugar, la presencia del otro en la acción del sujeto provoca siempre una situación en vilo entre inclusión y exclusión de la alteridad, ya que el otro, además de destinatario de la propia acción, es origen de una nueva acción que, por eso mismo, no depende ya de la intencionalidad del Yo. Por lo cual puede afirmarse que, en el nivel de la acción, la alteridad del otro consiste sobre todo en su «poder ser origen»[254], como se observa con claridad en la relación conyugal.

1.3. La trascendencia en la relación conyugal y los límites de la acción

A pesar de que la donación en el matrimonio comienza con la intencionalidad amorosa de un Yo, para la plena realización de esta se requiere su aceptación por parte del *otro* conyuge. De este modo, el hombre y la mujer se unen conyugalmente. En efecto, la aceptación del don de sí de cada uno de los conyuges genera una relación que trasciende a estos, así como los límites de sus acciones.

Esto se observa, en primer lugar, en la transformación de la estructura de inmanencia y trascendencia del sujeto que actúa. En efecto, a diferencia de lo que ocurre en la acción, en la relación conyugal se trasciende la voluntad de los esposos. Ninguno de los dos puede identificarse por separado con el fin de la relación, pues nace de una doble intencionalidad: ser aceptado por el otro como marido o mujer. Además, en la relación conyugal se descubre un fin con una inmanencia más profunda que el de las acciones singulares de los esposos, pues consiste en una pertenencia mutua y, al mismo tiempo, en una serie de posibilidades generativas. Por consiguiente, en esa relación hay no solo novedad y apertura al futuro, sino también el comienzo de una vida común de los esposos fundada en su mutua pertenencia. Más aún, el origen y futuro de la relación conyugal se reclaman uno a otro. Los esposos pueden proyectarse en un futuro común solo porque se pertenecen mutuamente.

Por eso, la relación conyugal, en cuanto que surge del mutuo don de sí, va más allá de la simple intención personal y se abre a la sorpresa y la gratuidad, es decir, a cuanto trasciende el ámbito de lo necesario y debido. En efecto, la apertura al otro, la aceptación de su donación y el darse a su vez, supera el poder de cualquier intención humana, pues se trata de un don que se recibe.

Que la relación conyugal esté enraizada en la mutua pertenencia de los esposos, significa que en sí no es divina y, también, que no puede anularse voluntariamente. Esto explica por qué la sacralización de las relaciones (como ocurre en algunas culturas no cristianas con la divinización del padre o de la madre o de ambos progenitores o de los antepasados, así como en la visión postmoderna del feminismo de la diferencia —la «divinización» de lo masculino y femenino—) puede dar lugar al fundamentalismo (los dioses familiares que combaten por la propia patria, religión o costumbres) o al engaño de creer posible superar lo humano por medio precisamente de lo humano. Pero

igualmente se comete una grave equivocación cuando se intenta prescindir de la relación conyugal que ya existe, pues el rechazo de una pertenencia común, conduce con frecuencia al nihilismo y la anomia[255].

Nos encontramos así con la siguiente paradoja: la relación conyugal precisa de los esposos, en especial del compromiso de sus voluntades (desde este punto de vista es solo una posibilidad del obrar personal), pero al mismo tiempo las trasciende. Las personas pueden o no darse y recibirse en matrimonio, pero una vez lo han hecho, originan un vínculo indestructible. Precisamente en este punto se comprueba el carácter personal de la naturaleza humana. La relación conyugal aparece así como el efecto emergente de la interacción entre hombre y mujer, que no puede explicarse ni como propiedad de dos voluntades libres ni como pura suma de los sujetos. La relación conyugal es algo fundamental de la existencia humana —natural y estructuralmente— y es tan generativa como las personas que la componen, pues da lugar a la familia. La complejidad de la relación conyugal no depende solo de esa emergencia, sino también de los diversos elementos que esta contiene: la intencionalidad de los sujetos, que constituye la referencia simbólica de la conyugalidad; la pertenencia como esposos, que indica la unión real de sus diferentes condiciones sexuadas; y el vínculo originado por la relación, que se extiende desde la conyugalidad hasta paternidad-maternidad. De ello deriva que la relación conyugal y, por consiguiente, también la familia y la sociedad, no deba reducirse a mero simbolismo, a pura sexualidad, a pura manifestación de la sociabilidad humana, o a un simple contrato[256].

El vínculo de la relación conyugal consiste en compartir tanto aquello que se recibe como aquello que se da: la persona en y mediante su diferente condición sexuada. Lo que se da y recibe mutuamente, constituye el bien relacional, que precisamente por ello es participable en grado máximo. Este bien relacional es la familia. Por eso, aun cuando la familia comience con dos sujetos, no es por naturaleza diádica, sino triádica. En efecto, la familia encuentra su fundamento último en el Tercero, o sea, en Dios. Este la instituye en la Historia abriéndola también al tercero, el hijo, que la perpetua.

De ahí que la relación conyugal no sea igual a la simple suma de identidad y alteridad, sino que constituya una nueva realidad: la familia, que por eso es el único ámbito apto para la generación. En efecto, sólo la unión dual de marido y mujer, o familia, hace posible el hijo. La aparición del hijo —como concreción del bien relacional compartido— debe ser interpretada en sentido emergente, como novedad que surge de la relación conyugal, y no en sentido individualista o colectivista, como si el hijo fuera un simple individuo de la especie o una hipostatización de la relación o un derecho de los padres[257]. Pues lo que se genera en la relación y «emerge» de ella tiene una identidad que no deriva de abajo, ya que no es reducible a la identidad de los términos que componen la relación, ni tampoco está determinada desde lo alto, ya que no es imputable a algo que sobrepase la relación, como sería la especie.

En conclusión, para entender la relación conyugal, hay que evitar identificarla con los actos de dos subjetividades, ya que estos por sí solos no la implican necesariamente. En efecto, para que los actos originen la relación, deben poseer la estructura que

caracteriza el don: darse y aceptar al otro. Podría decirse, por ello, que la acción de darse comunica una perfección más intencional que real, mientras que la relación conyugal es comunión real de vida y, por eso, comunica vida. En la comunicación causada por la acción hay agente y paciente, esto es, hay actividad y pasividad. En la comunión, en cambio, se trasciende la distinción entre actividad y pasividad, pues dar es igual a aceptar el don, y viceversa. Lo que se comunica o se tiene en común es el mismo don de los esposos.

Por eso, no debe confundirse la comunión conyugal con la mera espontaneidad en la relación amorosa entre hombre y mujer, porque la primera no es simple reciprocidad en el placer o la utilidad, sino en el don de sí de los esposos. La prueba decisiva para saber cuándo la relación es de comunión y cuándo no, es la existencia del don, el cual depende de aceptar al otro como un regalo sorprendente y gratuito. En cambio, cuando se entrega solo aquello que se está dispuesto a dar y se espera recibir lo que uno mismo, en solitario, habría dado en una situación similar, lo recibido es en el fondo el regalo que uno se hace a sí mismo, como el «regalarse unas vacaciones». Pero, a pesar del martilleo continuo de la publicidad, regalarse algo a sí mismo es imposible: el regalo implica la alteridad y, por tanto, un don, originario, imprevisible y gratuito.

2. LA FAMILIA COMO ORIGEN DE RELACIONES

La distinción entre acción y relación permite descubrir el puesto central que la familia ocupa en el marco de las relaciones personales, pues es origen de todas ellas. Por eso, la familia puede describirse como la relación que se basa en el don de sí de los esposos y que está abierta al tercero. El hijo, en cuanto que ha sido originado por el acto conyugal mediante la unión de dos intencionalidades, es al mismo tiempo símbolo, fruto, ligamen y novedad, pues es distinto al acto en que ha sido engendrado y también a sus progenitores.

2.1. Familia y generación

La relación conyugal —en cuanto símbolo, mutua pertenencia y comunión de vida— constituye la esencia de la familia. Por eso, la familia tiene como característica principal la generación. Trataré de explicar el sentido de esta afirmación.

En primer lugar, hay que decir que el carácter generativo de la familia, aun cuando pueda incluir la generación física del hijo, no se reduce a ella, sino que se extiende al crecimiento de la persona, de su eticidad y personalidad. Existe, por tanto, un triple sentido del término generación cuyo sujeto insustituible es la familia. El primero se refiere a la generación de las identidades de marido y mujer[258]; el segundo, a la generación del hijo y, a través de esta, a las relaciones de maternidad-paternidad-filiación-fraternidad; y en tercer lugar, a la educación del hijo hasta que llegue a ser, a su vez, generativo.

La generación es así una estructura que está constituida por tres elementos: la formación de las identidades personales, la creación de lazos y la promoción de la capacidad generativa. Identidad, alteridad y relación tienen en la familia su origen, crecimiento y regeneración. De ahí que, en la generación, observemos cierta circularidad virtuosa entre sus componentes. La identidad de la persona se desarrolla a través de los lazos familiares adecuados y es esta misma identidad con cierto grado de madurez, la que es fuente de nuevos ligámenes[259]. En definitiva, a través de la generación, la naturaleza relacional de la persona humana aparece como una realidad dinámica.

Para la generación humana no basta, pues, la complementariedad sexual, sino que es necesaria también la unión de dos identidades personales *en* sus respectivas condiciones sexuadas. Antes de la unión conyugal, las dos condiciones sexuadas tienen su capacidad generativa —entendida no en sentido biológico sino estructural— únicamente en potencia. El hombre y la mujer que quieren casarse han desarrollado ya su diferencia sexual y la identidad de sus respectivos *yoes*, mas no aún su personalidad o, por lo menos, solo de modo limitado. En la mayoría de las personas, la formación y madurez de la personalidad se alcanza mediante el vínculo conyugal, que implica la intención permanente de darse al otro. Por este motivo, el matrimonio —al contrario de cuanto sostiene la ideología de género— lejos de ser un obstáculo para la identidad personal, la requiere y refuerza. De ahí que la identidad del marido o de la mujer no haga referencia, en primer lugar, al hijo, sino al otro *cónyuge*: a su ser marido de esta mujer o mujer de este marido, y a la relación conyugal. En los esposos, la falta de identidad como marido y mujer impide una relación familiar perfecta y, como consecuencia, dificulta la formación de las identidades de los hijos.

Si bien la relación de los esposos es ya de por sí generativa, no debe cerrarse al tercero. De otro modo se corre el riesgo de bloquear el desarrollo de la relación haciéndola replegarse sobre el pasado o convirtiéndola en un perenne noviazgo, lo que transforma el matrimonio en egoísmo de dos: una especie de complacencia narcisista de uno en otro. Incluso cuando no llegan los hijos, la fecundidad sigue formando parte esencial de la unión conyugal como signo de apertura natural al otro. La actitud de confianza de los esposos con respecto a su relación anula tanto la rigidez de la programación, como la ilusión de haber alcanzado una unión definitiva, mientras mantiene y acrecienta su unidad. La concreción normal de todo ello es el hijo, quien con su sola existencia afirma poseer una identidad originaria, no reconducible a la de sus padres, pues primero, condiciona el cuerpo de la madre; después, la vida de ambos progenitores y, si los hay, también de los hermanos. Sin embargo, la identidad del hijo no sólo no destruye la *unidualidad* inicial de los esposos, sino que la perfecciona mediante nuevas relaciones: paternidad-maternidad-filiación.

Así, la donación de los padres es el ambiente adecuado para que el hijo aprenda a amar. Y, además de influir en la identidad del hijo, el amor de los padres interviene en la capacidad generativa de este. En efecto, la confianza y generosidad con que ellos se dan al hijo redundará en beneficio del futuro hogar de éste, pues habrá aprendido a ser un buen padre o una buena madre.

La distinción en la familia de tres tipos de generación (biológica, identitaria y de la capacidad generativa) permite establecer una serie de etapas tanto en la vida de sus miembros como en la historia de esta institución. Puesto que no es este el lugar para hacer una historia de la familia, me limitaré a trazar a grandes rasgos las principales etapas[260].

En general, puede afirmarse que en la edad premoderna la generatividad se entiende sobre todo como generación del hijo y de su identidad sexuada. Los padres procrean y fomentan la capacidad generativa de sus hijos, es decir, el poder que los convertirá a su vez en padres aptos para cuidar de los hijos y educarlos. Por otro lado, la educación que los hijos reciben se basa en el principio de autoridad paterna y obediencia filial. La relación entre padres e hijos, modelada por tradiciones y costumbres, tiende a ser más institucional que personal.

En la edad moderna, disminuye el principio de autoridad y, por tanto, también la obediencia filial. Las relaciones familiares basadas en tradiciones y costumbres sociales son reemplazadas paulatinamente por lazos más afectivos entre los miembros. En la educación de los hijos comienza a importar más el éxito laboral o profesional de estos que otros valores. Un denominador común en la tarea educativa de los padres es la dificultad, que a veces raya casi en imposibilidad, de promover la capacidad generativa de los hijos. Si bien las causas de este fenómeno son diversas, sobre todo parecen depender del hecho de conceder a los sentimientos un papel central en las relaciones familiares. Así los lazos excesivamente afectivos entre padres e hijo hacen de este último un eterno adolescente. Además, en muchas familias se tiende a separar la sexualidad y la afectividad de la procreación, con la consiguiente visión del hijo como derecho y no ya como don. Por último, las relaciones entre padres e hijos se hacen complejas y tormentosas, como sucede con muchos hijos de padres divorciados y vueltos a casar, de familias extendidas, con los hijos que cuentan con un solo progenitor, como en las familias monoparentales[261], o con los hijos con padres sin suficiente identidad en su condición sexuada. Por último, la educación que se imparte a los hijos se confunde con la información y la instrucción técnica.

Todo ello hace que los padres no sepan ya cómo se educa, pues formar en la libertad y responsabilidad implica tener objetivos y límites que no cambien de continuo. La falta de vínculos familiares estables, equilibrados y sanos produce como consecuencia el que muchos padres carezcan de la autoridad y medida necesarias para corregir los defectos de sus hijos y estimularlos a ser virtuosos. De ahí proceden generaciones de jóvenes inseguros y, por ello, apáticos o violentos.

2.2. Dos tipos de relaciones interpersonales: paternidad-maternidad y filiación

La donación mutua de los cónyuges, además de reforzar sus identidades, hace nacer en ellos la posibilidad de ser padre o madre. La paternidad y la maternidad implican una nueva manera de ser marido y esposa y, en último término, varón y mujer. Por ello, la paternidad y maternidad no es algo que se agregue desde fuera a la condición sexuada de

las personas ni a su relación de pareja. Cada hombre tiene la vocación de ser padre físico o espiritual y cada mujer de ser madre física o espiritual. Ser padre o madre no es un derecho sino un deber. De aquí el error de considerar al hijo como resultado de una decisión o del cálculo, pues de este modo se modifica el enfoque mismo de la relación paterno-filial: el hijo no es amado por ser un don, sino por haber sido elegido.

El último nivel de individualización o personalidad se alcanza normalmente a través de la paternidad y la maternidad, que esencialmente es formación, cuidado y servicio del otro, especialmente de aquel que depende de nosotros.

En la maternidad y paternidad existe también una estructura de composición. Con respecto a la maternidad, desde el nivel más básico al superior encontramos estos elementos que la definen: a) maternidad biológica (el óvulo fecundado); b) maternidad afectiva (llevar al embrión en el vientre, amamantar al niño y cuidarlo); c) maternidad social (reconocerlo como hijo y educarlo). A pesar de que estos niveles pueden ser separados y tratados de manera funcional —sobre todo, mediante el uso de técnicas biológicas, como ocurre con la venta de óvulos, los úteros en alquiler, etc.—, todos ellos forman parte de una única maternidad.

La relación corporal de la madre con el hijo, así como los lazos afectivos de acogida, protección y cuidado, crean entre ellos una especie de simbiosis necesaria para que el hijo pueda desarrollarse hasta llegar a la autonomía. Sin embargo, debido al deseo de posesión o al temor de perder una parte de sí, la madre puede transformar esos lazos espontáneos en una actitud de hiperprotección que le hace olvidar la alteridad del hijo y, sobre todo, su vocación materna. En virtud de esta vocación está llamada a favorecer el crecimiento de la identidad del hijo mediante el desarrollo de su autoestima.

Según Rogers, el fundador de la llamada psicología humanista, la autoestima nace de la imagen que cada uno tiene del propio yo; una imagen indirecta, pues se forma a través de la experiencia de cómo uno se siente juzgado por los otros, especialmente por aquellos a los que estamos más ligados afectivamente. El niño, al percibir que es más o menos estimado por las personas significativas para él —por ejemplo, sus padres— según las actitudes o los impulsos que manifiesta, desarrolla una estima de sí que depende sobre todo de los efectos que su comportamiento causa en los demás. De este modo, la autoestima que —por fundarse en el valor de la persona— debería ser incondicional y absoluta se hace relativa. El niño se estima digno sólo si se adecúa a los ideales de los padres o educadores. En cambio, cuando el niño recibe una estima absoluta, se autoestimarán incondicionalmente, pues su juicio no dependerá de lo que él siente, dice o hace. Cuando una persona se siente estimada incondicionalmente evalúa sus experiencias únicamente según el criterio de utilidad o daño para el desarrollo de su identidad[262].

Por lo que respecta a la paternidad, si bien sus elementos estructurales son los mismos que los de la maternidad, se hallan impregnados por la relación padre-hija o hijo, la cual presenta importantes diferencias tanto en el nivel biológico y afectivo como social.

Los estudios en este campo sugieren que los hombres y las mujeres contribuyen de manera diferente a educar a sus hijos y que la relación de unos y otras con estos tiene importantes consecuencias para el crecimiento de la identidad de los mismos. Las madres, más sensibles a los gritos, palabras y gestos de los niños y de los adolescentes, se hallan mejor preparadas para proporcionar nutrición física y afectiva[263]. Como hemos visto, estas capacidades de las madres parecen arraigarse profundamente en la biología[264]. Por su parte, los padres destacan cuando se trata de formar a los hijos con disciplina o hacerles adquirir seguridad, enseñándolos a transformar los retos de la vida en recursos. Además, los padres son más capaces de estimular a sus hijos para que realicen tareas difíciles, trabajen con esfuerzo sin lamentarse y se lancen en busca de nuevas aventuras[265]. Como hemos visto, parece que estas cualidades paternas se apoyan también en una base biológica. Lo que no significa, sin embargo, que las madres no puedan mejorar sus dotes de mando ni que los padres no puedan establecer relaciones afectivas más adecuadas con sus hijos. Desde hace algunos decenios está emergiendo una nueva imagen de la paternidad que incorpora actitudes afectivas de cuidado e intimidad relacional que, hasta hace pocos años, se juzgaban de exclusiva competencia femenina.

Si la maternidad presenta riesgos, tampoco la paternidad se halla exenta de ellos. Tal vez el peligro mayor en la relación entre padre e hijo sea el autoritarismo, que hace considerar al hijo no como otro, con igual dignidad, sino como un inferior y, en ocasiones, como un esclavo, como se observa en la figura del «padre tirano». La respuesta al autoritarismo no consiste en la igualdad de padres e hijos, pues ella no tiene en cuenta la asimetría originaria, sino en el modo en que se concibe la autoridad, la cual no debe pensarse como voluntad de poder, sino como servicio amoroso. La ambivalencia en la manera de usar la autoridad (como dominio o como servicio) se refleja en las relaciones entre padre-hijo, que pueden ser de imposición, como en la dialéctica señor-siervo, o de amistad. La autoridad del padre tiene como objetivo la educación del hijo para ayudarlo a alcanzar la autonomía necesaria para que este, a su vez, pueda llegar a ser padre, también en sentido espiritual.

Pero, ¿qué se entiende por paternidad o maternidad espiritual? Consiste fundamentalmente en alcanzar la personalidad, con independencia de ser o no padres desde el punto de vista físico. Todos los hombres y mujeres que llegan a la madurez en su identidad se convierten en padres o madres en un sentido que no es biológico, sino más bien personal. Por lo cual, además de los casados con hijos o sin ellos, el hombre y la mujer célibes pueden participar de esa paternidad.

A veces la paternidad causa también una generación en el espíritu, como ocurre en personas que, como San Pablo, comunican su vida espiritual a otros. Otras veces, la paternidad espiritual se limita a educar la identidad y generatividad de los hijos de otros. Es precisamente en este ámbito donde la paternidad y maternidad espiritual está más difundida. El celibato, que corresponde a una llamada especial y no a la imposibilidad de vivir la relación amorosa con una persona del otro sexo, debería basarse en el don de sí a Dios y, en Él y por Él, a todas las demás personas, especialmente a aquellas que Él ha

querido poner en nuestro camino. Cuando es verdadero, el amor a Dios conduce necesariamente al amor al prójimo. El amor lleva a vivir las relaciones interpersonales, sobre todo con nuestro prójimo, de manera afectiva y efectiva[266], pues libera de todos aquellos sentimientos y actitudes egoístas con que tratamos de poseer o encadenar al otro al propio yo. La raíz de esta libertad se encuentra en la «exclusividad» del amor de Dios, que es celosamente custodiada por el célibe cristiano. En efecto, en la medida en que él ha dejado de pertenecerse a sí mismo, pertenece a Cristo y, en Cristo, a todos los hombres. La capacidad de amar con un corazón indiviso es el don específico del celibato cristiano. Por eso, el celibato debería estar impregnado de las virtudes que, según San Pablo, proceden directamente de la caridad: benignidad, sinceridad, alegría ante el bien ajeno, etc[267].

Esta libertad interior, además de evitar enredarnos en relaciones falsas, permite que tanto el célibe como el casado puedan cumplir la tarea que están llamados a desempeñar: devolver a la sexualidad, al eros y al amor su hermosura primigenia, haciendo descubrir, por contraste, cuáles son las trampas del apegamiento afectivo (el narcisismo, la emocionalidad del comportamiento y la explotación del otro, que tiene como secuelas la soledad y la tristeza)[268].

2.3. Desde la necesidad natural de la paternidad-maternidad a la elección personal

Ni las capacidades que se fundamentan en la biología ni las inclinaciones espontáneas ni los sentimientos paternos o maternos son suficientes para llegar a ser buenos padres o buenas madres, pues se precisa también el buen uso de la libertad. De ahí que sea necesario pasar de la espontaneidad de la inclinación a la donación consciente y responsable.

Se trata de un proceso gradual cuyas primeras etapas son: a) el respeto a la alteridad del hijo y b) la ayuda a este en el desarrollo de su identidad.

a) Contrario al respeto, es considerar al hijo como un derecho o como un objeto que producir o comprar en el supermercado de la tecnobiología en lugar de concebirlo como un don. El hijo no es un individuo cuya vida depende por completo de los padres, o sea, no es relativa a los padres, sino que es una persona que debe ser acogida y amada por sí misma, porque tiene valor en sí. En efecto, el hijo no es resultado ni de un proceso biológico ni del querer de los padres, sino que es el fruto de la relación conyugal. De ahí la imprevisibilidad y gratuidad de su existencia, irreductible a cualquier proyecto humano.

Por eso, los padres deben respetar la alteridad del hijo dándose cuenta de que la existencia de este se encuentra más allá de sus deseos. Al mismo tiempo, han de aceptar que el hijo les quite espacio físico y psíquico, mientras que, por ser un don, hace aumentar el espacio espiritual entre los miembros de la familia[269]. En efecto, reconociendo y defendiendo la alteridad del hijo se refuerzan las otras relaciones familiares de generacionalidad e intergeneracionalidad, dando lugar a «aquella peculiar ordenación de fuerzas en la cual cada hombre es importante y necesario por el hecho de

que es y en virtud de quien es; [es] el orden más íntimamente “humano”, edificado sobre el valor de la persona y orientado desde cualquier punto de vista hacia este valor»[270].

Si el hijo no es objeto del deseo de los padres, tampoco es una proyección de la identidad de estos. En primer lugar, porque la posibilidad de los padres de ser ellos mismos supone y no trasciende su ser, mientras que el ser del hijo trasciende realmente la identidad de los padres[271].

La paternidad-maternidad, por tanto, no debe ser considerada como identificación del padre o de la madre con el hijo, sino como crecimiento de sus identidades a través de la relación de servicio al hijo. Por ello, no estoy de acuerdo con la tesis lévinasiana de que «la paternidad siga siendo una identificación de sí, pero también una distinción en la identificación, estructura imprevisible en lógica formal»[272]. Pues, por un lado, el conocimiento de la identidad de sí mismo como padre-madre implica un conocimiento que, por referirse a otro, trasciende su identidad. Por otro lado, la identificación del yo de los padres con el hijo equivaldría a mantener la subjetividad de estos en el tiempo, como si el yo de los padres pudiese superar de este modo la negatividad de la muerte. En el fondo, la identificación de la que habla Lévinas se basa en una concepción del amor humano ligada a la supervivencia temporal de los sujetos en vez de la especie. Pero este tipo de supervivencia es pura ilusión.

Además, si hubiese una identificación real con el hijo —como parece sugerir Lévinas—sería imposible distinguir los sujetos. Se descubre así cierta contradicción en la tesis de Lévinas. Por una parte, el yo del padre se identifica con el otro (el hijo), lo que podría ser considerado como un retorno al egoísmo inicial. Por otra parte, el hijo es otro respecto al generante, lo que impide la destrucción de la pluralidad.

b) La dependencia del hijo presenta la responsabilidad de los padres como reverso de la moneda. No se trata solo de reconocimiento y respeto por el hijo, sino sobre todo preocupación activa por su perfeccionamiento. La perfección del hijo consiste en llegar a ser personalidad, por lo cual no se fundamenta en el ‘tener’, sino en el ‘ser’.

Ser un padre responsable no consiste en *dar cosas* con que satisfacer los deseos del hijo, sino en *darse*, sirviéndolo. A veces, cuando el padre tiene mala conciencia por no haber sido responsable, trata de paliar sus remordimientos regalando al hijo todo aquello que desea. La estratagema no obtiene el resultado pretendido, pues la saciedad del hijo, lejos de aplacar tales reproches interiores, los vuelve insoportables, máxime cuando el padre percibe las consecuencias nefastas que la falta del don de sí ha provocado en la vida de su hijo, convirtiéndolo en un pequeño tirano, caprichoso y egoísta.

Una de las responsabilidades de los padres es ayudar a formar la condición sexuada de los hijos. Esta tarea, lejos de significar una intromisión en sus vidas, es parte esencial de la estructura familiar. En efecto, la educación de la identidad del hijo se realiza a través de relaciones familiares adecuadas que organizan natural y culturalmente la diferencia sexual[273]. En la familia, las relaciones entre géneros modelan las diferencias sexuadas de los hijos. De aquí las enormes dificultades para que las relaciones *uni-gender* o *uni-sex*, en las cuales las diferencias sexuadas brillan por su

ausencia, puedan formar la identidad del hijo. Las parejas de padres en continua crisis no ofrecen tampoco modelos adecuados para la formación de la identidad de los hijos.

La privación o falta más o menos grande de identidad sexuada de los hijos recaerá más tarde en sus futuras relaciones conyugales y paterno-materno-filiales. Así, el ciclo de las dificultades familiares se agudiza, provocando un verdadero malestar en las relaciones entre hombres y mujeres, ya que estas dependen de las redes que conectan y separan los géneros entre sí.

La responsabilidad de los padres en relación con el hijo incluye también la transmisión de valores para que este pueda realizarlos en su vida. Estos, frente a la interpretación psicoanalítica del Súper-yo, no son resultado de una imposición ni tampoco de simples preferencias, gustos, etc., sino más bien de un proyecto interpretativo de la realidad y la propia existencia. Los padres proponen valores a los hijos, sobre todo, con un ejemplo coherente. De otro modo, el hijo puede considerarlos como una máscara con que intentan esconder su resentimiento.

Las normas, como exigencias de respeto ante el valor incondicional de la persona, sirven para defender la identidad más profunda de esta basada en fines no negociables, pues en el caso de no cumplirlos la persona se juega su propia identidad. De ahí la necesidad de distinguir con claridad entre valores, deseos y expectativas del padre o la madre. En la educación del hijo, los deseos y expectativas deben supeditarse a los valores, de modo que este aprenda a elegir con libertad y responsabilidad lo que está en consonancia con su proyecto de vida.

En conclusión, los padres deben servir a los hijos. Los hijos no son ni un derecho ni el resultado de un deseo, sino un don. La paternidad comporta tanto la justicia como el amor. La madre tiene el deber de servir al hijo protegiéndolo, cuidándolo y ayudándolo a crecer como persona. Por esta razón, la madre es la columna de la vida familiar. El hombre aprende a servir al hijo auxiliando a la madre en esta tarea. Y, al hacerlo, descubre su identidad profunda como padre. Pues la paternidad, como también la maternidad, contiene la apertura a un tercero destinado a amar. Este es el motivo por el que la familia es intrínsecamente jerárquica; con una jerarquía que nace no de voluntad de poder, sino de espíritu de servicio, mediante el cual se establece un pacto no escrito: quien sirve posee autoridad para servir y quien es servido debe obedecer[274]. El fin de la autoridad es la promoción de las posibilidades que hay en las personas para llevarlas a cumplimiento. Está claro que la comunicación entre padres e hijos a través de la autoridad solo es posible si hay mutua confianza, pues esta elimina de raíz la sospecha de ocultar intenciones contrarias a las que se manifiestan: dominar, en vez de servir.

2.4. Desde la identificación espontánea con los padres a su aceptación personal

Aun cuando paternidad y filiación son dos términos de una misma relación, no tienen igual importancia. Ser hijo no es un simple hecho que dependa de la generación de la persona humana en el tiempo, sino una relación primordial constitutiva de la identidad humana. Y, puesto que la identidad es en gran medida libre y responsable, no

basta ser hijo, sino que se precisa también tener conciencia de serlo y aceptarlo voluntariamente.

Aquí se observa otra diferencia respecto de las demás relaciones familiares. En efecto, la aceptación de la filiación, además de dar lugar a nuevas posibilidades en la relación, es inseparable del crecimiento de la propia identidad. Lo cual se debe tanto al aspecto constitutivo de la filiación, como al valor identitario que su aceptación supone.

¿Qué significa entonces aceptar ser hijo? Además del hecho de ser consciente de tener un origen determinado, significa recibir a los propios padres en cuanto tales, con sus virtudes y defectos, considerándolos como amigos y no como medio para satisfacer los propios deseos. Para alcanzar esta relación, es necesaria una visión realista de los padres superando la etapa de omnipotencia del deseo y de mitificación de las figuras paterna y materna. En efecto, sobre todo en la infancia, los padres son vistos por el hijo como seres que satisfacen sus deseos. Como todo lo que el niño necesita y no es capaz de alcanzar por sí mismo puede obtenerlo a través de sus padres, concluye de forma inconsciente que ellos son omnipotentes. De aquí la transformación del padre y la madre en seres míticos dotados de poderes especiales. Con el paso de los años y el descubrimiento progresivo de los límites de los progenitores por parte del hijo, la figura paterna y materna entran en crisis: los padres no son dioses, sino seres de carne y hueso, con imperfecciones y defectos.

Más tarde, en la adolescencia, el hijo comienza a juzgar críticamente estos defectos o aquellos que le parecen tales rebelándose contra la autoridad de los padres. Tras esa crisis relacional, el hijo está en condiciones de descubrir el verdadero rostro del padre y de la madre y amarlos por lo que son. Pero, para lograrlo, debe superar un último escollo: concebir el amor que los padres le muestran como algo debido.

Para aceptar completamente ser hijo no basta, por tanto, darse cuenta de que los padres no son ni dioses de los cuales depende el cumplimiento de los propios deseos ni esclavos a su servicio, sino que son un don. En efecto, los padres, además de ser origen de la vida del hijo, ayudan a este a experimentarla como un don, como algo que posee valor incalculable. Querer a los padres por ellos mismos es reconocer que todo lo recibido de ellos, es decir, la vida, la fe, el cuidado amoroso, la asistencia para realizar el propio proyecto de vida, etc., es un don y no un derecho. En resumen, aceptar la filiación equivale a considerar a los padres fundamentalmente como donantes.

Esto no significa no percatarse de que tal vez estos sean autoritarios, hiperprotectores, posesivos.... La aceptación de la filiación no equivale a confundir estos defectos con virtudes. Tal equivocación sólo se produce cuando las personas carecen de una verdadera experiencia del don. La aceptación de la filiación no es, pues, contraria a emanciparse del autoritarismo, del proteccionismo, etc., sino sólo al rechazo de la autoridad de los padres y a no considerar su existencia como un don.

El hijo expresa su identidad comportándose como hijo, es decir, amando a sus padres y obedeciéndolos. De esta forma descubre el tesoro de la masculinidad y feminidad que yace escondida en el fondo de la vida de sus progenitores y que, por ser generativa, merece respeto y honor. El amor del hijo a sus padres es así la respuesta al

don de estos[275]. Un modo en que el hijo manifiesta su gratitud por el amor recibido es ayudarlos cuando esten enfermos, sean ancianos o se encuentren en cualquier tipo de necesidad[276].

