

ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD

JACINTO CHOZA

ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD



THÉMAT A

SEVILLA • 2017

Título: *Antropología de la sexualidad*.

Segunda edición: Abril 2017

© Jacinto Choza.

© Editorial Thémata 2017.

EDITORIAL THÉMATA

C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción

41907 Sevilla, ESPAÑA

Tlf: (34) 955 720 289

E-mail: editorial@themata.net

Web: www.themata.net

Maquetación y Corrección: MMM y JCh.

ISBN: 9788494555152

DL: SE 529-2017

Imprime: Estugraf

Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN.....	11
PRÓLOGO.....	13
I. EL SEXO COMO REALIDAD BIOLÓGICA.....	19
1. La actividad radical de los organismos vivientes.....	19
2. Recombinación, reproducción y apareamiento.....	21
3. Paternidad y filiación. Individualidad	24
4. Masculino y femenino. Identidad.....	30
5. Determinación biológica y ecológica del sexo.....	34
6. Sexualidad y comunicación. La diferencia.....	37
II. LA MEDIACIÓN COGNOSCITIVA DEL SEXO. EL INSTINTO SEXUAL.....	45
1. Conciencia y materia.....	45
2. Sexo genético y conducta sexual.....	48
3. Macho y hembra.....	50
4. El cortejo, la lucha entre los machos y la elección por parte de la hembra.....	53
5. Monogamia y poligamia.....	58
6. La estrategia reproductora de los mamíferos superiores.....	61
III. LA HUMANIZACIÓN DEL SEXO: SIMBOLOGÍA Y REGLAMENTACIÓN SOCIAL...67	
1. La determinación de las formas del emparejamiento humano.....	67
2. La prohibición del incesto.....	70
3. La construcción sexuada de la identidad personal.....	76
4. La constitución sociocultural de la sexualidad. Sexo y poder.....	80
5. Diferenciación de la sexualidad.....	87

IV. EL EROS COMO RELACIÓN INTERSUBJETIVA.....	91
1. Dinámica del eros. El enamoramiento.....	91
2. El amor como sentimiento espontáneo y como reflexión de la voluntad.....	99
3. Unión y alienación. El riesgo del otro.....	105
4. La culminación del eros.....	111
 V. LA COMPLEMENTARIEDAD DE LOS SEXOS.....	 117
1. El origen de los sexos en los mitos y en la Biblia.....	117
1.1. <i>El andrógino y Adán-Eva</i>	117
1.2. <i>Zeus-Atenea y Hera-Hefesto</i>	122
2. Lo masculino y lo femenino en el plano existencial. Ulises y Penélope.....	126
3. La dualidad de los sexos como momentos ontológicos.....	134
3.1. <i>Naturaleza y operación en la unidad de la sustancia</i>	138
3.2. <i>Masculinidad y feminidad como formas personales</i>	142
4. Carácter trascendental-kantiano de la mujer.....	148
 VI. NATURALEZA Y CULTURA EN LA SEXUALIDAD.....	 155
1. Las nociones de naturaleza y cultura.....	155
2. Las dimensiones de la sexualidad humana.....	162
3. Los ámbitos culturales como momentos del espíritu.....	168
4. La comprensión y realización de la sexualidad como tarea cultural.....	175
 VII. FLUCTUACION HISTORICA DE- LA VINCULACIÓN ENTRE SEXO, AMOR Y MATRIMONIO	 181
1. El sexo como naturaleza y el matrimonio como cultura.....	181
2. Sexo y matrimonio en la conciencia pública. Los ritos de iniciación.....	186
3. Primera fisura entre sexo y matrimonio. La belleza.....	194
4. Segunda fisura entre sexo y matrimonio. El amor.....	198
5. La desexualización del eros.....	207

VIII. EL MATRIMONIO COMO HECHO Y COMO INSTITUCIÓN JURÍDICA.....	211
1. El hecho y el reconocimiento.....	211
2. El sujeto de derechos como ser sexuado.....	216
3. Ortodoxia y ortopraxis de la sexualidad.....	225
4. La dialéctica interioridad-exterioridad.....	230
5. Tutela pública y definición privada de la felicidad.....	235
6. La desconexión entre sexo, amor y matrimonio.....	241
IX. LA COSTUMBRE Y EL DEBER EN LA DINÁMICA ERÓTICA.....	249
1. La segunda naturaleza.....	249
2. La categorización de lo erótico por el sentido común.....	254
3. Lo erótico clandestino y la moralidad pública.....	257
4. La definición de la normalidad erótica.....	260
5. El deber como inclinación, como norma y como hábito.....	264
6. Poder y libertad.....	270
X. PARA UNA TEOLOGÍA DEL SEXO, EL AMOR Y EL MATRIMONIO.....	275
1. El hombre: una naturaleza y dos personas.....	275
2. Dignidad del varón y dignidad de la mujer.....	282
3. El matrimonio como cifra teológica.....	294
4. Sacerdocio y feminidad.....	304
Bibliografía.....	309

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

Este libro apareció en 1991 y la historia de su gestación queda explicada en el prólogo de entonces. Ha recibido críticas de colegas conocidos y de colegas no conocidos, ha recibido elogios de ambos tipos de colegas y, sobre todo, habiendo sido puesto en la red en versión en pdf a disposición de todo el mundo, ha tenido el suficiente número de visitas y descargas como para que se pueda considerar oportuno hacer una segunda edición en papel.

Las críticas se refieren a que no queda bien acogido ni bien tratado el papel de la mujer, del sexo y el género en la sociedad contemporánea. Tales críticas son acertadas. Esa deficiencia creo que está corregida en varias publicaciones posteriores, especialmente en *Historia de los sentimientos* (Thémata, 2011) y en *La privatización del sexo* (Thémata 2016), libros que hacen innecesario retocar éste.

La aceptación y el interés que este libro mantiene se sustentan en que aborda el estudio del sexo en su relación con el sentimiento del amor y las instituciones jurídicas y religiosas del matrimonio y la familia. Estudia el sexo a nivel biológico y zoológico en primer lugar, después a nivel psicológico y sentimental como fenómeno individual y social, después a nivel histórico cultural, y finalmente en los niveles filosófico, jurídico y religioso-teológico.

El sexo se manifiesta y opera en todos esos niveles, con factores que interactúan entre sí. Aunque en el nivel biológico y zoológico sus características son bastante constantes, también en esos niveles hay cambios y evoluciones en numerosas especies vegetales y animales, y en la especie humana también, a veces determinados desde los niveles ecológicos, psicológicos y sociales. Se puede ofrecer una visión global de las conexiones de todos esos factores, determinantes de la relación entre sexo, amor y matrimonio que los hombres viven en las diferentes épocas y en las diferentes culturas, y en esa visión, se puede advertir qué factores pueden ser más variables y cómo pueden variar. Hay una constancia y una plasticidad, que permiten reconocer lo que en cada

caso puede identificarse como sexo, como amor, como matrimonio y como familia.

El tema es más complejo de lo que aparece tratado en este libro, pero probablemente su contenido es la base de los estudios que posteriormente he llevado a cabo sobre el tema, y que, sumados, permiten obtener una visión amplia y consistente de la relación entre sexo, amor y matrimonio.

Con este libro queda disponible en papel el primer trabajo que sirve de base a toda una serie de estudios sobre el tema, que han visto la luz desde 1991 hasta el día de la fecha. Esta edición es el resultado de una serie de ponderaciones y consejos, por los cuales quiero agradecer a los colegas y amigos que se han tomado el trabajo de brindármelos.

Sevilla, 21 de febrero de 2017.

PRÓLOGO

Los años 60, una década que cambió al mundo. La revolución sexual, las revoluciones universitarias, los movimientos abortistas, los frentes de liberación feministas, los revisionismos marxistas y la quiebra de las esperanzas en la revolución socialista, la crisis del concilio Vaticano II, el movimiento *hippy* y otras corrientes contraculturales. Todo eso con el ritmo de los Beatles, que estrenan la década con sus gritos melódicos, como con una pedrada en el escaparate de la conciencia social, como un levantarse el telón para dejar aparecer la representación de algo que en cierto modo ya era pero que no había salido a escena.

Han pasado treinta años desde entonces. Las ciencias naturales y las ciencias sociales se han ocupado ampliamente de todos esos fenómenos, con una sensibilidad despertada y afinada por los fenómenos mismos. El sentido común ha basculado; se ha abierto en unos aspectos, se ha quebrado en otros; va asentando paulatinamente nuevos puntos de referencia. El campo del escaparate lo van ocupando formas tranquilas de pensamiento, de acción, de consenso.

La conmoción de los 60 y los procesos de los años posteriores afectaron, en todos los niveles sociales y culturales, a todos sus factores y elementos. El sexo, el amor, el matrimonio y la familia, ese entramado del que brota la vida humana, ha sido afectado por los cambios que se han producido en los niveles técnicos, industriales y económicos, en los planos políticos, sociales, laborales y jurídicos, en los ámbitos científicos, artísticos, morales y religiosos.

No es fácil hacer un balance de lo que ha pasado, describirlo, hacer inventario de lo que hay y percibir qué es lo que se construye con ello y cómo. Cuánto hay de permanente (bueno y malo) y cuánto ha permanecido. Cuánto hay de nuevo, en ganancias y en pérdidas.

En este libro se habla de eso. La perspectiva desde la que se hace es la de la antropología filosófica, un saber que pretende hacerse cargo del hombre en sus diversas dimensiones y niveles, y que por eso frecuentemente presenta lagunas y deficiencias.

Se tratan aquí cuestiones de biología, psicología, antropología social y cultural, sociología, historia, derecho, ética y teología, pero no es un libro que pertenezca a ninguna de esas ciencias, ni su autor es experto en ellas. Es un libro de filosofía, escrito por un filósofo.

En un determinado sentido, se puede decir que la filosofía no tiene un tema distinto del que tienen esas ciencias conjuntamente. Apenas quedan temas fuera de ese conjunto de ciencias y saberes.

Puede apuntarse que el tema de la filosofía es el ser, o la realidad, según sus primeros principios y sus causas últimas. Pero esos principios y causas, por radicales que sean, y precisamente por serlo, habrán de poderse captar en o desde esas parcelas de determinaciones concretas, muy derivadas, en ningún sentido últimas, sino inmediatas y cotidianas, a veces triviales, como el sexo, el amor y el matrimonio, el trabajo y el descanso, el alimento, la escasez y el dinero, la hipocresía y la honradez, el desengafio y la esperanza.

Según se enfoque más la atención en un sentido o en otro, se puede hablar de «filosofía pura» o de «filosofía impura», según la expresión de Millán-Puelles. Resulta patente que este libro habría que clasificarlo dentro de la «filosofía impura», pero también resultará con frecuencia demasiado filosófico a pesar de su título y del de sus diversos apartados.

La filosofía, más que un tema distinto del de los demás saberes, tiene un punto de vista distinto sobre los mismos tema. El ser, la esencia, la sustancia, los accidentes, lo necesario, lo contingente, etc., se puede analizar en abstracto, o se puede buscar su posición y su función en una actividad biológica, en un sentimiento subjetivo, en una relación interpersonal, en una institución jurídica, en unos deberes morales o en un credo religioso. Y en ese caso también aparece la filosofía en toda su «pureza», es decir, también aparecen las causas últimas y los primeros principios.