En resumen, la relación entre padres e hijos debería alejarse tanto de la ‘camaradería’ que pretende negar entre ellos cualquier dependencia y jerarquía, como de una relación sin afecto, que puede hacer nacer inseguridad, desconfianza y temor. El respeto recíproco y la confianza mutua son necesarios para que el hijo crezca en seguridad y autoestima (su vida posee un valor altísimo y el mundo es mejor porque él existe) y para que los padres sigan creciendo en una apasionada donación de sí.

2.5. Privatización y publicización de la familia

Como hemos visto, la familia ocupa un lugar especial en las relaciones interpersonales, pues a través de la generación esta es origen de la identidad de las personas y a través de la genealogía hace surgir las primeras relaciones sobre las que se edifica la sociedad. De ahí que a las primeras relaciones sociales se les dé el nombre de genealógicas.

El concepto de genealogía (de genos ‘origen’ y logia de logos ‘razón’) funciona como un nexo entre la esfera privada —el ámbito del apego afectivo y la donación— y la esfera pública —el ámbito de los derechos y deberes—. En efecto, la genealogía se refiere tanto a los lazos internos como a los externos que derivan de las relaciones de ascendencia y descendencia.

En virtud del doble carácter de la genealogía, las tres notas de la relación familiar, o sea, símbolo, pertenencia común y vínculo, adquieren un significado especial: la intencionalidad de la unión de voluntades da sentido a las relaciones de ascendencia y descendencia, las cuales constituyen en parte la identidad de las personas (sobre todo, la filiación y la paternidad-maternidad). La pertenencia común se extiende en círculos concéntricos desde las relaciones conyugales y parentales a las de clan, tribu, patria, etc. Por último, los vínculos crean obligaciones como las que proceden de la asimetría originaria, la justicia y las que nacen de la donación. Por otro lado, por fomar parte de la primera relación originaria, estas tres notas (símbolo, pertenencia común y vínculo) pueden encontrarse también, con algunos matices, en la sociedad y sus instituciones[277].

La familia, precisamente por participar tanto de la intimidad como de los deberes de las personas, precede a la misma diferenciación entre público y privado. De ahí que no se deba identificarla ni con el puro ámbito de los afectos, ya que ello equivaldría a su privatización, ni tampoco con el ámbito regido por los derechos y deberes, pues eso supondría su publicización. La reducción de la familia en uno y otro sentido equivale a negar su condición de institución primaria, fundamento de todas las demás. En efecto, la privatización tiende a ocultar los vínculos y obligaciones que caracterizan a la familia. Así, cuando dentro de los muros domésticos las relaciones se fundamentan sólo en sentimientos, los lazos y obligaciones familiares no suelen ser vividos de manera

responsable. Y, al desaparecer los sentimientos o en momentos de crisis, las personas tienden a rechazar esos vínculos como contrarios a la libertad. Para muchos contemporáneos «casarse no quiere decir ya asumir cierta función pre-definida y vincularse con obligaciones inmutables: aquello que seremos como marido o como mujer, como padre o madre, o como “parientes”, habrá de ser considerado (interpretado, negociado, etc.) en las diferentes situaciones, y lo mismo ocurre con las expectativas respecto de los hijos, y con las expectativas que los padres tienen acerca de la expectativas de sus hijos con respecto a ellos, y así sucesivamente»[278]. La privatización de la familia corre pareja con una patología del amor: el *amor líquido*, un sentimentalismo superficial y efímero incapaz por ello de tejer lazos fuertes entre sus miembros.

Si la privatización sacrifica la institución familiar en aras del supuesto carácter creativo y espontáneo de los afectos, la publicización destruye la asimetría originaria y el don invocando la igualdad de los miembros. Además, al reducir las relaciones familiares a derechos y deberes, se pasa por alto tanto el valor simbólico de los lazos, como la pertenencia común que caracterizan la familia. La unión de voluntades entre los miembros de la familia no nace de un contrato sinalagmático, sino de la unión de dos personas con diferente condición sexuada, la cual precede y funda los demás vínculos familiares. Es preciso distinguir entre vínculos familiares y contractuales para evitar transformar la familia en un simple contrato de convivencia. De ahí que sólo este tipo de unión, en cuanto fundamento de todas las demás relaciones, deba tener el reconocimiento social de familia.

Aun cuando privatización y publicización son fenómenos que se encuentran en las antípodas, están ligados por una relación dialéctica en virtud de la cual la publicización de la familia trae consigo su misma negación: la privatización[279]. En efecto, la regulación jurídica por parte del Estado de las relaciones afectivas privadas mediante un contrato de convivencia con sus respectivos derechos y deberes (previsión social, pensiones, testamento y adopción) produce como efecto la privatización de la familia, pues actuando de este modo, el Estado, en lugar de proteger el carácter social del vínculo conyugal, lo reduce a simples expectativas —afectivas, económicas y sociales— de cada uno de los individuos. La privatización de la familia trae consigo la aparición de diversos tipos de «familia» (extendida, monoparental, homosexual) y, a la larga, su autodestrucción. Pues, al contrario de lo que sucede en el matrimonio, las relaciones entre personas no casadas o del mismo sexo no pueden ser consideradas como familia por ausencia de vínculo conyugal. Sin embargo, en las legislaciones de algunos países, todas esas relaciones son asimiladas a la familia.

Se da así la siguiente paradoja: el código simbólico-normativo del Estado usa la publicización de las relaciones familiares principalmente para reconocer nuevas instancias que la privatizan, creando así una circularidad de efectos perversos. El aumento de privatización de las relaciones familiares lleva a solicitar una mayor publicización de las mismas, eliminando de raíz cualquier reconocimiento de la subjetividad y derecho de la familia en cuanto tal. De aquí nacen una serie de patologías

en las relaciones sociales, como la falta de identidad en las personas (sobre todo en el ámbito de la diferencia sexuada) y la sobrecarga de necesidades afectivas y de reconocimiento que, sin embargo, no pueden ser satisfechas, pues su cumplimiento se lleva a cabo solo si hay una *pertenencia* común. El individualismo que rechaza esta pertenencia produce como consecuencia la erosión de la vida pública y la degeneración de la vida privada, que se transforma de este modo en privatista y antisocial. Se llega así a la esquizofrenia, en ámbito jurídico, de reconocer de interés público un derecho (el de familia, adopción, etc.) que es tratado como privado (pactos o contratos de convivencia, adopción de niños por parte de solteros o de personas del mismo sexo, etc.).

El círculo vicioso entre publicización de la familia y su privatización solo puede ser roto si el Estado reconoce el carácter social del vínculo conyugal y, por tanto, la necesidad de protegerlo y favorecerlo mediante la legislación y una serie de medidas económicas y sociales. La familia se encuentra hoy ante un gran desafío: mostrar el ligamen que existe en su misma esencia entre privado y social, así como la estrecha relación entre aspecto simbólico, pertenencia común y vínculo.

2.6. La corporeidad en las relaciones familiares: casa, trabajo, economía y tiempo

a) La casa como símbolo de la intimidad.

Para que las relaciones familiares puedan desarrollarse y madurar es necesario, además del don de sí, un ámbito común o casa. La casa es así el símbolo de una realidad que trasciende la materialidad de sus paredes, pues se refiere a la intimidad de las personas que habitan en ella y a su pertenencia común.

¿Qué se entiende aquí por intimidad? La conciencia de sí, de la propia unicidad e irrepetibilidad, es decir, la conciencia de la propia dignidad. El respeto, la confianza y el amor —en primer lugar, entre marido y mujer— constituyen, por ello, las actitudes que permiten crear un espacio común adecuado para el desarrollo de la *personalidad* de los miembros de la familia. La intimidad entre marido y mujer, puesto que se encuentra ligada a la conciencia que los esposos tienen de sí y del vínculo conyugal, es imprescindible para un conocimiento mejor y más profundo de sus respectivas identidades y, por consiguiente, para una auténtica comunión de vida. Entre intimidad y comunión se descubre un proceso de retroalimentación. En efecto, si por una parte se precisa la comunión para que la persona pueda expresarse sin temor y darse al otro libremente, por otra, la manifestación de sí tal como uno o una es favorece la intimidad entre las personas, ya sea porque en el hogar desaparecen las máscaras de las funciones que se desempeñan en los diversos ámbitos de la sociedad, ya sea porque disminuye también el excesivo autocontrol.

Junto a la libertad de expresión, la comunión exige un espacio físico compartido donde poder desarrollarse. Aquí se observa, una vez más, el carácter corpóreo del vivir humano. Como el alma tiene necesidad del cuerpo para poder cumplir sus operaciones,

la intimidad humana requiere de la existencia de la casa para comunicarse. Por ello, el hogar es tanto expresión de la comunión entre marido y mujer, como el ambiente adecuado para que la intimidad de los esposos pueda seguir comunicándose —de forma distinta— a aquellas personas que están ligadas por diferentes grados de parentesco y por la amistad.

El carácter sexuado masculino y femenino modela la intimidad de las personas no solo por lo que se refiere a la comunión de vida, sino también por lo que respecta al modo de habitar. Puesto que hombre y mujer son dos formas diferentes de ser-en-el-mundo, en ellos se manifiestan dos modos originarios de habitar. Por eso, no es exagerado afirmar que la casa constituye un mundo en miniatura, en el cual se realiza la primera relación entre cuerpo sentiente, realidades no personales, y alteridad humana. Algunos, como Lévinas, piensan que en la mujer, la relación entre cuerpo, casa y alteridad humana es más íntima e inmediata. La casa sería experimentada por la mujer como una ampliación de sí misma, de su cuerpo, afectos y lazos. Por su parte, en el hombre la relación con la casa sería mediada a través de la mujer. La casa no sería símbolo del cuerpo masculino, sino del cuidado y del amor femenino y, por tanto, un lugar en el mundo donde encontrar reposo de sus fatigas y afecto[280].

La razón por la que la mujer siente la casa como parte de sí misma quizá dependa de la relación privilegiada que el cuerpo femenino tiene con el poder ser seno materno, es decir, con acoger la vida, darla a luz y nutrirla. Estas potencialidades ligadas al cuerpo femenino no son una pura posibilidad fisiológica, sino sobre todo un modo de ser-en-el-mundo, en que —según Burgraff— se manifiestan algunos rasgos psíquicos y espirituales de la mujer (como la protección de la vida, la creación de un ambiente adecuado para que se desarrolle, la delicada sensibilidad hacia las necesidades y requerimientos de los otros, la capacidad para darse cuenta de los conflictos internos, comprenderlos y ayudar a superarlos...). En definitiva, la manera femenina de habitar el mundo puede identificarse —cautamente— con la ética del servicio a la vida y su cuidado[281].

La manera masculina de habitar el mundo, en cambio, se caracteriza por la distancia corporal respecto de la vida. Gracias a la mujer, la casa se transforma en mundo primordial, conocido y amado por el niño como algo propio, sin que por ello se dé ninguna identificación con él. De aquí la importancia de la presencia de la madre en casa mientras los hijos son aún pequeños[282]. Durante los primeros años de vida del niño, uno de los dones más grandes que las madres pueden ofrecer a sus hijos es darles su tiempo y atención (lo otro es darles hermanitos o hermanitas).

La falta de inmediatez en la experiencia que el varón tiene de la vida en aquello que esta tiene de más orgánico y afectivo (originarse, anidarse, crecer, nacer, nutrirse) facilita el que este desarrolle una acción más serena para protegerla, asegurándole así mayores y mejores posibilidades de futuro. La diferencia sexuada entre acogida y protección de la vida, que se halla en la estructura del mundo humano, no solo sirve al crecimiento físico del hijo o la hija sino también al de su identidad.

En el hogar de los padres, el hijo o la hija participa de la intimidad de estos y, a través de ella, descubre poco a poco su identidad sexuada. En virtud de este enraizamiento en la casa, el niño, cuando se convierta en hombre, buscará crear el hogar donde retirarse para colaborar con la mujer en la generación, protección y educación de sus hijos y desde donde seguir construyendo el mundo. Por su parte, la niña, a través de la identificación con la madre, buscará crear el hogar donde acoger al varón y la vida[283]. La interacción del hombre y la mujer en la forma de habitar el mundo permite entender que se trata dos modos de existencia personal llamados a la comunión[284].

La vocación a favor de la vida no se impone al hombre y la mujer, sino que los deja libres, al mismo tiempo que exige de ellos un compromiso radical de sus libertades. Con la aceptación de su manera propia de habitar el mundo, el hombre y la mujer hacen nacer la intimidad del hogar donde las personas aprenden a conocerse, aceptarse y amarse. La familia consiste así en el vivir juntos padres e hijos participando de una misma intimidad y colaborando en el desarrollo de sus personalidades, lo que es posible solo entre las paredes de una casa. Cuando la casa deja de ser lugar de intimidad y comunicación personal, esas mismas paredes, en lugar de unir a las persona, las aíslan. En esta doble acción de la casa —unir y separar— se observa sobre todo su valor simbólico y no simplemente físico. En efecto, si la casa fuera sólo un lugar, la falta de comunicación no traería consigo el aislamiento de las personas que viven en ella. Pero, puesto que la casa es símbolo de intimidad y comunión, cuando pierde estas características no se vuelve pura morada, sino lugar de extrañamiento y desarraigo.

Aun cuando las causas del fenómeno contemporáneo de la soledad de los miembros de una misma familia pueden ser variadas, me parece que en esto tiene un papel decisivo el actual modo de habitar de los esposos, ya que de ellos depende como primera y principal responsabilidad hacer de su casa un espacio de intimidad y comunión. Así, cuando marido y mujer se hallan excesivamente absorbidos por problemas personales, como los relativos a las cuestiones laborales, no logran crear la necesaria intimidad para la vida en familia, pues, como consecuencia de esas preocupaciones, tienen la mente y el corazón en otra parte. Tampoco logran crear un ambiente de familia cuando trasladan al hogar las tensiones y la actitud agresiva y poco acogedora que desgraciadamente reina en otros ámbitos en los cuales desarrollan su actividad profesional. Como resultado, la casa, en vez de ser lugar de intimidad y comunión, se vuelve otro ámbito más de enfrentamiento y prepotencia. La falta de intimidad y comunión en el hogar puede hacer que marido y mujer las busquen en otros ambientes o se refugien en los mundos virtuales que ofrece la técnica (televisión, internet, chat...). La soledad detrás de la puerta cerrada de una habitación mientras se navega en el ciberespacio puede parecer una condición menos arriesgada y más segura que compartir un mismo espacio familiar común. Pero al actuar de esta manera, se está privando a la casa de su habitabilidad humana, esto es, de su relacionalidad[285].

b) Familia y trabajo

La familia no es solo intimidad, acogida, protección de la vida, servicio y comunión; es también ámbito y condición del trabajo. En primer lugar, porque la acción de habitar, en cuanto esencial al hombre y a la mujer, es condición de la perfección de sus vidas (aspecto subjetivo del trabajo) y del mundo (aspecto objetivo del trabajo). En segundo lugar, porque el cumplimiento de las necesidades materiales y espirituales de la familia, sobre todo por lo que respecta al cuidado y educación de los hijos, requiere la posesión de bienes y de acciones ligadas al cuidado, ornamentación de la casa y al uso, sustitución y arreglo de objetos, que habitualmente se consiguen a través del trabajo. Además, debido a la distensión temporal, la vida familiar no es posible sin el trabajo. En efecto, frente a la incertidumbre de poder contar el día de mañana con los bienes necesarios para el sustento de la familia y el mantenimiento de la casa, el trabajo ofrece cierta seguridad.

Se entiende por qué, cuando el futuro se vislumbra más oscuro, también la mujer sienta el impulso de trabajar fuera del hogar. En la actual civilización occidental, el trabajo femenino no voluntario es causado muchas veces por situaciones de necesidad extrema (catástrofes naturales, viudez, ruptura matrimonial, etc.) o por falta de previsión familiar o social. Sin embargo, también se produce a veces por motivos más comunes, como el aumento del coste de la vida, el deseo de dar una buena educación a los hijos, etc. De todos modos, a causa de la importancia de las labores domésticas, la mujer que lo desee debería poder dedicarse a ellas. Claro está que el trabajo doméstico ha de ser realizado de manera que sea perfectivo no solo del hogar y de los miembros de la familia, sino también de la misma ama de casa[286].

Así nos aproximamos a la esencia del trabajo, cuyo significado último no es solo asegurarse un medio de subsistencia frente a la incertidumbre del mañana, sino ante todo el *perfeccionarse perfeccionando*. Para que el trabajo sea perfectivo, además de desarrollar las capacidades técnicas, intelectuales y morales del agente, debe nacer de una determinada intencionalidad suya.

¿De qué intencionalidad se trata? No de algo que se añade a lo hecho como si se tratase de un fin externo, sino de aquello que configura el trabajo desde dentro. Dicho con otras palabras: la intencionalidad no es la intención con que se hace el trabajo, sino el sentido mismo que se da al trabajo. Esta intencionalidad es el amor, concretamente la contemplación amorosa del otro por quien se trabaja. Los padres deberían trabajar pensando en su familia con el deseo de que se refuerce la intimidad, sentido de pertenencia y comunión de la misma.

¿Hablar aquí de contemplación no es equívoco? Me parece que no. Es evidente que la contemplación aquí indicada no es de ideas sino de personas, con todo lo que ello significa. Si en las ideas se contempla lo que está presente ante la inteligencia, pues el acto de contemplar intelectualmente hace presente lo que se considera, en el trabajo por amor también se contempla lo que aún no es, ya sea porque a veces no existen las personas por las que se trabaja (como en el caso del trabajo hecho pensando en las futuras generaciones), ya sea porque lo contemplado (el bien relacional de las personas)

es una realidad que se hace posible solo a través de esa actividad. La contemplación amorosa en el trabajo se manifiesta sobre todo en el servicio que se ofrece al otro[287].

El servicio corrige dos actitudes opuestas: la imposición de una voluntad de poder que no respeta lo que el otro es y no se pone a su servicio y la indiferencia de una razón autosuficiente que aborrece todo aquello que —como el amor— causa ligamen y, por tanto, dependencia. La voluntad de poder y la indiferencia coinciden en rechazar la comunión entre las personas. En la voluntad de poder, porque hay una tendencia a destruir las diferencias a favor de un único sujeto que impone así su voluntad. En la autosuficiencia, porque el sujeto se aísla de tal modo que es imposible cualquier tipo de relación con él. Solo en el servicio y cuidado o *epimeleia* se produce «la analógica unidad de aquello que es diferente»[288], pues la persona que se ocupa del bien de los otros, respeta y fomenta la alteridad como cosa propia. El servicio, por tanto, tiene una relación originaria con la alteridad.

De ahí que el reconocimiento y servicio de quienes son contemplados en el trabajo forme parte del carácter perfectivo de esa acción. Trabajar acabadamente es la primera manifestación de la *epimeleia* o cuidado del otro. Ello explica que, en la perspectiva del cuidado, el trabajo no sea visto como pura fuente de ingresos, éxito y fama, sino sobre todo como servicio. Por eso, asumir una función social mediante el desempeño de una profesión es una exigencia estructural de la identidad. Esta se refuerza por la «positivación de una pertenencia, de una identificación social mediada por la capacidad profesional»[289].

Sin embargo, la función profesional no es el aspecto más importante de la identidad ni es algo irrenunciable. Hay actividades de gran trascendencia para el bien de la colectividad (como el ser ama de casa) que, a pesar de carecer muchas veces de reconocimiento social, implican tal inversión de energías personales que llegan a configurar en grado máximo la identidad. Pero sobre todo hay relaciones, como la paternidad y la maternidad, que en ese sentido son aún más decisivas. Por eso, maternidad y paternidad no deben ser tratadas como funciones o roles sociales o socializadores. Los términos «función» y «rol» no permiten captar el carácter irrepetible de la maternidad y de la paternidad ni el ser origen de asimetría. Ello no significa que las funciones que la persona desempeña en diversas esferas sociales (trabajo, política, cultura) no influyan en la construcción de su identidad, sino más bien que ninguna de ellas es capaz de ofrecerle un fundamento adecuado.

En cambio, cuando la maternidad o la paternidad se viven como una función y, por consiguiente, con una lógica de simetría (a la función corresponden: derechos y deberes, un ámbito limitado de vida personal y la posibilidad de ser reemplazado), puede darse oposición entre la identidad personal y la función hasta llegar a estar tentado de prescindir de la maternidad o paternidad porque ella sofocaría la propia identidad.

Está claro que la función social, aunque forma parte de la identidad personal, no siempre se encuentra integrada en ella. A veces, porque no es vivida de manera personal, sino puramente técnica o burocrática, no hay gozo al desempeñarla. Sentir gusto al trabajar es una de las condiciones necesarias para identificarse con la profesión (el

descanso debe suscitar, por lo menos, igual fruición). Para poder gozar del trabajo se precisa descubrir su valor y desear aprender a hacerlo cada vez mejor, lo que requiere paciencia y constancia. Los momentos de aburrimiento, las dificultades, la falta de éxito, etc., forman parte del entramado maravilloso de la propia identidad[290].

Otras veces, la profesión se apodera de la persona de tal modo que la transforma en una pura función. El hombre y la mujer advierten la tensión para encarnar una función que puede enajenarlos y alejarlos de sí mismos o bien aclararlos y confirmarlos en su identidad, habilitándolos así para ser reconocidos como «yo» en la vida social. Ese esfuerzo se presenta en el hombre y la mujer con diferentes matices. El hombre experimenta menor tensión, pues sobre todo tiende a afirmarse en la vida pública. Como consecuencia, suele tener menos conciencia del peligro de despersonalización, así como de sus carencias como hijo, marido, padre y amigo. En la mujer, la tensión es fortísima, pues esta trata de ser reconocida y amada sobre todo en el ámbito privado. De ahí que muchas mujeres sufran terriblemente ante la dificultad de ser al mismo tiempo una buena profesional y una buena hija, esposa y madre. Esa inquietud produce ansiedad, desesperación y sentimientos de culpa, tanto en la profesión como en la familia.

A pesar del malestar físico y psíquico de muchas mujeres, vale la pena que ellas sigan esforzándose por lograr compatibilizar la profesión fuera de casa con su vida familiar. La mujer, en cuanto que posee mayor capacidad que el hombre para entender y poner en práctica la contemplación amorosa en el trabajo, debe hacer presente en la sociedad los valores que durante milenios ha cultivado en la vida privada: acogida, servicio, sensibilidad frente a los problemas de los otros.

c) Familia y economía

La casa también es origen de la economía, como se observa, ya sea en la etimología del término ‘economía’ (palabra compuesta por *oikos* —derivado de *oikia* ‘casa’— y por *nomia* —derivado de *nomos* ‘ley’), ya sea en la estrecha relación entre las realidades de la generación y producción, sin que sea posible identificarlas.

Partiré de esta última relación. Si bien ya hemos analizado algunos aspectos de la misma (la relación entre casa y mundo humano y, también, casa y trabajo), quedan aún otros por examinar, como la generación y la producción, que tienen en común mostrar la finitud o contingencia del vivir humano. La generación humana se sitúa dentro del ciclo natural que va del nacimiento a la muerte. La producción, por su parte, se coloca en el marco de la construcción del mundo, que es esencialmente efímero, aunque dure más que las generaciones históricas. Sin embargo, entre ellas también hay diferencias importantes. La generación introduce la novedad en el mundo, mientras que la producción debería servir para hacerlo más digno de la persona. La novedad de la persona no debe buscarse en el individuo de la especie (desde el punto de vista específico, la generación es más necesaria que la producción), sino en su identidad irrepetible (desde este punto de vista, en cambio, la generación de esta persona es absolutamente contingente). El producto, en cambio, está unido necesariamente al

mundo humano ya existente y del que forma parte. En definitiva, la producción se basa en la novedad que la persona introduce en la naturaleza, origen del mundo humano. Lo producido, en cuanto que se encuentra en el mundo, debería estar al servicio de las personas que lo habitan.

La casa aparece así como el ambiente donde las personas pueden aprender a tener una relación adecuada con la producción y los objetos producidos. Para ello es preciso vivir con sobriedad, de manera que los hijos aprendan, por una parte, el valor de las personas respecto al precio las cosas (los productos son *para* las personas y no al contrario, como sucede en la sociedad de consumo); por otra parte, que entre la producción y las personas debe mediar siempre el servicio. De ahí se sigue la importancia de la casa en la educación para una economía humana que a la vez se base en el modo virtuoso de poseer y utilizar los bienes y en la generosidad para compartirlos con los demás, especialmente con los necesitados. La relación que entre propiedad privada y solidaridad se instaura en el hogar depende de la estructura misma de la identidad humana, pues solo aquello que de algún modo se posee se ama, lo que se ama puede compartirse y cuando se comparte hay gozo. Propiedad, solidaridad y gozo compartidos constituyen los tres principios de una economía humana. Además de rechazar como falso el dilema entre colectivismo e individualismo, la economía humana se opone al consumismo. La razón de ello es el carácter parcial no holístico (es decir, global) de estos sistemas económicos. El colectivismo impide amar el bien común, pues este no se considera propio. De ahí que, en lugar de la alegría del compartir, se prefiera envidiar a quien tiene más. El individualismo dificulta el amor y el gozo, pues los bienes no son compartidos sino acumulados. El consumismo, en fin, hace imposible producir, usar y gozar de manera humana, es decir, considerando los bienes al servicio de las personas.

En efecto, al desaparecer el otro del horizonte del consumo y al no compartir los bienes producidos, se transforma la naturaleza misma de la producción. El hacer, despojado de cualquier significado que no sea la simple satisfacción de necesidades y deseos, pasa a depender completamente de fines extrínsecos, como el dinero, la diversión, etc., o bien se convierte él mismo en fin, dando lugar a un proceso *ad infinitum* de producción-consumo. Una vez la persona ha perdido la conciencia de su dignidad, se interpreta a sí misma como un simple elemento del proceso productivo, que presenta las dos caras típicas del consumismo: el automatismo de la actividad y el quietismo del placer de consumir[291]

En el consumismo desaparece también la distinción o, mejor aún, el significado mismo de los términos ‘medio’ y ‘fin’, ya que no se sabe si la producción está al servicio del consumo o si, al contrario, el consumo sirve para incrementar la producción[292]. Producción y consumo parecen ser los elementos constitutivos de la economía para todos aquellos que, olvidando el sentido solidario de la producción, han caído en las redes de la *mala infinitud* del deseo[293].

El consumo constituye así el único sentido de la existencia para muchas personas. Paradójicamente, se trata de un sentido que no puede ocultar su total insensatez, pues el

consumismo transforma la identidad humana, que es personal y relacional, en una cosa. Muchos no pueden concebir ya una relación con el mundo, con los otros, ni consigo mismo que no se base en la lógica del consumo. La variedad de relaciones posibles (de producción, contemplación, diálogo, colaboración, servicio, donación) se reduce así a una sola: producir medios para nuevas adquisiciones en un proceso que parece no tener fin. Y, como no se educa a la persona para que se sirva de los productos, los comparta y goce con los demás, poniendo en práctica una serie de virtudes, como la templanza, la generosidad y, sobre todo, la paciencia, el modo de producir y de usar los objetos es muchas veces una dificultad importante para cultivar o mantener buenas relaciones humanas.

Pero, además de esta lógica implícita en el consumismo, en amplios sectores de la sociedad se va difundiendo la idea de que no se produce para compartir, sino para consumir y usar los productos individualmente, como se observa en el hecho de que en numerosas familias occidentales cada uno de sus miembros posee su propio televisor, aparato stereo, i-pad, etc. Aquí se ve cómo la atomización de la familia refuerza la tendencia consumista, promovida por los medios de comunicación y la publicidad. En efecto, el consumidor ideal es el individuo soltero, o que vive como tal, con suficiente poder adquisitivo, por lo que puede «regalarse» muchos caprichos.

La sociedad de consumo dedica abundantes energías y recursos económicos a la educación de los más pequeños para convertirlos en consumidores modélicos que apliquen a la realidad un único esquema: deseo-consumo-producción. Este modo rapaz de entrar en contacto con la alteridad modifica intrínsecamente las relaciones humanas que, al hacerlas depender del placer o la utilidad, se vuelven superficiales y frágiles. Así, la cultura consumista nos plasma y adiestra, ya desde niños, a ser espectadores-actores para desear, consumir y producir, pues solo de este modo puede mantenerse la visión del mundo como mercado global. Ello explica la desaparición progresiva de una serie de valores que en la sociedad productiva todavía estaban ligados a la dignidad de la persona, como el cultivo de las virtudes humanas, especialmente de la sobriedad y templanza[294].

En la familia se dan las condiciones necesarias para educar a ser solidarios, evitando el despilfarro egoísta de recursos económicos y energías humanas. En efecto, al aprender a poner trabajo y consumo al servicio de los demás, los miembros del círculo familiar se dan cuenta de que tanto el trabajo como el uso de los bienes forman parte integrante de su identidad. Advierten así que son trabajadores cuando usan bienes y usuarios de bienes cuando trabajan. De este modo, descubren sus deberes con respecto a los trabajadores de los países del tercer mundo, como el evitar que por su culpa estos sean explotados, rechazando —si es preciso— adquirir aquellos productos que en su elaboración no se respeta a la persona del trabajador ni sus derechos. Por otro lado, se dan cuenta de que deben trabajar de manera tal que los productos sirvan a las personas evitando que el uso de ellos se transforme en consumismo[295].

d) Familia y tiempo: la intergeneracionalidad

La familia, además de fundarse en la pareja en cuanto que potencialmente abierta a los hijos, debe tener en cuenta las familias de origen con las que establece relaciones de intergeneracionalidad. Según Donati, la intergeneracionalidad es «la relación social que une a quienes tienen una misma colocación en la descendencia familiar (hijos, padres, abuelos) respecto del modo en que tal colocación es tratada por la sociedad a través de las esferas sociales que median tales relaciones dentro y fuera de la familia»[296].

Por eso, en la relación intergeneracional debe encontrarse el equilibrio entre la necesaria autonomía de la pareja y el apego afectivo a las familias de origen. Los esposos deben cultivar los lazos con sus parientes evitando al mismo tiempo que estos les sofoquen y les impidan crecer como una familia con identidad propia. De ahí que el equilibrio entre autonomía y dependencia en la intergeneracionalidad se alcance mediante el buen desarrollo de la relación conyugal y, más en general, de la identidad generacional.

El concepto de identidad generacional está constituido por dos elementos: la existencia de redes de relaciones personales y de registros temporales adecuados. La identidad de una generación depende sobre todo de las redes relacionales que caracterizan a los sujetos que a ella pertenecen. Esas redes se construyen mediante una triple semántica: *re-fero*, *re-ligo* y *re-latio*. Es verdad que «en tales relaciones a veces puede ser más visible el lado de la relación estructural (*re-ligo*), a veces el del significado asumido por tales relaciones y su confiabilidad (*re-fero*), a veces puede observarse también la excedencia generada/generativa que, de manera análoga, en el caso de las generaciones remite al proceso de transmisión intergeneracional»[297]. La adecuación de las redes relaciones comporta que la intimidad personal y el don mutuo se exprese a través de aquellas formas simbólicas que son propias de la identidad generacional de pertenencia, desplazándose, por ejemplo, desde la casa, como símbolo de la intimidad familiar, a los distintos tipos de comunicación.

La expresión de la intimidad en el nivel intergeneracional debe tener también en cuenta el tiempo propio o registro temporal. Se pueden distinguir tres tipos: un registro interaccional o *micro*, típico de la interacción cara a cara, que dura mientras permanece la interacción de los sujetos involucrados (aquí también habría que incluir la interacción a través de diversos medios, como el teléfono, el ordenador, la red, etc.); un registro simbólico o *macro*, que orienta las relaciones de manera estable y en proyecto (como fiestas, aniversarios, nacimientos, bodas y funerales); y un registro relacional o *meso*, que expresa la continuidad de experiencias y vivencias (como visitas familiares o vacaciones)[298].

Esto no significa que la intergeneracionalidad sea una construcción social, ni que se base simplemente en prácticas sociales, como la inhumación o incineración, pues se arraiga en la esencia misma de lo humano: en su origen y destino. Cada tipo de relación se adapta a una modalidad temporal (por ejemplo, una relación cara a cara a un registro simbólico, un suceso decisivo a un registro interactivo, etc.) evitando así las disfunciones

que se producen cuando hay inadecuación entre ellas. Además de la armonía entre los tiempos del registro relacional, para que sea posible una convivencia perfecta entre las generaciones, es preciso que los jóvenes aprendan de la experiencia de los ancianos y los ancianos de la creatividad y originalidad de los jóvenes. Todo ello implica paciencia, respeto mutuo y, sobre todo, compartir con las otras generaciones el propio tiempo.

Cuando las relaciones respetan los diversos tipos de redes y de temporalidad, se está en condiciones para llevar a cabo la tarea de la intergeneracionalidad, que consiste en la transmisión de una generación a otra. Cada generación debería preparar a la siguiente para hacerse cargo del mundo y de cuantos lo habitan. El concepto de transmisión generacional contiene dos registros[299]. El primero señala aquello que se sitúa entre las generaciones y se llama transmisión intergeneracional[300]. El segundo se refiere a aquello que atraviesa las generaciones excediéndolas y es denominado por la reflexión psicosocial como transmisión transgeneracional[301].

El contenido de la transmisión intergeneracional, que se halla constituido por tradiciones, valores y disvalores, contenidos simbólicos y reglas, forma el espacio entre las generaciones presentes o representadas simbólicamente. La transmisión transgeneracional consiste, en cambio, en la generatividad. Cuando esta se realiza podemos hablar de una continuidad innovadora. La última generación asume así el contenido transmitido por la generación precedente mediante el cual se vuelve a los orígenes renovándolos. De este modo, se superan dos riesgos: la repetición mecánica y formal del patrimonio heredado y la utopía de una innovación total, de un proyecto que se olvida de sus raíces. En definitiva, a través de la intergeneración se transmite la memoria hecha vida como *humus* de la identidad de las personas. La tradición se arraiga en una realidad que trasciende la Historia, pues se refiere al origen y destino del hombre.

La falta de memoria y la falsificación de la Historia producen una desestabilización personal, familiar y social. Mientras que la asimilación personal de lo transmitido, una vez purificado de prejuicios y errores, trae consigo el crecimiento de la identidad y la habilitación para cumplir cuanto las personas y las generaciones están llamadas a realizar.

3. EL PAPEL DE LA FAMILIA EN EL DESARROLLO DE LAS RAÍCES ANTROPOLÓGICAS DE LA SOCIABILIDAD

Hasta ahora hemos examinado la identidad personal en ámbitos como la sexualidad, la generación, la casa, el trabajo, la economía, la temporalidad, etc. Parecería que las relaciones interpersonales dependan solo del encuentro fortuito de las identidades.

Pero, ¿por qué se encuentran las diferentes identidades? Me parece que no solo porque hay contextos comunes (diferencia sexuada, familia, mundo humano, generaciones...), sino sobre todo porque en la identidad personal hay inclinaciones o tendencias a relacionarse con los otros. Se trata de inclinaciones muy especiales, ya que únicamente se actualizan en la relación. La misma relación aparece así como origen y fin

de una serie de tendencias que, por ello, pueden ser denominadas raíces de la sociabilidad[302].

Frente a lo que ocurre en otras inclinaciones, la conexión de las relaciones humanas con las tendencias de la sociabilidad no es unilateral, sino bilateral. En efecto, si por una parte las raíces de la sociabilidad se hallan en la base de relaciones personales, como la de padres e hijos, colegas de trabajo, amigos, etc.; por otra, para actualizarse, tienen necesidad de aquellas mismas relaciones interpersonales a las que tienden. La relación bilateral entre raíces de la sociabilidad y relaciones humanas hace difícil establecer cuándo nos hallamos ante una inclinación originaria o raíz de la sociabilidad y cuándo, en cambio, se trata simplemente de la descripción de un hecho social.

La dificultad para identificar las raíces de la sociabilidad depende, por tanto, no solo de que estas —como las demás tendencias— se hallan modeladas por la cultura, sino también de que tienen como objeto a la relacionalidad misma, pues el fin de estas inclinaciones no es inducir a la acción, sino instaurar entre las personas distintos tipos de relaciones. De todas formas, me parece que es necesario distinguir entre relaciones interpersonales de hecho y las raíces de la sociabilidad, ya que una relación de hecho no siempre implica la realización de una raíz. Así, las relaciones de envidia, celos, rencor y venganza, aunque sean realidades innegables y estén muy difundidas, no son expresión de ninguna raíz de la sociabilidad, sino sólo de su corrupción. Esto no significa, sin embargo, que, por ejemplo, la envidia no pueda ser espontánea, sino más bien que la espontaneidad no es el criterio para distinguir las raíces de la sociabilidad de su perversión[303].

Hay otras relaciones, como la piedad entre padres e hijos, la emulación entre colegas y la afabilidad en familia, que son, en cambio, actualización de estas raíces, pues dan lugar a relaciones que hacen crecer la identidad de las personas. Afirmar que estas raíces existen no equivale, sin embargo, a sostener que ellas alcancen siempre su objetivo —la identidad personal— ni que se manifiesten siempre de la misma manera, pues las raíces de la sociabilidad pueden disfrazarse, reemplazarse o pervertirse en relaciones *de facto*. Lo que ni las relaciones de hecho ni las modas culturales lograrán jamás es destruirlas. Y es aquí donde se muestra su carácter de raíces antropológicas[304].

El primer problema que se presenta, pues, es el de su identificación. Es decir, cómo hay que entender la relación bilateral entre raíces de la sociabilidad y relacionalidad para que esta nos permita descubrir esas raíces distinguiéndolas de las relaciones de hecho. Me parece que la clave se encuentra en las virtudes sociales. En efecto, puesto que estas raíces se actualizan en las relaciones, instituyen lazos y contribuyen a la identidad de las personas, podemos considerarlas como el fundamento de las virtudes sociales. Dicho esto, nos encontramos con otro problema: las virtudes sociales, a diferencia de todas las demás, no dependen de determinados actos buenos, sino de relaciones buenas, perfectivas de las personas y de sus relaciones. Por eso, por ejemplo, para desarrollar la virtud de la piedad, no bastan los actos de equidad, de honor, de sacrificio respecto de los padres, la Patria y Dios, sino que también es necesario comportarse como hijo, como

patriota, como creyente. De todas formas, pese a esa diferencia, se trata de virtudes reales, de hábitos buenos. En efecto, estas relaciones interpersonales, cuando son adecuadas, dan lugar a una disposición estable para instaurar con más facilidad y placer relaciones perfectivas[305].

Se entiende así que el nacimiento y crecimiento de la persona en una red de relaciones interpersonales de este tipo constituyan el ambiente adecuado para que la sociabilidad arraigue en la persona y que, a su vez, el desarrollo de esas disposiciones sociales sea necesario para que esta pueda relacionarse. En esta perspectiva, la familia aparece como la más perfecta concreción de la sociabilidad humana, pues, por una parte, actualiza tales raíces y, por otra, es el ámbito en el que estas pueden florecer y dar fruto. Por eso, cuando la familia deja de ser una red de relaciones perfectivas, las raíces de la sociabilidad, en vez de florecer como virtudes, se corrompen dando lugar a vicios.

Pero, para poder demostrar esta afirmación es necesario resolver la aparente circularidad lógica entre raíces y virtudes sociales. En efecto, parece que las virtudes sociales dependen de relaciones perfectivas, las cuales, a su vez, derivan de las raíces de la sociabilidad. Me parece, sin embargo, que la supuesta circularidad se rompe cuando se cae en la cuenta de que las virtudes sociales no son más que la disposición a actualizar las raíces de la sociabilidad. Por eso, para identificar estas raíces habrá que partir de las virtudes sociales.

Ahora bien, ¿qué hay que hacer para determinar estas virtudes? Pienso que, para descubrirlas, no vale el análisis sociológico, pues siempre es relativo a una determinada cultura y época, sino que habrá que buscarlas en aquellas relaciones que, por ser verdaderamente humanas, se encuentren en todas las culturas, ya sea cuando estas las encarnan, ya sea cuando las niegan. Es decir, las relaciones perfectivas siempre aparecen como tales a pesar las deformaciones de que hayan sido objeto.

Es evidente que, en las culturas que tienden a la virtud como ideal de vida, estas relaciones perfectivas se reconocen con más facilidad que en aquellas menos ligadas a un modelo de vida virtuosa y con mayor facilidad aún que en las que no reconocen la virtud o la sustituyen por el placer o la utilidad. Por eso, podemos encontrar casi sin esfuerzo las raíces de la sociabilidad en la *polis* griega, en la urbe romana y en la sociedad medieval, pues en todas ellas «prevalece el asimilar-compartir modelos objetivos de referencia»[306]. En todas estas culturas, las virtudes, al menos como ideal de vida, gozan de un consenso difundido y generalizado.

En la edad moderna y contemporánea, por el contrario, resulta cada vez más difícil encontrar las raíces de la sociabilidad, pues el paradigma del asimilar-compartir modelos objetivos se ve sustituido gradualmente por el de la autenticidad. Se comparte la libertad —entendida como autodeterminación— que permite realizar el yo y no valores morales objetivos[307].

No sorprende, por tanto, que en un autor medieval, como Santo Tomás, se halle una lista bastante completa de las raíces de la sociabilidad y, por consiguiente, de las relaciones sociales perfectivas. En efecto, el Aquinate, basándose en algunas obras de Aristóteles y Cicerón, enumera nueve virtudes sociales: *pietas*, *observantia*, *honor*,

obedientia, gratitudo, vindicatio, veritas, affabilitas, liberalitas[308]. Como los demás hábitos buenos, las virtudes sociales se hallarían entre dos vicios extremos. Por ejemplo, la observancia se encuentra entre el servilismo y la anarquía. De ahí que las raíces de la sociabilidad puedan aparecer tanto en su forma plena (observancia), como en las deformadas (servilismo y anarquía).

3.1. La piedad

Por depender de una relación perfectiva con el origen, la piedad es la primera virtud social. Dicha relación está marcada por algo más que la simple justicia, puesto que en relación con el origen se contrae una deuda que jamás se podrá pagar tanto por la excelencia de quien se es deudor, como por el grado de bondad de los beneficios recibidos, que es máximo. En primer lugar, se está en deuda con Dios, del que dependemos completamente en el ser y en el obrar. En segundo lugar, con nuestros padres, de quienes hemos recibido la vida. Y, por último, con la patria, de la cual también somos hijos. Por tanto, la piedad es la virtud que surge de la filiación divina y humana. No se puede ser un buen hijo sin practicar esta virtud.

Puesto que ninguno nace piadoso, para desarrollar esa inclinación natural es necesario un ambiente adecuado: la familia, donde se favorece la práctica de esta y las demás virtudes sociales. En efecto, el hijo tiene la posibilidad de vivir la piedad en la familia porque encuentra allí la condición de posibilidad para establecer relaciones piadosas: la deuda impagable por el don de la vida y el amor que gratuitamente recibe. Mediante la relación de piedad con el padre y la madre aprende a ser hijo en el sentido más profundo de la palabra, reconociendo paulatinamente el valor del don recibido al que está obligado a corresponder con amor. La reverencia hacia los padres es la mejor expresión de ese amor. Por eso, la piedad —en sus diversas formas— es veneración que se practica analógicamente según los distintos tipos de relación con el origen. En efecto, respecto de Dios, la piedad da lugar a la religión (una donación total de sí, manifestada en el culto); con respecto a los padres, la piedad es amor filial, al que acompaña un cortejo de virtudes (el respeto, la obediencia, el cuidado del bien común o familia); en relación con la patria, la piedad es patriotismo (amor a la patria hasta el sacrificio de la propia vida por defenderla). Ceremonia religiosa, fiesta familiar y aniversario nacional son expresiones de piedad y, en definitiva, de las profundas raíces que la filiación echa en la condición humana.

El rechazo del propio origen, en cambio, trae consigo la falta de culto, reverencia y patriotismo. Y, aun cuando pueden mantenerse algunas de esas formas, estas se vacían poco a poco de contenido al estar ausente la piedad que debería vivificarlas. La desaparición de esta virtud es la consecuencia lógica de una visión secularizada y tecnológica del mundo y de la existencia humana, según la cual el cosmos y la especie humana serían fruto del azar y de un proceso continuo de evolución. El hombre se concibe a sí mismo como un ser completamente autónomo, capaz de conocer y producir cualquier cosa por sí mismo, incluso la misma vida humana. Por consiguiente, piensa

que la dependencia de un origen es una falsedad: Dios habría muerto, la familia sería una invención de otros tiempos y la patria, una idea arcaica que es preciso sustituir por un mundo global con el que no es posible establecer lazos debido a su carácter abstracto.

Aun cuando estos cambios profundos de actitud podrían hacernos creer que la *pietas* haya desaparecido, en realidad no es así. Es verdad que la piedad, en la medida en que se deforma, pierde su poder humanizador; pero no desaparece, se transforma. Así, el ligamen con el origen se convierte en magia, ecologismo panteísta o fundamentalismo religioso. El vínculo con la familia se troca en apego total a la madre o se fragmenta en una multiplicidad de relaciones afectivas. Las raíces que nos unen a la patria se hacen rígidas dando lugar a una serie de ‘ismos’: nacionalismo, racismo, etc., o se disuelven en el cosmopolitismo.

Los medios de comunicación y los análisis sociológicos muestran en toda su crudeza estas deformaciones de la piedad, causadas en gran parte por la falta de relaciones interpersonales adecuadas, sobre todo en el ámbito familiar. No faltan, por ejemplo, numerosas noticias de perversión de la piedad religiosa, como la proliferación de sectas, de esoterismo, de terrorismo en nombre de Dios; o de descomposición de la paternidad y maternidad a manos de la biotecnología (como ocurre con las madres de alquiler, los bebés en vitro, la clonación de embriones, etc.); o del modo errado de vivir la filiación, que parece oscilar entre el apego excesivo de los treintañeros que no piensan en casarse y el desarraigo familiar de los que huyen de su casa, o el odio entre padres e hijos, que causa crímenes monstruosos. En fin, también la relación con la patria sufre una oscilación análoga, yendo desde un nacionalismo que siembra por doquier destrucción y muertes hasta una globalización amorfa y sin raíces.

A pesar de todo ello, hoy en día se aprecian también manifestaciones de auténtica piedad, si bien no son clamorosas. Así, las angustiadas peticiones de los parientes de secuestrados y rehenes para que los liberen muestran claramente una *pietas* familiar; la participación de miles de personas en los funerales de víctimas del terrorismo indican la pertenencia a una misma patria o fe. Incluso pueden hallarse manifestaciones de piedad en los anuncios que presentan familias felices como un hermoso ideal o en la publicidad de productos genuinos que connotan amor a la propia tierra, como los festejos por la victoria de la selección española de fútbol en el mundial de 2010, o respeto por las tradiciones populares.

3.2. La observancia

Además de la relación virtuosa con el origen, hay una relación con el legítimo poder en todos los niveles de la sociedad: familia, comunidad civil, religiosa, nación, estado. En efecto, la persona no solo nace en una familia, sino que también vive en una colectividad fundada en torno a un bien común que debería ser perseguido por sus miembros, pues pertenece a todos ellos sin exclusión alguna. El modo en que cada uno colabora con el bien común depende de la función que este cumple en la colectividad.

Por el cargo que desempeñan en la comunidad, algunos poseen poder o —según el derecho romano— *potestas*, como el padre, alcalde, presidente de una nación[309].

Y, puesto que el poder tiene como fin el bien común, las personas que dependen de él deberían comportarse del siguiente modo: honrándolo, lo que en cierto modo es reconocer su excelencia; temiéndolo por la fuerza que posee; obedeciéndolo por su autoridad; y pagando impuestos por la función que este desempeña en beneficio de todos[310].

Pues bien, la virtud de la observancia se refiere precisamente al hábito que perfecciona esas relaciones con el poder. El primer ámbito de aprendizaje de la observancia es la familia. En efecto, hasta llegar a la mayoría de edad, el hijo o la hija son miembros de una familia: una comunidad que persigue un bien común y con una autoridad, la de los padres. Cuando los padres educan a los hijos en la observancia, estos últimos aprenden a amarlos, temerlos, obedecerlos y contribuir al bien de la familia. Esto no es fruto de imposición por parte de los padres, sino de mutua confianza, pues el hijo se da cuenta de que el bien de la familia forma parte de su propio bien.

Por ello, la observancia del hijo es lo más lejano a la actitud del esclavo. El honor que el esclavo tributa a su señor no nace del reconocimiento de su poder como bien propio, sino del temor al castigo. Aunque la observancia del «esclavo» se da tantas veces en la vida social —sobre todo, cuando alguien se ve obligado a soportar una autoridad o leyes que considera injustas—, no constituye el principio social por antonomasia, al contrario de lo sostenido por Hegel. En cambio, cuando se concibe la servidumbre como principio, la observancia, en vez de basarse en la *potestas*, se fundamenta en el puro dominio, por lo que las relaciones entre autoridad-súbdito se vuelven dialécticas. Y, a diferencia de la función benéfica que la observancia cumple en favor de la comunidad, la relación dialéctica produce la alienación de sus sujetos[311].

Sin embargo, los cambios en el contexto social de los últimos siglos muestran una preferencia por la visión dialéctica de la observancia con consecuencias muy negativas. Tal vez haya sido la consideración de la *potestas* como dominio, lo que ha llevado al descrédito de esta virtud social. La observancia, por no estar ya de moda —sobre todo después de la revolución del 68 y del movimiento estudiantil que contestó la autoridad—, se ve sustituida por la rebelión, el igualitarismo y la obediencia puramente externa y servil. En el ámbito de la familia, especialmente en las relaciones entre padres e hijos, se observa una tendencia progresiva a reemplazar la potestad por una igualdad amorfa. Los padres pretenden ser «compañeros de aventuras» más que educadores, guías y modelos. Los hijos se sienten autorizados a faltar al respeto, a desobedecer y a no contribuir al bien familiar. La pérdida de *potestas*, por otra parte, lleva a los padres a cometer injusticias, que van desde los castigos arbitrarios o por motivos fútiles, a la aceptación de las faltas de respeto o de comportamientos graves de los hijos. De este modo, los padres pierden, parcial o totalmente, su función de modelos.

La circularidad entre relaciones sociales adecuadas y el desarrollo de las virtudes sociales da lugar a la desaparición progresiva de la *potestas* en todos los niveles sociales. En efecto, los niños que no han sido educados en la observancia, se rebelan frente a

cualquier tipo de autoridad por considerarla injusta, reaccionando de manera violenta cuando profesores y educadores tratan de hacerla valer. Sin embargo, puesto que la *potestas* no puede desaparecer, tanto en la familia como en la sociedad las personas siguen obedeciendo las normas y leyes emanadas por el poder no porque se las considere buenas para la familia o la sociedad, sino por su valor coercitivo. Así ocurre con las normas que regulan el tráfico, el consumo de alcohol o de drogas.

Los medios de comunicación y las encuestas sociológicas se hacen eco no solo de la sustitución de la observancia por el temor servil, sino también de la permanencia de esta virtud bajo otras formas. Por ejemplo, el malestar de tantos jóvenes manifestado en revueltas y actos vandálicos muestra en muchos casos el deseo de abandonar esa dialéctica servil. Por otra parte, entre los jóvenes existe también la norma tácita de obedecer al jefe, aun cuando este desgraciadamente no siempre sea la persona adecuada, como demuestran algunos de los delitos más crueles cometidos por jóvenes que obedecían ciegamente al jefe de la banda o secta en cuestión.

3.3. El honor

La tercera virtud social es el honor, que lleva a reconocer, admirar e imitar a quienes poseen *auctoritas* o autoridad. Kant lo explica muy bien cuando, junto a una tendencia basada en el poder, señala otra que se funda en la autoridad o prestigio[312]. Además de obedecer al poder legítimamente establecido, la persona tiene necesidad de reconocer y ser reconocida, especialmente por los modelos, es decir, por aquellos que estima.

El fundamento de la autoridad se encuentra en las virtudes, sobre todo en la justicia, por la que se da a cada uno lo suyo o lo debido. La persona justa logra superar los intereses individuales a favor del bien común y se hace, por ello, honorable, digna de honor.

También el concepto de *auctoritas* se modifica al pasar de la cultura clásica a la moderna. Se trata de un proceso complejo con muchas causas y matices, que en este ensayo solo puedo esbozar. Una de esas causas, sin embargo, es la idea cristiana de excelencia humana. Si para los griegos la excelencia se basaba en las virtudes, en las perfecciones adquiridas mediante el propio obrar; para los cristianos se fundamenta, en primer lugar, en el ser *persona*, que significa lo más perfecto en toda la naturaleza[313] y, en segundo lugar, en las virtudes teologales.

Es verdad que, al principio del cristianismo, los fieles intentaban alcanzar la plenitud humana y sobrenatural, pues se trata de una única vocación. Sin embargo, con el sucederse de los siglos se fue difundiendo la idea de que solo algunos cristianos podían alcanzar la santidad. En la formación de esta convicción, más o menos consciente, concurren diversas circunstancias: la expansión del cristianismo que no siempre fue acompañada por la intensidad y profundidad en la manera de vivirlo, la transformación del cristianismo en religión de estado, etc. De este modo, al desplazarse

el acento desde las virtudes humanas a las teologales se perdió de vista el hecho de que las virtudes humanas son también necesarias para llegar a la perfección.

Sin embargo, tal vez debería agregarse otra razón: la distinción entre *praecepta* y *consilia*, que da lugar a la creencia de que existen dos tipos de ética (la de los deberes intramundanos y la que, por fundarse en la gracia —los votos de pobreza, castidad y obediencia—, supera estos deberes). De aquí desgraciadamente deriva a menudo una visión negativa de la vida ordinaria. Con sus distracciones, tentaciones y preocupaciones, la vida familiar y laboral parece hacer difícil —si no imposible— la perfección cristiana[314].

Otro duro golpe asestado a la idea tradicional de la virtud natural como fundamento del honor depende en parte de la concepción del hombre que caracteriza a la Reforma Protestante. La doctrina sobre la corrupción total de la naturaleza humana como consecuencia del pecado original despoja de valor a las obras y virtudes naturales. Para Lutero, el bien que hace el hombre procede solo de la gracia, en especial de la virtud teologal de la fe. Como consecuencia, el propio estado de vida con sus correspondientes deberes y derechos se transforma en el único ámbito de salvación. Por lo que, según Weber, en el origen de la idea moderna del trabajo se encuentra la doctrina luterana de vocación (*Beruf*) como único medio para vivir de manera grata a Dios[315].

Con el advenimiento de la secularización, el trabajo mantiene la obligatoriedad propia de la vocación, pero sin ningún significado religioso. La actividad humana no se relaciona ya ni con las virtudes ni con la vida sobrenatural, sino solo con la producción y la ganancia; y, libre de cualquier fin, se transforma ella misma en fin. Así, virtudes, como la sinceridad, la integridad en las relaciones personales, el dominio de sí, la morigeración, etc., se convierten en medios al servicio de la producción y el comercio. Entonces aparece la ética capitalista, donde lo importante no es que la persona adquiera determinadas perfecciones, sino que alcance los medios necesarios para lograr el fin que quiere. Por tanto, basta la simple apariencia de la virtud para conseguir la meta que se desea, pues las virtudes aparentes son, a menudo, más útiles que las verdaderas. Por último, la crisis económica por la que estamos atravesando sería la última etapa de este proceso en el que el capitalismo habría abandonado definitivamente la idea de virtud y, con ella, la de ética.

Al desligar el honor —primero, de las virtudes humanas y, luego, de la dignidad humana— se producen dos fenómenos. En primer lugar, el modelo que se tiende a imitar es a menudo profundamente inhumano, como ocurre actualmente con algunos personajes de moda (futbolistas, cantantes, actores, líderes carismáticos), que no brillan precisamente por sus virtudes. En segundo lugar, el honor se transforma en medio para medrar socialmente, adquirir poder, riqueza, prestigio, etc. Así se pierde de vista el valor que posee en sí la promoción de todo aquello que es digno de la persona humana. El honor se trasmuta entonces en vanagloria y la imitación de modelos en conformismo, como se aprecia en las modas efímeras puestas en circulación por los ídolos del momento o en el comportamiento que caracteriza al hinchas o al *fan* por falta de una relación de reciprocidad con el personaje admirado[316].

Es necesario redescubrir el honor basado en la dignidad de la persona y en lo que es digno de ella: la virtud. Como ya he explicado, los estudios de psicología humanista sostienen que el reconocimiento de la propia dignidad de forma incondicional se encuentra en la base de la estimación de los otros. Sin embargo, eso no significa que deje de haber acciones con una valoración negativa, pues el respeto de la persona no incluye el de sus malas acciones. La autoestima bien fundada sabe distinguir la estimación incondicional de sí de todo aquello que en nosotros no merece estima porque se opone a nuestra dignidad. La estima adecuada conduce a rendir honor a lo que, en nosotros y en los demás, hay de bueno, verdadero, justo y bello, a la vez que mueve a imitar aquellos modelos que sobresalen por virtud.

Fomentar una cultura del honor y, en consecuencia, de la *auctoritas* es proponer como modelos a personas virtuosas, como las que arriesgan la vida para salvar a los que están en peligro o las que en la vida cotidiana se sacrifican por amor de los demás.

3.4. La obediencia

Aun cuando la obediencia está relacionada con la observancia, se diferencia de esta porque la aceptación de lo mandado no depende de la *potestas* de quien lo promulga, sino de considerar el mandato en consonancia con el bien individual o común. Pues la virtud de la obediencia nace de la inclinación a la armonía social y al deseo de ver aceptado el propio *status* en la sociedad.

En la familia, el hijo aprende a obedecer tanto sometiéndose a los padres en razón de su *auctoritas*, como dándose cuenta de que también ellos obedecen, pues están obligados a velar por el bien de la familia.

La obediencia es una de las virtudes más maltratada en la modernidad, pues se la juzga propia de personas inmaduras e inseguras. El resultado del descrédito en que ha caído esta virtud se observa en dos fenómenos opuestos: el relativismo y el fundamentalismo, que, sin embargo parten de un mismo prejuicio; la obediencia es irracional. En efecto, según el relativismo, no hay ningún fundamento racional para obedecer, ya que la *potestas* y la *auctoritas* no son otra cosa que máscaras de una voluntad de poder. La obediencia, por consiguiente, constriñe la libertad. De este modo, al no haber normas absolutas ni legitimación del poder se abre el camino a la anomia, a la dictadura de lo *politically correct* y al nihilismo individual y social. Por su parte, el fundamentalismo absolutiza algunas normas culturales y tradiciones juzgando que la salvación personal o colectiva depende de su cumplimiento. Se pierde así de vista que las normas no son absolutas por el hecho de ser formuladas como tales, sino por defender la dignidad y el bien de las personas. Por eso, cuando se oponen a estos, no se les debe obediencia.

Aunque no esté de moda, la obediencia no ha desaparecido completamente. Por ejemplo, en la cultura occidental, las leyes religiosas y éticas han sido reemplazadas por lo *politically correct*. El imperio de estas normas no escritas pero reconocidas y

respetadas por la mayor parte de los ciudadanos es tan fuerte que no se admite rebatirlas y menos aún rechazarlas, sino a costa de ser tachado de intolerante y fanático.

3.5. La veracidad

La veracidad es la virtud que consiste en el hábito de adecuar las palabras a los hechos: ya sea para decir como ellos son, ya sea para decir como los vemos nosotros. La virtud de la veracidad se basa, por tanto, en el respeto a la realidad y a la dignidad de la persona, pues solo ella es capaz de conocer y decir la verdad. La persona veraz acepta la verdad, la persona falsa la niega.

Si bien la persona puede rechazar la verdad, la actitud natural del hombre es aceptarla. Tendemos a decir la verdad porque es una inclinación de nuestra naturaleza racional y no porque —como sostiene Nietzsche— sea el resultado de un pacto[317].

Aun cuando decir la verdad sea algo natural, las personas deben ser educadas a ser veraces. Como ocurre con las otras virtudes sociales, el niño aprende en la familia a practicar la veracidad. De este modo, va más allá del placer o la utilidad eligiendo aquello que es bueno, bello y justo en sí.

Otra virtud que pertenece al campo semántico de la verdad es la sinceridad, que consiste en la conformidad de sentimientos y pensamientos con las palabras y los actos que los expresan. Las distorsiones de la sinceridad son el fingimiento o simulación, la hipocresía y la jactancia. La simulación, con la que se finge aceptar los valores establecidos, lleva a someterse a las modas imperantes en el campo de la cultura, del arte, de la ética, aunque no se entiendan o no se compartan internamente. La hipocresía se distingue de la simulación, porque no aparenta valores, sino virtudes. El hipócrita, por ejemplo, finge ser generoso, mientras busca el propio provecho. Finalmente, la jactancia consiste en afirmar como valores o virtudes lo que en realidad son antivalores o vicios. En la actualidad, la distorsión más frecuente de la sinceridad no es la simulación ni la hipocresía, sino la jactancia, es decir, presentar como conquistas de la libertad y la civilización verdaderas formas de barbarie, como el aborto, la fecundación *in vitro*, la eutanasia, etc.

De todas formas, en nuestra época la sinceridad no está completamente ausente. Una de las formas en que se manifiesta es la autenticidad, de clara raigambre kierkegaardiana[318]. En este sentido puede afirmarse que la cultura actual rechaza —por lo menos, como programa— la hipocresía. Cada uno debe mostrarse como es sin tener en cuenta juicios morales ni normas sociales. Hay tres problemas implícitos en este modo de entender la autenticidad. En primer lugar, se considera como hipocresía no manifestar los sentimientos, con independencia de que estos correspondan o no a la verdad de la persona. En segundo lugar, se confunde la autenticidad con la falta de pudor, pues no exponer la propia intimidad en público no es una represión ni un síntoma de una «adaptación social frustrada o una socialización fallida»[319], sino algo natural: el respeto de la intimidad propia y ajena. Finalmente, en tercer lugar, que la autenticidad

se entienda simplemente como conformidad con lo que se siente no favorece la madurez de la persona ni tampoco que esta pueda tener relaciones estables.

Esto no significa que la autenticidad no sea un valor importante, sino que lo es en la medida en que no se limita a la esfera afectiva, pues la verdadera autenticidad se refiere a la persona por entero, es decir, a su verdad. En definitiva, no basta manifestar como se siente uno, sino que hay que manifestarse como se es: hay que ser veraz.

3.6. La afabilidad

Si bien todas las virtudes sociales pueden conducir a la amistad, por sí mismas no inclinan a esta relación. La tendencia a la amistad corresponde, en cambio, a la *affabilitas*, que consiste en dar lo que uno es. Por eso, la afabilidad no es posible sin la justicia. De ahí que Aristóteles la juzgue el complemento de la justicia, a través de la cual la sociedad se mantiene unida. El injusto tiene el vicio de la pleonexia: el deseo de tener más beneficios de los que le corresponden y menos cargas de las que debería llevar[320].

Si para el Estagirita la afabilidad no depende de sentimientos sino de una disposición, para Scheler[321], que ve la afabilidad como un sentimiento, deriva, en cambio, de la simpatía. Nos parece que ambos autores tienen en cuenta un aspecto importante de esta virtud. Aristóteles afirma la necesidad de la afabilidad en la construcción del orden social, ya que la justicia por sí sola no logra dar cohesión a un conjunto de personas. Scheler, por su parte, explica el lazo social a través del sentimiento de simpatía.

La afabilidad se desarrolla también en el ámbito de la familia, donde la lógica de la justicia está impregnada de amor. De aquí la importancia de cultivar los lazos afectivos para que la sociedad se mantenga sana sin caer en un formalismo rígido o en el utilitarismo. De la misma manera es necesario evitar los vicios que se oponen directamente a la afabilidad, como la polémica, el rechazo del consenso por el simple hecho de estar en desacuerdo con la opinión de la mayoría y la belicosidad, que dificultan la convivencia pacífica al impedir la creación de lazos afectivos y de la simpatía que los nutre.

A la afabilidad se opone también un vicio más sutil: la indiferencia, o sea, un modo de tratar al otro sin respeto. En el fondo, la afabilidad es, antes que nada, el reconocimiento de la dignidad del otro en cuanto persona. De aquí la importancia de la cortesía como primera manifestación de afabilidad en el ámbito social.

Una sociedad sin afabilidad es una sociedad en la que las relaciones humanas se transforman en procesos técnicos, pues en el otro se ve sólo el propio beneficio: un acreedor o un deudor. La reducción de las relaciones humanas a estricta justicia surge cuando no se distingue entre los diversos tipos de débito. Así, la amistad obliga con un débito que no es legal, sino honesto. De ahí las tensiones que se observan en las sociedades occidentales entre el ámbito público, donde se tiende a eliminar los lazos afectivos y el débito honesto, y el ámbito privado, donde se tiende a borrar las relaciones

de justicia y el débito legal; con lo que, de forma especular, se produce el fenómeno contrario: los lazos afectivos se hacen valer como débito legal. Así el ámbito público se privatiza, y el privado se hace público. Los que de esta confusión siempre salen perdiendo son la justicia y la amistad. Una sociedad en la que las relaciones personales dependieran solo de los afectos sería profundamente injusta y también absolutamente líquida, pues se vería sometida al carácter mutable de los sentimientos y al temor de la verdad (se pretendería agradar siempre al otro temiendo entristecerlo).