En concreto, y por lo que se refiere al tema de este libro, el sexo, el amor y el matrimonio se han analizado recogiendo cuanta información y documentación ha sido posible de las diversas ciencias positivas, y proyectándola sobre los primeros principios trascendentales, a saber, el de identidad y el de diferencia (el de no-contradicción). Al hacerlo, se ha tenido particularmente en cuenta la diferencia entre el ser como

actividad y como physis, y lo formado y determinado; se ha tenido en cuenta también la diferencia entre la libertad humana y la mismidad del ser y de la physis, por una parte, y la diferencia entre la libertad y la realización de la esencia humana en la existencia, es decir, en el tiempo, por otra parte.

Podría ocurrir que la información científica acumulada pareciera excesiva o que pareciera insuficiente. Asimismo, el tratamiento filosófico puede parecer demasiado denso o muy superficial. Eso depende del bagaje cultural de cada uno, y de las expectativas con las que lea, del tipo de información que busque.

He procurado conectar planos y niveles que frecuentemente no se conectan entre sí, o que no es fácil encontrar conectados en obras de conjunto, escritas por uno o por varios autores. Por eso, para los especialistas en cada nivel, lo que aquí se dice de cada uno aparecerá como algo escueto, superficial o de mera divulgación.

Pero no se pretendía un estudio especializado en un determinado ámbito, de los cuales ya hay suficientes y a los que se remite en la bibliografía, sino una comprensión de conjunto, una visión de síntesis filosófica, de las que no hay realmente tanta abundancia. Eso es lo que aquí se ha intentado.

Cómo surgió el proyecto de hacer esto y cómo se ha ejecutado, es la cuestión que da paso a los reconocimientos personales.

Cuando se creó el Instituto de Ciencias para la Familia como un centro de investigación autónomo, en el marco institucional de la Universidad de Navarra, Pedro Juan Viladrich, su promotor y director, mantuvo conversaciones con diversos profesores universitarios, y conmigo entre otros, sobre la organización del Instituto según unidades de trabajo y de investigación diferenciadas. Dentro de la llamada Unidad de Ciencias Básicas, diseñamos varios programas de investigación y proyectamos una serie de reuniones de trabajo, de los cuales algunos han concluido ya y han dado lugar a algunas de las publicaciones del Instituto, otros están todavía en marcha, y otros se concluyen ahora. Este libro forma parte de ese último grupo.

En el curso 1986-87 Pedro Juan Viladrich me propuso escribir una «Antropología del sexo, del amor y del matrimonio». Entonces yo estaba escribiendo un «Manual de Antropología filosófica», y acorda-

mos que, cuando ese manual estuviera terminado, y teniéndolo como trasfondo, intentaría llevar a cabo su propuesta. Se trataba de hacerse cargo, desde una perspectiva filosófica y antropológica, de las aportaciones de las diversas ciencias, y de atender también, en la medida de lo posible, a las cuestiones planteadas en la literatura de divulgación sexual.

Parte de aquel manual la escribí o la revisé teniendo ya en la mente el proyecto de este libro. En relación con él, y desde el curso 86-87 hasta ahora, me han sido de gran utilidad diversos congresos y trabajos realizados en el Instituto de Ciencias de la Familia, y dejo ahora constancia de mi gratitud a dicho centro, a Pedro Juan Viladrich y a Javier Escrivá, del equipo directivo.

En la Unidad de Ciencias Básicas hemos trabajado juntos durante esos años Jorge Vicente, Ignacio Aymerich y yo, y parte de la investigación que Jorge Vicente ha dirigido en la Universidad de Navarra y yo en la Universidad de Sevilla, ha redundado en beneficio de los programas de trabajo del Instituto. Además, no pocas de las cuestiones planteadas en este libro las he discutido con diversos colegas de los departamentos de filosofía de ambas universidades, o bien han recibido el influjo de las investigaciones de varios de ellos. En este sentido, debo dar las gracias a todos, y particularmente a Juan Arana, Javier Hernández-Pacheco, Jesús de Garay, Rafael Jordana, Francisco Rodríguez Valls, Marita Caballero, María García Amilburu, Higinio Marín y Blanca Castilla.

De entre mis colegas y amigos juristas, he recogido sugerencias de Angel López López, de la Universidad de Sevilla; Luis Arechederra, de la Universidad de Navarra, y Francisco Carpintero Benítez, de la Universidad de Cádiz. A los tres tengo que agradecerles la atención dedicada en cuantas consultas les he hecho.

La última fase de revisión de la documentación y de la redacción, ha sido realizada durante el verano de 1990 en la Universidad de Glasgow, cuya excelente biblioteca he tenido a mi disposición gracias a la solicitud y diligencia de Alexander Broadie. Tengo que dar las gracias muy especialmente a él por todas sus atenciones durante ese tiempo, así como a Christopher Martín, profesor también del Departamento de Filosofía de la Universidad de Glasgow, y a Richard Staley, director, por su amabilidad y por el buen recibimiento que me dispensaron.

Por último, quiero dar las gracias también a Bernard Marsh y a Dunreath Study Center, por la ayuda que me prestaron para ambientarme en la Universidad y en la ciudad de Glasgow.

Glasgow, 14 de septiembre de 1990.

I. EL SEXO COMO REALIDAD BIOLÓGICA

I. La actividad radical de los organismos vivos

Todo existente tiene como fin y objetivo de su existencia mantenerse en el ser, persistir; desde la más simple de las partículas elementales hasta el más complejo de los organismos vivos. Pero el modo en que cada uno lo lleva a cabo efectivamente varía mucho de un caso a otro.

Puede sonar algo extraño decir eso de los seres inertes; sin embargo, para romper una serie de núcleos atómicos hay que poner en juego mucho esfuerzo, y si se logra se libera una cantidad tal de energía que bastaría para destruir por completo una ciudad como Madrid y buena parte de su provincia. Es la fisión de una serie de núcleos atómicos lo que acontece en la explosión de la llamada «bomba atómica», y la energía liberada es la fuerza con la que la masa que lo formaba se mantenía unida, se mantenía en la existencia. Los núcleos han dejado de existir. Su masa se ha convertido en energía.

En los organismos vivos hay otro tipo de factores por los que se mantiene la unidad de los elementos que los integran, otra actividad por la que se mantienen en la existencia, que no es la energía atómica, ni tampoco las otras fuerzas con las que la física explica la atracción de las masas planetarias en el universo, y que está implicada con la energía electromagnética, con la fuerza que da cohesión a las moléculas en los compuestos inorgánicos u orgánicos.

Es un tipo de actividad que cuando se libera, cuando deja de ejercer su eficiencia en la cohesión de un organismo, entonces se dice que ese ser vivo ha muerto. Se trata de una energía de la que no suele hablar la física, ni la bioquímica, que no suelen ocuparse de la muerte. Sí lo hace la psicología filosófica y, en general, la filosofía, que se ha ocupado ampliamente de lo que significa ser y estar vivo, y de lo que significa estar muerto.

Esa fuerza o esa energía es la actividad de *estar vivo*, la actividad que se expresa en el verbo *vivir* y que coincide con mantenerse en la

existencia. Para el viviente vivir es ser¹ Porque para él, ser o existir de cualquier otra manera que no sea estar vivo es no ser, no existir.

Para un organismo viviente mantenerse en el ser es mantenerse en la vida, vivir es nacer, crecer, nutrirse y reproducirse. Vivir es moverse y reaccionar ante estímulos externos.

Cuando un núcleo atómico se escinde, no siente nada, y antes de escindirse, tampoco siente la fuerza por la que su masa se mantiene constituyendo una unidad. Cuando un organismo viviente se escinde siente dolor. El dolor, como lo definió S. Agustín, es un sentimiento que resiste a la división.

Cuando un organismo está entero, siente que lo está, y el sentirlo es gozoso. Es sentir que está vivo. Y lo está en virtud de una serie de factores y fuerzas, algunas de las cuales las siente y otras no. Igualmente, se mantiene vivo mediante una serie de factores y fuerzas, de las cuales él no las siente todas. Uno de esos factores es el sexo.

Sentir que se está vivo, que se está entero, y gozar de ello, experimentar que eso se logra mediante unas fuerzas que el organismo sabe en parte ejercidas por él y disfrutar ejerciéndolas, eso es el gozo de la vida, y lo que le es dado a muchos organismos vivientes en la actividad nutritiva y en la reproductiva, y en muchas actividades «innecesarias» de tipo lúdico y de otros tipos.

El dolor de romperse y el gozo de mantenerse pleno es una posibilidad de los organismos vivientes que no estaba en los cuerpos inertes. La nutrición y la reproducción son actividades que pertenecen a la vida, y por eso cuando se realizan se experimenta en grado máximo la alegría de vivir. La vida es el modo en que la materia inerte adquiere una interioridad. La configuración que adquieren unos elementos materiales y por la cual la materia así configurada, el organismo, siente dolor si se rompe, siente que es uno y que está vivo. La única manera en que los seres inertes pueden esforzarse para mantenerse en el ser es resistir a aquello que los rompe, pero no puede decirse que lo hacen ellos.

Los seres vivos se esfuerzan por mantenerse en el ser de varios modos, y además lo hacen ellos. En primer lugar pueden, a partir de la conjunción de unos elementos dados, construirse ellos solos; en segun-

1 Aristóteles, *Peri Psychés*, II, 4; 415 b

do lugar, pueden reparar los desgastes padecidos de varias maneras diversas, una de las cuales es nutrirse; en tercer lugar, pueden superponerse a ese desgaste total que es la propia extinción, la muerte, y superarla de alguna manera mediante la reproducción. Por eso Platón fue de los primeros en señalar que la reproducción es aquello por lo que los organismos vivientes alcanzan la inmortalidad, aquello por lo que se parecen más a lo divino.²

Así pues, la reproducción, en general, y el sexo, en particular, tienen que ver con la vida, la muerte y la inmortalidad; más aún, es función de ellas. Pero si es función de la vida, la muerte y la inmortalidad, como difícilmente cabe pensar algo más radical de los organismos vivientes que eso, hay que concluir que difícilmente cabe pensar algo más radical que el sexo. Por su puesto, se puede pensar en el sexo y hablar de él sin referirse a ninguna de esas cosas, pero entonces nada de ello se ha considerado en su radicalidad máxima.

Desde luego, los organismos vivientes son de muchos tipos, y también las formas de reproducción. Dentro de estas, una es la reproducción sexual, la cual a su vez se despliega y ejerce de variadas maneras. Hay que poner orden, y aclarar estos extremos, para entrar en la consideración de la sexualidad en general, y de la sexualidad humana en particular.

2. Recombinación, reproducción y apareamiento

En el lenguaje ordinario el término apareamiento suele utilizarse para designar la unión sexual de un macho y una hembra de algunas especies animales, y también metafóricamente se utilizan las expresiones «macho» y «hembra» para designar las dos partes de un enchufe eléctrico y otros dispositivos mecánicos, cuyo «apareamiento» se requiere para constituir la unidad funcional del aparato en cuestión. En este sentido, ,apareamiento quiere decir complementariedad, constitución de la unidad mediante la unión de dos partes heterogéneas.

En el lenguaje de la biología, apareamiento y complementariedad no significan inmediatamente sexualidad. Hay también apareamiento

2 Cfr. Platón, *Banquete*, 205 a-206 c.

y complementariedad en la asociación simbiótica entre dos organismos diversos, y puede hablarse también de apareamiento, aunque quizá no de complementariedad, en la asociación parasitaria en que un organismo vive a costa de otro sin que resulte beneficio inmediato para este último (por ejemplo en formas de asociación entre virus y organismos más complejos).

Por otra parte, apareamiento y complementariedad tampoco significan inmediatamente reproducción. Pueden usarse ambos términos también para designar algunos eventos y características de los procesos de replicación de las moléculas de ácidos nucleicos.