A pesar de la falta de confianza que tantas personas muestran respecto a la afabilidad, esta virtud es aún muy estimada. La desconfianza, por tanto, no se refiere al valor de la afabilidad, sino a la capacidad humana para encarnarlo. En una sociedad utilitarista, como la nuestra, se tiende a pensar que tras la afabilidad se esconde siempre la búsqueda de ventajas o intenciones poco rectas. Si bien ello es verdad en algunos ámbitos, como en el de la publicidad y el mundo de la imagen, donde la aparente afabilidad sirve para ocultar intereses de mercado; no faltan ejemplos maravillosos de esta virtud en tantos hogares y ambientes de trabajo.

3.7. La liberalidad

La *liberalitas* es la virtud que lleva a dar aquello que se tiene no según una deuda legal, sino moral. La liberalidad implica tanto la capacidad de dar como de recibir. Al igual que sucede con la afabilidad, se trata de una virtud que necesita un complemento. En este caso, su complemento es la reciprocidad. Tendemos a dar porque hay alguien que puede recibir, y podemos recibir porque alguien puede dar. Mauss piensa que la tendencia natural a dar constituye el fundamento último de las relaciones sociales[322].

El don aparece así, según Mauss, como el origen no contractual del contrato. Por supuesto, esto no significa que en las relaciones humanas el don sea ajeno al interés, porque ello sería negar su relación con las necesidades: una de las más importantes es la de dar. La liberalidad, sin embargo, no se refiere solo a dar determinadas cosas, sino también y principalmente a la actitud con que se da, o sea, a los afectos internos que se hallan ligados a la donación, como la compasión, la alegría, y la gratitud. La virtud de la liberalidad consiste, por tanto, en la concordancia de estos afectos con la recepción, conservación y donación de bienes. También aquí se observa el papel decisivo que la familia desempeña en el desarrollo de la liberalidad. En efecto, las personas para poder dar tienen necesidad no solo de recibir (la vida, los cuidados, la educación y, sobre todo, el amor), sino también de saber cómo dar y recibir. Santo Tomás subraya la íntima relación entre estas dos acciones recíprocas cuando escribe: «en este punto es preciso tener presente que las cosas que se implican mutuamente se verifican juntas en el mismo sujeto, mientras que las que se oponen entre ellas no pueden estar juntas. En consecuencia, una donación digna y un recibir digno, implicándose mutuamente, se unen recíprocamente en quien es liberal; en cuanto que un recibir de forma inconveniente no se encuentra junto a un recibir digno, pues le es contrario»[323].

El cuándo, cómo, dónde y por qué deben ser aprendidos si no se quiere caer en uno de los dos extremos contrarios a esta virtud: la avaricia o el despilfarro. En la avaricia, el recibir se separa del dar, pues se recibe no para dar, sino para acumular. En el despilfarro, en cambio, se da no para que los otros reciban, sino porque se desea gastar. Aun cuando son diametralmente opuestos, los dos vicios tienen en común la transformación de aquello que es finito —dinero, objetos, servicios, etc.— en infinito, conduciendo a la persona a la peor alienación, que causa una insatisfacción creciente. Se trata de un fenómeno típico de la sociedad de consumo porque la falta de donaciones auténticas hace entender el don como una manera de obligar al otro a dar y el recibir como un modo de hacerlo deudor.

Una manifestación de la liberalidad, puesta de relieve por los medios de comunicación con ocasión, por ejemplo, de catástrofes naturales gigantescas, es el voluntariado y la ayuda humanitaria de países y organizaciones no gubernamentales y, sobre todo, de millones de personas que participan en una competición mundial de solidaridad.

3.8. La gratitud

La gratitud es la virtud que hace reconocer el bien recibido retribuyéndolo adecuadamente. En torno a ella se configura una red de relaciones sociales de carácter no jurídico como resultado del bien realizado por personas y grupos. La gratitud se funda en un tipo especial de deuda moral, pues lo recibido no forma parte de una obligación jurídica, sino que depende de la liberalidad del donante.

Puesto que este puede dar afecto o regalos, la gratitud se manifiesta de acuerdo con lo se da y el modo de darlo. En el primer caso, la manera de retribuir el bien recibido es con el afecto; en el segundo, con el honor y la ayuda material. Por otro lado, en la gratitud, el tiempo juega un papel central. En efecto, para agradecer de manera virtuosa, se debe esperar el momento oportuno. Si se hace a destiempo o se anticipa en espera de recibir nuevos regalos, entonces el agradecimiento deja de ser virtud.

La familia, además de ser el lugar del dar-recibir-volver a dar por excelencia, debería ser la escuela donde se aprende a agradecer los dones transmitidos por las diferentes generaciones. Desgraciadamente, como se observa a través de los medios de comunicación, la familia, sobre todo en lo que respecta a las relaciones paterno-filiales, se halla enferma de ingratitud. En efecto, los hijos parecen considerar como un deber todo cuanto reciben de sus padres y, por esta razón, no se sienten en lo más mínimo deudores. Pero, al actuar así, se destruye la estructura de la familia, pues, cuando falta el agradecimiento, se hace muy difícil mantener el espíritu de donación en las futuras generaciones. El ingrato no es aquel que no agradece sino el que pudiendo agradecer no lo hace: porque no reconoce el bien que le ha sido dado, porque simula no haberlo recibido o porque lo olvida inmediatamente. Hay formas de ingratitud aún peores, por ejemplo, cuando se juzga el bien como mal, se devuelve mal por bien, se maldice el bien recibido, etc. Además de implicar una omisión, en todas ellas se manifiesta el rechazo

del don. Otro vicio contrario a la gratitud es el servilismo, que no solo atenta contra la dignidad de la persona transformando al donante en dueño y señor, sino que también se opone a la veracidad, pues la persona servil no se atreve a decir la verdad al amo por temor a perder los dones recibidos o que espera recibir.

3.9. La reivindicación

La *vindictio* o reivindicación es la virtud que lleva a castigar las ofensas o el mal recibido. Para que la reivindicación sea lícita, la intención del castigo debe mirar al bien; por ejemplo, cuando la punición se juzga necesaria para la enmienda del trasgresor o para evitar que este siga haciendo el mal. Por otro lado, para que pueda ser considerada como virtud, se debe comprender la relación que hay entre el castigo y el bien que se persigue. Todo esto es posible en el seno de la familia, pues allí se aprende que el castigo, la corrección y la pena manifiestan amor, no odio.

La reivindicación es imprescindible para que la sociedad exista, pues en esta virtud se fundamenta una parte importante del ordenamiento jurídico. Por eso, la administración de la justicia en una sociedad representa la institucionalización de tal virtud.

Las distorsiones de esta virtud son el castigo excesivo o por motivos fútiles y un tipo de relativismo que hace creer que el castigo siempre y en cualquier circunstancia es algo ilícito y, en consecuencia, ha de ser suprimido[324]. El castigo excesivo es propio de una reivindicación que no tiende al bien o lo hace de manera errada; por ejemplo, cuando se hace sufrir físicamente al trasgresor o se lo somete a castigos que superan la pena merecida[325]. Se puede afirmar que la corrección excesiva es siempre contraria a la dignidad de la persona humana. Si el castigo excesivo o injusto edifica la sociedad sobre el terror, el rechazo de la pena merecida la sumerge en el caos y la anarquía. El intento de los «no violentos» de eliminar la reivindicación no solo conduce a la violencia, sino también al ocultamiento de esta virtud bajo actitudes justicialistas, como la búsqueda un culpable, incluso en el caso de catástrofes naturales.

Habiendo llegado al término del análisis del papel de la familia en el desarrollo de las raíces de la sociabilidad, estamos en condiciones de recapitular.

En primer lugar, puede afirmarse que tales tendencias son naturales, lo que no quiere decir que siempre alcancen su fin: las relaciones perfectivas con los otros. Para lograrlo, se precisan las virtudes personales y, sobre todo, sociales, las cuales maduran en los diversos tipos de relaciones, comenzando por las familiares. Aquí encontramos la circularidad entre tendencias sociales y relaciones interpersonales de la que ya se ha hablado. Lo que aún no había mencionado es que tal circularidad, en lugar de corresponder solo a las tendencias aisladas, se refiere a su conjunto, pues estas inclinaciones se hallan relacionadas entre sí: el aumento de una influye en las demás; por ejemplo, el desarrollo de la piedad hace crecer la afabilidad, la gratitud, la liberalidad, la veracidad, etc. Y, viceversa; la disminución de una tendencia se opone directa o indirectamente al desarrollo de las demás. Por eso, no debe sacrificarse la veracidad en

aras de la afabilidad, pues entonces esta última pierde su carácter de virtud transformándose en el simple deseo de agradar a otro[326].

En segundo lugar, las raíces antropológicas van más allá de las relaciones de justicia, ya sea porque implican una falta de reciprocidad, como ocurre en las relaciones con nuestros padres, ya sea porque las obligaciones no dependen de una deuda legal, sino moral, como ocurre con el don y el perdón. Así, descubrimos que, para perfeccionarnos como personas, no basta la simple justicia respecto de los padres, parientes, ciudadanos, patria, sino que se precisan también determinadas disposiciones que incluyen un código afectivo (*affabilitas*, *liberalitas*, *gratitudo*, *vindicatio*). En efecto, a cada una de las relaciones nacidas de las tendencias sociales corresponde un determinado afecto. Así, por ejemplo, no se debe dar con tristeza porque ese sentimiento no concuerda con la virtud de la liberalidad ni se debe corregir con odio porque un afecto de ese tipo no conviene a la reivindicación. Tal vez en tiempos pasados se haya descuidado este segundo aspecto.

En tercer lugar, aunque las raíces de la sociabilidad no pueden ser destruidas ni por los vicios contrarios ni por la cultura dominante, pueden verse reforzadas o debilitadas mediante el influjo que en ellas tienen instituciones como la familia. También las acciones de comunicación pública (periódicos, televisión, red, publicidad, propaganda, entretenimiento) desempeñan un papel decisivo cuando contribuyen a formar una conciencia ética más fina para mejorar el modo de habitar el mundo (más justo, más solidario, más humano) y viceversa.

En cuarto y último lugar, solo en la familia se crean las condiciones necesarias para el desarrollo de las raíces de la sociabilidad y de las virtudes que pueden transformarlas en relaciones sociales, como el respeto, la colaboración, la solidaridad, la laboriosidad, etc. En cuanto primera institución social, la familia cumple una tarea decisiva en ese sentido, tanto cuando las desarrolla correctamente, como cuando las deforma y pervierte. En efecto, en el seno de la familia, las primeras relaciones interpersonales no solo constituyen el fin de las tendencias a la socialización, sino que también facilitan el aprendizaje de las distintas virtudes sociales. A través de los lazos de paternidad-maternidad-filiación-fraternidad, las tendencias naturales se modelan racional y voluntariamente. Los lazos establecidos en la familia, por tanto, deben ser considerados como la *conditio sine qua non* para la formación de la identidad personal, sin la cual no hay futuro posible.

4. CONCLUSIÓN

La familia aparece así como aquella institución que conecta las diferencias fundamentales de lo humano: entre los géneros mediante la diferencia sexual, entre las generaciones mediante la diferencias entre padres e hijos y entre las estirpes mediante la diferencia entre las generaciones. Esto lo logra merced a un doble código: afectivo y ético. El primero se refiere a la confianza-esperanza en la relación; el segundo, a la justicia-lealtad. Cuando son respetados, estos códigos mantienen unidas las relaciones

entre géneros, generaciones y estirpes y dan lugar a un cuerpo social benigno y generativo. En caso contrario, el cuerpo social se degenera y se convierte en canceroso.

La salud de la familia y, por consiguiente, de la sociedad, puede ser descrita a partir de estas once características:

1. Diálogo continuo entre sus miembros —mediante la comunicación y escucha mutua— favorecido por encuentros periódicos y por conversaciones sobre diversos argumentos
2. Aprender a respetar al otro en su alteridad
3. Afirmar al otro como bien
4. Confiar en el otro
5. Reforzar la pertenencia común, mediante fiestas y tradiciones familiares
6. Asumir tareas con responsabilidad
7. Desarrollar el sentido de lo justo e injusto
8. Compartir la diversión, el juego, y el buen humor
9. Compartir valores comunes
10. Cooperar y ayudarse mutuamente
11. Aprender a servir

- 245 Para el análisis de la acción y de sus paradigmas me permito remitir al lector a mi ensayo *Il senso antropologico dell'azione. Paradigmi e prospettive*, Armando, Roma 2004.
- 246 Fenómenos, como la colaboración y la solidaridad, no son contrarios a esta estructura, pues la apertura de la acción a otras personas, ya sea como coagentes, ya sea como fin, implica que siempre es posible una multiplicidad de intenciones según el número de personas que actúan.
- 247 Esto no quiere decir que el fin del acto sea causado por la intención del agente, pues —como sostiene Vigna— la vida intencional es impotente con respecto al fin, que no es una forma susceptible de producción causal; como se observa en los fenómenos de lejanía (en aquellas acciones que tienen el fin fuera de sí, como el construir, y también en las acciones perfectas, como el vivir feliz o el ser virtuoso), de impotencia (cuando la acción no obtiene el resultado esperado o fracasa) y de fragilidad (cuando la intención no se mantiene debido a los obstáculos internos o externos). Sobre este tema véase C. Vigna, *Azione, responsabilità e valore*, en *Azione e persona: Le radici della prassi*, Luigi Alici (ed.), Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 135.
- 248 La acción humana aparece como una realidad unitaria y compleja: dinamismos fisiológicos y psicológicos (orgánicos, tendenciales y afectivos), conocimiento de sí y de las propias posibilidades, intencionalidad, elección y ejecución de la acción son algunos de los elementos que la constituyen. Junto al origen personal, lo que da unidad a todos esos elementos es la intencionalidad amorosa, la cual actúa como el espíritu en la persona, integrándolos para así personalizarlos.
- 249 No todos los fisicistas comparten la negación de los eventos mentales como lo hace el comportamentismo. Davidson, por ejemplo, acepta la existencia de una teleología en la acción humana que puede ser relacionada con verdaderos eventos mentales; pero, pese a ello, considera la acción humana como una subclase de los eventos impersonales. Vid. D. Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Instituto de investigaciones filosóficas, Universidad Autónoma de México (México DF) 1992.
- 250 Una idea similar se encuentra en H. Arendt: «la acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, viven sobre la tierra y habitan el mundo» (H. Arendt, *La condición humana*, p. 7).
- 251 K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, p. 61. Aun cuando se refiere a la unión esponsal, el texto de Wojtyła puede aplicarse también a la donación personal a la que son llamadas las distintas relaciones interpersonales.
- 252 La importancia de la generación en la estructura persona-acto ha sido señalada por Serretti: «el acto de generación, en cierto modo, constituye el vértice del actuar humano que tiene como término otra persona. Tanto más que ello se produce en el acto que informa la verdad de todo actuar: el amor. La meditación sobre la relación de generación confirma el papel que Wojtyła asigna a la perfección del actuar dirigido a la otra persona» (M. Serretti, *Il contributo di Karol Wojtyła all'antropologia filosofica e teologica*, «Nuovo Areopago» 4 (2005), pp. 40-41). Por supuesto, el acto de generación no debe entenderse en sentido físico, sino personal, pues la generación física de una persona no siempre nace del amor. Además, los actos de donación que tienen lugar en las otras relaciones interpersonales no generan físicamente. Por lo tanto, se debe concluir que la generación de la persona se inicia con la generación física, pero no se agota en ella. La persona, a través de la donación, es generada en el amor y por amor. Por lo cual, la cumbre de la acción no es la generación física, sino personal.
- 253 A pesar de sus diferencias, estos tipos de intencionalidad coinciden en tener una misma estructura que está constituida por la trascendencia e inmanencia de la persona en la acción. En efecto, la persona es inmanente en la acción, porque, a través de su intencionalidad (agradable, útil, normativa y justa) se identifica con el fin de esta y es trascendente en cuanto que causa la acción, de cuya verdad debe responder.
- 254 Según Nancy, el singular plural del origen consiste en el *ser-con* (vid. J. L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, p. 45).
- 255 Así piensa también P. Terenzi, *Vita quotidiana e teoria relazionale*, en *Invito alla sociologia relazionale. Teoria e applicazioni*, P. Donati, P. Terenzi (ed.), Franco Angeli, Milano 2005, p. 94.
- 256 Donati establece una tipología detallada de la relación social. «La relación puede ser en acto o potencial, puede ser concreta-histórica (observable *in re*), o bien ente de razón (pensada como posible), puede ser impersonal (perteneciente al sistema social), o bien personalizada y primaria (perteneciente al mundo de la vida). La relación social tiene referentes lingüísticos pero no requiere necesariamente de un lenguaje verbal» (P. P. Donati, *Introduzione alla socio-logia relazionale*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 205-206). La

relación social no puede ser leída solo en términos formales o lógicos, sino que necesita de la elaboración de lo que ha sido definido como una nueva «hermenéutica sociológica abierta al sentido» (vid. P. Terenzi, *Sociologia relazionale e realismo critico*, en *Invito alla sociologia relazione. Teoria e applicazioni*, P. P. Donati, P. Terenzi (eds.), Franco Angeli, Milano 2005, p. 44).

257 Cfr. P. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 84.

258 La relación entre marido y mujer es en sí misma generativa y procreativa. «El amor conyugal vuelve creativa a la pareja porque permite a los cónyuges edificarse mutuamente en cualquier nivel y en todo momento de relación auténticamente subjetiva; la misma actividad procreadora adquiere la capacidad de significar convenientemente la acción creativa de Dios, en la medida en que es expresión de la mutua edificación de los cónyuges» (E. Rufini, *Il matrimonio alla luce della Teologia cattolica*, en AA.VV., *Amore e famiglia nel pensiero teologico e filosofico moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 151).

259 La disolución de los lazos a través de la así llamada familia extendida y, sobre todo, de las «familias» homosexuales, monoparentales, etc., influye negativamente en la identidad personal. «Las personas se vuelven individuos anónimos, abandonados en soledad para definirse a sí mismos en vez de recibir una misión y un lugar en la vida» (R. Sokolowski, *The Threat of Same-Sex Marriage. People who separate sexuality from procreation live in illusion*, «America», June 7-14 (2004), pp. 13-14).

260 Para esta breve síntesis histórica me baso en la interpretación de G. Campanini, *Genitorialità: Storia di un'idea*, en AA.VV., *Maschio-femmina. Nuovi padri e nuove madri*, Virgilio Melchiorre (ed.), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992.

261 «Durante largo tiempo los hijos —y por lo tanto en cierto sentido la paternidad— han representado un freno, cuando no una barrera, al divorcio o, en todo caso, a la ruptura de la pareja; hoy esta barrera ha sido superada por efecto de la absolutización de supuestos derechos individuales. En este sentido, a la “paternidad fuerte” de la vieja familia ochocentista —en la cual los padres consideraban un deber al fin, sacrificarse por el bien de los hijos— ha seguido una “paternidad débil”, incapaz de garantizar la permanencia de la pareja y la función procreadora con una educación fundada en la relación padres-hijos. En cierto modo estamos volviendo a la familia premoderna, a menudo monoparental de hecho, o caracterizada por la convivencia de hijos de padres distintos: muchas familias modernas son en la actualidad de este tipo» (G. Campanini, *Genitorialità: Storia di un'idea*, p. 41).

262 Aun cuando la tesis de Rogers es importante, el modo en que este explica el origen de la autoestima, no me parece del todo adecuado, porque, además de la introyección de la estima que los otros nos muestran, la autoestima depende —como veremos— de las motivaciones que el yo tiene en su vida, de un proyecto existencial. Por otra parte, pienso que la estima incondicional propuesta por Rogers no respeta la dignidad personal. En efecto, según Rogers, la madre, para que el niño entienda que es estimado de manera incondicional, debería expresarse en términos parecidos a estos: «yo entiendo que te guste golpear a tu hermanito, (o liberar tu intestino cuando y donde te parezca o destruir las cosas), y yo te quiero y, por ello, estoy contenta de que tengas esos sentimientos. Pero yo también deseo tener mis sentimientos y me desagrada mucho cuando tu hermanito es golpeado (o me pongo triste cuando tú haces las otras cosas); por ello, no te permito que lo golpees. Mis sentimientos y los tuyos son igualmente importantes, ya que cada uno de nosotros puede tener libremente los suyos» (C. R. Rogers, *A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework*, en *Psychology: A study of a science*, vol. III, S. Koch (ed.), McGraw-Hill, New York 1959, p. 225). Al contrario de lo que sostiene Rogers, creo que la estima incondicional es compatible con el rechazo de algunos comportamientos del niño porque son en sí mismos negativos; de otro modo, la estima incondicionada sólo podría basarse en la falta de valores objetivos.

263 Sobre este punto véase el ensayo de E. Maccoby, *The Two Sexes: Growing Up Apart, Coming Together*, Harvard University, Cambridge 1998.

264 Cfr. D. Geary, *Male, Female: The Evolution of Human Sex Differences*, p. 104.

265 Cfr. K. Pruett, *Fatherhood*, Broadway, New York 2000, p. 207. Sobre el tema puede verse también E. Marquardt, *Between Two Worlds: The Inner Lives of Children of Divorce*, Crown, New York 2005.

266 Por esto, las relaciones interpersonales no son relaciones genéricas y abstractas (comunidad, grupo, sociedad, etc.) sino relaciones con el otro, el cual es siempre ‘esta’ persona. Aquí se funda, por otra parte, la

- especificidad del concepto evangélico de prójimo (cfr. K. Wojtyla, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, ed. M. Serretti, Leonardo Mondadori, Milano 1995, p. 84).
- 267 «La caridad es paciente, es benigna la caridad; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se envanece, no falta al respeto, no busca su interés, no se enoja, no tiene en cuenta el mal recibido, no se goza de la injusticia, sino que se complace en la verdad. Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (*I Corintios*, XIII, 4-7).
- 268 Como la infidelidad, la donación inauténtica da lugar a la soledad, pues la persona que no ama es incapaz de descubrir su naturaleza comunal (cfr. K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, pp. 87-90).
- 269 Cfr. R. Alvira, *Sobre la esencia de la familia*, en AA. VV., *Metafísica de la familia*, Juan Cruz (ed.), EUNSA, Pamplona 1996, p. 21
- 270 K. Wojtyla, *Metafísica della persona*, p. 1464.
- 271 «Lo intersubjetivo, obtenido a través de la noción de fecundidad, abre un horizonte en que, al mismo tiempo, el yo se despoja de su ego trágico, volviendo a sí y, sin embargo, no se disuelve pura y simplemente en la colectividad. La fecundidad testimonia una unidad que no se opone a la multiplicidad, sino que, en el sentido propio del término, la genera» (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 306). Aun cuando este autor tiene razón al considerar la fecundidad como el origen de la multiplicidad que no destruye la unidad, sigue conservando cierta visión negativa del yo, como egoísta. En realidad, el yo es egoísta solo cuando rechaza el origen de la fecundidad: el don de sí.
- 272 E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 299.
- 273 «Decir que la familia es una relación sexuada quiere decir que se hace familia y se está en familia de manera diferente en cuanto que se es varón o mujer. En la familia se encuentran dos diferencias bio-psíquicas, interactúan, se compensan y entran en conflicto, se ayudan y compiten, se intercambian tantas cosas, se redefinen una respecto de otra, dividiéndose las tareas, negociando espacios de libertad y rindiéndose cuentas mutuamente en base a una atribución específica del sexo: tú eres hombre y, por ello, te corresponde esto; tú eres mujer y, por ello, te corresponde esto otro» (P. P. Donati, *La famiglia come relazione di Gender: Morfogenesi e nuove strategie*, p. 26).
- 274 «En la interacción adulto-niño, el mensaje no es sólo mensaje. La comunicación no es solo comunicación. Ciertamente, hay que distinguir entre sistema observado y sistema observador, entre reflexividad y circularidad. Pero en el mensaje y en la comunicación, en cualquier sistema de referencia en que se los observe, los sujetos están involucrados en múltiples niveles de realidad. Si ellos actúan como actúan es porque ellos están respondiendo a una historia de sus relaciones y se colocan desde un punto de vista que tiene su "instancia global". No hacen solo observaciones sobre otras observaciones: más bien, al hacerlo, deben tener en cuenta inter-relaciones con los otros niveles de realidad. Si manifiestan un comportamiento, este involucra de alguna manera a toda la persona, no solo aquello que en ella hay de emisora o receptora» (P. P. Donati, *La famiglia come relazione sociale*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 110).
- 275 «En realidad, en esta recíproca relación de honor, la madre y el padre son quienes toman la iniciativa, comenzando por el acto de amor conyugal, procreación de una nueva persona humana desde el momento de la concepción de esta nueva persona en el vientre materno» (J. Hagan, *Nuovi modelli di famiglia*, en *Lexicon Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, p. 638).
- 276 «Se reconocerá que los hijos deben sobre todo proveer a la subsistencia de los padres porque son sus deudores y porque es más bello en estas cosas proveer a los autores de su propia existencia que a sí mismos. A los padres hay que tributarles honor como a los dioses» (Aristotele, *Ética a Nicómaco*, IX, 2, 1164b 20-25).
- 277 Como sostiene Falgueras, la originariedad de tales relaciones hacen de la familia la primera institución humana (cfr. I. Falgueras, *Persona, sexualidad y familia*, in *Metafísica de la familia*, p. 167).
- 278 P. P. Donati, *La famiglia come relazione sociale*, p. 65.
- 279 Donati explica bien la esencia de dicha dialéctica: «En efecto, por un lado, los movimientos sociales de los cuales hablamos, requieren ayuda por parte del *welfare state*, ya sea en términos de sustentos materiales ya sea en términos de regulaciones de realidades que son origen de patologías (el mercado, el ambiente, etc.); pero, por otro lado, reclaman todo esto en relación a una mayor calidad de la vida privada, con la consecuencia de

- que el desplazamiento de los confines hacia lo público se traduce, al final, en un paso más hacia la privatización de la vida» (P. P. Donati, *La famiglia come relazione sociale*, p. 55).
- 280 «La casa que funda la posesión, no es posesión en el mismo sentido de las cosas muebles que puede reunir y guardar. Es poseída, porque desde siempre es lugar de hospitalidad para su propietario. Lo que nos envía a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que cualquier habitante, al acogedor por excelencia al acogedor en sí, al ser femenino» (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 161).
- 281 Cfr. J. Burgraff, *Genere* («gender»), p. 427.
- 282 En relación a los estudios sociológicos y psicológicos que muestran la conveniencia de la presencia materna en los primeros años de vida del hijo véase M. Arzu Wilson, *Love & Family. Raising a traditional Family in a secular World*, Ignatius Press, San Francisco 1996, pp. 196-204.
- 283 Vid. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 196.
- 284 La acción de habitar sería absolutamente impensable a partir del esquema de una libertad *causa sui* cfr. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 178).
- 285 «Sería locura e irresponsabilidad culpar a los *gadgets* electrónicos por la lenta pero constante disminución de la proximidad personal, directa, continua, cara a cara, poliédrica y funcional. Sin embargo, la proximidad virtual ostenta características que en un mundo líquido-moderno pueden ser consideradas y con razón, ventajosas, pero que no son fáciles de obtener con respecto a ese otro *tête-à-tête* no virtual» (Z. Bauman, *Amor líquido*, p. 89).
- 286 «El caso límite en el que la necesidad se impone más allá del placer, la condición proletaria que condena al trabajo maldito y a la indigencia de la existencia corporal no encuentra ni refugio ni descanso en sí, es el mundo absurdo de la *Geworfenheit*» (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 156).
- 287 Según Donati, «la humanización es el producto de una específica “relación de cuidado”, de la que son capaces solo los seres humanos. Esta es la relación que distingue lo humano cuando quien actúa lo hace como tal. Tener cuidado no solo del otro como persona, sino también de las cosas y de los otros vivientes es propio solo del Hombre, cuando se comporta como tal. La forma más perfecta de la relación de cuidado se tiene cuando se traduce en una relación de amor en la cual la dependencia del Hombre por parte del Hombre está inscrita en una relación de orden superior —aquella con Dios— que elimina los condicionamientos negativos y exalta las libertades de los sujetos en relación» (P. P. Donati, *Il problema della umanizzazione nell'era della globalizzazione tecnologica*, en AA. VV., *Prendersi cura dell'uomo nella società tecnologica*, Università Campus Bio-Medico (ed.), Edizioni Universitarie della Associazione RUI, Roma 2000, p. 58).
- 288 A. Llano, *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 41.
- 289 C. Sarteau, *L'Emergenza deontologica. Contributo allo studio dei rapporti tra deontologia professionale, etica e diritto*, Aracne, Roma 2007, p. 41.
- 290 La mentalidad consumista no ayuda a gozar del trabajo, porque carece de paciencia para esperar. «¿Cómo es posible perseguir objetivos a largo plazo en una economía que gira en torno a períodos breves? ¿Cómo es posible mantener la fidelidad y los compromisos recíprocos dentro de empresas que continuamente son destruidas y reestructuradas? ¿De qué manera podemos decidir cuál de nuestras características merece ser conservada en una sociedad impaciente, que se concentra en el momento presente?» (R. Sennett, *La corrosión del carácter*, p. 10 del prólogo).
- 291 «En la ideología moderna realizada, el Hombre está solo, no únicamente con respecto a los otros, pues con ellos toda relación es instrumental, sino también en relación consigo mismo, pues su identidad originaria e irreplicable es expropiada, disuelta en la lógica de poder de los procesos de destrucción creadora de mercados, y en la lógica de los aparatos organizadores que confían ilusoriamente en controles posteriores» (P. Donati, *Il problema della umanizzazione nell'era della globalizzazione tecnologica*, p. 47).
- 292 «Detrás de todo eso se esconde una única ambición: alimentar la llama del desarrollo, hacer cualquier cosa para que no se extinga. Hemos conservado el movimiento que debía llevarnos hacia una mayor libertad, más conciencia, más dignidad, pero hemos terminado por olvidar la razón y por hacernos dominar, en cambio, por los medios que habíamos elaborado para alcanzar aquella meta, en especial por el trabajo, por la técnica y por los inmensos medios y aparatos racionales que hemos activado» (D. Méda, *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 117).

- 293 Usamos el término hegeliano de mala infinitud, porque, aun cuando el hombre puede desear los objetos que satisfacen sus necesidades de modo infinito, las necesidades son limitadas naturalmente. La infinitud del deseo humano se manifiesta en la posibilidad de influir en la misma necesidad, ya sea porque se posterga la satisfacción mediante técnicas (los antiguos romanos vomitaban para seguir gozando del placer de la comida), ya sea porque se incita el deseo de manera artificial, como ocurre con la publicidad erótica. La necesidad se transforma así en insatisfacción infinita, que puede dar paso a un nuevo ciclo, falsamente infinito, del consumismo, en el que no existe ya posibilidad alguna de satisfacción natural.
- 294 En efecto, como afirma Bauman, «atributos considerados valiosos en un productor (adquirir hábitos, seguir costumbres, tolerar rutinas y los esquemas comportamentales respectivos, postergar la gratificación, tener exigencias establecidas), en el caso de un consumidor se transforman en los defectos más espantosos» (Z. Bauman, *Intervista sull'Identità*, p. 108).
- 295 Vid. L. Becchetti, L. Paganetto, *Finanza etica. Commercio equo e solidale: la rivoluzione silenziosa della responsabilità sociale*, Donzelli, Roma 2003.
- 296 P. P. Donati, *L'equità sociale fra le generazioni: l'approccio relazionale*, en *Il gioco delle generazioni. Famiglie e scambi sociali nelle reti primarie*, G.B. Sgritta (ed.), Franco Angeli, Milano 2003, p. 31.
- 297 L. Boccacin, *Le generazioni nell'ottica della teoria relazionale*, en *Invito alla sociologia relazione. Teoria e applicazioni*, pp. 100-101.
- 298 Vid. P. P. Donati, *Politiche del tempo quotidiano e relazioni intergenerazionali nella prima adolescenza*, en *Ragazzi in Europa tra tutela, autonomia e responsabilità*, I. Colozzi, G. Giovanni (eds.), Franco Angeli, Milano 2003, pp. 197-232.
- 299 Vid. V. Cigoli, *Transizioni familiari*, en *Nuovo lessico familiare*, E. Scabini, P. P. Donati (eds.), «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 14 (1995), pp. 107-116.
- 300 Vid. E. DE St. Aubin, D.P. Mc. Adams, T.C. Kim, *The generative society: caring for future generations*, American Psychological Association, Washington DC 2004.
- 301 Vid. S. Liebermann, *A transgenerational theory*, «Journal of Family Therapy», 1 (1979) pp. 347-360.
- 302 Sobre esta cuestión me permito remitir al lector a mi ensayo *Le radici antropologiche della socialità nella famiglia*, en *Famiglia e Media. Il detto e il non detto*, N. González Gaitano (ed.), Edusc, Roma 2008, pp. 59-75.
- 303 La influencia que las perversiones del deseo humano tienen en las relaciones sociales ha sido puesta de manifiesto por René Girard, el creador de la teoría acerca de la violencia mimética (vid. R. Girard, *Le sacrifice*, Bibliothèque nationale de France, Paris 2003).
- 304 La existencia de estas raíces es un dato a favor de la existencia de una ley moral natural. «Al respecto se vuelve a presentar regularmente la cuestión de si existe una ley moral natural, descubierta por la razón y basada en inclinaciones humanas centrales, y con ella un derecho natural, es decir, algo que sea “justo por naturaleza” y que exprese un nomos del ser; o si en cambio todo proviene de la elección del hombre. Si la segunda respuesta fuera válida, estaríamos ante un nuevo gnosticismo, retomado del anticosmismo y del antinomismo gnóstico antiguo (Jonas), que elimina cualquier orden interno en el ser y lo sustituye por el que procede del deseo del individuo o del poder. Pero en tal caso deberíamos aceptar la victoria del nihilismo y elevar la voluntad del más fuerte a ley» (V. Possenti, *Editoriale*, en *Natura umana, evoluzione ed etica*, «Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2007», p. 16).
- 305 El hecho de que el fin de las tendencias sociales sean las relaciones interpersonales y no los actos tiene un significado ético que aquí solo se esboza. El objetivo de la ética no es únicamente la búsqueda de la virtud, sino el perfeccionamiento de las relaciones interpersonales, que coincide con el perfeccionamiento de las personas. Sin duda alguna, estas relaciones guardan estrecha conexión con la virtud: requieren de la existencia de virtudes personales y, al mismo tiempo, son el terreno sobre el cual florecen y maduran las virtudes sociales.
- 306 P. Nepi, *Individui e persona, l'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Edizioni Studium, Roma 2000, p. 3.
- 307 Ch. Taylor sostiene con agudeza esta tesis en: *La ética de la autenticidad*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 1994.