La constitución y el funcionamiento de las moléculas de ácidos nucleicos se consideran la clave del proceso de aparición de la vida, y del de su transmisión, y se trata básicamente de procesos replicativos.

Se denomina replicación el proceso por el cual las moléculas de ácidos nucleicos (DNA y RNA) obtienen una copia de sí mismas.³

La obtención de copias de formas escultóricas mediante un negativo o un vaciado, que también se suele llamar molde, con el cual se pueden producir del original tantas copias como se deseen, e incluso sin que se puedan distinguir del original, tiene una analogía muy lejana con lo que se llama *replicación* del material genético.

Se podría decir que entre un original y su molde hay complementariedad y apareamiento, y en el lenguaje ordinario se dice que se puede «reproducir» muchas veces el original. En este caso «reproducción» no tiene un sentido biológico, y resulta más adecuado el término «producción», que se aplica en sentido estricto a los procesos industriales de fabricación en serie.

Pues bien, a diferencia de los procesos de producción industrial o en serie de un prototipo, replicarse es obtener una copia exacta de sí mismo, mediante y a partir de la actividad de ese sí mismo, y eso ya tiene relación con mantenerse en el ser y mantener la propia identidad. Tiene alguna relación con saber algo acerca de sí mismo. Y al parecer

3 Cfr. L. Margulis y D. Sagan, *Origins of Sex*, Yale University Press, New Haven, 1986, p. 10: «Para mayor claridad, distinguimos la formación de individuos mediante la reproducción del proceso de replicación». Como Margulis, la mayoría de los biólogos reservan el término «replicación» para los procesos de copia de la molécula de ácidos nucleicos.

resulta posible generalmente mediante un factor complementario y el apareamiento con él.

A un original y a su molde no se les suele llamar, ni siquiera metafóricamente, «macho» y «hembra», como a los enchufes. Tampoco se emplea esa terminología para designar a ninguno de los factores que intervienen en la replicación de los ácidos nucleicos. Se usan más bien términos como «mensajero», «lectura y traducción», «corrección de errores», etc.

Si lo que se trata de replicar es sencillamente una escultura de barro, o bien una determinada combinación de manchas en una superficie, como es el caso de la fotografía que se obtiene mediante un negativo, no se habla en sentido propio de complementariedad y de apareamiento.

Cuando lo que se trata de replicar es una determinada configuración de elementos materiales que, como los ácidos nucleicos, tienen capacidad de producir, por decodificación y ejecución de los mensajes y órdenes codificados, un organismo viviente, entonces sí se habla ya tanto de apareamiento como de complementariedad. En este caso, se considera complementario, no al elemento que llevó el mensaje a su forma actual de réplica codificada de un contenido informativo previo, sino al elemento o a los elementos encontrados en el medio, y con ayuda de los cuales el mensaje se autodescodifica y cumple las órdenes que en sí mismo contiene.

Pues bien, a las diversas formas de relación entre estas distintas cargas de material genético es a lo que se denomina tipos de apareamiento.

El modo en que en los remotos tiempos del origen de la vida, dichas formas se constituyeron y evolucionaron implica numerosos mecanismos de información molecular. No se pueden clasificar en «masculino» y «femenino» cada uno de los pares que se constituyeron según esas primitivas formas de la vida. Unas veces porque no parecen encontrarse criterios para clasificarlos según esa dicotomía, y otras veces porque la asociación no se da entre dos individuos, sino entre más de dos.

«Macho» y «hembra», parece que podría ser el resultado evolutivo de una de esas primitivas formas de apareamiento. En concreto,

una forma según la cual el «individuo» resultante de la fusión de ese par sólo puede constituirse y mantenerse vivo mediante esa conexión entre los dos elementos del par que es precisamente una fusión, o sea, cuando su existencia es coexistencia⁴ No se trataría de simbiosis, que es la cooperación en actividades vitales de organismos ya constituidos. Se trata de una de las maneras posibles de explicar el surgimiento de la diferenciación sexual a partir de las formas más elementales de vivientes, o incluso en el surgimiento mismo de esas formas elementales.

Pero todavía hay que aclarar qué se entiende por sexualidad: se entiende por sexualidad la recombinación de material genético proveniente de más de una fuente (de más de un organismo) para formar un nuevo individuo.

Ahora puede definirse la sexualidad como la forma de reproducción que tiene lugar mediante la recombinación de material genético en el apareamiento de dos organismos de géneros complementarios (masculino y femenino).

3. Paternidad y filiación. Individualidad

¿Qué necesidad había de una recombinación, si la reproducción podía realizarse en términos de replicación, y el subvenir a las dificultades del mantenerse vivo podía resolverse mediante el apareamiento con seres con los que se tuviera otro tipo de complementariedad?

Desde el punto de vista de la combinación entre diversos compuestos biomoleculares surgidos al azar y la conservación y selección natural de algunos de ellos, no había ninguna necesidad.

Hay sexualidad cuando hay mezcla del patrimonio genético de dos organismos para la obtención de uno nuevo. La sexualidad es parcial cuando lo que se mezcla es una parte del material cromosómico, y completa cuando la mezcla es completa.

El material genético, los genes, son segmentos de las cadenas de ácidos nucleicos que constituyen los cromosomas. Son el mensaje codificado que contiene las órdenes y los «planos» para la construcción

4 Cfr. R. F. Hoekstra, *The evolution of sexes*, en S. C. Stearns, ed., *The evolution of sex and its consequences*, Birkhauser Verlag, Basilea, 1987, pp. 59-91.

y el mantenimiento del organismo de que se trate. Se les llama ácidos nucleicos porque suelen estar en su mayor parte en el núcleo de las células, cuando se trata de células que tienen núcleo (eucariotas).

En este caso, la reproducción puede tener lugar por desdoblamiento del juego de cromosomas (mitosis), el desdoblamiento del núcleo, la formación de dos núcleos nuevos e iguales, y posteriormente la división de la célula en dos organismos diferenciados.

También puede tener lugar por transferencia de la información contenida en el núcleo a otro depósito. Este depósito recibe el nombre de *gameto*, y son sus genes los que entran en juego en el proceso de reproducción.

En el caso de las células que no tienen núcleo (procariotas) no caben propiamente estas dos posibilidades, porque los cromosomas y los genes están en todo caso «suelos» en el interior de la célula, y allí se dividen y separan de maneras diversas.

En principio cabe pensar que se puede dar apareamiento entre células sin núcleo, entre organismos sin gametos, entre organismos con gametos del mismo tamaño y estructura o isogametos (lo que podría ser una primitiva forma de reproducción sexual) y entre células con gametos de dos tipos diferentes y complementarios (anisogamia).

La reproducción sexual es la que se da en el apareamiento de dos organismos anisógamos. Cabe pensar que la sexualidad, y la reproducción por apareamiento anisógamo, surge a partir del apareamiento isógamo, pues los isogametos contienen diferencias bioquímicas que determinan la bipolaridad sexual; y también cabe pensar que la isogamia y la anisogamia son igualmente originarias y no derivada una de otra. Asimismo, es pensable que la anisogamia no derive de otras formas de apareamientos previos, sino que ella misma dé lugar a una forma nueva de apareamiento.⁵

Cualquiera que sea el sentido en que se resuelva el problema del origen de la sexualidad, el sentido de la pregunta sobre su utilidad o necesidad sigue siendo el mismo: qué hay de nuevo y distinto en la reproducción sexual que no lo hubiera en las otras formas de reproducción. La respuesta parece ser ésta: lo que hay de nuevo es un procedi-

5 Cfr. Hoekstra, cit., pp. 73-89.

miento para almacenar una cantidad mayor de información genética y un procedimiento de alta fidelidad para reproducir el mismo programa de muchas maneras diferentes. La sexualidad resulta ser así la forma en que se reproducen los organismos más complejos.

Si se trata de almacenar un determinado tipo de información codificada sobre órdenes ejecutables y muy complejas, parece que se logra mejor si hay almacenes que si no los hay. Pues bien, desde este punto de vista, el núcleo de las células es el almacén.

En segundo lugar, parece que se puede almacenar una mayor cantidad de información, y además reproducir luego de un modo más fiable, si todo el material genético del núcleo es transferido a unos depósitos especiales para almacenamiento de grandes cantidades que se puedan reproducir. Desde este punto de vista, esos depósitos son los gametos. Que haya gametos tiene que ver con que la individualidad del organismo se mantenga a través de la reproducción, como a continuación veremos.

En tercer lugar, parece que la mejor forma de almacenamiento de las mayores cantidades de información a reproducir luego de maneras muy distintas, es condensarla por separado de dos modos distintos, de manera que luego sea fácil reunirla y el procedimiento de reproducción sea muy seguro. Desde este punto de vista, se trata de que los gametos sean de distinto tipo (anisogametos), y de que la información del material genético del núcleo llegue a ellos por meiosis. Desde este punto de vista, la dualidad y complementariedad de los sexos tiene que ver con la variabilidad de individuos de organismos muy complejos y con el mantenimiento de la identidad de dichos organismos (lo que se logra mediante la recombinación).

No es preciso detenerse ahora en las ventajas, en la necesidad o en la utilidad del núcleo celular. Desde una estrategia metodológica puede pensarse que surge por azar, y que se mantiene porque en un determinado medio tiene más probabilidades de mantenerse y de reproducirse que otras configuraciones. Desde otra perspectiva metodológica puede pensarse que lo que es real, *a fortiori* es posible, y que la posibilidad de algo que ahora es real y que se constituye con elementos previamente dados, no es una abstracción absoluta sin ninguna relación con lo

previo, sino una capacidad de lo previo, una tendencia latente o una potencialidad.⁶

Estos dos puntos de vista no son completamente opuestos entre sí. El primero de ellos es generalmente mecanicista y explica lo que hay en un momento dado por lo que había antes. El segundo es generalmente finalista o teleológico, y explica lo que en un momento dado hay a partir de lo que va a venir después (la tendencia apunta a un fin).

Una de las maneras en que se articulan el finalismo y el mecanicismo es en la noción de probabilidad. Pues bien, ahora sí interesa preguntarse por las ventajas, utilidad o necesidad de los gametos, lo que puede verse en conexión con su probabilidad.

La aparición de los gametos tiene que ver con el mantenimiento de la propia individualidad y con su reforzamiento. Individuo quiere decir no-dividido, indiviso en sí mismo y a la vez dividido o separado de todo lo demás, de manera que siempre es reconocible, siempre se puede individualizar o identificar como «este qué» asignándole un nombre común.⁷

Las partículas elementales, por ejemplo, un fotón, mantiene su individualidad mientras no es destruido, y se puede reconocer como el que en un momento determinado tenía otra localización, otra temperatura, etc. Pero un fotón no se reproduce. Lo único que hace para mantenerse en el ser es aguantar el desgaste.

Los seres vivos constituyen su individualidad a partir del momento en que empieza su desarrollo embriológico; la consolidan cuando dicho proceso está ya terminado y, a partir de entonces, la mantienen sobreponiéndose al desgaste mediante los procesos de autorreparación y nutrición.

Su individualidad no consiste en que una determinada masa-energía, o si se quiere, una determinada materia, siga siendo siempre la

6 Para una visión de los conceptos de finalidad y teleología en el contexto de la biología evolucionista, cfr. Ernst Mayr, *Toward a new philosophy of biology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, caps. 3 y 14.