- 308 Vid. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 101-117. Un tratamiento articulado de las virtudes sociales se encuentra en L. Polo, *Quién es el hombre (Un espíritu en el tiempo)*, Rialp, Madrid 1991, cap. VII. Según este autor, estas virtudes constituyen el motor de las dinámicas sociales y dan lugar a las reglas profundas que estructuran el ordenamiento social. Una breve exposición de las virtudes sociales se encuentra también en F. Russo, *La persona umana. Questioni di Antropologia filosofica*, Armando, Roma 2000, pp. 66-69.
- 309 Cfr. M. T. Cicerón, *De Legibus*, III, 28.
- 310 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 102, a. 2.
- 311 Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 152 y ss. Cuando el otro es considerado como extensión de uno mismo se degrada al propio yo, porque la reflexión devuelve al sujeto el conocimiento del otro según el modo en que se ha originado: no solo el otro es *para mí*, sino que yo también soy *para el otro*, en cuanto dependo de él para poder lograr mis intereses. En la dialéctica del señor y el esclavo, Hegel ha considerado ese tipo de reflexividad, En el conocer y hacer al otro dependiente de mí (ser para mí), el otro me conoce y hace dependiente de él (yo soy para el otro). La transformación del otro en *ser para mí* es su destrucción como persona.
- 312 Vid. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1921.
- 313 «El individuo particular se encuentra de manera aún más perfecta en las sustancias racionales que tienen el dominio de sus propios actos, que se mueven por sí mismas y no por impulsos externos como los otros seres [...]. Por ello, entre todas las demás sustancias, los individuos de naturaleza racional tienen un nombre especial. Y este nombre es persona. En la citada definición, por lo tanto, se emplea sustancia individual, para significar el singular en el género sustancia: y se agrega de naturaleza racional para indicar el singular de sustancia racional» (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 29, a. 1).
- 314 Para una visión de conjunto sobre el trabajo en la Edad Media, véase P. Vallin, *Travail. Au Moyen Age*, en Dictionnaire de Spiritualité, XV, coll. 1208-1237.
- 315 M. Weber llama la atención sobre el doble significado que la palabra alemana *Beruf* adquiere a partir de Lutero: ‘profesión’ y ‘vocación’; véase *Sociología de la religión*, Akal, Madrid 2012, p. 422.
- 316 Cfr. J. B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 289 y ss.
- 317 F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, Salvat, Barcelona 1984. En este breve ensayo, Nietzsche critica el concepto de verdad reconduciéndolo explícitamente a una instancia de verosimilitud, útil para vivir en sociedad y convivir en el «rebaño». Pues, según este autor, el impulso de verdad, que responde a una exigencia eudemonística, se concreta en un «tratado de paz» mediante el uso de designaciones válidas (las palabras), con que se presenta como real aquello que no lo es (vid. F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid 1974).
- 318 Vid. S. Kierkegaard, *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona 1993.
- 319 Cfr. U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, p. 63.
- 320 Vid. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1129a 12-13.
- 321 Cfr. M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 241.
- 322 Vid. M. Mauss, *Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*, Tecnos, Madrid 1971.
- 323 Santo Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, IV, 3.
- 324 Vid. M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.
- 325 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 108, aa. 1-2.
- 326 Se comprueba así la tesis del Aquinate sobre la conexión de las virtudes (cfr. *Ibid.* I-II, q. 65).

CAPÍTULO V

El perfeccionamiento de la identidad: la personalidad

Después de haber analizado las relaciones familiares y el papel que en ellas juega la intimidad, la comunión de vida y las virtudes, solo queda por estudiar la amistad, una relación que, si bien no se basa en vínculos familiares, es necesaria para el perfeccionamiento de la identidad.

1. NECESIDAD PERSONAL DE LA AMISTAD

Aun cuando la relación amorosa fundada en la diferencia sexual es decisiva para el perfeccionamiento de la identidad, no se requiere para la persona en cuanto tal; en cambio, la amistad, sí. ¿Por qué? Me parece que la respuesta se halla en el hecho de que la amistad, al contrario del amor humano, pertenece a la dimensión esencial de la relación humana y, por consiguiente, de la identidad personal: para que la persona llegue a ser lo que es, tiene necesidad de amigos[327].

Como es sabido, Aristóteles sostiene una idea similar cuando afirma: «nadie, en efecto, escogería poseer todos los bienes a costa de gozarlos él solo: el hombre, en efecto, es un ser social y tiende por naturaleza a vivir con otros»[328].

Esta tesis implica que existe una estructura antropológica en virtud de la cual la persona es potencialmente amiga. Y aún se podría añadir algo más; al actualizar esta potencialidad, la persona se perfecciona no solo como Yo ético, sino sobre todo como personalidad, es decir, relacionalmente. Evidentemente, esta potencialidad solo se actualiza respecto de contadas personas, precisamente de aquellas que son amigas; lo que no significa que la persona no pueda tener muchos amigos más que los que tiene actualmente. El número potencial de amigos, al contrario de las relaciones familiares (esponsal, paterna, materna, filial, fraterna), no está limitado por la mediación de vínculos parentales. Por eso mismo, las relaciones familiares tampoco son un obstáculo para la amistad. La amistad aparece así como la esencia de la relación propiamente personal. En ella la persona alcanza el mayor grado de identidad: la personalidad.

Para aceptar esta tesis se debe superar, en primer lugar, el dualismo entre subjetivismo y objetivismo que marca parte del pensamiento moderno, impidiéndole captar la esencia de las relaciones interpersonales. En efecto, en el subjetivismo de inspiración cartesiana, la identidad personal se concibe fundamentalmente como autoconciencia, mientras que el otro aparece como un objeto o a veces como una realidad totalmente incognoscible. Ello explica, por ejemplo, que el tema de la intersubjetividad constituya uno de los problemas más peliagudos de la filosofía moderna para el que no se encuentra en ella respuesta. En ese sentido son de especial interés los intentos de fundar la posibilidad misma de la intersubjetividad por parte de algunos autores pertenecientes a la fenomenología, como Husserl, Scheler y Stein.

Las relaciones del sujeto con el otro se interpretan, por tanto, en clave objetivista; hedonista, pragmática y utilitaria. Pero, puesto que el otro es real y no solo objeto de deseo o de voluntad de poder, este tipo de relaciones conducen a la alienación. De ahí la necesidad de recuperar la alteridad en cuanto tal, esto es, en cuanto capaz de amistad y, por consiguiente, independiente del sujeto que conoce, produce y usa instrumentos.

Para hablar de la amistad como de algo necesario, hay que explicar antes en qué sentido se usa el término «necesidad». Por supuesto que no debe entenderse en un sentido fisiológico pues si las necesidades fisiológicas desaparecen cuando se satisfacen, la de la amistad se comporta, en cambio, de modo diferente. Una vez somos amigos de alguien, la necesidad de este, lejos de desvanecerse, aumenta. Los amigos se vuelven cada vez más necesarios el uno para el otro[329]. El lazo de amistad da lugar a una necesidad que no es física, sino espiritual o libre. Si bien puede parecer una contradicción, la necesidad libre propia de la amistad, arroja algo de luz sobre la esencia humana, su origen y fin. Es cierto que en las demás relaciones interpersonales también puede hablarse de cierta necesidad libre. Sin embargo, como veremos, la de la amistad es paradigmática.

Trataré, pues, de analizar su especificidad. A diferencia de las relaciones humanas estudiadas hasta ahora, el origen de la amistad no se encuentra en la corporeidad (en la sexualidad o consanguineidad, como ocurre con el amor conyugal, paterno-materno y filial), ni en la pertenencia a un determinado grupo social más o menos amplio (familia, estirpe, tribu, pueblo, nación...), sino más bien en la participación en una misma naturaleza humana. De ahí que la amistad, en lugar de estar limitada por algún tipo de relación, se halle abierta a todas las personas y a todas las relaciones humanas[330]. Por tanto, la necesidad de la amistad trasciende el nivel fisiológico y también el social, para situarse en un ámbito que es propiamente humano o, mejor aún, estrictamente personal.

1.1. Amistad y personalidad

Hablar de algo en la persona que es estrictamente personal equivale a afirmar que con el nacimiento la identidad de la persona existe solo en parte, pues su forma definitiva depende también: a) de los actos humanos, en cuya base se encuentra, junto a aquello

que la persona ha recibido por medio de la generación o de las primeras experiencias, lo que procede de su intencionalidad; b) de las distintas relaciones humanas.

Así, la identidad humana aparece como unidad que integra una pluralidad de diferencias corporales, psíquicas, sociales, culturales y religiosas. Lo que da unidad a estas dimensiones es la persona, realidad unitaria dotada de un dinamismo interno. Precisamente porque la amistad se refiere directamente a la realidad personal sin mediación corporal, sexual, parental, religiosa, etc., tiene una influencia decisiva en la identidad. Y he aquí la primera paradoja: la amistad, que implica ya la existencia de una identidad personal, es necesaria para que tal identidad se realice.

Me parece que esta paradoja no es sino manifestación de otra aún más profunda que constituye la esencia humana: un modo de ser que es, al mismo tiempo, un deber ser. ¿No podría decirse lo mismo de otras relaciones humanas?

Aunque las relaciones humanas son necesarias para constituir la identidad propia, no tienen todas ellas el mismo valor. Para entender la diferencia entre identidad y relación necesaria, conviene tener en cuenta, por decirlo así, dos leyes de la esencia humana: 1) la de la integración de las diferencias, en virtud de la cual la mayor identidad no depende de la cantidad de experiencias, de actos realizados o de relaciones establecidas, sino del grado de integración que se alcanza; y 2) la del origen de las relaciones, en virtud de la cual: cuanto más libres son las relaciones, mayor crecimiento de la identidad producen.

La relación que sea a la vez completamente integradora y libre constituye así el ideal hacia el que deberían tender todas las relaciones, si bien en esta tierra sea sólo eso: un ideal, destinado a permanecer más como aspiración, que como realidad plenamente lograda. Pues bien, la amistad, ya sea desde el punto de vista de la integración ya sea desde el punto de vista de la libertad, es una relación que se encamina en esa dirección, pues en ella no hay un simple paso de la relación potencial a la relación en acto (como ocurre en la generación del hijo), ni de la relación ya dada a su aceptación (como ocurre en la aceptación de la propia paternidad-maternidad-filiación-fraternidad), sino que hay elección: tanto de la relación con alguien, como de su cualidad.

En efecto, las demás relaciones humanas dependen más de la espontaneidad de la naturaleza o de las circunstancias o de otras relaciones ya existentes, que de la elección personal. En la familia, por ejemplo, las relaciones son espontáneas, pues se basan en tendencias como la paternidad-maternidad, la filiación y la fraternidad. La actualización de estas inclinaciones se impone a las personas, por lo menos, al comienzo. Los padres, los hijos y los hermanos no son elegidos, sino dados. Por supuesto, como hemos visto, hay que amar a los padres, hijos y hermanos, pues si no, esas relaciones espontáneas se deterioran transformándose en odio o indiferencia. La camaradería personal, como la que existe en el servicio militar, y la relación entre colegas de trabajo también son en cierto sentido espontáneas. En la camaradería, la base de la relación es un objetivo común que, sin embargo, no involucra a la persona por entero (por ejemplo, su esfera afectiva). También con los colegas puede hablarse de relación necesaria, ya que, si bien esta incluye más variedad de ámbitos personales (intereses profesionales, capacidades y

habilidades y todo lo que gira en torno a la profesión), no hay elección de estos. En todo caso, a causa del mayor compromiso personal requerido, esta relación puede transformarse fácilmente en amistad.

Como la amistad no es dada ni es necesaria, en ella puede elegirse al otro por sí mismo, como valor en sí, con independencia de las cualidades que posee o pueda poseer. Esto no significa que en la elección del amigo haya indiferencia, sino más bien lo contrario: hay afinidad electiva. El amigo es elegido como la persona que queremos hacer partícipe de nosotros mismos, de nuestra intimidad. Por eso, para poder elegir a alguien como amigo, es preciso conocer y amar aquello que es propio, lo que somos y deseamos ser. En otras palabras: hay que tener un proyecto de vida más o menos definido.

Tal vez estribe aquí el mayor obstáculo para tener amigos hoy en día: no haber alcanzado aún el grado mínimo de identidad que permite amarse a uno mismo. En efecto, en la sociedad actual son muchas las personas cuyas actitudes vitales, juicios, acciones y relaciones interpersonales no han conseguido integrarse, por lo que carecen de esa unidad interior en virtud de la cual todo aquello que emana de la persona parece estar ligado a esa persona y sólo a ella[331]. Si la persona no conoce ni ama lo que le es propio, no puede darse a conocer ni hacerse amar por otras personas. Pues quien no es amigo de sí mismo, es incapaz de tener amigos.

De ahí que la amistad requiera ya desde el comienzo cierta identidad personal. Pues, en primer lugar, implica ser capaz de amar a alguien del cual no se tiene necesidad ni desde el punto de vista de las tendencias vitales, ni de la posesión, poder y estima. Ello explica por qué la amistad no tiene el carácter pasional de las relaciones eróticas, de sangre, comunitarias o nacionales. La amistad no es una pasión, aun cuando no falte en ella el componente afectivo. Algunos, como Derrida, han visto en esa independencia de necesidades y deseos una manifestación del carácter ilusorio de la amistad. Interpreta de este modo que, si la amistad es una relación con otro al que no necesitamos, entonces es inherentemente ambigua. Tal relación se basaría en un «fundamento sin fundamento» en cuanto que nos vemos forzados a reconocer nuestra separación del amigo y al mismo tiempo nuestra relación con él[332].

La aguda observación de Derrida, lejos de menoscabar el carácter real de la amistad, lo pone de relieve. La amistad es una necesidad espiritual. Claro está que en el pensamiento derridiano no hay lugar para una necesidad libre y, por consiguiente, para algo así como una necesidad espiritual. Pero la esencia de la amistad es precisamente una necesidad espiritual, concretamente la necesidad que se tiene de otro, del amigo.

En segundo lugar, y es la razón más importante del porqué la amistad exige un principio de identidad, como fundamento de la amistad «hay algo que es “querido” en un sentido muy distinto del que es querido algo que me sirve», pues se quiere al amigo por sí mismo. Es decir, la amistad implica la capacidad de un amor plenamente personal, o sea, amar a alguien por ser persona, como nosotros[333].

En resumen, antes de actualizarse, la amistad es una pura disposición, una tendencia a la amistad o *philia*, que es necesaria para alcanzar la personalidad. Por otro lado,

aunque la amistad es potencialmente universal, se realiza sólo con algunas personas, más en concreto con algunos de los que conocemos[334]. Por último, esa amistad actual, que implica cierta identidad, nos hace ser más nosotros mismos.

1.2. Circularidad perfecta entre personalidad y amistad

Precisamente, en este punto, encontramos cierta circularidad entre identidad y amistad. En efecto, por un lado, la amistad ayuda a alcanzar una identidad más lograda, ya que sin amigos no se puede crecer en el conocimiento y amor de aquello que es propio. Por otro, la identidad personal lograda o personalidad consiste en la elección del otro como amigo. Veámoslo con más detalle.

El conocimiento del otro que es objetivo y estable, es decir, que no está condicionado por vínculos y circunstancias externas, de por sí debería generar amistad. Sin embargo, eso no sucede. Para que haya amistad se precisa algo más que el simple conocimiento del otro. Es necesario también querer participar de lo que le es propio, es decir, compartir lo propio con el otro. Por eso, el núcleo de la amistad consiste en el mutuo comunicarse de los amigos: «la relación obtiene constantemente su alimento vital de la concordancia de ideales y de la comprensión típica del mundo y el hombre, del constante crecer juntos del uno gracias al otro; en cambio, se extingue si se rompe el lazo espiritual, si entre los dos individuos falta la comunicación de las convicciones y de los conocimientos que fluyen desde el fondo del alma»[335].

Ahora bien, ¿qué es lo más propio del amigo? Me parece que no es solo su visión del mundo y sus convicciones, sino sobre todo su ser persona, o sea, su irrepetibilidad. El conocimiento del amigo lleva, pues, a querer compartir esa irrepetibilidad. Cuando los amigos se conocen y eligen por sí mismos, entre ellos se crea un lazo o *philesis* que los conduce a compartir lo que en ellos hay de más íntimo, el propio espíritu[336].

Lo que significa que entre los amigos es posible la comunicación de aquello que es más profundo en la persona: el propio espíritu. De ahí que pueda hablarse de la amistad como de la formación de un alma en dos cuerpos[337]. En la amistad realizada, el ánimo del amigo se compenetra con el otro sin que haya deseo alguno de unión de los cuerpos. En definitiva, si la tendencia a la amistad es *philia*, la amistad actual, que se funda en el compartir una misma intimidad, es *philesis*.

El crecimiento de la personalidad implica, por tanto, la comunión con el alma del amigo. Entre identidad y amistad se establece así un proceso de circularidad perfecta: la amistad perfecciona la propia identidad y el crecimiento de la identidad perfecciona la amistad. La circularidad, sin embargo, no es lógica, pues la identidad de los amigos es el fundamento de la amistad y no viceversa, ya que esta se basa en la irrepetibilidad del amigo. Se observa así que la identidad personal no se elabora en completo aislamiento, no se genera únicamente desde dentro de la persona (entendiendo el término ‘dentro’ en sentido monológico y psicoevolutivo). La identidad se construye a través del diálogo — en parte exterior, en parte interiorizado— con el otro, especialmente con el amigo.

He aquí el segundo obstáculo para la amistad: la ilusión de que la libertad humana es completamente autónoma. Según esta concepción, la identidad se obtendría evitando cualquier tipo de dependencia. El que la amistad permita que el otro influya profundamente en nuestra existencia supondría un riesgo grande para nuestra libertad: el estar a merced de otro. Pero si —como hemos visto— la amistad es necesaria para modelar la propia identidad, no tener amigos por miedo a perder autonomía es, no sólo un error teórico, sino también una autoalienación práctica que hace imposible llegar a ser uno mismo.

1.3. La amistad como ámbito de libertad

¿La amistad hace perder verdaderamente la libertad? Mi tesis es que la amistad, lejos de restar libertad, crea el espacio donde poder ejercitarla.

En primer lugar, hay que distinguir la amistad de lo que no es tal, aun cuando frecuentemente se confunda con ella. En este sentido, una característica distintiva de la amistad es la reflexividad.

La especial reflexividad de la amistad

La esencia de la amistad, desde el punto de vista de los sujetos que ella pone en relación, es la reflexividad. Se trata de una reflexividad muy especial, distinta de la del acto de conocimiento y de voluntad. En efecto, si bien para conocerse y amarse es necesaria la diferencia, basta que esta sea simple, es decir, que sea diferencia respecto de la alteridad. Por ejemplo, me conozco en cuanto que conozco algo que no soy yo y me quiero en cuanto quiero algo que no soy. En la amistad se requiere, en cambio, una alteridad determinada: lo otro como semejante. En efecto, el conocimiento y amor que tengo por el amigo forman parte del conocimiento y amor que me tengo, pues el amigo, a pesar de ser diferente de mí, es semejante; es capaz de conocerme y amarme como amigo. Así, los límites del autoconocimiento y del amor de sí, que son los mismos que los de la subjetividad, se ven superados en la amistad, pues en ella el conocimiento y el amor de sí tienen su origen en otro que, sin embargo, es también yo, o sea, es otro-yo. Con lo cual, la unión que se da en la amistad, lejos de destruir la alteridad, la refuerza. La amistad es semejanza de dos, no pura identidad ni puro reflejo de uno sólo: es identidad en la diferencia.

La tesis de Santo Tomás de que la semejanza o similitud (*similitudo*) causa el amor es verdadera, mas debe ser bien explicada si se quiere evitar una visión del amor como pura identidad. En primer lugar, el Aquinate indica que la similitud puede ser de dos tipos: en potencia (cuando uno tiene en potencia lo que el otro posee en acto) o en acto (cuando los dos sujetos participan de la misma cualidad). La semejanza en potencia causa el amor de concupiscencia, pues lo que está en potencia apetece el propio acto. En cambio, la semejanza en acto causa el amor de benevolencia o amistad, pues la similitud

en la forma unifica a ambos sujetos manteniéndolos diferentes. Dicho de otro modo, la similitud en acto permite que el amor de uno por otro sea como el que uno se tiene a sí mismo, lo que lo convierte en amistad. De ahí que el amigo, o sea, el otro como semejante, no sea algo hostil o indiferente, pues en virtud de su semejanza me pertenece como algo propio.

En el amigo me conozco mejor a mí mismo no solo porque comparto con él los mismos intereses, gustos, actividades y sentimientos, sino también porque su diferencia me permite conocer mejor mi identidad, que para el amigo es diferencia. Aquí se observa como, en contra de la tesis cartesiana de la subjetividad y, en general, de la modernidad, lo idéntico no se conoce sólo mediante lo idéntico, sino también mediante lo diferente que es semejante, como sucede en la amistad con personas de otras razas, culturas y religiones, que nos ayudan a abandonar esquemas rígidos. Acoger la amistad del otro significa cuestionar la aceptación ingenua de lo que se considera como propio para descubrir aquello que verdaderamente lo es[338]. A través de la amistad nos hacemos conscientes de las opiniones previas —a veces verdaderos prejuicios— con las cuales solemos interpretar las otras culturas, religiones y tradiciones. Esto sucede no solo cuando salimos de nuestro mundo geográfico y cultural, sino sobre todo cuando nos hacemos amigos de personas que hablan lenguas extranjeras o que pertenecen a culturas y tradiciones distintas.

Sin embargo, no basta la similitud para que haya amistad. Es necesario también considerar al otro como fin. Pues el amigo no es solo otra persona, ya que todas las personas son otras, sino que es otro sí mismo (*allos autos*), a saber: un ser distinto del propio yo con el cual se establecen las mismas relaciones que consigo mismo si se es persona de valor[339].

En efecto, la amistad no es una relación consigo mismo, ni una relación cualquiera con el otro, sino relación con el otro como consigo mismo. La complejidad de esta estructura explica por qué no todas las relaciones humanas son relaciones de amistad. No basta que haya una relación entre dos seres personales, es necesario también que cada uno reconozca al otro como otro sí mismo y, en consecuencia, lo ame por sí mismo. De aquí la imposibilidad de hablar de amistad en relación con las cosas, como el vino (aunque deseo el vino, no puedo decir que el vino sea mi amigo, pues al amarlo no deseo el bien para él), o con personas cuando se las considera como cosas. Cuando el otro es amado como extensión del yo o en función de los propios intereses, el propio yo se degrada porque el amor con que uno ama al otro se refleja sobre el amante del mismo modo en que se ha originado. Por ejemplo, cuando uno ama al otro como una cosa, no solo el otro es para-él, sino que él también es para-el-otro porque depende de este para alcanzar sus intereses. Por eso, la transformación del otro en ser-para-mí equivale, a la vez, a su destrucción y a la mía como personas. Tal vez sea este modo de considerar al otro como ser-para-mí, que caracteriza la civilización de consumo, el que impide la relación de amistad, ya que nadie quiere arriesgarse a convertirse en un objeto que se arroja a la basura una vez usado.

1.4. La reciprocidad en la amistad

A medida que se profundiza en la esencia de la amistad, aumenta la paradoja inicial. Para crecer en identidad tenemos necesidad del amigo porque nuestra identidad se construye sobre un tipo particular de diferencia. La diferencia respecto del semejante (otro-yo) en virtud de la cual el otro es amado como nosotros mismos, es decir, como fin. Aparentemente si el otro es fin, lo que hago por el otro no lo hago en favor mío. En realidad no es así, pues en la amistad está presente una especial reflexividad: al conocer-amar al otro como fin, me conozco-amo como fin, es decir, como persona, permitiendo de este modo que el otro pueda a su vez conocerse y amarse como fin. En definitiva, al amar al otro por sí mismo, se abre un espacio de libertad para que el otro pueda amar. Por otra parte, el reconocimiento del otro como fin permite que él pueda reconocerse como un ser que tiene valor en sí, por lo que el otro puede amarme como fin. Encontramos así que la reflexividad de la amistad se halla en la base misma de la reciprocidad.

A este proposito, Nussbaum observa que en la amistad es importante distinguir tres cosas: la base o fundamento de la relación (la cosa «a través —*dia*— de la cual» las personas aman), su objeto y su meta o fin. «Placer, beneficio y buen carácter son las tres bases diferentes o fundamentos originales de la *philia*; no son el objetivo o el fin (intencional) de la relación. En otras palabras, dos personas son amigas “a través” o “con base en” esos tres elementos, pero la meta que tratan de alcanzar en la acción es algún beneficio recíproco»[340].

Aun cuando la amistad se distingue de las relaciones instrumentales, pues el amigo es amado por sí mismo, no todos los tipos de amistad contribuyen al crecimiento de la identidad en igual grado, ya que algunos no permiten reconocer al amigo por lo que este es esencialmente. En efecto, resulta posible amar al otro como otro yo, pero de manera superficial, como ocurre —según Aristóteles— en la amistad placentera y útil. En ambas se da una reflexividad recíproca: el otro es amado por sí mismo, pero el fundamento del amor no es la virtud —el bien más profundo de la persona—, sino el placer o la utilidad que los amigos encuentran en el trato mutuo. Las amistades que se fundan en el placer y en la utilidad «aunque no son perfectas, son claramente distintas de las relaciones de explotación, en las que cada una de las partes mira al propio placer y no al bien de la otra. Pues el objeto de la relación es, de todas formas, otra persona; pero el otro es concebido y conocido en referencia a la base; como una persona de trato agradable o dotada de buena posición o de buen carácter. Así los dos tipos inferiores de amistad buscan el beneficio del otro describiéndolo solo de manera superficial»[341].

La amistad agradable y útil contiene, pues, un tipo de reciprocidad superficial. En ella hay reciprocidad, pues no hay contraposición entre el placer y la utilidad de los amigos: estos se aman recíprocamente según el placer o la utilidad que cada uno recibe del otro[342]. Pero esa reciprocidad es superficial. Una manifestación de ello se observa en la fragilidad de dicha relación. En efecto, la amistad que se basa en el placer o en la

utilidad es inferior a aquella que se funda en la virtud, pues la base de las dos primeras es un bien accidental (lo agradable o útil), de ahí que se pierda con facilidad.

Pero, sobre todo, las amistades placentera y útil son imperfectas porque no reconocen que el otro sea capaz de perfeccionarse como persona y, por consiguiente, no crean el espacio conveniente para el uso más propio de las libertades de los amigos. Por este motivo, en la amistad placentera siempre está al acecho su transformación en relación instrumental: usar al otro como instrumento para divertirse o para alcanzar beneficios.

En cambio, en la amistad que se basa en la virtud, cada uno conoce-ama al otro como fin, no como medio, ni por sus cualidades o capacidades. Lo que significa que conoce-ama al otro con independencia de su placer o utilidad. En la amistad que es perfecta de la identidad de los amigos, la base no son las actividades que ellos realizan juntos ni tampoco el placer o la utilidad que comparten, sino el amigo en cuanto tal. Solo así se evita de raíz el peligro de que la relación se convierta en mutua dependencia instrumental.

1.5. Amistad virtuosa y donación

Si bien la amistad es necesaria para el desarrollo de la identidad personal, no es un trascendental, como en cambio lo es el bien. Esta es la razón por la que, para perfeccionar la identidad, no sirva cualquier tipo de amistad. Para que la amistad ejerza un influjo positivo sobre la persona debe ser virtuosa.

¿Qué se entiende por amistad virtuosa? De menor a mayor profundidad en la comprensión de este concepto, se descubre, en primer lugar, que entre amistad y virtud hay una relación necesaria por el simple hecho de que la amistad exige la práctica de las virtudes[343]. Solo mediante ellas se evita que los deseos de posesión, poder o estima puedan apoderarse de esa relación causando el deterioro del lazo que une a los amigos, como sucede en la envidia o los celos[344].

Las virtudes son necesarias también porque el amigo ha de estar dispuesto a sacrificar por su amigo lo que para él es fuente de placer o utilidad[345]. Pero, sobre todo, la amistad requiere de la virtud, especialmente de la fidelidad, porque los amigos han de reforzar el lazo que los une, desafiando los peligros que trae consigo el paso del tiempo y el alejamiento físico.

De todas formas, la amistad virtuosa no consiste únicamente en tener buenas disposiciones y cultivar determinadas virtudes, sino ante todo en reconocer al amigo en el sentido de concederle la posibilidad de ser él mismo. El reconocimiento del amigo como otro no significa indiferencia frente a la diferencia del amigo, sino todo lo contrario: comprometerse existencialmente a favor de su identidad. De ahí que el sentido más profundo de la amistad virtuosa sea ayudar al otro a ser él mismo, aunque ello implique sacrificar algunas posibilidades de la propia libertad.

¿Cómo podemos ayudar al otro a crecer en identidad cuando nosotros mismos tenemos necesidad de auxilio? La solución de esta aparente contradicción estriba en el hecho de que es más fácil conocer al otro que a uno mismo. En el conocimiento propio,

la soberbia y el autoengaño funcionan muchas veces como filtros que dificultan descubrir cómo somos y, por consiguiente, rectificar lo que nos aparta de nosotros mismos. Por eso, la amistad virtuosa comporta «un incremento de autoconocimiento y de autoconciencia porque, en una condición de recíproca confianza, la contemplación del amigo, esto es, del buen carácter realizado en otra vida buena, mejora la capacidad de autocrítica y hace más seguro el juicio»[346].

La personalidad debe ser descubierta y desarrollada personalmente. La amistad virtuosa brinda en este sentido una asistencia decisiva porque ofrece la relativa seguridad que se necesita para emprender y recorrer el camino hacia nosotros mismos. Mi existencia está plenamente presente al amigo, «él conoce mi relación con las personas y comprende por qué debo actuar de un modo u otro, puesto que tiene en sus manos los hilos internos que le permiten poner en relación las acciones más contradictorias»[347]. La comunicación entre los amigos descansa en esa confianza. El amigo no teme abrir su intimidad al otro, a pesar de que esa apertura implica siempre el riesgo de la traición, convirtiéndolo por eso en un ser vulnerable. La confianza de los amigos tiene algo de análogo a la fe —no en vano, la palabra confianza deriva de fe—, pues permite aceptar la palabra del amigo como si viéramos con nuestros propios ojos lo que él nos comunica. Esta fe cobra una importancia capital cuando lo que nos dice el amigo se refiere a los defectos de nuestro carácter.