7 La expresión «este qué» para designar el individuo la acuñó y la puso en circulación Aristóteles en su *Metafísica*. El tema de la individualidad es y ha sido muy clave en la metafísica de todos los tiempos. En nuestros días es muy estudiado en el ámbito de la filosofía analítica a partir de la obra de Strawson, *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres, 1974.

misma, pues precisamente la nutrición y los sistemas de defensa biomoleculares, consisten en el mantenimiento de la individualidad a través del reemplazamiento o la sustitución completa de los materiales que componen el organismo, por otros que cumplan la misma función o incluso que la cumplan mejor.

La individualidad de los organismos vivos consiste en la relación entre los elementos materiales que lo componen y un principio intrínseco o interior que los mantiene compuestos, y que mantiene la misma composición aunque periódicamente sustituya por otros los elementos materiales de fases anteriores.

Aquí «interior» quiere decir que es extraespacial y extratemporal en un sentido muy preciso. Es extraespacial como lo es un algoritmo o un juego de algoritmos que permite construir sistemas complejos de figuras geométricas, o como lo es el dolor: nunca se encuentran ocupando un lugar en el espacio por mucho que uno remueva superficies para ver qué hay detrás, debajo o dentro. «Dentro» tiene más que ver con el volumen, porque el volumen resulta de un modo de configurar las superficies o las líneas que se despliega en el tiempo pero que se sustrae de él. El modo según el cual el comienzo y el fin de la línea o el comienzo y el fin de la superficie curva son indiscernibles, que es el caso de la circunferencia y de la esfera, y de las figuras asimilables.

Que el modo de constituirse estas figuras se da en el tiempo pero que se sustrae a él, quiere decir que cuando una circunferencia empieza a construirse se sabe dónde y cuando se empezó mientras no esté terminada, es decir, durante el tiempo que tarda en construirse. Pero cuando ya está construida, es decir, cuando al terminarla se ha alcanzado el punto de partida, ya no se puede saber dónde y cuando empezó, y ya tiene un «dentro» que no tarda en constituirse, y cuya duración consiste en no pasar, en quedar sustraída del pasar.

Pues bien, suponiendo que el organismo viviente fuera un esferoide muy complejo, que se «cierra» espacialmente «recogiéndose» en una membrana, el principio intrínseco o interior en virtud del cual se unifican todos los subsistemas que aglutinan los diversos elementos para formar el organismo, es lo que, precisamente en la relación activa por la que los mantiene unificados incluso aunque los vaya sustituyendo, constituye la individualidad del organismo.

En la tradición del pensamiento filosófico a ese principio se le suele llamar «psique» con una terminología que proviene de Aristóteles. En biología y en psicología no se suele estudiar ese principio tal como la filosofía lo describe, y por eso tampoco se usa el término «psique», o se usa para designar otros principios activos u otros conjuntos de actividades.⁸

Pues bien, si la individualidad consiste en la relación entre ese principio intrínseco y los elementos materiales integrados en el organismo, se sabe que se mantiene la misma en los procesos de crecimiento, reparación y nutrición, pero no en los de reproducción, si la reproducción consiste en un desdoblamiento de todos los elementos materiales integrados en el organismo, y del principio intrínseco que los mantenía unidos, de forma que resulten dos individuos diferentes e iguales.

¿Cuál de los dos sería el individuo primitivo? Ninguno de ellos, pero no se podría decir que el individuo primitivo ha muerto, que ha alcanzado la inmortalidad o que ha cambiado mucho. No ha muerto porque morir es dejar de estar vivo, dejar de existir. No ha alcanzado la inmortalidad porque ser inmortal es ser uno mismo, y no ser dos o ser otro. No ha cambiado mucho en cuanto al tipo de organismo, o al tipo de individualidad, pero ha cambiado demasiado en cuanto «este qué», porque en cuanto que «este organismo singular» ha desaparecido.

La reproducción por bipartición y formas análogas es más asimilable a la inmortalidad que a la muerte. En la muerte lo que se pierde es la vida, pero, ¿qué tipo de vida es esa que se mantiene perdiendo la individualidad?, ¿de quién era? No se trata de transmitir algo a otros porque el que transmite desaparece en la transmisión, y los que reciben no reciben de nadie porque ellos se constituyen a costa de la existencia del que transmite. Pues bien, la dualidad entre emisor y receptor, y por tanto el mantenimiento de la individualidad y de la vida de ambos, la posibilidad de que existan por una parte «padres» y por otra «hijos», y que la individualidad y la vida de cada uno no tenga que mantenerse

8 He expuesto con más detenimiento el tema de la psique, la interioridad, y la mayor parte de los conceptos que estoy utilizando ahora en mi *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988.

a costa de la del otro o anulándola, es lo que, en los organismos más complejos, viene dado por la existencia de los gametos.

No se puede decir que aparecieron organismos con gametos para que pudiera haber progenitores y prole, o «padres» e «hijos». Aparecieron porque era una probabilidad entre muchas otras, y se mantuvieron porque, dadas las características del medio, tenían más probabilidades de mantenerse como individuos y de dejar mayor y «mejor» descendencia.

En los organismos con gametos, la tarea de reproducir organismos individuales semejantes al propio, queda separada, en la propia estructura orgánica, de la tarea de ser cada uno sí mismo y «vivir su propia vida». Los organismos que tienen estas características pueden ser «padres» y tener «hijos», existiendo a la vez y comunicándose entre sí, porque la función de mantener la especie (el poolgenético, el despliegue filogenético) está netamente diferenciada del proceso de constitución y mantenimiento de la propia individualidad (proceso ontogenético). Estos organismos, tienen más o menos probabilidades de aparecer, según de qué medio se trate, y tienen más o menos probabilidades de mantenerse, también en función de las características del medio. En la biosfera del planeta Tierra, a partir del momento en que aparecieron, tenían las mayores probabilidades de mantenerse, y se han mantenido.

4. Masculino y femenino. Identidad

La aparición de organismos con gametos no es de suyo e inmediatamente la aparición de la sexualidad, como ya se ha indicado. Hace falta que los gametos se diferencien entre sí de un modo complementario tal que la constitución de un nuevo organismo resulte posible sólo mediante la fusión de dos de esos gametos complementarios.

La reproducción requiere, en cualquier caso, una determinada reelaboración del material genético del núcleo celular. En las células con núcleo, el material genético puede consistir en una única serie de cromosomas (células u organismos haploides), o bien en dos series de cromosomas (células y organismos diploides) conteniendo cada una de ellas el mismo número de genes con homóloga información codificada (la información que corresponde a caracteres dominantes, y la que

corresponde a los recesivos). La forma de reproducción a la que antes se ha aludido, la reproducción por mitosis, es un tipo de reproducción asexual de células diploides. Los dos juegos de cromosomas iguales se separan, se constituye cada uno un núcleo independiente donde se replica y queda restablecido así el doble juego de cromosomas en las dos nuevas células resultantes.

En las células y organismos dotados de un sistema de reproducción sexual, cuando se constituye la nueva célula o el nuevo organismo, los gametos no se forman por mitosis, que es el procedimiento normal por el que, a lo largo del proceso embriológico, surgen a partir del cigoto todas las demás células que constituirán el organismo. Los gametos, no surgen por separación y replicación de una de las series del juego de cromosomas, sino de un proceso del que resulta una sola (meiosis) y el núcleo del gameto es haploide. Así es como, al parecer, surgen los gametos en todos los animales.

Un gameto haploide puede dar lugar a un organismo nuevo en conjunción con otro gameto haploide complementario. Complementario quiere decir que cuando se produce la fusión de los dos gametos, que es el primer momento de la fertilización, resulta una célula diploide, un cigoto, que se reproduce por mitosis hasta constituir el organismo completo al término del proceso embriológico. Todas las células de estos organismos son diploides menos los gametos, que, de acuerdo con el programa del desarrollo embriológico, se forman por meiosis.

Los gametos-hembra son de gran tamaño, relativamente inmóviles, y se producen en pequeño número; los gametos-macho son de pequeño tamaño, de gran movilidad, y se producen en números muy elevados.

Lo definitorio de la reproducción sexual consiste en que el nuevo organismo se produce a partir de dos organismos diferentes, cada uno de los cuales aporta un juego de cromosomas para la constitución del nuevo ser. Ninguno de los dos juegos se activa si no es en conexión con el otro, y, siendo homólogos y complementarios, el nuevo individuo se constituye siendo alternativamente expresión de caracteres de un juego o de otro, y recogiendo características del organismo hembra y del organismo macho. Esto es lo que se llama recombinación, y lo que permite una alta variabilidad en los individuos y en sus descendentes.

cias (porque los gametos del nuevo individuo mantienen, a través de la meiosis, los caracteres de los dos juegos).

Por otra parte, como los dos juegos son homólogos, resulta que los desperfectos o errores que haya habido en la transcripción o recepción de algún segmento de cualquiera de ellos, son corregidos en la confrontación con el segmento complementario, con lo cual, queda reforzado el genotipo y reciclado y, por decirlo así, puesto al día, el sistema inmunológico.⁹

Así pues, lo definitorio del sexo, y lo que proporcionaba una mayor probabilidad de sobrevivir y de propagarse a los organismos dotados de tal sistema de reproducción, parece ser, por una parte, una variabilidad individual muy alta (gran riqueza de posibilidades en cuanto a constitución de genotipos), y, por otra, un reforzamiento de la identidad específica (gran constancia y firmeza en la información genética). Se trata de una gran variación individual y de una fuerte constancia específica. a la vez, y en organismos por encima de un determinado umbral de complejidad, es decir, aquellos cuya información codificada supera unos ciertos límites.

No se trata sólo de un sistema de reparación del DNA, porque también las bacterias tienen su propio sistema de reparación del material genético; y tampoco se trata sólo de un mecanismo para generar variaciones hereditarias, porque la simbiosis puede considerarse también como un mecanismo para producir tales variaciones.¹⁰ Se trata de ambas cosas a la vez, y además en organismos más complejos.

Por supuesto, no había ninguna necesidad de que aparecieran organismos complejos, ni hacía ninguna falta que apareciera el sistema de reproducción sexual. Pero una vez dado, su esencia (su definición) consiste en eso, y si está tan extendido en la escala de los vivientes, y no se ha perdido, es porque consiste en un modo de autoafirmación de

9 El sexo puede haber evolucionado también como una defensa contra enfermedades que no puede obtenerse por transmisión directa de los padres. La recombinación es esencial para el funcionamiento eficiente del sistema inmunológico. Cfr. H. J. Bremermann, *The adaptative significance of sexuality*, en S. C. Stearns, op. cit., pp. 135-161. Cfr. Richard M. Michod, What's Love got to do withn *The Solution to One of Evolution's Greatest Riddles*, en «TheSciences», May/June, 1989, pp. 22-28.

10 Cfr. L. Margulis y D. Sagan, *Origins of sex*, Yale University Press, New Haven, 1986, p. 205.

sí mismo, en tanto que individuo y en tanto que especie a la vez, más eficaz que otros, o sea, más activo y más reflexivo que los otros modos que se encuentran en la escala de la vida.

Por qué y cómo surgió el sistema de reproducción sexual es algo que todavía no está claro en muchos aspectos. Podría haber surgido por apareamiento de células haploides, en el cual cada una intentara digerir a otra de su misma especie (canibalismo), y que la imposibilidad de la digestión mutua diera paso a una fertilización normalizada. «Desde un punto de vista filosófico- evolutivo, resulta interesante que en ese período el sexo, el rescate de la muerte, el canibalismo y la ausencia de digestión fueran en buena medida la misma cosa»¹¹

Cualquiera que sea la forma en que se vayan decantando las diversas hipótesis, la aparición de la sexualidad es la aparición de organismos con la máxima capacidad de afirmación de la propia identidad como individuos y como especie, capacidad que se adquiere mediante el desdoblamiento de la especie en dos sexos que dan lugar a dos géneros.

El desdoblamiento de la especie o la modalización del genotipo en dos versiones no da lugar a dos elementos o factores simétricos sino, justamente, complementarios.

Los organismos de los vivientes que tienen sexo meiótico están compuestos por células diploides, es decir, por pares de cromosomas que resultan de la recombinación de dos células haploides, a saber, el gameto-macho y el gameto-hembra. Pues bien, que el organismo resultante sea un organismo macho o hembra depende de los genes que se encuentran en el último par de cromosomas. Si el último par de cromosomas es homogamético (cromosomas XX), el individuo resultante es de un sexo, y si es heterogamético (cromosomas XY), resulta un individuo del sexo opuesto, y en ambos casos todas y cada una de las células del nuevo organismo están sexuadas. Es lo que se denomina sexo genético.

Qué sexo sea cada uno de esos dos, varía de una especie o de unos tipos de organismos a otros. En términos generales, cada uno de los dos sexos se define por las características de los gametos, de las células

11 L. Margulis y D. Sagan, op. cit., p. 152.

haploides reproductoras, como se ha señalado, y no en función de las células diploides, que también están sexuadas y que son todas las demás del organismo.

Entre los insectos, en unas especies el macho es el organismo heterogamético (sus células diploides llevan el par de cromosomas XY), y la hembra el homogamético (con el par de cromosomas XX), y en otras especies es a la inversa. Entre los anfibios, también hay especies de los dos tipos. En las aves, las hembras son heterogaméticas, y en los mamíferos lo son los machos.¹²

En algún sentido quizá puede decirse que el organismo heterogamético es el más completo desde el punto de vista genético, pues contiene la información para desarrollar tanto organismos machos como organismos hembras. Según algunas hipótesis, los organismos hermafroditas (que tienen gametos de los dos sexos) y los organismos haplo-diploides (algunas especies de insectos en los cuales los huevos no fecundados se desarrollan como machos y los fecundados como hembras), podrían ser derivaciones de los organismos heterogaméticos.¹³

Como quiera que sea, se da asimetría genética entre los dos sexos, de manera que unas veces la clave para la producción de ambos sexos está en la hembra (aves), y otras en el macho (mamíferos). De todas formas, todos estos organismos en los que se da la reproducción sexual, son tales, que constituyen y afirman su identidad como individuos sólo si constituyen y afirman su identidad como especie, y tales que ambas cosas no pueden hacerlas más que mediante otro individuo de sexo opuesto de la misma especie.

5. Determinación biológica y ecológica del sexo

La primera determinación de la sexualidad es, por supuesto, la genética. Tras la fertilización, los cromosomas del espermatozoide y del óvulo constituyen un núcleo diploide, y el último par de cromosomas

12 Cfr. J. J. Bull, *Sex determining mechanisms: An evolutionary perspective*, en S. C. Stearns, *The evolution of sex and its consequences*, Birkhauser Verlag, Basel, 1987, pp. 93-115.

13 *Ibidem*.

determina si el organismo a construir es macho o hembra, y si es heterogamético u homogamético según la especie de que se trate.

Una vez que el sexo se fija, determina todo el resto del organismo y ya no se pierde. Los mecanismos por los cuales se determinan son básicamente dos: los genes, de los que ya se ha hablado, y el medio en el que viven los individuos. La conjunción de los dos factores da lugar al dimorfismo sexual y al despliegue de los caracteres sexuales secundarios, con lo que quedan establecidos los dos géneros en el sentido estricto del término.

El medio ambiente determina el sexo de maneras muy diversas. En primer lugar, el sexo no suele encontrarse en los polos y en las elevaciones montañosas más altas, o lo que es equivalente, donde no se dan organismos vivientes por encima de una determinada complejidad. Entre los diversos niveles y ramas de la escala de la vida, se da una pluralidad de modos de determinación del sexo, que por el momento no parece haber llegado a explicarse satisfactoriamente con un modelo teórico suficientemente general.

En algunos peces y algunos reptiles el sexo depende de la temperatura de incubación; en otros, de la nutrición de las larvas, de modo que las de mayor tamaño producen hembras y las de menor tamaño machos. Entre las plantas, algunas orquídeas y cucurbitáceas producen hembras si el desarrollo tiene lugar al sol, y machos si tiene lugar a la sombra.

En los organismos haplo-diploides, la madre determina mecánicamente el sexo según las condiciones ambientales. Si dispone de una espermateca y puede almacenar esperma, los huevos que fecunda con el esperma almacenado dan lugar a hembras, y los que deja sin fecundar a machos. En algunos casos de este tipo la hembra produce muchas hembras si las condiciones de vida de éstas son muy precarias, y si son óptimas, entonces produce mayor número de machos.

Otras veces el organismo se desarrolla como hembra durante la primera fase de la vida, y una vez que está consolidado en su constitución y ajuste con el medio, cambia a macho. Algunas veces la determinación del sexo depende sólo de factores hormonales que, a lo largo del desarrollo embriológico de un organismo diploide genéticamente sexuado como macho o como hembra, dan lugar a la aparición de una

morfología y una fisiología propias del sexo opuesto. Otras veces, la determinación no depende sólo de factores hormonales y medioambientales, sino de la concurrencia de éstos con el sexo genético. Se trata de casos en que el organismo macho y el hembra son los dos heterogaméticos (llevan los dos el par de cromosomas XY), en que el organismo es triploide, en los casos en que el organismo es hermafrodita, en los 30 que alternan la reproducción sexual con la asexual, en los que se reproducen por clonaje, y en otros casos.¹⁴ Se encuentran fenómenos de este tipo distribuidos entre plantas, en el *phylum* de los artrópodos, y en el de los cardados en algunas especies de peces, anfibios y reptiles.

Las formas de sexualidad distintas del sexo meiótico, se puede pensar que tienen un origen autónomo respecto de éste, que pertenecen a una fase evolutiva anterior, o bien que pertenecen a una posterior, es decir, que surgen en el proceso de pérdida de la sexualidad meiótica.

En algunos tipos de bacterias, plantas, hongos, y otros, la sexualidad meiótica y la reproducción por *mixis* (unión de dos progenitores de sexo diferente) no aparece o se ha perdido. En algunas especies de artrópodos (generalmente, insectos sociales), la *mixis* se ha reducido al mínimo y corre por cuenta de un par de individuos (la «reina» y el «rey») mientras que los demás son estériles.

Desde el punto de vista de la evolución biológica, se puede decir que entre todos los sistemas de reproducción el que ha tenido más éxito es el sexual porque es el que ofrecía más ventajas para la constitución y autoafirmación de organismos muy variados en un medio espacial muy heterogéneo como es el planeta Tierra.

Por eso la recombinación tiende a verse primariamente como una respuesta a problemas creados por la ca-evolución de los organismos, ya sean competidores, predadores, parásitos o enfermedades. El sexo aparece así como una adaptación a una saturación creciente del medio biótico, como un modo de extenderse y afirmarse la vida a todas las zonas posibles del planeta, y como un modo de extenderse y afirmarse en las formas más complejas posibles. Porque el sexo es el modo en que

14 Cfr. J. J. Bull, *Sex determining mechanisms: An evolutionary perspective*, en S. C. Stearns, cit.; G. Bell, *Two theories on sex and variation*, *ibidem*, pp. 117-134; P. Bierzychudek, *Resolving the paradox of sexual reproduction: A review experimental tests*, *ibidem*, pp. 163-174; S. J. Arnold, *Quantitative genetic models of sexual selection: A review*, *ibidem*, pp. 283-315.

puede afirmarse máximamente, y a la vez, la individualidad de cada organismo y la identidad de la especie. Pero además, porque eso significa también la máxima movilidad de la especie, lo que más favorece su diversificación, la multiplicación de las nuevas formas de vida.

La variabilidad y la riqueza no viene porque haya transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos, que no la hay, sino porque el genotipo tiene peculiaridades únicas en cada individuo si éste resulta por reproducción sexual,¹⁵ y lo que la selección natural selecciona son genotipos individuales.

«Las explicaciones del mantenimiento de la sexualidad basadas en la selección individual están bien confirmadas [...] Las explicaciones basadas en la selección de grupos o especies no son necesarias. Sin embargo, dado que el sexo evoluciona porque proporciona ventajas a una sola hembra que reproduce, ello tendrá consecuencias que aparecerán como ventajas de la especie.» También la dispersión de la prole y su longevidad (y las especies sexuales tienen una vida más larga que los clones), son factores que constituyen buenas explicaciones para la microevolución, y de amplias consecuencias macroevolutivas, ya que reducen las probabilidades de extinción.¹⁶

Por lo que se refiere a la activación y desactivación de la sexualidad en los individuos en que el sexo ya está fijado, basta ahora con señalar que la actividad sexual reproductiva comprende un determinado período de sus vidas, y que, durante ese período, tiene lugar generalmente según ciclos estacionales, o, más en general, ritmos astrales o, mejor dicho, según el engranaje de ritmos astrofísicos y biológicos.

6. Sexualidad y comunicación. La diferencia

Desde el punto de vista de la evolución biológica, que es el más frecuentemente tenido en cuenta en las páginas anteriores, se puede pensar que análogamente a como el sexo surge, se consolida y se pierde

¹⁵ Para una exposición breve, clara e históricamente contextualizada del modo en que el sexo juega el papel que se atribuía a la transmisión de caracteres adquiridos, cfr. E. Mayr, *Toward a new philosophy of biology*, cit., cap. 27.

¹⁶ S. C. Stearns, *The evolution of sex and its consequences*, cit., p. 27.

según se ha visto en diversos momentos y ramas de la escala de la vida, también podría perderse en la especie humana.

Así, se puede aventurar que con el desarrollo de la biología la especie humana podría llegar a superar la sexualidad. Por desarrollo de la ingeniería genética, por generalización del clonaje, por éxito de los diversos sistemas de control de natalidad, por un control social que hace disminuir la frecuencia de mixis con ventajas adaptativas para el grupo, por sustitución de la tendencia a encontrar placer en la reproducción por otra tendencia a encontrarlo en alguna otra actividad que dé más ventajas al grupo, y, finalmente, por fijación evolutiva o por selección natural de todos esos factores.¹⁷

Se puede aventurar esa hipótesis, o, incluso sin formularla explícitamente, se puede temer o desear más o menos inconscientemente esa eventualidad. Que eso sea, por una parte, posible, y, por otra, temible o deseable, y el grado en que lo sea, es algo que debe dilucidarse mediante un análisis del sentido de la sexualidad. Tal sentido no se desprende inmediatamente de lo dicho hasta ahora, porque la exposición del significado evolutivo de la sexualidad no es de suyo la comprensión del sexo en todo su significado.

Desde el punto de vista de la evolución biológica, el sexo no aparece como algo que un organismo siente y que le haga saber determinadas características suyas. No aparece como siendo algo para sí mismo, para la interioridad o, vale decir, para la subjetividad del viviente.

Aparece como algo en sí, como una propiedad objetiva de determinados organismos, y en función de la cual se puede explicar, mediante modelos estadísticos u otros modelos teóricos, su tasa de crecimiento y de variación, su velocidad de expansión, su probabilidad de supervivencia, etc. Y no se puede decir que sea algo pretendido por la naturaleza para alcanzar determinados objetivos, porque la naturaleza no es un organismo viviente que sepa nada de sí, y menos todavía, un organismo sexuado que sienta en su «interioridad» la fuerza de su sexo.