Así puede entenderse mejor por qué no es perfecta ni la amistad placentera ni la amistad útil, en la cual no se llega a ese grado de intimidad y confianza. Sin embargo, esto no significa que la amistad no sea también agradable o útil. En efecto, la amistad virtuosa es sumamente agradable pues el gozo procede aquí de la unión real de los espíritus. La misma satisfacción que me da el hecho de concederle mi confianza la siento cuando él también me revela su intimidad. De este modo se amplía la capacidad de compartir hasta alcanzar la misma intimidad del otro, participando de un goce y sufrimiento común[348]. Al compartir su intimidad, los amigos salvan su amistad de la rutina y la superficialidad. Si el bien y el mal del otro son verdaderamente míos, me alegraré o entristeceré cuando él se alegre o entristezca[349]. De no ser así, no soy amigo suyo o lo soy sólo superficialmente.

La amistad virtuosa, además de agradable, es útil, pues —como afirma Aristóteles— «lo que podemos a través de nuestros amigos, es como si lo pudiésemos por nosotros mismos»[350]. De todas formas, la principal utilidad del amigo no es material ni relativa a la acción (la potencia activa que desarrollamos a través de él), sino personal. Al ofrecernos la seguridad de no estar jamás solos y de poder contar siempre con la fidelidad del amigo, aun cuando todo parezca derrumbarse, nos mantenemos firmes, pues apoyándonos en el amigo, volvemos a levantarnos. Quien está solo, en cambio, vacila incierto por el camino de la vida o se agota en la lucha por llegar a ser él mismo. De aquí la advertencia de la Sabiduría divina: *Vae solis!* (¡Ay del solo!)[351].

Para Aristóteles, la benevolencia reconocida y correspondida constituye el núcleo de la amistad virtuosa[352]. Si bien el Estagirita está en lo cierto (la reciprocidad benévola es amistad), no parece explicar el significado más profundo del que esta es

capaz: la donación. En efecto, la benevolencia no explicita una serie de actitudes que, en cambio, son características de la donación: respeto por la identidad del otro, aceptación de esta y ayuda en su crecimiento poniendo incluso a riesgo la propia vida. Al no resaltar esos rasgos, puede confundirse la benevolencia con la beneficiencia, en la que el amigo aparece como algo que hacemos, como obra nuestra y, por tanto, dependiente de nuestras acciones, pues juzgamos que su bien proviene de ellas. A este propósito, es interesante hacer notar como Aristóteles compara la relación entre benefactor y beneficiado con la que se establece entre el poeta y su obra. El benefactor ama la vida del beneficiado que mediante su acción ha contribuido a mejorar, del mismo modo que el poeta ama sus poemas porque los estima producción suya[353]. Pero si la amistad se redujera a esto, sería el peor abuso que pudiera cometerse. Se trataría, en tal caso, de imponer al otro lo que consideramos su bien, pidiéndole, a cambio, una gratitud extravagante.

De todas formas, la principal diferencia entre beneficiar y dar estriba en el tipo de reciprocidad. Mientras que en el beneficiar se da una reciprocidad hasta cierto punto exigida y esperada (el benefactor espera ser alabado y el beneficiado, recibir regalos), en la donación la reciprocidad no se basa en el cálculo ni en la expectativa, pues es fruto de un amor que va más allá de cualquier débito.

Esto no significa que en la amistad esté ausente el débito ni que falten expectativas, sino más bien que la reciprocidad del amigo no puede ser jamás objeto de un deseo o de un deber, ya que es un don que se recibe. Esto no quiere decir que no se deba desear, ni en consecuencia buscar. A pesar de que no existe ninguna obligación de ser amigos, cuando se acepta la amistad, el darse del amigo hace nacer una deuda que no es legal, sino de honor.

El darse del amigo no consiste simplemente en hacer regalos o prestar ayuda, sino sobre todo en aceptar a su amigo como es, ayudándolo a ser él mismo mediante el respeto de su identidad y la confianza que depositamos en ella. La donación aparece así como un verdadero acto generador de la identidad del amigo, pues activa aquellas potencialidades que sin la amistad no habrían salido a la luz.

La distinción entre benevolencia y donación se observa todavía mejor cuando se examinan dos cuestiones: a) que la donación, a diferencia de la benevolencia, no se realiza sólo entre personas virtuosas[354]; y b) que la donación, a diferencia de la benevolencia, no requiere la proporcionalidad, sino únicamente la posibilidad de ser recibida, pues aceptar el don como tal es lo mismo que dar[355].

Según Aristóteles, el criterio para que pueda hablarse de amistad es la reciprocidad o igualdad, la cual —frente a la justicia— no se basa en primer lugar en el mérito (amar más a quien tiene mayor mérito), sino en la excelencia de la virtud (amar más a quien es más virtuoso). Este es el motivo por el que, según el Estagirita, la proporcionalidad impone límites a la amistad: el más virtuoso no puede ser amigo del menos virtuoso, ni los dioses, amigos de los hombres. De ahí que no se desee que el amigo se transforme en un dios. El amigo es un bien y, si se transformara en un ser divino, dejaría de ser un bien para su amigo. Tampoco se querrá que el amigo sea más virtuoso, sino que siga siendo igual en virtud[356]. Por tanto, en la amistad aristotélica hay un límite: se desea el bien

del otro en cuanto que, en cierto sentido, es mío, pero si deja de ser mío no puedo ya amarlo[357].

¿La amistad virtuosa se mantiene también cuando el amigo es superior en virtud? Aristóteles responde afirmativamente, aunque la desproporción entre los amigos haga que no puedan amarse de la misma manera, pues quien tiene menos virtudes debe amar más, ya que lo que se ama es siempre la virtud del amigo. La amistad —en opinión del Estagirita— no se mantiene, en cambio, cuando basándose en el placer o la utilidad hay desigualdad en los amigos, pues entonces quien es menos agradable o útil es incapaz de corresponder en la misma medida al amor del otro. Si en el amor que tiene como objeto la virtud es posible la desproporción entre los amigos, el menos virtuoso puede amar más. Resulta en cambio imposible cuando el objeto del amor es el placer o la utilidad, porque no basta que los dos amigos amen por igual el placer o la utilidad, sino que también debe darse un obrar recíproco. Al menos, hay que dar al amigo el mismo placer o utilidad que de él se recibe. De ahí que, en los casos de desproporción, más que de amistad, debería hablarse de beneficencia: el menos dotado se encontrará siempre en la situación de no poder devolver parte de lo recibido. Y esta es precisamente la condición propia del beneficiado: la falta de reciprocidad.

¿Y la amistad con el malvado, hay que romperla inmediatamente? En este punto, la postura de Aristóteles es ambigua, ya que trata de mantener dos aspectos que se excluyen mutuamente: el bien propio, pues el virtuoso no puede amar al malvado porque sería una contradicción (algo similar a amar contemporáneamente la virtud y el vicio); y el bien del otro, no la virtud del otro que ya no existe, sino la que aún es posible, si se logra corregirlo. El Estagirita, al verse forzado a elegir, parece escoger el bien del otro: «¿no es cierto que, tal vez, no deba hacerse con todos, sino sólo con quienes cuya perversidad es incorregible, mientras que a quienes tienen la posibilidad de corregirse, se les debe ayudar a enmendar el carácter más que a reconstruir el patrimonio, tanto más cuanto ello es más noble y propio de la amistad?». Pero agrega inmediatamente con aire de persona experimentada: «sin embargo se admitirá que quien rompe la amistad en este caso no hace nada extraño; en efecto, no es de un hombre de tal factura que era amigo; y, por lo tanto, no siéndole posible salvar al amigo que se ha transformado, se separa de él»[358].

2. LA ANALOGÍA DE LA AMISTAD

En el concepto aristotélico de amistad virtuosa conviven, por tanto, dos perspectivas sin encontrar un equilibrio definitivo: el deseo y el amor. En efecto, cuando se considera desde el punto de vista del deseo, como en el caso del virtuoso que es amigo del menos virtuoso o incluso del vicioso, la amistad parece quedar incumplida, pues o falta la proporcionalidad o falta la reciprocidad. Por el contrario, cuando se la considera desde el punto de vista del amor, parece quedar igualmente incumplida, ya que el virtuoso no puede amar tanto como el menos virtuoso; el vicioso, por otro lado, está completamente incapacitado para amar.

Por otra parte, la necesidad de igualdad es la causa de que queden excluidas de la amistad aristotélica todas aquellas relaciones en las que hay desigualdad de edad, condición sexuada, nivel social, raza y dependencia.

En cambio, me parece que la amistad, cuando se entiende como donación de sí, es posible en todos esos casos. Lo que significa que la amistad de la que habla Aristóteles (virtuosa, proporcional y recíproca) corresponde sólo al analogado principal. Negar la posibilidad de amistad en otros tipos de relaciones depende de prejuicios culturales más o menos arraigados, y no de una imposibilidad esencial. Por ejemplo, la exclusión de la amistad en la relación hombre-mujer refleja una visión naturalista de las relaciones humanas. En efecto, su rechazo parece basarse en una visión biosocial de la amistad en virtud de la cual se daría una separación casi total de los dos sexos y de sus actividades. Así, Tiger sostiene la tesis de que la relación exclusivamente masculina, que se halla en la base de la amistad aristotélica (*male-male bond*), además de ser raíz de la sociabilidad, ofrece a las comunidades humanas una estructura reconocible. De las experiencias vividas por los hombres, de las que estarían excluidas las mujeres por hallarse ligadas a la maternidad, se derivaría el placer que sienten los varones al relacionarse entre sí, sobre todo con aquellos que son elegidos como amigos[359].

Los pocos ejemplos típicos de amistad hombre-mujer que nos han sido transmitidos por la literatura se remontan a un período relativamente reciente, finales de la Edad Media. En la obra de San Elredo, por ejemplo, encontramos la defensa explícita de la igual dignidad entre hombre y mujer, marido y esposa y también entre personas pertenecientes a diferentes niveles jerárquicos. En una sociedad como la medieval, fuertemente jerarquizada tanto en lo político como en lo eclesial, es sorprendente que se afirme con claridad la pura «funcionalidad» de esas diferencias, así como su irrelevancia esencial para establecer lazos de amistad[360].

Con el instaurarse del amor cortés, ligado muchas veces al amor imposible entre el trovador y su dama, la amistad entre hombre y mujer, sobre todo cuando excluye de sí cualquier proyecto de vida en común, se basa fundamentalmente en la conjunción de corazones. Hay modelos paradigmáticos de esta amistad no solo literarios, como el de Tristán e Isolda, sino también históricamente documentados, como el de Abelardo y Eloísa.

Solo al final del siglo XVIII, con el brotar de una mayor privatización de la familia y del sentimiento de afecto por la infancia, asistimos a la unificación del amor-pasión con el amor-fidelidad, que es la base del matrimonio en el Occidente moderno. Un ejemplo de la fusión entre esos dos tipos de amor se observa ya en la historia de Francesca Rimini, que de adúltera según la poesía y teatro del «settecento», se transforma, primero en heroína por ser víctima de un engaño nupcial y de intrigas del poder y luego, en el romanticismo, se convierte en el símbolo de la fidelidad eterna al primer amor y de la pasión que todo lo vence[361]. Bajo el impulso del amor como pasión, que en el siglo XIX se opone al matrimonio burgués, se produce en el romanticismo la explosión del matrimonio por amor. Pasión, amistad y amor, separados durante mucho tiempo, se unen ahora por medio de la elección libre del esposo o esposa. El matrimonio se transforma

así en unión de eros y ágape. No obstante, el tipo de amor-pasión sigue presente en la figura literaria de la amante, como puede observarse en la novela francesa y rusa del siglo XIX. Un ejemplo de la separación de las figuras esposa-madre y amiga-amante se encuentra en el personaje literario de Ana Karenina, quien con su marido es esposa-madre pero no amiga; y con su amante, a pesar de tener un hijo, es solo amiga.

En la sociedad postmoderna, la amistad entre el hombre y la mujer no depende tanto de modas más o menos literarias, sino sobre todo de la búsqueda, por parte de uno y otra, de una relación sin ningún vínculo más allá del lazo sentimental yo-tú. La reducción de la amistad a ese tipo de relación da lugar a la instrumentalización del tú y también a la pérdida del yo, que queda clausurado en una soledad que ya no es originaria[362]. De todas formas, por lo que se refiere al matrimonio, la sociedad postmoderna parece considerar como una conquista irrenunciable el ligamen sentimental entre marido y mujer. Es evidente que ese lazo no es un hallazgo de la postmodernidad; sí, en cambio, el presentarlo como la esencia misma de la pareja.

¿Pero qué novedad aporta la amistad al matrimonio? Antes que nada lo consolida, pues brinda mayor libertad a la relación entre marido y mujer en la medida en que la hace depender del componente electivo. Este se enriquece, a la vez, «de intercambio, de reciprocidad en distintos niveles, de una base de acuerdo más amplia, de una dimensión erótica potencialmente más rica desde el momento en que los cónyuges comparten experiencias e intereses también en el tiempo libre»[363].

En definitiva, la amistad no se limita a un tipo de relación que el lenguaje común denomina así: la relación entre personas iguales desde el punto de vista de la edad, de la condición sexuada, cultura, etc. Esto significa que la amistad es analógica. Cualquier tipo de relación puede dar lugar a un tipo particular de amistad. La que existe entre marido y mujer es diferente a la que hay entre padres e hijos, entre hermanos, entre profesor y alumno, entre compañeros de escuela o de trabajo, etc. La amistad siempre es posible con tal de que se den estas dos condiciones: no buscar la proporcionalidad ni la igualdad y, en cambio, basarse en una elección recíproca del otro por él mismo. Esto no es una utopía, sino el *deber* que ha de guiar las relaciones interpersonales para que ellas no sean víctimas de la instrumentalización del otro ni de la violencia.

2.1. Amistad *versus* violencia

La potencialidad que posee la persona para ser amiga de todas las demás no excluye la violencia, especialmente cuando el otro no es amado por sí mismo, sino por sus cualidades. Además de la posibilidad de instrumentalizar al amigo para los propios fines (en este sentido el amigo deja de ser otro para llegar a ser extensión de uno mismo), se corre el peligro de identificarse con los deseos del amigo hasta transformarse en competidor suyo.

A lo largo de los siglos, la teoría de la identificación experimenta diversas variantes: desde la amistad de Aristóteles hasta la de la violencia mimética de Girard, pasando por la de la simpatía de Adam Smith.

Como hemos visto, según Aristóteles, la identificación con el amigo es un hecho específicamente humano en cuanto que sólo entre las personas es posible conocer y amar al otro como otro-yo. No basta, sin embargo, la simpatía espontánea para identificarse con el otro como amigo. Sin duda, en el origen de la amistad hay simpatía, esto es, compartir el mismo sentir. Sin embargo, para que esta se transforme en unión profunda de los espíritus, se precisa también participar de los mismos bienes, especialmente de las virtudes. Y es precisamente la participación en el bien el origen de la amistad. «Porque es propiedad del hombre que lo distingue de los otros animales, ser el único que tiene el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las otras cualidades morales»[364].

Hobbes invierte la tesis aristotélica al negar que la simpatía se encuentre en el origen de la identificación con el otro. A su parecer, el resorte que mueve el comportamiento social de los seres humanos es el miedo[365]. Por naturaleza, el hombre es egoísta y tiende a rivalizar con los demás. En su afán de imponerse a ellos, no duda en destruir, robar y asesinar. Ante la fuerza destructora del egoísmo, el individuo se llena de temor y se somete al poder del Estado (el mítico *Leviatán*) para que este lo defienda.

Por su parte, Adam Smith establece una síntesis entre estas dos teorías antitéticas (la aristotélica y la hobbesiana) sosteniendo que tanto la simpatía como el egoísmo son sentimientos naturales. «No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero que nosotros esperamos nuestro almuerzo, sino de la consideración del propio interés. Nosotros nos dirigimos no a su humanidad sino a su interés y no hablamos jamás de nuestras necesidades sino de sus beneficios»[366]. En opinión de este autor, sentimos simpatía hacia los débiles y rivalidad hacia los fuertes, los poderosos y los que tienen éxito. Con los débiles somos generosos en tanto que con los poderosos nos mostramos envidiosos y exigentes. Esta diferencia de actitudes, sin embargo, no significa que en nuestras relaciones pueda separarse la generosidad del egoísmo, ya que —según Adam Smith— el altruismo nace del egoísmo y viceversa, como se observa en el fenómeno de la compasión. Cuando vemos que alguien sufre lo compadecemos, pero ¿por qué? ¿En razón de él o de nosotros? Según Adam Smith, lo hacemos sólo por egoísmo, ya que en el caso de encontrarnos en su situación, nos gustaría también ser compadecidos. Si en cambio tengo delante de mí alguien que tiene éxito, encuentro más razones de competencia que de simpatía. Hay, sin embargo, otro tipo de identificación, la indirecta, propia de un observador imparcial que no se halla involucrado afectivamente en lo que ve. Por ejemplo, cuando veo que alguien muestra compasión hacia una persona menesterosa, yo no experimento compasión, sino que elogio su actitud. Existe, por tanto, una especie de simpatía en abstracto frente a acciones dignas de alabanza y también una antipatía en abstracto ante acciones reprobables. Es interesante darse cuenta de que, al contrario de Hobbes, tanto Aristóteles como Adam Smith fundamentan las relaciones interpersonales y sociales en el compartir los mismos juicios positivos o negativos respecto del obrar. Sin embargo, la distinción entre estos dos autores no puede ser más profunda. Según Adam Smith eso requiere que la persona no esté involucrada en la acción, ya que cuando tenemos algún interés en ella no podemos evitar el egoísmo. En el

fondo Adam Smith acepta la tesis de Hobbes de que el hombre es naturalmente egoísta, si bien, a través de la identificación indirecta o racional con el otro, es posible superar este vicio. En definitiva, según Smith, no es posible ser justos si en el origen de nuestra simpatía, amor y amistad hay algún tipo de interés.

La tesis de Girard parece retomar, ora la explicación hobbesiana del origen violento de la estructura y el orden social, ora la idea de Adam Smith de una identificación indirecta con los otros, aunque en el pensador francés esas concepciones adquieren un matiz de rivalidad mimética[367]. Por otro lado, en Girard, la identificación de la que habla Adam Smith no es abstracta, sino muy concreta, puesto que —como ya he explicado— no procede de un espectador imparcial, sino de un deseo indefinido que precisa del deseo ajeno para determinarse. La identificación girardiana no conduce, por eso, a la simpatía sino a la oposición. Así, la imitación, sobre todo entre amigos, hace emerger la profunda paradoja que marca las relaciones humanas: la envidia, los celos, y el odio no nacen solo de lo que en nosotros hay de irreductiblemente diferente, como sostiene el romanticismo, sino también de lo que hay de semejante o, mejor aún, de idéntico[368].

Para esta paradoja no existe vía de escape, pues los rivales deben escoger entre dos alternativas contradictorias y con efectos igualmente destructivos: «ni contigo, ni sin ti». En efecto, tanto la separación como la relación de los rivales tiene consecuencias psíquicas y sociales devastadoras[369].

A través de la teoría de la violencia mimética, Girard trata de explicar cómo surge la rivalidad. En la imitación se produce una simetría esencial, visible sobre todo en las relaciones entre rivales. Si bien al principio las figuras de imitador y modelo son diferentes, terminan por confundirse; cada uno imita al otro convirtiéndose así en modelo del otro. La consecuencia lógica es el aumento de rivalidad entre ellos. Cada uno trata de acentuar las diferencia mientras que sus deseos se identifican más y más. El climax del proceso mimético coincide con la violencia de los dobles. Cada uno trata de destruir de manera total a su rival, que de amigo se ha transformado en su peor enemigo[370]. Según Girard, la violencia de los dobles puede dar lugar a una reacción en cadena, susceptible de propagarse a toda la colectividad.

Aun cuando la interpretación de Girard, que ve en la mimesis el origen de la violencia, cuenta con abundantes pruebas, no es la única posible. Por ejemplo, Bateson, el padre de la teoría del *double bind* (doble vínculo), descubre en la identificación con el otro una serie de potencialidades creativas que facilitan el aprendizaje animal y humano, las actividades lúdicas y artísticas y también terapéuticas, como el tratamiento seguido por los alcohólicos anónimos. De todas formas, el doble vínculo se produce siempre en una situación comunicativa en la que hay un conflicto. Las características generales de esa situación son las siguientes: «el individuo está involucrado en una relación humana intensa, esto es, en una relación en la cual él siente que es de vital importancia distinguir con precisión el tipo de mensaje que se le comunica, de manera que pueda responder adecuadamente; además, el individuo se encuentra prisionero de una situación donde la otra persona que participa en la relación emite al mismo tiempo dos tipos de mensajes,

uno de los cuales niega al otro; y, por último, el individuo es incapaz de analizar los mensajes que son emitidos, con que mejorar sus capacidades de discriminar a qué tipo de mensaje debe responder; es decir, no es capaz de producir un enunciado metacomunicativo»[371].

En opinión de Bateson, el doble vínculo se encuentra tanto en la creatividad y el humorismo como en la esquizofrenia. Él piensa que hay una predisposición genética común a estas situaciones psíquicas, que denomina «síndromes transcontextuales». Creatividad, humorismo y esquizofrenia tendrían en común la tendencia a transferir elementos, comportamientos o significados fuera del contexto original. La metáfora, operación que tiene estrecha relación con la creatividad, funcionaría precisamente de ese modo. Bateson interpreta los síntomas de los esquizofrénicos como fruto de su incapacidad para leer los contextos (las señales de contexto) y, por consiguiente, para responder adecuadamente a los requerimientos de la comunicación humana. En su opinión, la identificación constituye una estructura compleja que, debido a la energía de que dispone, puede ser tanto destructiva como extraordinariamente creativa.

En resumen, la envidia, los celos y la violencia son posibles en las relaciones interpersonales y también en la amistad, donde las tensiones pueden ocasionarse por interpretaciones erradas de las respuestas del amigo, así como por las expectativas más o menos ocultas que se ven defraudadas. Estos vicios, sin embargo, no dependen de la relación en cuanto tal, sino que son defectos suyos. Por eso, cuando la relación en vez de basarse en las cualidades del otro, se funda en el bien del otro y su felicidad, no se actualiza esa violencia potencial. De ahí que la clave para una buena amistad consista en lograr el equilibrio entre identidad y diferencia. La identificación de los amigos no debe borrar las diferencias, ni prescindir del respeto a la alteridad e irrepetibilidad del amigo. En definitiva, la paradoja de la amistad se resuelve cuando esta se funda en el amigo, como bien propio.

2.2. Amistad y amor humano

Ahora bien, si se admite que la amistad se dice de muchos modos (entre esposos, entre padres e hijos, entre hermanos, entre maestro y discípulo...), habrá que concluir que el análogo principal no se halla ligado ni con la diferencia sexual ni con los lazos de sangre ni con determinados contextos relacionales, pues se trata de aspectos que no se encuentran en algunas de sus formas. Una vez eliminadas esas diferencias, se descubre que lo común a todas las formas de amistad es la donación al otro por sí mismo, respetándolo y amándolo en su irrepetibilidad y ayudándolo a ser él mismo. La donación de que hablamos aquí corresponde a la amistad virtuosa aristotélica con las observaciones hechas.

Por otro lado, el amor humano (sexuado o parental) en el que hay amistad lleva a descubrir una característica hasta ahora oculta: la posibilidad de que la amistad sea total y para siempre. Esto supone una donación total al amigo que, cuando este es capaz de recibirla (como en el caso de Dios o de los esposos), comprende la persona plena (con su

condición sexuada, yo y personalidad). En efecto, tanto Dios como los esposos pueden recibir al amado de manera total y para siempre.

La donación total y para siempre no solo es la forma máxima a la que puede llegar la amistad, sino que también es el fundamento de los demás tipos de amor. Por esto debería concluirse que la amistad —también la virtuosa— carecería aún de fundamento sin ese tipo de donación. Al mismo tiempo, la relación entre donación total y los diversos tipos de amistad nos hace comprender dos verdades antropológicas: a) Que la esencia de la persona humana se halla en potencia para tal donación y b) que la persona humana está llamada a la donación de sí, ya que sólo esa permite integrar los distintos tipos de relación, dándoles su justo sentido.

a) A primera vista parecería que la perfección de nuestra esencia encuentra su cumplimiento en las necesidades materiales y espirituales de posesión, honor, ciencia y, sobre todo, de virtud, mientras que la amistad y la donación total a otra persona serían algo contingente. Se podría ayudar o no a los otros, tener o no amigos, sin que por ello hubiera en nosotros una carencia esencial. Este modo de pensar no es, sin embargo, correcto, pues olvida que los otros forman parte de nuestra identidad porque ellos dependen de nosotros como también nosotros de ellos.

En efecto, cada uno necesita de los demás para vivir y crecer en perfección. De ahí que, entre nuestras mutuas donaciones, se establezca una relación inquebrantable: como la donación del otro resulta necesaria para que yo crezca en perfección, así también mi donación es necesaria al otro. La necesidad que el otro tiene de mi donación no solo no es indiferente desde el punto de vista de mi perfección, sino que la hace posible. En efecto, puesto que la perfección del otro depende en parte de mí, tengo una responsabilidad respecto de ella: si no me doy, el otro no puede perfeccionarse.

Si bien podría parecer que mi responsabilidad respecto del otro, en cuanto que es un deber, no ha de ser considerada como origen del don (pues lo que es obligatorio o necesario no puede ser al mismo tiempo gratuito). Pienso que no es así, ya que no existe contraposición entre obligación y don (como se observa en el mandamiento del Amor, que nos *obliga a amar* a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios), sino solo entre obligación y necesidad física. En efecto, sólo donde existe el poder de darse hay también obligación. A menudo, cuando se ama, no se siente ningún deber sino sólo la alegría de amar. Pero la obligación puede experimentarse cuando desaparecen los sentimientos o comienza a difuminarse el amor. En ambos casos, la conciencia del deber puede recordarnos la obligación de amar, es decir, la necesidad que tenemos de darnos. Ayudar al otro a perfeccionarse equivale, por eso, a crecer uno mismo en perfección. Esto quiere decir que darse a quienes de algún modo dependen de nosotros constituye la relación más estrictamente personal de la que somos capaces, la donación más perfecta de la persona.

En definitiva, la donación contiene un tipo especial de inmanencia. En la acción dominada por la necesidad o por el interés, el movimiento de salida de sí hacia el otro tiene como fin la pura satisfacción, por lo cual el único tipo de inmanencia ligado a ella es el placer individual (el otro se hace instrumento al servicio del propio placer)[372]. En

la donación personal, en cambio, el movimiento de salida de sí mismo tiene como objetivo la perfección del otro, es decir, de su ser y actuar. Sin embargo, puesto que su perfección forma parte de la perfección propia, el movimiento de salida hacia el otro es, al mismo tiempo, una acción inmanente que perfecciona a la persona que se da.

b) De todas formas, la donación al otro no equivale a la perfección máxima de la esencia humana, ya que la persona es apta no solo para dar, sino también para recibir el don de los demás. Así, en la donación mutua en que los amigos se dan uno a otro, nos encontramos con un acto con una estructura única: un acto que pertenece a dos sujetos, en el cual cada uno es fin y donde aquello que comparten va más allá de la suma de las perfecciones individuales porque es la misma amistad generada. Se comprende de este modo el carácter paradójico de la donación. Por una parte, que siendo una salida total de sí, no empobrezca, sino que enriquezca. Por otra, que el amor —a pesar de las imperfecciones de los amigos— contenga un valor comunicativo de perfección infinita, en cuanto que ellos comparten una relación que los trasciende; la mutua donación de sí.

Pero, ¿en qué consiste la donación? Aun cuando pueda estar acompañada del sentimiento, no debe concebirse de manera romántica como cierto estado de ánimo que permitiría presagiar el infinito. Tampoco como el deseo de ser amado. En cambio, como se muestra claramente en la relación conyugal, el aspecto esencial de la donación consiste en ser comunicación de la propia vida. Por eso, la donación personal solo puede ser una, irrepetible y para siempre.

No basta darse a otras personas (en el amor humano, en la amistad, en el trabajo, etc.), sino que es necesario que dicha donación se abra a la trascendencia porque sólo en ella la persona encuentra de forma absoluta su origen y destino. En efecto, darse a las demás no puede ser el destino último de nuestra donación, ya que ninguna de las donaciones humanas es origen suya, en cuanto que ninguna donación funda la capacidad que tenemos de darnos. Mas, sin una donación originaria, nuestras donaciones carecerían de fundamento, serían un recibir en un proceso sin fin.

De este modo hemos llegado al punto más alto de nuestra investigación. La asimetría originaria, que se encuentra en la base de todas nuestras relaciones, se fundamenta en la donación de un Ser trascendente. Sólo una donación infinita da razón de la presencia del don en las relaciones humanas, en cuya base se encuentra por ello una asimetría originaria que es origen de la justicia y del intercambio de dones. Así, en la donación amorosa humana se descubre la participación de la persona en el Infinito.

2.3. El amor del amigo en Dios como perfección de la amistad

Aunque la amistad virtuosa supera las relaciones interpersonales naturales y también los otros grados de amistad imperfecta, se presenta aún con los límites propios de la condición humana. En primer lugar, con los que dependen del conocimiento-amor de sí y del otro, que, por más profundo y puro que sea, contiene aspectos y actitudes egoístas. En segundo lugar, los límites que dependen de la tendencia hacia lo agradable y el alejamiento de lo costoso. En tercer lugar, y este es el límite más importante, la

temporalidad, ya que la amistad está llamada a superar los cambios por los que atraviesan los amigos, sobre todo, el de la muerte, que aparentemente pone punto y final a su relación[373].

Además, en un nivel puramente natural, la potencialidad de la amistad no siempre alcanza una actualización completa. En efecto, aunque cualquier tipo de amor está abierto a la amistad, esta no siempre se realiza; existen padres, hijos y esposos que jamás serán amigos. Solo mediante la revelación, en especial con la Encarnación del Hijo de Dios que nos llama sus amigos, entendemos que es posible una amistad plena, pues en Él llegamos a ser amigos del Amigo. Por ello, la potencialidad natural de la amistad, que no es actualizable naturalmente, se actualiza mediante la amistad divina, en cuanto que la amistad de Cristo con nosotros pertenece a la virtud de la Caridad.

La amistad con Dios, fuente de toda amistad, no solo fundamenta los demás amores, sino que los purifica de sus imperfecciones humanas. Al amar a los amigos en Dios y por Dios, se ama a Dios. Se superan de este modo las imperfecciones nacidas de los límites de la comunicación humana, pues lo que se tiene en común con el amigo es el ser en Dios; y también la inestabilidad de nuestra libertad (cuando se ama en Dios, se refuerza la confianza recíproca porque la amistad divina la garantiza por entero). La amistad cristiana deja de ser así un lazo entre dos personas para transformarse en una relación de tres: los amigos a través de su amor se unen con Cristo. Así, la amistad humana, sin dejar de ser humana, se vuelve divina[374].

En suma, en el nivel más alto de la amistad se encuentra la Caridad, que contiene la donación de sí mismo al amigo en un horizonte infinito. La apertura potencialmente universal de la amistad natural se transforma mediante la Caridad en actual. La amistad, purificada de egoísmo y exclusivismo, abarca a todos incluso a los enemigos; para todos ellos se desea el bien más grande: la amistad de Dios. En cuanto que el amor de los enemigos implica la falta de reciprocidad, la Caridad va más allá de la amistad humana. Dicha trascendencia no significa destrucción de la amistad, sino purificación de cualquier residuo de egocentrismo, ya que los enemigos son amados porque se les quiere transformar en amigos. Sin embargo, la amistad en Dios continúa siendo amor real, relativo a personas de carne y hueso que sufren y gozan, y no un amor abstracto por la Humanidad.

3. CONCLUSIÓN

Al analizar las relaciones humanas se descubre que la persona está constituida de tal manera que requiere de otras personas para poder llegar a ser aquello que es, llevando a perfección lo que en ella se encuentra solo de manera potencial.

Sin embargo, la necesidad de otros no es física, sino ética o, mejor aún, antropológica. Dicho de otro modo: para la persona, las relaciones interpersonales son un deber, pues le son necesarias para llegar a ser ella misma. Por eso, el crecimiento de la identidad depende de las relaciones, sobre todo de las que se fundan en la elección del otro por sí mismo, es decir, en la amistad.

Por basarse en la elección, la amistad desempeña un papel central en el desarrollo de la identidad. Brinda la ocasión de perfeccionarse mediante una serie de bienes cognitivos (autoconciencia y conciencia del otro más profunda) y morales (respeto y reconocimiento del otro, que redundan en un conjunto de virtudes), que, si no, serían inalcanzables[375].

Esta sería la perspectiva de la amistad a partir de los sujetos de la relación que se perfeccionan mutuamente gracias a la adquisición de bienes. En la amistad considerada de esta manera, hay aspectos comunes con la virtud (como la función de la temporalidad, que es necesaria para que la amistad arraige en el sujeto y dé lugar a actos) y con la benevolencia (como el hacer bien al otro). Sin embargo, la amistad también puede contemplarse en otra perspectiva: la objetiva, que consiste en la misma relación. El crecimiento no se refiere ahora al perfeccionamiento de dos subjetividades, sino sobre todo al lazo de comunión.

En la comunión se descubre que el fin del hombre trasciende su virtud o perfección puramente individual, pues se refiere a una relación con otro, más en concreto a la comunicación de la propia intimidad. Así, la amistad no se limita a ser la unión de dos personas virtuosas, sino que es don y recepción de sí en el otro, que hace posible elegir esa relación como bien propio[376]. No es necesario, por tanto, que los amigos sean virtuosos, basta que su relación lo sea. Es más, una relación de verdadera amistad los ayuda a ser virtuosos. Mediante la mutua donación, los amigos llegan a situarse ambos en el bien, transformándose así en aquello que tienen en común. Aun cuando en la amistad no se permanece como quien se era antes, la transformación no destruye la propia identidad; antes bien, la perfecciona, porque se es la misma persona, mas no en soledad sino con el amigo.

Por eso, la perfección de la esencia humana no es relación con «determinadas» personas, sino con todas, pues, como he indicado, el hombre y la mujer son potencialmente amigos de todos. No obstante, este tipo de relación es naturalmente inalcanzable. Solo la amistad con Dios mediante la Caridad puede transformar en relación real esa potencialidad natural a una amistad universal, carente de todo egoísmo y exclusivismo.

De ahí que pueda concluirse que la esencia de la persona se encuentra en la relación. La definición de *animal racional* o *sustancia individual de naturaleza racional* capta el aspecto relacional a partir de una facultad, la razón. Sin embargo, la relacionalidad del hombre no se reduce a una facultad y menos aún a su uso. La persona está en-relación en el nivel de la condición sexuada, del yo y, sobre todo, de la personalidad. Y, por ello, puede ser sujeto de relaciones. Es preciso, pues, volver a pensar la relación no como un accidente extrínseco, sino como algo constitutivo de la esencia personal.

Esta reflexión merece, sin embargo, un nuevo ensayo. Para terminar el presente, señalaré sólo algunas líneas de investigación que en este sentido se abren tras el estudio de la identidad, la diferencia y la relación.

- 327 He tratado este tema en el ensayo *L'amicizia come necessità essenziale delle persone*, en *La necessità dell'amicizia*, M. D'Avenia (ed.), Armando, Roma 2009, pp. 87-103.
- 328 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1169b 17-19.
- 329 A pesar de hablar de la amistad como de un deseo (*epithymia*), Platón distingue entre la necesidad, que desaparece una vez satisfecha, y el deseo, que aumenta con la amistad (cfr. *Lisis*, 215b-221d). A propósito de esta distinción, Gadamer se pregunta: «la amistad entre seres humanos ¿no consiste más bien en el hecho de que uno encuentra en el otro su propia autoconciencia, en vez de limitarse a querer olvidarse, en él, de sí mismo y de las propias necesidades?» H. G. Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, en *Kleine Schriften*, III, Mohr, Tübingen 1971, pp. 50-63).
- 330 Como sostiene Santo Tomás, retomando una afirmación de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1155a 16): «naturaliter homo homini amicus est» (cfr. Santo Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, 54).
- 331 Aquí se manifiesta una vez más la irrepetibilidad personal. Cfr. S. Kracauer, *Sull'amicizia*, Marietti, Genova 1990, p. 28.
- 332 Cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, en especial el tercer capítulo.
- 333 Cfr. H. G. Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, p. 59.
- 334 «La condición común de cada “amistad” es algo más: auténtico “lazo” que en diferentes grados indica un “convivir”» (H. G. Gadamer, *Amicizia e conoscenza di sé*, en *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, V. Verra (ed.), Bibliopolis, Napoli 1980, p. 100).
- 335 S. Kracauer, *Sull'amicizia*, p. 40.
- 336 «En la reflexión filosófica la amistad es un título para la solidaridad» (H. G. Gadamer, *Die griechische Philosophie und das moderne Denken*, en *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen 1985, VI, p. 6).
- 337 «En efecto, yo sentía (*sensi*) que mi alma y la suya eran una sola alma en dos cuerpos (*unam fuisse animam in duobus corporibus*)» (San Agustín, *Confessiones*, IV, 4). San Agustín parece tomar pie de la tesis ciceroniana, según la cual el amor de sí contiene el amor del otro: «busca al otro, cuya alma se mezcle con la suya, de tal manera, que de ambas se haga una sola (*unum ex duobus*)» (M. T. Cicerón, *De Amicitia*, XXI, 81). Cicerón, por su parte, parece inspirarse en la afirmación aristotélica: «los amigos tienen una sola alma en común» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1168b).
- 338 Según algunos críticos, la dinámica de la experiencia hermenéutica consiste en el respeto de la alteridad del otro (cfr. L.K. Smidt, *Respecting others: The hermenutic virtue*, «Continental Philosophy Review», 33 (2000), p. 359).
- 339 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1116a 1.
- 340 M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 355.
- 341 *Ibid.*
- 342 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a 7-9.
- 343 Sobre el papel de las virtudes en la amistad véase el profundo análisis fenomenológico de R. Sokolowski, *Phenomenology of Friendship*, «The Review of Metaphysics», 55 (2002), p. 452-470.
- 344 El conocimiento de sí mismo y de los otros da lugar a tres deseos típicamente humanos: el deseo de posesión (*Habsucht*), de dominio (*Herrsucht*) y de honor (*Ehrsucht*) (Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 127).
- 345 En este sentido puede afirmarse que «la amistad es una implicación práctica de todo aquello que requiere la vida moral» (P. J. Waddell, *Friendship and the Moral Life*, Notre Dame 1989, p. 49).
- 346 C. Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 259-260.
- 347 S. Kracauer, *Sull'amicizia*, p. 41.
- 348 «En cambio en el amor de amistad, quien ama se encuentra en el amado, en cuanto que considera el bien y el mal y la misma voluntad del amigo, como cosa suya, de modo que parece que él mismo siente y padece el bien

- y el mal en el propio amigo» (Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 2).
- 349 S. Kracauer, *Sull'amicizia*, p. 42.
- 350 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112b 25.
- 351 *Eclesiastés*, IV, 10. Así el hombre logra esperar en medio del sufrimiento y del abandono de los seres queridos, pues a este nunca le puede faltar la amistad de Dios.
- 352 Para que exista amistad, es necesario el conocimiento y la respuesta del otro ante la benevolencia del amigo. Como afirma Aristóteles no es amistad aquella benevolencia que permanece oculta (cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155b 34-1156a 5).
- 353 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1168a 15-20. En opinión de Arendt, en esta comparación se muestra con claridad que Aristóteles ve la acción «en términos de *fabricación* y, su resultado, las relaciones entre los hombres, en términos de “trabajo” realizado (a pesar de sus intentos de distinguir entre acción y fabricación, *praxis* y *poiêsis*)» (H. Arendt, *La condición humana*, p. 219).
- 354 La distinción entre el amor del bien del otro y el amor del otro es considerada por algunos críticos como la característica fundamental que separa la amistad aristotélica de la moderna: «los amigos modernos no identifican la esencia del otro con su bondad ni entran en relación a partir de tal bondad. Nosotros podemos comprometernos con el amigo por el amigo mismo» (S. Lynch, *Philosophy and Friendship*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005, p. 31).
- 355 Este modo de entender la donación está implícito en Santo Tomás cuando interpreta la liberalidad como perfección del dar y del recibir: «puesto que la liberalidad se encuentra en medio de dos comportamientos, esto es, recibir y dar, la persona liberal hace ambas cosas tal como se debe, porque una donación decorosa es fruto de un recibir de manera correcta: pero si el recibir no es digno, la donación será contraria a todo lo que “es digno, porque las dos acciones derivan de causas contrarias entre ellas”» (Santo Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, IV, 3). Tal vez lo que falta en Santo Tomás sea el percatarse de que, por parte del otro sujeto, es necesario recibir para que pueda dar, y también que se trata de acciones reversibles: el dar recibido vuelve al donante como don del otro.
- 356 «Por lo tanto, si hemos tenido razón al decir que el amigo desea el bien para el amigo, precisamente para él, el amigo debería seguir siendo el que es: por lo tanto hasta que este siga siendo un hombre, el amigo deseará para él los bienes más grandes. Pero, tal vez, no todos los bienes, ya que cada uno desea el bien sobre todo para sí» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 7, 1159a 9-12).
- 357 A partir de este límite, Derrida concluye que la amistad es esencialmente aporética (vid. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, en especial el capítulo 8). Me parece que la imperfección de la amistad humana no implica que sea imposible, sino más bien la necesidad de estar fundada en una donación originaria, para que los límites que puedan descubrirse en ella no la transformen en algo irreal, una ilusión. Por este motivo debe superarse el planteamiento de la amistad como simple benevolencia.
- 358 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 3-4, 1165b 18-23.
- 359 Cfr. L. Tiger, *Men in Group*, Random House, New York 1969.
- 360 Vid. San Elredo de Rieval, *La Amistad Espiritual*, Ed. Claretiana, Azul-Lima 1982.
- 361 En el Canto V del Infierno, comúnmente conocido como el canto de Paolo y Francesca, los amantes son condenados por su adulterio a ser arrastrados por una tormenta que no cesa jamás, símbolo y representación de la tormenta de los sentidos a la cual sucumbieron en vida. (cfr. Dante Alighieri, *Divina Commedia*, en *Le opere di Dante Alighieri*, 3 volúmenes, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, G. Petrocchi (ed.), A. Mondadori Editore, Milano 1966-67).
- 362 «En un nivel más elemental y crucial vuelve a proponerse aquí el mismo desafío: en una relación yo-tu cerrada en un recinto óptico de experiencialidad directa, programáticamente desvinculada de todo lazo externo, no está en riesgo solo la real autonomía de la segunda persona, potencialmente reducible a mera fuente de satisfacción del ego, sino la misma profundidad reflexiva del ego, del cual terminan por potenciarse las pulsiones más inmaduras y egoístas. La insidia más peligrosa no siempre es la que proviene del exterior; el yo debe cuidarse también de la idolatría de sí mismo o “egolatría”, como la llama Marcel, y de su pulsión centralizadora, de la cual la soledad es uno de los corolarios más directos y devastadores» (L. Alici, *Il terzo escluso*, p. 65).

- 363 V. Padiglione, *Percorsi antropologici*, en *Maschio, femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, p. 43.
- 364 Aristóteles, *Política*, 1253a 15-18.
- 365 Cfr. T. Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México 2007, I, 13.
- 366 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: A Selected Edition*, Oxford Paperbacks, Oxford 2008, I, 2.
- 367 Vid. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983
- 368 Un análisis profundo de la teoría girardiana sobre la mimesis de la rivalidad se encuentra en G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, Marietti, Genova 2007.
- 369 Esta situación, llena de tensión, puede ser descrita a través de la teoría del doble vínculo, elaborada por Gregory Bateson en sus estudios sobre la génesis de la esquizofrenia. Como él mismo cuenta en uno de sus libros, un joven que se había recuperado bastante bien de un episodio agudo de esquizofrenia recibió en el hospital la visita de su madre. Estaba contento de verla e instintivamente le pasó el brazo sobre los hombros, ante lo cual la madre se puso tiesa. Él retiró el brazo y entonces la madre le preguntó: «¿Ya no me quieres? El joven enrojeció y ella dijo: “Querido, no debes avergonzarte tan fácilmente ni tener miedo de tus sentimientos”. El paciente logra estar con ella solo unos pocos minutos más y después que ella se va agrade a un enfermero y, por consiguiente, es sometido a una ducha fría» (G. Bateson, D. D. Jackson, J. Haley, J. Weakland, *Verso una teoria della schizofrenia*, en *Il doppio legame*, C. E. Sluzki, D. C. Ransom (eds.), Astrolabio, Roma 1979, p. 34).
- 370 Girard ignora completamente los estudios de Bateson, mientras que Bateson desconoce la relación estructural del *double bind* con la imitación, su carácter cultural y la enorme importancia de su versión hipermimética y de rivalidad (vid. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*).
- 371 G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1989, p. 252.
- 372 Según Lévinas, el deseo metafísico se despliega en la relación con el absoluto, *Autrui*. El descubrimiento de la alteridad revela así una distancia y separación radical. En este sentido el deseo crece cuanto más se desea satisfacerlo (cfr. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 4).
- 373 Cfr. San Agustín, *Confessiones*, VI.
- 374 «Si alguno dice: Yo amo a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso. Porque quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Juan IV, 20), Benedicto XVI lo explica así: «Lo que se subraya es la inseparable relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación del amor a Dios es, en realidad, una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia» (Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, n. 16).
- 375 Cfr. S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 141-142.
- 376 La amistad virtuosa, entendida como relación que tiene que ver con amigos virtuosos es propia del pensamiento clásico greco-romano. Aristóteles y Cicerón son dos de sus máximos representantes. En esta concepción de la amistad se descubren dos límites: el primero relativo al valor de ser persona, el segundo relativo al sentido de reciprocidad. Para el pensamiento clásico greco-romano el hombre no tiene valor por sí mismo, sino por sus obras (la dignidad depende de las obras excelsas y de las virtudes). En consecuencia, la persona de valor no puede ser amiga de una persona carente de éste: «mas os exhorto a asignar a la virtud, sin la cual no puede existir amistad, un valor tal que os haga pensar que, fuera de ella, no existe nada que valga más que la amistad» (M. T. Cicerón, *De Amicitia*, XXVII, 104).

EPÍLOGO

Elementos para una teoría de la relacionalidad humana

La relacionalidad humana se manifiesta, sobre todo, en lo que podemos denominar la estructura tripartita del amor. En efecto, el amor comienza con la necesidad y termina con la donación, mas no pasa a la donación directamente si no es a través del autodomínio, ya que —frente a la necesidad— la donación carece de exigencia física: es libre y objeto de una elección consciente. Así, necesidad, autodomínio y donación constituyen la estructura del amor humano, que refleja asimismo la distinción entre individualidad corpórea, yo y personalidad.

Trataré de presentar brevemente esa estructura desde un punto de vista fenomenológico y ontológico.

1. ESTRUCTURA TRIPARTITA DEL AMOR: NECESIDAD, AUTODOMINIO Y DONACIÓN

Como síntesis de los análisis realizados hasta ahora, puede afirmarse que el amor humano se caracteriza por una asimetría originaria. La persona comienza como un ser necesitado o dependiente, pues la exigencia de satisfacer necesidades nos hace depender de otros. Con la dependencia nace una relación asimétrica entre el necesitado y aquel que puede satisfacer sus necesidades. En efecto, mientras que el que recibe o solicita ayuda es un necesitado, el que lo asiste es una persona dotada de autodomínio, es decir, libre de la necesidad en parte (posee un yo que es capaz de acciones responsables y libres con las que puede satisfacer al necesitado). La obligación de ayudar al necesitado, que experimenta la persona autónoma, no nace fundamentalmente de un derecho del otro, sino de un deber que el yo descubre frente al otro. Si puede ayudar es porque también él ha sido ayudado; por eso, al reconocer su poder respecto del necesitado cae en la cuenta del deber que tiene, es decir, el poder se *convierte* en deber. El deber, por tanto, nace de la siguiente estructura: percepción de la necesidad del otro-conciencia de la propia capacidad-percepción de la ayuda recibida-obligación de ayudar.

El deber que nos lleva a ayudar al necesitado deriva del reconocimiento de la ayuda que hemos recibido, pues, si bien la capacidad de ayudar es personal (no procede de otra persona), su actualización depende de una donación previa. En definitiva, nadie podría ayudar si no hubiese sido ayudado por otro. El deber de ayudar se basa así en la devolución —si bien parcial— del don recibido. En la ayuda al necesitado no hay simetría sino asimetría y necesidad moral o deber por parte de quien ayuda.

Los diferentes tipos de amor humano presentan esta misma estructura: nacen como necesidad del otro y, cuando maduran, dan origen a las virtudes o autodomínio, las cuales permiten la donación. El fin de la donación es hacer al otro capaz de autopoerse para que a su vez pueda darse.

Existen, por tanto, diversas etapas en desarrollo de la identidad personal: la dependencia del yo de los otros, la dependencia de los otros del yo, la ayuda al otro que debe transformarse en don de sí y la amistad. Dependencia, virtud y amistad sirven a la persona para entrar en relación y, a través de ella, crecer y madurar como personalidad.

Esta estructura de dependencia-virtud-amistad, que podemos encontrar en los orígenes de la identidad personal, se halla también en cada tipo de amor: en el amor humano (nupcial, paterno-materno, filial, fraterno) y también en el sobrenatural. Cada uno de estos tipos de amor comienza siendo una necesidad para transformarse en donación. La meta es llegar a amar al otro por sí mismo, no porque sirva a nuestros intereses o por sus cualidades. De otro modo, resulta imposible amar al otro con sus defectos y diferencias de carácter, cultura, raza, religión. El amor del otro por sí mismo nos abre a la amistad en cuanto que le permitimos corresponder a nuestro amor.

Sin embargo, el amor humano no es autosuficiente, pues nadie puede darlo si antes no lo ha recibido. Lo que significa que la persona es hija en sentido ontológico y no solo biológico o temporal, más aún, la misma filiación de esta en el tiempo manifiesta una filiación ontológica. Para poder amar debemos recibir amor y, cuando amamos, debemos tratar de hacerlo de tal modo que los otros puedan recibirlo. Por lo tanto, es erróneo pensar en un «puro amor», como si la persona no *necesitase* amar y ser amada.

De ahí que sólo una donación absoluta (no necesitada) pueda ser el fundamento último del amor. Así, el amor en todas sus formas participa de un Amor originario, gratuito, que al amar a la persona por sí misma, la hace existir destinándola a Sí, o sea, al Amor. Este Amor originario, capaz de dar el ser a la persona de manera total y para siempre, solo puede ser un acto de donación infinita. En cuanto que donación infinita, el Amor originario es también origen de la capacidad que tiene la persona de darse. Por eso, en cada donación auténtica se encuentra el Amor originario que la trasciende. El Amor, por tanto, se halla en el amor no solo como Origen o inclinación que viene de la eternidad, sino también como manantial del amor actual. En definitiva, si el amor existe es porque existe el Amor.

Por ello, la necesidad de ser amado no es el único modo de amar. La necesidad es una parte de la estructura del amor que —al contrario de lo que sostiene la concepción hedonista y utilitaria y, también, si bien por motivos diferentes, estoica— alcanza su plenitud en la donación. La donación aproxima nuestro modo de amar al de Dios, pues

nos hace amar a las personas no por sus cualidades, sino por sí mismas. Se transforma así la necesidad en amor: se necesita del otro porque se lo ama.

Donación-aceptación-donación constituye la dinámica del don. La persona debe ser consciente del don recibido y, en consecuencia, actuar con responsabilidad, esto es, agradecer y devolver el amor no solo a Dios sino a las otras personas.

2. ESTRUCTURA TRIPARTITA DE LA PERSONA: SER PERSONAL, YO Y PERSONALIDAD

En cuanto que recibido en un alma espiritual, el ser personal se posee de manera total y para siempre. Esto tiene dos consecuencias importantes. En primer lugar, el ser personal no admite grados (se tiene o no se tiene). En segundo lugar, no admite cambios (no se puede llegar a ser persona ni se puede dejar de serlo).

El recibir —o poseer el ser— es la esencia humana, la cual también contiene el comienzo del amor. En consecuencia, el amor forma parte de la esencia. A diferencia del ser que es perfecto —si bien se origina en el tiempo—, el amor necesita del tiempo para madurar. Dicho de otro modo: mientras que la persona no puede transformarse en persona, el amor debe transformarse en donación. Lo cual solo es posible a través de la donación de los otros. Al comienzo, el amor es solo una capacidad o potencia que debe actualizarse. Por eso, en la esencia personal puede distinguirse aquello que es natural (la potencia de amar) de lo que es personal (la actualización, que siempre es relacional, pues implica la donación de los otros)[377].

He aquí que la relacionalidad, así como la composición ontológica de la persona humana (ser-esencia), la podemos encontrar en un doble nivel: el trascendental o de donación originaria o creación del ser personal, y el temporal o de donaciones parciales. Ser persona corresponde al primer nivel, mientras que la esencia personal (el yo ético y la personalidad) corresponde al segundo. En el nivel del ser personal, la persona está plenamente constituida por la donación originaria; en el nivel de la esencia, está constituida por el amor de los otros y por su propia capacidad de amar.

La esencia humana incluye la alteridad por dos motivos: en primer lugar, porque tal capacidad de amar solo se actualiza mediante el amor de los otros; en segundo lugar, porque el deber ser de la persona consiste en amar a los demás. Por ello, la donación es necesaria para cumplir nuestra vocación al amor.

El comienzo de lo que debemos ser lo encontramos ya en el Yo ético, que requiere el autodomínio además de la donación del otro. En efecto, solo cuando la persona se transforma en Yo comienza a amar personalmente. Sin embargo, el Yo es ambiguo en su constitución, pues puede encerrarse en sí mismo o abrirse al otro. Evidentemente, un Yo clausurado no realiza su función de relación con el mundo y con los otros si no de manera limitada, porque en vez de ser apertura a la alteridad, se repliega en sí mismo transformándose en «egoidad». Tal transformación implica falta de verdad. Por eso, puede afirmarse que el acceso a la propia identidad se da en y a través de la verdad. Pero la verdad no se descubre sino haciendo uso de la libertad, es decir, entrando en relación consigo mismo. Dicha relación trasciende el simple querer en la forma de un querer

reduplicado: un «querer querer», si bien para producirse necesita de una intencionalidad horizontal, es decir, querer siempre algo[378]

Aunque el punto de partida de la virtud es el «querer querer», esta no depende solo de esa reduplicación, sino sobre todo de la constitución de nuestra naturaleza. Estamos dotados de una naturaleza tal que cuando actuamos bien nos hacemos buenos. Sin embargo, esta naturaleza, a diferencia del ser personal, no me pertenece exclusivamente, sino que la comparto con todas las demás personas.

He aquí nuevamente la distinción entre naturaleza y esencia. La virtud depende de la naturaleza y no principalmente de la intencionalidad de nuestro actuar (para ser bueno, no basta querer serlo, es necesario actuar bien, lo que equivale a integrar la propia naturaleza), mientras que obrar bien depende principalmente de nuestro «querer querer» y, en consecuencia, de nuestra esencia. De todas formas, en el caso de la virtud, la naturaleza produce un tipo particular de ocurrir que es una disposición a actuar de manera integrada y perfectiva extendiendo de esta manera el radio de acción del «querer querer». Se observa así cierto proceso de retroalimentación entre naturaleza y esencia. El acto de las potencias de la esencia (razón y voluntad) recae sobre la naturaleza integrándola, lo que a su vez facilita el perfeccionamiento de tales potencias dándoles una disposición adecuada.

Por otra parte, el acto de ser personal se abre mediante la conciencia y la alteridad a la identidad del Yo, que no es continua ni necesita siempre de la alteridad, como se observa en la pérdida de conciencia y en los sueños. La presencia inicial del Yo a sí mismo requiere no solo al ser personal y a la conciencia de sí, sino también de los otros yoes conscientes. Por lo cual, los otros —y Dios en grado sumo— están en condiciones de ayudar a la persona a alcanzar un mejor conocimiento de sí misma.

Solo cuando el Yo se abre a la alteridad sin tratar de fagocitarla comienza a ser personalidad. En la personalidad, el Yo está abierto radicalmente al otro y no se posee sino para comunicarse. Con la donación, la persona cumple con su deber ser. La donación de sí crea la posibilidad de que el otro pueda «recibir» amor y, por consiguiente, pueda donarse. Por ello, la esencia humana está constituida por la alteridad no solo en cuanto objeto de su propia intencionalidad y sujeto de simetría, sino también en cuanto sujeto de gratuidad y de comunión. Al contrario del ser que es poseído sin poder ser comunicado a otros, la esencia humana puede ser comunicada en parte a través del amor.

Puesto que el amor madura con el paso de los años, la donación no es un estado fijo, sino una realidad en continuo crecimiento y profundización por medio de la cual se hace posible la comunión: el ser del otro en mí y del yo en el otro. La donación implica, al mismo tiempo, apertura y vulnerabilidad, pues al abrírnos al otro corremos el riesgo de ser rechazados, traicionados y sufrir violencia. La donación cuando es correspondida se hace comunión.

La personalidad, por tanto, no es más que la comunión del propio Yo con el otro; de sí mismo, de aquello que se posee, del amor por el otro y de la misma relación. Se puede alcanzar ya en esta tierra mediante la amistad, si bien de manera imperfecta. Pensar la

relación no solo en el ámbito de la dependencia sino sobre todo de la comunión significa pensarla como constituyente de la esencia personal, fin de la persona y de la misma relación. La persona humana no solo es capaz de comunicar perfección y de perfeccionar perfeccionándose, sino también de comunicarse a sí misma y ser aceptada, es decir, de amar siendo amada.

Como puede observarse, la estructura tripartita de la persona pertenece a distintos niveles. El ser personal al nivel ontológico, el Yo a los niveles gnoseológico y ético, y la personalidad al nivel existencial antropológico. Está claro que estos tres niveles se pueden retrotraer a la distinción ontológica de acto de ser y esencia. Sin embargo, si se hace así, se pierden de vista las distinciones que hemos encontrado a lo largo de este ensayo. En efecto, la esencia contiene en sí tanto el Yo ético como la personalidad, pero de manera distinta. El Yo ético, por estar ligado necesariamente al desarrollo de la naturaleza humana, se encuentra más cerca de la individualización inicial de persona, mientras que la personalidad, en cuanto que no depende necesariamente de la naturaleza humana, se aproxima más al ser de la persona y a su irrepetibilidad.

- 377 La distinción que establezco entre naturaleza y esencia es similar a la realizada por K. Wojtyla entre «ocurrir» y «actuar». Pero, en aquella, la esencia no se refiere únicamente a una persona sino a las personas que son necesarias para pasar de la potencia de darse a la donación actual: «El término *actus* no está determinado fenomenológicamente como “acción” o más aún “acto”. Este último se refiere no a cualquier actualización, a cualquier dinamización del sujeto “hombre”, sino solo a aquella en que el hombre como “yo” está activo, esto es, a aquella en que el hombre como “yo” se vive interiormente como agente. Según lo que demuestra la experiencia integral, es entonces y solo entonces cuando el hombre cumple un acto» (K. Wojtyla, *Persona e atto*, p. 187).
- 378 «Todo esto porque ella es ante todo la libertad de “querer querer”, es la reflexión siempre efusiva y cumplida del Yo, que actúa su ‘ponerse-fuera’ en la medida en que esto es un ‘volver a sí’ y una reduplicación de su propia interioridad y aspiración constitutiva» (C. Fabro, *L’Io e l’esistenza e altri brevi scritti*, A. Acerbi (ed.), Edusc, Roma 2006, p. 197).

BALANCE FINAL

Al terminar este ensayo me parece oportuno hacer balance de los resultados obtenidos.

1. La identidad personal, a pesar de sus muchos detractores, es imprescindible para cualquier tipo de relación. Sin identidad no es posible la relación consigo mismo ni con el otro, sino solo el eterno retorno de diferencias sin conexión entre las cuales faltará por eso cualquier tipo de relación estable[379].

Evidentemente, para considerar la identidad de este modo, es preciso evitar algunos extremos. En primer lugar, no hay que entenderla como individualidad o mónada: la identidad como expresión que uno se da a sí mismo. En ese sentido, la diferencia postmoderna es todavía muy moderna, ya que transforma la sociedad en una pluralidad de mónadas que aparentemente se toleran. En segundo lugar, tampoco hay que entenderla como extensión de sí mediante la destrucción del otro, según el modelo de la nutrición y de la filosofía hegeliana, sino más bien como un continuo crecimiento del Yo en el otro y del otro en mí, como apertura progresiva del yo al otro para que este, a su vez, pueda darse. La identidad personal puede crecer sin fin y, por consiguiente, también disminuir hasta llegar a su casi total desaparición, como ocurre en el egoísta, que no puede llegar a ser lo que es porque carece de la necesaria apertura al otro. La posibilidad de encerrarse en uno mismo o de expandir el propio yo destruyendo la alteridad nos habla de alguno de los riesgos que debe afrontar la identidad cuando establece una relación. Todo ello implica una identidad *in fieri* que no se desarrolla sino en una relación continua con los otros, especialmente con Dios.

2. La identidad humana no equivale, por tanto, a un sujeto ontológico o persona, si bien este constituye el núcleo que le permite trascender todos los cambios reales y posibles, impidiendo así su pérdida al entrar en contacto con la diferencia. Al contrario del sujeto ontológico, que es uno en sí mismo, la identidad humana es una unidad constituida por diferencias y por relaciones con identidades diferentes no solo en un nivel trascendental (el sujeto ontológico, en cuanto que recibe el ser, es trascendentalmente relacional), sino sobre todo en un nivel temporal (la identidad es dinámicamente relacional, ya que es capaz de desarrollarse a través del actuar humano y la comunión con el otro). Sin embargo, las diferencias que constituyen la identidad no

son pura diversidad, sino distinciones internas y externas de la identidad: diferentes en relación como ser-esencia (en el nivel ontológico), cuerpo-psique-espíritu (en el nivel antropológico), vida humana-yo-personalidad (en el nivel existencial); y relaciones entre identidades diferentes: hombre-mujer, padre-hijos, maestro-discípulo, amigo-amigo, etc.

Por ello, la relación entre identidad y diferencias no debería ser ni de oposición (contrariedad o contradicción) ni de asimilación o fusión, ni siquiera de diversificación, sino de interrelación. La interrelación entre identidad y diferencia puede asumir una amplia gama, como la imitación, identificación, diferenciación, asimetría, simetría. Según el modo y la intensidad de la interrelación se producen tensiones, crisis y sucesivos equilibrios. Por ejemplo, la imitación puede llevar al apego afectivo necesario para desarrollar las propias capacidades y también a la violencia mimética, que da lugar a la relación de rivalidad entre modelo-imitador.

Entre identidad y diferencias existe sólo un modo de interrelación exento de consecuencias negativas: la integración. En efecto, la integración de las diferencias, lejos de ser un obstáculo para el desarrollo de la identidad, favorece su crecimiento. Esto se ve con claridad en el caso de la diferencia sexuada (biológica, psíquica, social — comunicativa y de rol— y cultural —modelos de valor y de comportamiento), cuya integración lleva a las identidades a enriquecerse con el intercambio de dones (masculinidad y feminidad) en la complementariedad de vocaciones (padre y madre, sobre todo en sentido espiritual) y de funciones sociales.

3. La perfección de la identidad, por consiguiente, depende de la integración de las diferencias mediante la relación. Sin embargo, no toda relación es digna de la persona. En efecto, la que está basada solo en el placer o la utilidad, aun cuando sea recíproca, es indigna. Para que la relación sea apta debe fundarse en el don. La donación es la relación entre dos identidades diferentes que, lejos de menoscabarlas, las perfecciona en cuanto personas. El origen de tal relación es la naturaleza humana, constituida por todo lo que se ha recibido (la corporeidad, las tendencias y sus fines, la familia, los valores, la tradición, la cultura, la religión), y su destino es el don de sí. En efecto, la perfección de la persona no se encuentra solo en el descubrimiento de las propias necesidades e intereses ni en llegar al autodomínio ni tampoco en la potencia de transformar el mundo, sino sobre todo en la donación.

La constitución de la propia identidad depende, por tanto, de las relaciones interpersonales de donación, sobre todo en el ámbito familiar. La identidad filial y la dependencia de los hijos respecto de los padres y de las personas que nos aman tal como somos nos ofrecen una seguridad de base que es necesaria para que podamos darnos, generando así personas y relaciones. La filiación y la vocación paterna y materna forman parte de la identidad del hombre y de la mujer con las diferencias propias de su respectiva condición sexuada.

Dando y recibiendo el yo se enriquece. Ni el dar vuelve al yo pobre, ni el recibir lo hace esclavo, sino generativo de nuevas relaciones, identidades y diferencias. Al compartir el don del otro se crea una estrecha unión de afectos, voluntades y relaciones. Sin la fuerza de los afectos, que provienen del amor, se agota la energía para trenzar

lazos entre las personas, como se ve en las dificultades que muchos experimentan actualmente en sus relaciones de pareja, de familia, de trabajo, de amistad. Sin vínculos que unan a las personas, los afectos se esfuman dejando a las personas vacías y solitarias.