17 Es la posibilidad apuntada por Margulis y Sagan, op. cit., pp. 219-222, que ha aparecido frecuentemente en la literatura desde la publicación de *Brave New World* de Huxley, y que aparece con frecuencia en la opinión pública como temor a lo desconocido que adopta variadas formas de expresión.

La naturaleza no tiene ninguna interioridad porque no es un viviente orgánico, y no sabe nada de sí porque tampoco tiene nada que se pueda llamar su «sí mismo».¹⁸

Puede empezar a hablarse de la sexualidad como algo que se siente interiormente cuando empieza a haber organismos en los que se da sensibilidad interior, es decir, cuando aparecen los animales. Lo que los animales sienten de su propio sexo y lo que hacen a partir de eso que sienten, parece en principio como algo no objetivo, y como ajeno a lo que se pueden llamar tasas de crecimiento y variación, velocidad de propagación de la especie, etc.

Se trata, en efecto, de dos puntos de vista que se pueden tomar por separado, pero que tienen mucha relación entre sí. La naturaleza no pretende nada y no tiene intención de seleccionar el mejor genotipo, pero cada individuo singular sí que lo pretende. Cada individuo singular sí que pretende conservar su vida, y reafirmarla. Y eso es lo que selecciona la naturaleza.

El individuo singular sí que pretende afirmar su propia identidad como individuo y como especie, su genotipo único e irrepetible, siente un impulso fuerte para hacerlo: es lo que en los animales se llama instinto sexual, y lo que les lleva a un comportamiento determinado según las diferentes especies, y según la dotación de cada individuo. Eso es lo que en el hombre se llama impulso sexual y también pasión amorosa erótica, y lo que le lleva a un determinado comportamiento.

Ese comportamiento tiene mucho que ver con lo que el individuo puede, con lo que aprende a hacer y con lo que hace. Por eso el comportamiento, lo que se siente interiormente del sexo, lo que se pretende y lo que se logra, tiene mucho que ver con las tasas de crecimiento y variación, con la velocidad de propagación, etc.

Los sentimientos, impulsos y objetivos que se registran en la interioridad, forman parte de la realidad que es el sexo, en los organismos

18 En la historia de la filosofía, los filósofos que han sostenido que el cosmos era un viviente orgánico, han afirmado también que existía el «alma del mundo»; a esto se le denomina pampsiquismo unas veces, panvitalismo otras, y otras panteísmo. En la historia de la biología, se denomina vitalismo la creencia en unas fuerzas vitales o tendencias hacia la vida, internas a la propia naturaleza y seguidas por ella de un modo más o menos intencionado

que efectivamente están dotados de esa sensibilidad interior. Porque precisamente el medio, el aprendizaje y la trayectoria «biográfica» individual son factores de la mayor relevancia en la determinación y consolidación del sexo. Por eso la biología evolutiva que se hace desde la genética o desde la biología molecular está incompleta sin la que se hace desde la fisiología comparada, la embriología y la etología. Y por eso si se quiere estudiar la sexualidad humana no se puede prescindir de las dimensiones psicológicas, sociológicas, jurídicas y morales que tiene el sexo en el caso del hombre, y que son tan reales como sus dimensiones genéticas, anatómicas y fisiológicas.

El punto de vista de la exterioridad objetiva no lo recoge todo, y el de la interioridad subjetiva tampoco. Ambos se pueden tener en cuenta a la vez y, a partir de ellos, procurar una comprensión más honda del fenómeno que llamamos sexualidad.¹⁹

La sexualidad es la forma de mantenerse en el ser los organismos vivientes mediante la afirmación de la propia identidad como especie y de la propia diferencia como individuos, lo que al mismo tiempo es sólo posible mediante otro individuo de la misma especie y complementario.

Dicho en términos filosóficos, la sexualidad es la forma más alta de «impulso a la conservación del propio ser»²⁰ que se da en los vivientes orgánicos, en tanto que vivientes orgánicos, porque se lleva a cabo en la forma de unidad de la identidad y de la diferencia, es decir, en la forma de comunión, de comunicación.²¹ Ahora hay que explicitar el significado de estas expresiones filosóficas.

19 He expuesto con detenimiento las características de las diversas perspectivas metodológicas en mi *Manual de antropología filosófica*, cit., y en *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla, 1985.

20 *Conatus suum esse conservandi*, es la expresión técnica que ha llegado a ser más conocida a partir de la elaboración que Spinoza le diera en su *Ética*. Aunque no es frecuente en la historia de la filosofía considerar el conatus como creación de sí mismo, sí es común su consideración como vigencia del principio de identidad en cada realidad existente, como característica más propia de cada ente.

21 Unidad de la identidad y de la diferencia, o también identidad de la identidad y de la inidentidad, es el modo en que, con un juego de palabras que suena en primera instancia paradójico, define Hegel lo que es el amor y lo que es el conocimiento en la *Ciencia de la lógica*. Una exposición resumida puede encontrarse en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, párrafos 216-236.

Intuitivamente se capta bien su significado por referencia a la experiencia de la pasión amorosa. La pasión amorosa es un impulso que tiende con la máxima fuerza a una unión total, a una donación total y a una posesión total. Pues bien, una unión total es posible si cada uno se da plenamente al otro sin suprimir su alteridad, sin fagocitarlo o deglutirlo, sin eliminarlo, porque entonces ya no hay unión de dos, sino soledad de uno. Ese tipo de unión es el que se persigue en la pasión amorosa y en el impulso sexual.

El lenguaje erótico está lleno de metáforas nutritivas, porque la unión nutritiva aparece como la primera y más inmediata forma de afirmarse en el ser mediante otro y de unirse plenamente con él. Ya se ha dicho antes que la nutrición es la forma de superar el desgaste que tienen los organismos vivos, y que excede con mucho el mero resistir el desgaste y tardar en desgastarse de los seres inertes. También se ha dicho que eso supone una «interioridad», un mantener la propia individualidad a través de la sustitución de los elementos materiales que componen el organismo. Y se ha dicho que la actividad en virtud de la que eso es posible se designa con el verbo vivir y con el sustantivo vida.

Efectivamente, nutrirse es tomar algo del exterior, interiorizarlo, obtener su energía, e integrarlo en la actividad vital del nutriente, de modo que lo asimilado pasa a estar vivo con la vida que tiene el nutriente. Eso es unir máximamente a algo con uno mismo: hacerlo vivir con la propia vida de uno. Eso es «llevarlo a lo más interior de uno», «dentro». Lo que ocurre en el proceso nutritivo es que lo asimilado es eliminado como diferente, como otro; es deglutido, disuelto.

En la unión sexual a veces aparece en el plano psicológico el miedo a disolverse en o a ser deglutido por el otro, y otras veces el deseo de que así sea. No es eso lo que ocurre en el plano biológico.

Independientemente de la hipótesis señalada por Margulis y Sagan, según la cual la meiosis y la anisogamia, es decir, el sexo, resulte del canibalismo y de la indigestión de células isógamas, lo que sí es cierto es que el sexo es un tipo de unión en el que no se suprime la alteridad de ninguno de los unidos. Cada uno toma posesión de lo más íntimo del otro, a saber, de su dotación genética, del programa con arreglo al cual fue constituido como «este individuo», pero sin suprimirlo, gracias a que cada uno produce continuamente un «duplicado» de sí

mismo y dispone de él en los gametos precisamente para la reproducción.

La reproducción es una puesta en común, una unión de dos, no en la vida de uno sólo de ellos (como en la nutrición), sino en la vida de un tercero. La individualidad del tercero no se constituye a costa de la vida ni de la individualidad de los dos que se unen, sino, al contrario, es el modo en que cada uno de los dos que se unen afirman su propia identidad como individuos y como especie.

No solamente siguen existiendo como individuos, cada uno con su genotipo singular e irrepetible, sino que además el nuevo individuo, por una parte, vive con una vida que le ha sido dada por ellos, o transmitida, y por otra parte, su individualidad se constituye por recombinación de los rasgos individuales de sus progenitores.

La máxima afirmación de la propia identidad, que no se da en los seres inertes, es la afirmación de sí mismo como individuo y como especie que se da en los organismos vivientes dotados de reproducción sexual. La paradoja de que la afirmación de sí mismo como individuo y como especie a la vez, se da en grado máximo en la reproducción sexual, es una manifestación del principio de que la propia identidad sólo se puede afirmar diferenciándose de sí mismo, de que realmente sólo se da la identidad en la diferencia.²²

La identidad de la especie se afirma al afirmar, o al producir, dos individuos distintos y complementarios, los cuales afirman en un tercer individuo (o en muchos terceros individuos) el genotipo de ambos y también la individualidad de ambos.

El eje de la especie es la reproducción, la familia o la estirpe. La especie, la dotación genética que le corresponde, es el plan de construcción de organismos con determinadas capacidades operativas, pero no existe más que en los individuos. El momento en que la especie alcanza su unidad completa y su actividad más propia es el de la reproducción. Ahí es donde se da la máxima identidad y diferencia entre el individuo

22 Este es uno de los puntos más cruciales de la investigación filosófica de finales del siglo xx, sobre todo a partir de la publicación de la obra de M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, en 1957 (ed. española en Anthropos, Barcelona, 1989). Para una panorámica del tema y una indicación de nuevas perspectivas, puede verse G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988, y el libro en preparación de J. de Garay, *Diferencia y libertad*.

y la especie. Esto es válido también para la especie humana, donde la dualidad especie-individuo adopta, además, la forma de dualidad naturaleza-persona.

II. LA MEDIACIÓN COGNOSCITIVA DEL SEXO EL INSTINTO SEXUAL

1. Conciencia y materia

Se ha dicho en el capítulo anterior que el plan de construcción del organismo, distinto en cada especie, sólo existe en los individuos singulares, lo que equivale a decir que sólo existe este genotipo de este individuo, el de aquel otro, etc., y que eso es lo que selecciona la naturaleza.

La naturaleza no tiene y no puede tener especial interés en seleccionar a un determinado individuo más que a otro, pero cada individuo en concreto sí que puede tenerlo, y de hecho lo tiene. Cada individuo en concreto tiene el máximo interés en mantenerse a sí mismo vivo, en afirmar su propia identidad, y eso lo logra mediante una serie de actividades como son el proceso de desarrollo embriológico y el crecimiento, el de creación de los sistemas de defensa y su funcionamiento, la nutrición y la reproducción.

Las dos primeras actividades no tienen ninguna relación inmediata y directa con la conciencia a ningún nivel taxonómico. No se conoce ningún organismo viviente que sea inicialmente una conciencia y que luego, consciente y deliberadamente, se construya su propio organismo.

La nutrición y la reproducción, en cambio, son actividades que se llevan a cabo en virtud de un cierto conocimiento y de una cierta elección en unas determinadas líneas de la escala zoológica y a partir de un cierto nivel de complejidad de los organismos. Ese cierto conocimiento y elección no se mantiene constante, sino que va aumentando en determinadas direcciones de la escala zoológica, constituyendo la variada capacidad de aprendizaje de los animales. En una de esas especies de animales, el *homo sapiens sapiens*, el conocimiento y la elección, la capacidad de aprendizaje, es tal que parece poder dirigir también el proceso de desarrollo embriológico y el funcionamiento del sistema de defensa.

En líneas generales se dice que el hombre tiene conciencia. La conciencia, como se puede señalar desde un determinado punto de vista,

es un producto de la evolución, por lo tanto es poco probable que carezca de utilidad.¹

La naturaleza no tenía la intención de seleccionar a los individuos o a las especies con más conocimiento, más capacidad de aprendizaje o más conciencia, porque para eso ella tendría que haber tenido conciencia desde el principio.

Cuando se habla de procesos materiales, físicos o biológicos, no se habla de propósito o de intención, sino de leyes físicas o bioquímicas, y de leyes biológicas y de programas genéticos.² Y cuando se habla de procesos conscientes, se habla de propósitos, intenciones, etc. Las leyes físicas y biológicas se cumplen siempre: enuncian modos de conectarse los hechos. Las intenciones y los propósitos pueden cumplirse o no, incluso pueden elegirse o no, pueden ponerse o no ponerse. Lo propio de la naturaleza se considera que es la necesidad, y lo propio de la conciencia, la libertad.

La naturaleza es lo que es, y la libertad decide lo que va a ser. Esta diferencia, si se afirma en términos de absoluta contraposición, es falsa. Equivaldría a afirmar que la naturaleza es lo que está completamente determinado, y que la libertad es lo que se puede autodeterminar en cualquier sentido porque en sí misma no es nada, o lo que es igual, porque carece de lo que se pueda denominar su «sí mismo».

No es pensable ningún ser libre que carezca de sí mismo, que cuando se afirma a sí mismo no afirme nada, o cuya afirmación de la propia identidad no sea una actividad. Lo único que carece de sí mismo es la energía física, eso que se libera cuando se rompe un núcleo atómico, eso que provoca la separación de las galaxias o que mantiene a un conjunto de astros formando un sistema solar.

El átomo tiene un sí mismo (es algo) y su modo de afirmarse es resistir a la división. Con todo, no es algo que el átomo haga por sí

1 El punto de vista desde el que se ha sostenido esa tesis en tales términos, no es tanto el de la biología evolucionista como el de la psicología conductista, que prescindía del conocimiento o negaba su utilidad para el estudio y la comprensión del comportamiento humano y, por supuesto, animal.

2 Para una exposición de la diferencia entre los tipos de finalidad, cfr. los capítulos ya citados del libro de E. Mayr, *Toward a new philosophy of biology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988.

mismo y desde sí mismo. Un organismo viviente sí lo hace así, y eso es reproducirse: afirmarse por sí mismo y desde sí mismo, afirmar la propia identidad diferenciándose de sí mismo.

Esa es la característica de la vida. Esa es también la característica de la libertad y, aunque no exactamente en el mismo sentido, esa es la característica del conocimiento. Por eso donde hay vida hay ya algún grado de libertad.

Ser libre quiere decir disponer de sí mismo. Y reproducirse es disponer de sí mismo de una manera bastante radical: es un disponer de sí en la forma de ponerse a sí mismo. Por eso no tiene sentido decir que libertad signifique carencia de sí mismo; en ese caso libertad absoluta sería disponer de sí en la forma de ponerse a sí mismo como nada.

Hay muchas formas de disponer de sí y de ponerse a sí mismo, de afirmar la propia identidad, y el requisito de todas es ser un sí mismo y diferenciarse de sí mismo precisamente en esa actividad de afirmarse (la diferencia se da entre el «afirmar» y el «se»).

La nutrición y la reproducción son dos formas de disponer de sí y de ponerse a sí mismo. El conocimiento también es una forma de disponer de sí. No es inmediatamente y de suyo una forma de ponerse a sí mismo en la existencia real, en la distensión espaciotemporal, sino sólo en la existencia representada cognoscitivamente (representada por la imaginación o por el intelecto). Pero el disponer de sí mediante la representación cognoscitiva, permite ponerse a sí mismo de un modo más eficaz en la existencia real, permite a los individuos que cuentan con tal recurso nutrirse y reproducirse de un modo bastante contundente. Sobreviven como especies teniendo tales recursos.

En este sentido es en el que puede decirse que el conocimiento es producto de la evolución, y que es poco probable que carezcan de utilidad. Podría decirse también que la cerebralización es teleológica, que se ordena al aumento de conocimiento y a la posibilidad de una autoconciencia como la humana. Más aún, si el conocimiento y la conciencia no fueran útiles precisamente en orden a la nutrición y a la reproducción, habrían desaparecido como recursos o posibilidades de los organismos vivientes.

Pues bien, el primer conocimiento de sí mismo como organismo que se nutre y se reproduce, y de los procedimientos por los que ello se logra, es el instinto.

2. Sexo genético y conducta sexual

El programa genético que resulta de la fecundación y que se activa a partir de ella, controla la construcción del organismo. A dicho control no se le llama conocimiento. Se le llama conocimiento a un tipo de control o a un tipo de actividad que se realiza mediante el cerebro. Pero el cerebro sí está controlado desde el programa genético.

El sexo es un fenómeno más general que el conocimiento; se da en casi todos los niveles de la escala de la vida (la reproducción se da absolutamente en todos, aunque eso no significa que el sexo sea un trascendental), mientras que la cefalización se ha desarrollado en dos líneas: el *phylum* de los artrópodos y el de los cordados.

El control que se lleva a cabo desde el programa genético y el que se realiza mediante el cerebro se parecen en que ambos consisten en un «saber hacer». Se diferencian en que el primero es un saber hacer en el plano de la distensión espaciotemporal, y el segundo un saber hacer en el plano de la representación cognoscitiva, que es otro que el de la distensión espaciotemporal. En el primero el saber es a la vez, e inmediatamente, un hacer, un proceso que incide inevitablemente en las cosas reales. El segundo es un saber que está disociado del hacer, que no incide sobre las cosas reales, porque lo hace todo en el plano de la representación' cognoscitiva.

Desde este punto de vista se puede definir el conocimiento como una actividad ineficaz en el orden real, o según se expresa en el lenguaje filosófico, como una actividad intencional o inmaterial.

El control cognoscitivo-cerebral de las actividades vitales tiene, en relación con el control genético, el inconveniente de que es ineficaz, y eso mismo es lo que constituye su ventaja. En el plano de la distensión espaciotemporal se hace lo que se puede y se sabe hacer, y si hay error no se puede volver atrás porque no se puede hacer que lo hecho no haya sido hecho.

En el plano de la representación cognoscitiva, se hace lo que se puede y lo que se sabe, y si hay error se puede volver a empezar otra vez, porque el saber hacer cognoscitivo no tiene incidencia inmediata sobre las cosas reales y no compromete inmediatamente el curso existencial del viviente.

Cuando se trata de procesos en los que está en juego la supervivencia, si dependen del control genético y hay error, entonces el organismo viviente puede morir. Si dependen del control cognoscitivo, puede ocurrir que muera, pero también que empiece otra vez y aprenda.

El instinto es la mediación cognoscitiva de las funciones vegetativas. Sólo hablamos de instinto en relación con los organismos que tienen conocimiento, que tienen cerebro. Y por otra parte, sólo hablamos de instinto en relación con aquellas funciones orgánicas que están reguladas por el conocimiento. Hablamos de instinto nutritivo y de instinto sexual, pero no de instinto inmunológico o de instinto metabolizante.

Pues bien, si unas funciones vitales básicas pasan del centro de control genético al centro de control cognoscitivo, y puede ser ejercidas de manera que los errores no se paguen con la muerte, sino que la operación se pueda intentar más veces y se pueda aprender a realizarla mejor, entonces el animal que cuente con tales recursos está más dotado para sobrevivir.

Esto no quiere decir, por supuesto, que lo que un organismo viviente aprenda pase a saberlo su descendencia. Quiere decir que la capacidad de aprendizaje del genotipo con el que está construido ese organismo individual tiene más probabilidad de perpetuarse en su descendencia mientras más haya aprendido efectivamente ese individuo, en general, y mientras más haya aprendido a reproducirse en particular.³

El programa genético controla la constitución del cerebro y del sistema nervioso, a la vez que la del sistema reproductor. Las interacciones entre sistema nervioso y sistema reproductor son permanentes durante toda la vida del organismo. Toda una serie de ellas dependen

3 Para la relación entre evolución y aprendizaje, cfr. E. G. Galef, Jr., *Evolution and learning before Thorndike: A forgotten epoch in the history of behavioral research*, en R. C. Bolles y M. D. Beecher, *Evolution and Learning*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey) and London, 1988.

del centro de control genético, y toda otra amplia gama depende del centro de control cognoscitivo cerebral. El aprendizaje es un proceso de ajuste de las funciones controladas genéticamente al conjunto de realidades con las que el viviente se encuentra en su medio, un proceso de incremento del saber de sí y del medio.

Por lo que se refiere al aprendizaje de la conducta sexual, se trata de saber de sí en tanto que organismo sexuado, en orden precisamente a la propia reproducción como individuo y como especie.⁴

Saber de sí en tanto que ser sexuado, y en orden a la reproducción, es percibir determinados estímulos y realizar determinada conducta respecto de lo que los provoca. El instinto sexual es un saber del propio organismo en tanto que perteneciente a un género, y un saber hacer respecto del organismo perteneciente al otro género. El instinto sexual es, como los organismos sexuados, asimétrico.

3. Macho y hembra

Ya hemos visto que la definición de cada uno de los sexos se establece en función del tamaño, la movilidad y la cantidad de los gametos. A primera vista puede parecer una definición dada en términos de características muy superficiales o muy periféricas, porque la masculinidad y la feminidad sugieren una mayor densidad significativa. En realidad, esas características tan periféricas, generan la profundidad connotada por los nombres que designan los dos géneros, y contribuyen a explicarla y comprenderla. Precisamente porque la profundidad interior, la interioridad, es la capacidad de acumulación en simultaneidad del espacio y del tiempo, de lo superficial y exterior, y su acumulación efectiva. Macho y hembra son, de este modo, dos maneras de acumular tiempo y espacio, dos maneras de integrarlo en dos interioridades que a su vez se articulan entre sí.

4 Para una información más completa y actualizada sobre la relación entre el sistema nervioso con el sistema endocrino y reproductor, y con los procesos de aprendizaje, en el comportamiento sexual, cfr. Guillermo López, *Aproximación a la identidad sexual desde la perspectiva actual de las neurociencias*, en «Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo», II Simposio Internacional, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre de 1989.

No sabemos si la anisogamia surge de la isogamia o las dos formas tienen orígenes autónomos. Caso de que la primera procediera de la segunda, el proceso se piensa que puede haber sido de la siguiente manera.

La reproducción es obviamente una actividad productiva, con una inversión de energía y un coste. Si todos los gametos son del mismo tipo y están sueltos en un medio en el que se encuentran al azar, y si la reproducción se produce por fusión de dos, la tasa de reproducción es más alta cuando la fusión se da entre gametos que difieren entre sí en tamaño y movilidad.

La actividad reproductora tiene más rendimiento cuando el trabajo se divide de la siguiente manera: a) Un gameto grande que, además de la información genética del núcleo, contiene una acumulación de materia y de energía suficiente para proveer a la construcción del nuevo organismo. Un gameto así tiene mayor masa, peso y volumen, y tiene menos movilidad, que el de características opuestas. Además, producirlo lleva más tiempo y más esfuerzo, y por eso se resguarda o se almacena. b) Un gameto pequeño que contiene estrictamente la información genética del núcleo y poco más. Un gameto así tiene poca masa, peso y volumen; tiene mucha movilidad y cuesta menos tiempo y menos esfuerzo producirlo. Por eso se pueden producir muchos más, y aunque se pierdan grandes cantidades ello no afecta al éxito reproductor.