No hay que confundir la donación con los sentimientos, con la voluntad de fusión, de poder, etc. La diferencia entre la voluntad de potencia y la donación deriva del hecho de que la primera tiende a imponerse de manera clara (sometiendo al otro) o velada (obligando al otro a dar o haciéndolo sentir en culpa por su incapacidad). La segunda, en cambio, actualiza en el otro la potencia para darse. Dicha potencia va más allá del poder natural de las personas y de su donación. En efecto, la necesidad que tenemos de ser amados es señal de que la donación no puede tener como origen ni a la persona ni las relaciones humanas. Cada uno tiene necesidad del otro para poder darse, ya sea porque la donación tiene como condición de posibilidad las necesidades del otro —especialmente durante la infancia—, ya sea porque no hay donación humana sin previa recepción del amor. El don de sí nace, por tanto, del amor del otro, en cuanto que este —al amarnos— nos da la posibilidad de darnos. Por eso, la donación se caracteriza por tres elementos: respeto de la persona, autonomía y comunicación.

4. Aun cuando la persona trasciende el tiempo (es uno y el mismo sujeto el que tiene necesidad, dominio de sí y puede darse), no trasciende la relación. El don del otro (hecho por el otro o el don que el otro es) no puede ser ni reclamado como un derecho ni ser objeto de la propia intencionalidad porque es enteramente gratuito.

Cuando el don es correspondido estamos ante una relación de reciprocidad o amistad. Las relaciones de amistad forman parte de la identidad no solo como posibilidad de la persona, sino también como don, pues la relación de amistad depende del otro (nadie es amigo de uno que no quiere serlo). Asimismo, en la relación de amistad recibimos el don del otro.

La amistad del otro en Dios ilumina con luz nueva el ser personal, que aparece así constitutivamente en relación. La persona, además de ser identidad, diferencia y relación, en su amistad con el otro en Dios, se transforma en apertura total a la trascendencia. La identidad humana se encuentra en el tiempo y también en la eternidad. No se trata solo de un yo, sino de una persona que, siendo sí misma, se trasciende a sí misma, o sea, es personalidad.

La relación aparece de este modo como una categoría esencial. La persona, si bien es en sí (tiene una subsistencia basada en la relación originaria con Dios), a través del don de sí llega a ser lo que es en sí: una criatura amada por Dios por sí misma de manera infinita. Esta donación hace que los otros tipos de relación cobren sentido personal, ya que se precisa el cumplimiento de las propias necesidades para que pueda alcanzarse el autodomínio, el autodomínio para que se llegue a la donación y la donación a los demás para que nos abramos a la trascendencia dándonos a Dios, es decir, amándolo como Origen y Fin.

Así es posible concluir sintéticamente con la siguiente tesis:

Mediante el don de sí, la persona entra en comunión con las demás personas humanas y divinas.

379 También en Lévinas, no obstante su visión negativa de la identidad, puede hablarse de la identidad entendida como subjetividad y de una diferencia que la trasciende, l'Autrui (el Otro); por ello, en la filosofía de este pensador hay lugar para la relación, si bien se trate de la subordinación de la identidad a la diferencia: una relación sin reciprocidad alguna (vid. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris 1974).

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Amore e famiglia nel pensiero teologico e filosofico moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1976
- AA.VV., *Azione e persona: Le radici della prassi*, L. Alici (ed.), Vita e Pensiero, Milano 2002
- AA.VV., *Derechos reproductivos y técnicas de reproducción asistida*, Editorial Comares, Granada 1998
- AA.VV., *Developmental Psychopathology*, D. Cicchetti, D. Cohen (eds.), Wiley, New York 2006
- AA.VV., *Emotional development* J. Nadel, D. Muir (eds.), Oxford University Press, Oxford 2005
- AA.VV., *Fetal development: A psychobiological perspective*, J.-P. Lecanuet, W. P. Fifer, N. A. Krasnegor, W. P. Smotherman (eds.), Erlbaum, Hillsdale (New Jersey) 1995
- AA.VV., *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, L. Alici (ed.), Il Mulino, Bologna 2004
- AA.VV., *Handbook of developmental cognitive neuroscience*, C. A. Nelson, M. Luciana (ed.), MIT Press, Cambridge (Massachuset) 2001
- AA.VV., *Il gioco delle generazioni. Famiglie e scambi sociali nelle reti primarie*, G.B. Sgritta (ed.), Franco Angeli, Milano 2002
- AA.VV., *Intorno all'etica della differenza. Uomo e donna tra conflitto e reciprocità*, C. Vigna (ed.), Vita e Pensiero, Milano 2001
- AA.VV., *Invito alla sociologia relazione. Teoria e applicazioni*, P. P. Donati, P. Terenzi (eds.) Franco Angeli, Milano 2005
- AA.VV., *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987
- AA.VV., *L'altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, V. Cesareo (ed.), Vita e Pensiero, Milano 2004
- AA.VV., *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio Consiglio per la famiglia (ed.), EDB, Bologna 2003
- AA.VV., *Maschio, femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, S. Spinanti (ed.), CISF, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1990

- AA.VV., *Maschio-femmina. Nuovi padri e nuove madri*, V. Melchiorre (ed.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1992
- AA.VV., *Metafisica de la familia*, J. Cruz (ed.), EUNSA, Pamplona 1996
- AA.VV., *Natura umana, evoluzione ed etica*, «Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2007»
- AA.VV., *Nuovo lessico familiare*, E. Scabini, P. P. Donati (eds.), «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 14 (1995)
- AA.VV., *Oxford companion to the mind*, R. L. Gregory (ed.), Oxford University Press, Oxford-New York 2004
- AA.VV., *Principles of Neural Science*, E.R. Kandel, J. H. Schwartz, T.M. Jessel (eds.), Appleton and Lange, Norwalk (Connecticut) 2000
- AA.VV., *Postmodernité et Sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Y. Boisvert (ed.), Liber, Montréal-Québec 1998
- AA.VV., *Prendersi cura dell'uomo nella società tecnologica*, Università Campus Bio-Medico, P. G. Palla, S. Grossi Gondi (eds.), Edizioni Universitarie della Associazione RUI, Roma 2000
- AA.VV., *Ragazzi in Europa tra tutela, autonomia e responsabilità*, I. Colozzi, G. Giovanni (eds.), Franco Angeli, Milano 2003
- AA.VV., *Uomo e donna in famiglia*, P. P. Donati (ed.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997
- AA.VV., *Women and Revolution*, Lydia Sargent (ed.), South End Press, Boston, 1981
- S. AGACINSKI, *La Politica dei Sessi*, Ponte Alle Grazie, Milano 1998
- R. J. AGATE et al, *Neural, not gonadal, origin of brain sex differences in a gynandromorphic finch*, «Neuroscience» 8 (2003)
- SAN AGUSTÍN, *Confessiones*
- G. ALEXANDER, *An Evolutionary Perspective of Sex-Typed Toy Preference: Pink, Blue, and the Brain*, «Archives of Sexual Behavior», 32, 1 (2003)
- L. ALICI, *Il terzo escluso*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2004
- R. ALVIRA, *Dialéctica de la modernidad*, «Anuario Filosófico», XIX-2 (1989)
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*
- *De veritate*
- *Quaestio disputata de anima*
- *Quaestio disputata de spiritalibus creaturis*
- *Sententia libri Ethicorum*
- *Summa Theologiae*
- H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid 2006
- *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2009
- ARISTÓTELES, *De Anima*
- *De generatione animalium*
- *Ética a Nicómaco*
- *Metafisica*
- *Retórica*

- M. ARZU WILSON, *Love & Family. Raising a traditional Family in a secular World*, Ignatius Press, San Francisco 1996
- J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989
- S. BARON-COHEN, *Questione di cervello. La differenza essenziale tra uomini e donne*, Mondadori, Milano 2004
- G. BATESON, D. D. JACKSON, J. HALEY, J. WEAKLAND, *Verso una teoria della schizofrenia*, en *Il doppio legame*, C. E. Sluzki, D. C. Ransom (eds.), Astrolabio, Roma 1979
- *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1989
- Z. BAUMAN, *Intervista sull'Identità*, Benedetto Vecchi (ed.), Laterza, Bari 2005
- *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004
- *Vida líquida*, Paidós Ibérica, Barcelona 2006
- L. BECCHETTI, L. PAGANETTO, *Finanza etica. Commercio equo e solidale: la rivoluzione silenziosa della responsabilità sociale*, Donzelli, Roma 2003
- BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*
- D. BENTLEY HART, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Willian B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K. 2003
- D. BENOIT-BROWAEYS, C. VIDAL, *Il sesso del cervello. Vincoli biologici e culturali nelle differenze fra uomo e donna*, Dedalo, Bari 2006
- N. BERDIAEFF, *Cinq méditations sur l'existence*, Editions Montaigne, Paris 1947
- P. L. BERGER, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, Free Press, New York 1992
- D. BLUM, *Sex on the Brain: The Biological Differences Between Men and Women*, Penguin Books, New York-London 1998
- K. BORNSTEIN, *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*, Vintage Books, New York 1995
- J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990
- *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004
- C. CAFFARRA, *La famiglia come ambiente di crescita umana*, «Anthropotes», 2 (1994)
- A. CAVERO, *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987
- N. CHODOROW, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley 1978
- M. T. CICERONE, *De amicitia*
- *De Legibus*
- LI. CLAVELL, M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafisica*, EDUSC, Roma 2006
- J. COLAPINTO, *As Nature Made Him*, Harper Collins, New York 2000
- J. M. COLL, *Filosofia de la relación interpersonal*, I, PPU, Barcelona 1999
- N. CORONA, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Almagesto, Buenos Aires 1992
- J. COWBURN, *Love*, Marquette University Press, Milwaukee 2004
- G. CREPALDI, A. BARITUSSIO, *Trattato di medicina interna*, Piccin, Padova 2002

- S. CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999
- J. DABBS, *Heroes, Rogues, and Lovers: Testosterone and Behavior*, McGraw-Hill, New York 2000
- F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003
- A. R. DAMASIO, *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*, Grosset/Putnam, New York 1994
- *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, New York 1999
- D. DAMIANI, T. RIBEIRO, N. SETIAN, *Sexo cerebral: um caminho que começa a ser percorrido*, «Arq Bras Endocrinol Metab [online]», 49 (2005)
- C. DANANI, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003
- DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, in *Le opere di Dante Alighieri*, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, G. Petrocchi (ed.), A. Mondadori Editore, Milano 1966-67, I-III
- D. DAVIDSON, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Instituto de investigaciones filosóficas, Universidad Autónoma de México (México DF) 1992
- S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1976
- D.C. DENNET, *Kinds of Minds*, Weidenfeld and Nicolson, London 1995
- J. DERRIDA, *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris 1994
- *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994
- *Positions: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Minuit, Paris 1972
- SAN ELREDO DE RIEVAL, *La Amistad Espiritual*, Ed. Claretiana, Azul-Lima 1982
- E. DE ST. AUBIN, D.P. MC. ADAMS, T.C. KIM, *The generative society: caring for future generations*, American Psychological Association, Washington DC 2004
- M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998
- G. P. DI NICOLA, A. DANESE, *Amici a vita. La coppia tra scienze umane e spiritualità coniugale*, Città Nuova, Roma 1997
- J. A. DI PIETRO, R. A. IRIZARRY, K. A. COSTIGAN, E. D. GUREWITSCH, *The psychophysiology of the maternal-fetal relationship*, «Psychophysiology», 41 (2004)
- M. DONALD, *A mind so rare: The evolution of human consciousness*, Norton, New York-London 2001
- P. P. DONATI, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 2002
- *La famiglia come relazione sociale*, Franco Angeli, Milano 1992
- *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991
- F. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 1884
- E. H. ERIKSON, *Infancia y sociedad*, Hormé, Buenos Aires 1978
- *Childhood and Society*, W. Norton & Co., New York 1963

- C. FABRO, *L'Io e l'esistenza e altri brevi scritti*, A. Acerbi (ed.), Edusc, Roma 2006
- S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex*, Bantam Books, New York 1970
- G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo*, Marietti, Genova 2007
- M. FOUCAULT, *La palabras y las cosas*, Siglo XXI, México 1993
- *Historia de la sexualidad* (I-III), Siglo XXI, México 1999
- *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975
- N. FRASER, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, New York 1997
- S. FREUD, *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens* (1912), Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1924 (trad esp: *Contribuciones a la psicología del amor*, en *Obras completas*, Amorrurtu Editores, Buenos Aires 1983, III)
- *Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908), (trad esp: *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, en *Obras completas*, Amorrurtu Editores, Buenos Aires 1983, IX)
- *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Fischer, Frankfurt am Main 2000, III
- *Triebe und Triebchicksale* (1915), en *Psychologie des Unbewußten*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2000, III
- B. FRIEDAN, *The Feminine Mystique*, W.W. Norton & Company, New York 1963
- *The Second Stage*, Summit Books, New York 1981
- E. FROMM, *The Art of Loving*, Harper&Row, New York 1956
- H. G. GADAMER, *Amicizia e conoscenza di sé*, en *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, V. Verra (ed.), Bibliopolis, Napoli 1980
- *Die griechische Philosophie und das moderne Denken*, en *Gesammelte Werke* Mohr, Tübingen 1985, VI
- *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, en *Kleine Schriften*, Mohr, Tübingen 1971, III
- D. M. GALLAGHER, *Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others*, «Acta Philosophica» 8 (1999)
- U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Serie Bianca Feltrinelli, Feltrinelli, Milano 2007
- V. GALLESE, C. KEYSERS, G. RIZZOLATTI, *A unifying view of the basis of social cognition*, «TRENDS in Cognitive Sciences», 8 (2004)
- D. GEARY, *Male, Female: The Evolution of Human Sex Differences*, American Psychological Association, Washington 1998
- A. GEHLEN, *La tecnica vista dall'antropologia*, en *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 1987
- G. GILLET, *Dennett, Foucault, and the selection of memes*, «Inquiry», 42 (1999)
- *Free Will and Events in the Brain*, «The Journal of Mind and Behavior», 22 (2001)
- É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983
- R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Bernard Grasset, Paris 1978

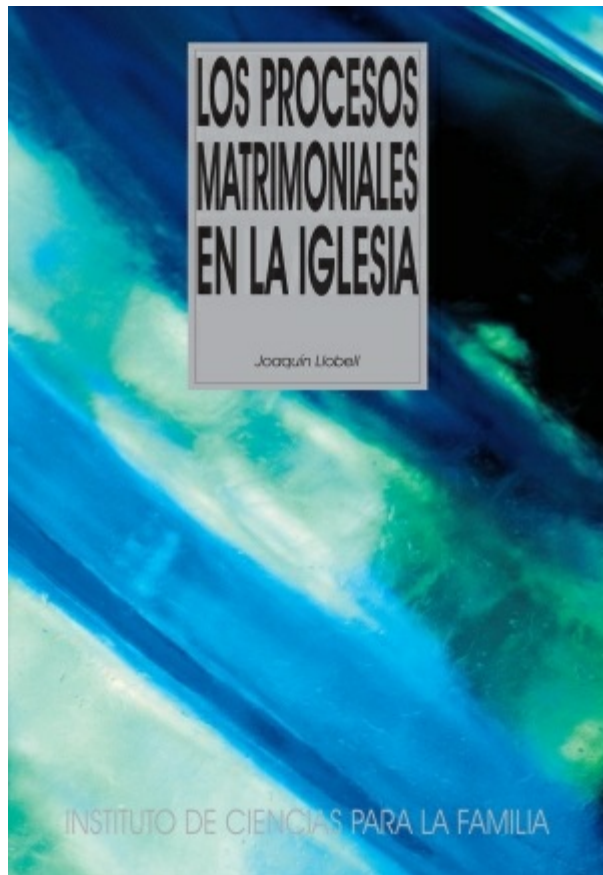
- *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985
- *Le sacrifice*, Bibliothèque nationale de France, Paris 2003
- *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983
- M. A. GLENDON, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York 1991
- A. GUINDON, *The Sexual Creators. An Ethical Proposal for Concerned Christians*, University Press of America, Lanham - New York - London 1986
- J. HAALAND MATLARY, *Il tempo della fioritura: su un Nuovo femminismo*, Mondadori, Milano 1999
- D. N. HAWKINS, A. BOOTH, *Unhappily Ever After: Effects of Long-Term Low-Quality Marriages on Well-Being*, «Social Forces» 84 (2005)
- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, III
- M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997
- *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1957
- T. HOBBS, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México 2007
- CH. HOFF SOMMERS, *Who Stole Feminism?: how women have betrayed women*, Simon and Schuster, New York 1995
- B. HOUSTON, *In defense of Politics of Identity* http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/94_docs/HOUSTON.HTM
- L. IRIGARAY, *Ética de la diferencia sexual*, Ellago Ediciones, Castellón 2010
- *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, Ithaca 1985
- A. JAGGAR, *Political Philosophies of Women's Liberation*, en *Feminism and Philosophy*, Littlefield, Adams & Co., Totowa, New Jersey 1977
- E. R. KANDEL, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, W.W. Norton & Company, New York-London 2006
- I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 2008
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1921
- L. R. KASS, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002
- S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, en *Opere*, C. Fabro (ed.), Sansoni, Firenze 1972, I
- *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona 1993
- S. KRACAUER, *Sull'amicizia*, Marietti, Genova 1990
- E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris 1974
- *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Hague 1971
- S. LIEBERMANN, *A transgenerational theory*, «Journal of Family Therapy», 1 (1979)
- A. LLANO, *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001
- *La nueva sensibilidad*, Espasa Universidad, Madrid 1989
- N. LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982

- S. LYNCH, *Philosophy and Friendship*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005
- M. MAFFESOLI, *De la «postmédiévalité à la postmodernité»*, in *Postmodernité et Sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Y. Boisvert (ed.), Liber, Montréal-Québec 1998
- E. MACCOBY, *The Two Sexes: Growing Up Apart, Coming Together*, Harvard University, Cambridge 1998
- A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999
- A. MALO, *Antropología de la Afectividad*, EDUSC, Pamplona 2004
- *Il senso antropologico dell'azione. Paradigmi e prospettive*, Armando, Roma 2004
- *Introducción a la Psicología*, EUNSA, Pamplona 2007
- G. MARCEL, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966
- H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid 1983
- *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston 1964
- J.L. MARION, *La croisée du visible*, P.U.F., Paris 1996
- E. MARQUARDT, *Between Two Worlds: The Inner Lives of Children of Divorce*, Crown, New York 2005
- K. MARX, F. ENGELS, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1866), en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M.-Moskva 1927-1935, X
- *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1971
- *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1959
- M. MAUSS, *Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*, Tecnos, Madrid 1971
- B. S. MCEWEN, *From molecules to mind. Stress, individual differences, and the social environment*, «Annals of the New York Academic Sciences», 93 (2001)
- D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano 1997
- A. MEGILL, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985
- V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987
- M. MELONI, *Triangolo di pensieri: Girard, Freud, Lacan*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]», 5 (2003) <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>
- W. MICHAELS, *The Shape of the Signifier*, Princeton University Press, Princeton 2004
- A. MILLÁN-PUELLES, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid 1996
- K. MILLET, *Sexual Politics*, Avon Books, New York 1970
- M. MINSKY, *La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial*, Galápagos, Buenos Aires 1987
- S. MOLLER OKIN, *Justice Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989
- A. MOIR, D. JESSEL, *Brain Sex: The Real Difference Between Men and Women*, Dell Publishing, New York 1992
- J. L. NANCY, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996

- P. NEPI, *Individui e persona, l'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Edizioni Studium, Roma 2000
- F. NIETZSCHE, *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid 1974
- S. NOCK, *Affidavit to the Ontario Superior Court of Justice regarding Halpern et al. v. Canada*, University of Virginia Sociology Department, Charlottesville 2001
- M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- O. O'DONOVAN, *The problem of Self-Love in St. Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2005
- D. O'LEARY, *The gender agenda. Redefining equality*, Vital Issues Press, Lafayette (Louisiana) 1997
- A. OLIVERIO, *Geografia della mente. Territori cerebrali e comportamenti umani*, Cortina, Milano 2008.
- M. PAKALUK, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2005
- J. PANKSEPP, *The periconscious substrates of consciousness: affective states and the evolutionary origins of the self*, «Journal of Consciousness Studies», 5 (1998)
- B. PASCAL, *Pensieri*, G. Einaudi, Torino 1962
- L. PAREYSON, *Dostoievskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993
- O. PAZ, *La duplice fiamma. Amore ed erotismo*, Garzanti, Milano 1994
- A. PEASE, B. PEASE, *Perché gli uomini possono fare solo una cosa per volta e le donne ne fanno troppe tutte insieme?*, BUR, Bologna 2009
- R. PERNAUD, *La femme au temps des cathédrales*, Stock, Paris 1980
- S. PISTOLINI, *Gli sprecati. I turbamenti della nuova gioventù*, Feltrinelli, Milano 1995
- PLATONE, *Lisis*
— *Simposio*
— *Timeo*
- L. POLO, *Antropología transcendental*, EUNSA, Pamplona 1999, I
— *Quién es el hombre (Un espíritu en el tiempo)*, Rialp, Madrid 1991
- K. PRUETT, *Fatherhood*, Broadway, New York 2000
- J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986
- W. REICH, *Die Sexualität im Kulturkampf: Zur sozialistischen Umstrukturierung des Menschen*, Sexpol-Verlag, Copenhagen 1936
- P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana 2000
— *Persona, comunità, istituzioni*, ECP, Firenze 1994
— *Soi-même comme un autre*, Editions du seuil, Paris 1990
- A. RICH, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en *Blood, Bread and Poetry*, Norton Paperback, New York 1994
- Ch. RIDDIOUGH, *Socialism, Feminism, and Gay/Lesbian Liberation*, en *Women and Revolution*, L. Sargent (ed.), South End Press, Boston 1981

- C. R. ROGERS, *A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework*, in *Psychology: A study of a science*, S. Koch (ed.), McGraw-Hill, New York 1959, III
- R. RORTY, *Freud and the Moral Revolution*, in *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*, J. H. Smith, W. Kerrigan (eds.), The Johns Hopkins Press, Baltimore 1986
- F. RUSSO, *La persona umana. Questioni di Antropologia filosofica*, Armando, Roma 2000
- J. J. SANGUINETI, *Filosofia della mente. Una prospettiva ontologica e antropologica*, EDUSC, Roma 2007
- I. SANNA, *Auditus culturae: Le sfide antropologiche della postmodernità*, «Path», 7 (2008)
- C. SARTEA, *L'Emergenza deontologica. Contributo allo studio dei rapporti tra deontologia professionale, etica e diritto*, Aracne, Roma 2007
- J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943
- M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, 3ª ed., Losada, Buenos Aires 1957
- J. SEARLE, *Mind*, Oxford University Press, Oxford 2004
- R. SENNETT, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona 2005
- M. SERRETTI, *Il contributo di Karol Wojtyła all'antropologia filosofica e teologica*, «Nuovo Areopago» 4 (2005)
- L. K. SMIDT, *Respecting others: The hermenutic virtue*, «Continental Philosophy Review», 33 (2000)
- A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: A Selected Edition*, Oxford Paperbacks, Oxford 2008
- R. SOKOLOWSKI, *Phenomenology of Friendship*, «The Review of Metaphysics» 55 (2002)
- *The Threat of Same-Sex Marriage. People who separate sexuality from procreation live in illusion*, «America», June 7-14 (2004)
- C. SOLER, *Quel che Lacan diceva delle donne. Studio di psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2005
- E. STEIN, *Fundamentos teóricos de la formación de la mujer*, en *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 2003, IV
- S. STERN-GILLET, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of New York Press, Albany 1995
- Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996
- IL *malessere della modernità*, Laterza, Bari 2002
- *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1991
- J.B. THOMPSON, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, Il Mulino, Bologna 1998
- L. TIGER, *Men in Group*, Random House, New York 1969

- P. TILLICH, *Love, Power, and Justice*, New York 1960
- C. C. TREVARTHEN, K. AITKEN, *Brain development, infant communication, and empathy disorders: Intrinsic factors in child mental health*, «Development & Psychopathology», 6 (2006)
- E. TUGENDHAT, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino 1987
- R. R. VALLACHER, D.M. WEGNER, *What do people think they're doing? Action identification and human behaviour*, «Psychological Review», 94 (1987)
- G. VATTIMO, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1988
- M. P. VIGGIANO, *Introduzione alla psicologia cognitiva. Modelli e metodi*, Laterza, Bari 1995
- P. J. WADELL, *Friendship and the Moral Life*, Notre Dame, Indiana 1989
- M. WEBER, *Sociología de la religión*, Akal, Madrid 2012
- S. WEIL, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966
- W. B. WILCOX, S. L. Nock, *What's Love Got to Do with It? Ideology, Equity, Gender, and Women's Marital Happiness*, «Social Forces», 84 (2006)
- K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità: morale sessuale e vita interpersonale*, Marietti, Genova 1978
- *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, G. Reale, T. Styczen (ed.), Bompiani, Milano 2003



El amor a la sabiduría

Llobell, Joaquín

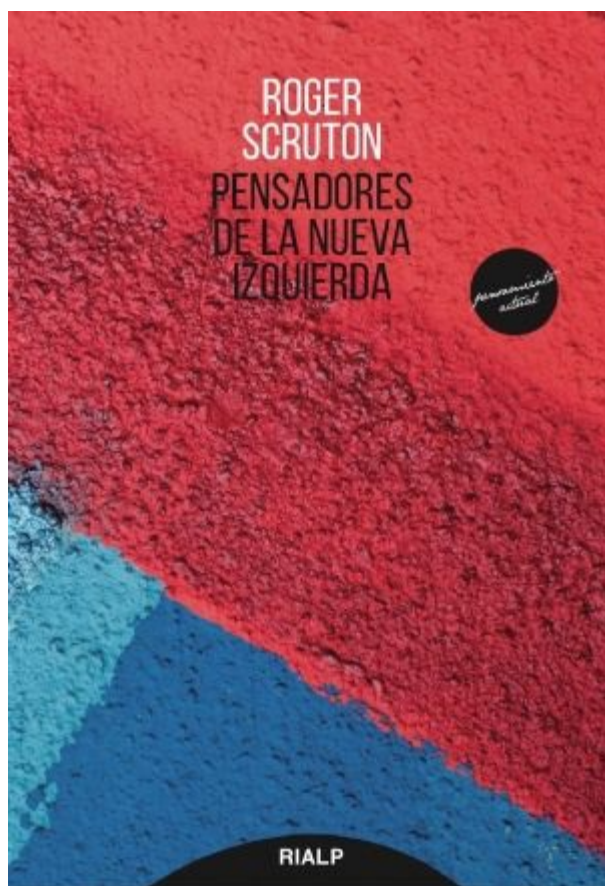
9788432143915

432 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este libro recoge un discurso en Harvard sobre lo más característico del oficio intelectual, y una conferencia en la Universidad de Marquette, donde el autor argumenta sobre la importancia de la historia del pensamiento en la enseñanza general de la filosofía. Gilson logra despertar el afán de búsqueda, y enseña rigor intelectual y amor a la verdad a quien desea construirse y construir una sociedad mejor.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Pensadores de la nueva izquierda

Scruton, Roger

9788432148002

448 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Scruton inicia este estudio sobre los fundamentos de la Nueva Izquierda en 1985, publicando un libro con este mismo nombre. En él analizaba a Sartre y Foucault, Habermas, Galbraith y Gramsci. Ha revisado el texto, incluyendo a pensadores de influencia creciente como Lacan, Deleuze y Guattari, Said, Badiou y Žižek. La edición de 1985 fue controvertida y recibió numerosas críticas en los círculos intelectuales europeos, por su estilo provocativo. Mientras tanto -eran los años de la caída del Muro-, era traducido en numerosos países de herencia comunista. Scruton trata de explicar "qué hay de bueno en los autores que trato, y qué hay de malo. Mi esperanza es que el resultado pueda beneficiar a lectores de todas las opciones políticas".

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER
OBRAS COMPLETAS

— * —

EN DIÁLOGO CON EL SEÑOR

TEXTOS DE LA PREDICACIÓN ORAL

Edición crítico-histórica
preparada por
LUIS CANO y FRANCESC CASTELLS

INSTITUTO HISTÓRICO
SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER

RIALP

En diálogo con el Señor

Escrivá de Balaguer, Josemaría

9788432148620

512 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este volumen de las obras completas, primero de la serie Textos de la predicación oral, recoge el texto de veinticinco predicaciones de san Josemaría entre 1954 y 1975. Dirigidas en su momento a miembros del Opus Dei, sus palabras son ahora publicadas por primera vez para un público general, en el contexto de sus obras completas, para que "muchas otras personas —además de los fieles del Opus Dei— descubran una ayuda para tratar a Dios con confianza y afecto filial". Su título "manifiesta bien el contenido y finalidad de esta catequesis: ayudar a hacer oración personal", en palabras de Javier Echevarría. El estudio crítico-histórico ha sido llevado a cabo por Luis Cano, secretario del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer y profesor de Historia de la Iglesia en el Istituto di Science Religiose all'Apollinare (Roma) y Francesc Castells i Puig, licenciado en Historia y doctor en Filosofía, y miembro del mismo Instituto.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ GULLÓN

ESCONDIDOS

El Opus Dei en la zona republicana
durante la Guerra Civil española (1936-1939)



Escondidos

González Gullón, José Luis

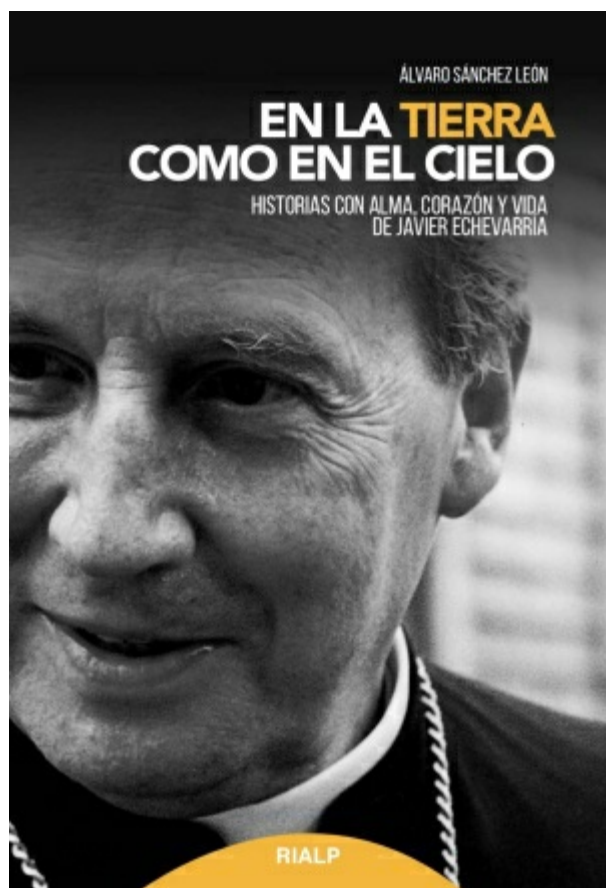
9788432149344

482 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El inicio de la Guerra Civil española, en 1936, sorprendió al fundador del Opus Dei y a la mayoría de sus miembros en la zona republicana. Todos se escondieron para evitar la dura represión revolucionaria. Con el paso de los meses, los refugios y asilos dieron paso a las escapadas y expediciones. Gracias al desvelo de José María Escrivá, el Opus Dei sobrevivió en medio de la tragedia desencadenada por el conflicto armado.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



En la tierra como en el cielo

Sánchez León, Álvaro

9788432149511

392 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El 12 de diciembre de 2016 murió en Roma Javier Echevarría. Esa noche fue trending topic. Era el tercer hombre al frente del Opus Dei. A los 84 años, el obispo español dejaba la tierra después de sembrar a su alrededor una sensación como de cosas de cielo. Menos de 365 días después de su fallecimiento, 45 de las personas que más convivieron con él, hablan en directo de su alma, su corazón y su vida. Sin trampa ni cartón. Este libro no es una biografía, ni una semblanza, ni un perfil, ni un estudio histórico. No es, sobre todo, una hagiografía... Es un collage periodístico que ilustra, en visión panorámica, las claves de una buena persona, que se implicó en mejorar nuestro mundo contemporáneo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I. En busca de la crisis de identidad	13
CAPÍTULO II. Unidad y diferencia como elementos de la identidad humana	39
CAPÍTULO III. La unión de identidad y diferencia	88
CAPÍTULO IV. La familia como trascendencia de la unión de las Diferencias	141
CAPÍTULO V. El perfeccionamiento de la identidad: la personalidad	188
EPÍLOGO. Elementos para una teoría de la relacionalidad humana	212
BALANCE FINAL	218
BIBLIOGRAFÍA	223