El gameto a) es el huevo, la hembra, y el gameto b) es el espermatozoide, el macho. De una población de gametos del mismo tipo que se encuentran al azar, las fusiones entre gametos de diferente talla y movilidad tienen más probabilidad de producirse y dejar descendencia. Intuitivamente se puede comprender que dos masas grandes y de poca movilidad tienen menos probabilidades de encontrarse, en un medio biótico, que dos masas pequeñas y de mucha movilidad. Pero la unión de dos masas pequeñas y de mucha movilidad tiene menos probabilidades de dejar descendencia que la fusión de una masa grande y una pequeña, porque tiene menos posibilidades de constituir gametos grandes y pequeños alternativamente.

Desde una perspectiva puramente física, mecánica, la probabilidad de aparición de la dualidad sexual macho-hembra se percibe así.

Si en el proceso de aparición del gameto por meiosis se produce una mutación que permite la fusión esperma-huevo bioquímicamente en términos de recombinación, entonces la viabilidad de lo producido por esos dos gametos complementarios sería mucho más alta que la de lo producido por fusión de cualesquiera otros dos tipos de gametos (caso de que eso fuera posible), y también lo sería la diversidad.

La simulación con ordenadores de procesos de este tipo parece haber confirmado esta hipótesis de Maynard Smith, según la cual el estado ancestral parece haber sido la «masculinidad», es decir, la existencia de micro-gametos, de modo que los macro-gametos podrían haberse producido por ampliación del citoplasma y mutación en cromosomas del núcleo.⁵

Un espermatozoide es varios millones de veces más pequeño que un óvulo (en algunas especies, la talla es centenares de millones de veces menor), y por cada óvulo producido se producen millones de espermatozoides. En la especie humana la producción es de un óvulo cada cuatro semanas y de 70 a 80 millones de espermatozoides cada día.

Por supuesto, entre los espermatozoides, los que tienen más probabilidad de reproducirse son los más rápidos, los que llegan antes a la membrana del óvulo. Una vez allí, cuál sea el que vaya a fecundar depende solamente del óvulo, que es rigurosamente monógamo. De todos los espermatozoides que inciden sobre su membrana, que es relativamente «porosa», después de una serie de «comprobaciones» bioquímicas selecciona uno. Tras la selección la membrana se hace absolutamente impenetrable. Los demás espermatozoides que incidían sobre ella son desprendidos y mueren. El elegido es introducido en el citoplasma, y tras varias antenas y pausas es introducido finalmente en el núcleo, donde empieza a desplegar sus cromosomas en relación con los del óvulo.⁶

Este proceso no tiene todavía nada que ver con el conocimiento y con el aprendizaje, pero sí tiene que ver con la selección natural, con

5 J. Maynard Smith, *The evolution of sex*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

6 Cfr. Gerald Schatten and Heide Schatten, *The Energetic Egg*, en «*The Sciences*», September/October 1983.

la evolución y el origen de las especies, y con la evolución de los dos sexos, macho y hembra, a lo largo de la escala de los vivientes.

Una estrategia reproductora es producir millones de huevos y situarlos en el medio de un modo más o menos al azar o en un sitio más o menos resguardado, donde luego puedan llegar los espermatozoides y fecundarlos (por ejemplo, plantas, algunos peces, algunos insectos). Otra estrategia puede ser producir menos huevos, almacenarlos en el interior del cuerpo, esperar a que sean fecundados allí, y soltarlos después. En este caso puede darse un aumento de la productividad.

La fecundación interna y la copulación están en correlación con el ahorro de energía en la producción de óvulos y de espermatozoides. El macho ahorra energía en la producción de espermatozoides, que invierte en cuidar a la hembra, o en custodiar el territorio, con lo que se asegura más la paternidad.⁷

Ahora ya se trata de organismos complejos, que tienen sistema nervioso y cerebro, que tienen conocimiento. La búsqueda, la competición y la elección no se da entre dos células, es decir, entre un óvulo y una pluralidad de espermatozoides, o, al menos, no en primera instancia, sino entre dos organismos complejos dotados de conocimiento. En este caso, se empieza ya a hablar de comportamiento y de aprendizaje.

4. El cortejo, la lucha entre los machos y la elección por parte de la hembra

El proceso de desplazamiento de otros machos y el de hacer la corte a la hembra, y el despliegue del ritual previo al apareamiento, en algunas especies no existe y en otras sí. En unas dura pocos minutos y en otras dura meses. Unas veces tiene formas no demasiado llamativas, y otras se trata de un comportamiento tan complejo que se tiende a interpretar como exhibicionismo (por ejemplo, la expresión «pavonearse» proviene del comportamiento sexual del pavo real).

⁷ Cfr. G. A. Parker, *Sperm competition and de evolution of animal mating strategies*, en R. L. Smith, ed., *Sperm competition and the evolution of animal mating systems*, Academic Press, Inc., Orlando (Florida), 1984.

El comportamiento sexual es el comportamiento reproductivo. Es propio de los organismos que se reproducen, que se afirman a sí mismos, y existe y lo conocemos en la medida precisamente en que tienen éxito en el modo de afirmarse, de reproducirse.

El macho que se afirma a sí mismo con más seguridad, el que se reproduce con más certeza, es el que es capaz de fecundar a más hembras. Ser macho quiere decir tener millones de microgametos, poder reproducirse múltiplemente en múltiples hembras. Los que fecundan a más hembras son los que dejan más descendencia, y esa es la razón de la competencia entre los machos.

Una hembra no obtiene ningún beneficio de copular con muchos machos. No hay selección natural de las hembras que lo hacen, porque la tasa de reproducción de la hembra no depende del número de veces que copula, sino del número de óvulos que produce o de cigotos que incuba.

Que se afirme a sí misma y que deje descendencia, y el grado en que lo haga, depende más de la producción de óvulos que de la fecundación. Si es fecundada por un macho que tiene un territorio rico en recursos alimenticios, obtendrá más fácilmente más energía para invertir en la producción de óvulos.

Ser hembra quiere decir acumular energía en el óvulo para la constitución de un nuevo organismo (tanto macho como hembra), y la que más y mejor lo hace es la que deja más descendencia. Esa es la razón para la elección por parte de la hembra de un macho entre los diversos posibles.⁸

La selección sexual opera así a favor o en contra de la descendencia individual, y produce espontáneamente una selección que se puede llamar natural.

Por regla general, un macho que copula indiscriminadamente con todas las hembras tiene más descendencia que el que las discrimina. La descendencia de un macho oscila entre cero y miles de individuos

8 Cfr. M. Ridley, *Animal Behaviour*, Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1986, pp. 156 y ss. Se trata de una buena y breve introducción a la etología en lengua inglesa. En español puede verse, S. A. Barnett, *La conducta de los animales y del hombre*, Alianza, Madrid.

engendrados directamente por unidad de tiempo. La descendencia de la hembra tiene una oscilación mucho menor por unidad de tiempo.

Por eso, el éxito reproductivo del macho no depende tanto del número de espermatozoides cuanto del número de hembras que pueda conseguir y mantener a cubierto de otros machos para fecundarlas él. Desde este punto de vista se puede dar razón del modo en que según diversas especies, se han desarrollado diferentes estrategias para aumentar el número de apareamientos acumulando hembras, lo que significa también diferentes formas de competencia entre los machos.

La forma más obvia y directa de competir por las hembras es el combate entre los machos. Y en un choque entre dos cuerpos físicos que son dos organismos vivos, lo que determina la ventaja de uno de ellos es precisamente la fuerza física, que viene dada en función del tamaño, resistencia muscular y otras características como son la «tecnología» con la que se ha desarrollado el armamento natural (cuernos, colmillos, aguijones, garras, etc.).

El desplazar a otros machos es el primer aspecto de la competencia. El segundo es fecundar a las hembras y mantenerlas a cubierto de otra posible fecundación por parte de otros machos. Aquí las estrategias también son muy diversas.

A veces, dos o más machos se asocian para formar un harén (como es el caso de los leones); cuando lo consiguen por el procedimiento de arrebatárselo a otros machos, matan a las crías que las hembras están amamantando y que provienen de los machos precedentes. Al interrumpir la lactancia, las hembras se vuelven nuevamente receptivas, y pueden ser fecundadas por los nuevos machos. Este tipo de infanticidio no es infrecuente entre mamíferos y otros grupos de animales. Otras veces la lucha por fecundar a la hembra adopta la forma de competencia entre espermias, con una amplia gama de variedades.

En un tipo de insecto, la *Calopteryx maculata*, el macho que fecunda permanece custodiando a la hembra hasta que ésta ha depositado los huevos.⁹ En un tipo de gusano (*Moniliformis moniliformis*), el macho coloca una especie de «cinturón de castidad» a la hembra después de

9 J. K. Waage, *Sperm competition and the evolution of odonate mating system*, en R. L. Smith, op. cit., pp. 251-290.

haberla fecundado, para evitar fecundaciones ulteriores.¹⁰ Un tipo de hemíptero, el *Xilocoris maculipennis*, practica una especie de homosexualidad parasitaria: a veces un macho copula con otro macho, los espermias del primero emigran a los testículos del segundo, y cuando este fecunda a una hembra lo hace con los espermias del primero.¹¹

En líneas generales el macho, cuya perpetuación depende del número de veces que fecunde a las hembras, rara vez pierde una oportunidad sexual: tiene un umbral de eyaculación y de orgasmo bajo y aprovecha cualquier oportunidad para inseminar. Por eso está mucho más dispuesto que la hembra a cualquier tipo de apareamiento, es decir, también con objetos inapropiados.

Esto tiene su reflejo en la capacidad de aprendizaje y en el condicionamiento del flujo sexual. El macho puede ser estimulado y condicionado por más factores que la hembra en lo que se refiere a activación de su sexualidad genital, puede ser sensibilizado y estimulado más rápidamente y se habitúa de un modo menos constante. Por otra parte, aprende muy rápidamente el comportamiento de dominio, la territorialización, la copulación forzada (la «violación»), la colocación del espermia en el tracto genital de la hembra en una posición más favorable que otro previamente colocado, etcétera.¹²

Todo esto constituye la base orgánica de la psicología del macho, o, dicho de otra manera, el fundamento genético, hormonal y fisiológico del instinto sexual de macho. El de la hembra no es, lógicamente, simétrico.

El papel que la hembra juega en todo esto es, por una parte, la elección de un espermia por parte del óvulo, entre los muchos que inciden sobre él, y por otra parte, la elección de un macho entre aquellos que intentan fecundarla.

En el primer caso no juega ningún papel la representación cognoscitiva, no se puede hablar por tanto de instinto ni tampoco de comportamiento. En el segundo, sí. Si la fecundación es forzada, la hembra no

10 M. Ridley, op. cit., p. 65.

11 John Sivinski, *Sperm in competition*, en R. L. Smith, op.cit., pp. 86-115.

12 M. Domjan y K. L. Hollis, *Reproductive Behavior: A potential model system for adaptative specializations in learning*, en R. C. Bolles y M. D. Beecher, *Evolution and Learning*, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Hillsdale, New Jersey, 1988, pp. 213-237.

tiene nada que elegir, pero si hay un proceso de hacer la corte antes del apareamiento, entonces la última decisión es suya. Cuando lo hay, la hembra selecciona al macho que la corteja más y mejor desde el punto de vista de los intereses de la hembra, y ese tipo de macho es el que se perpetúa.

En el tipo de pez cuyo apareamiento se hizo famoso a partir de la descripción de Tinbergen, el *Gasterosteus aculeatus*¹³, el macho custodia y defiende un territorio en el que tiene un nido. Cuando en ese territorio entra un macho, lo ataca y lo expulsa. Cuando entra una hembra en condiciones de desovar, a la que reconoce por tener el vientre plateado, primero se acerca a ella y luego retrocede, para volverse a acercar en una serie de secuencias en las que el macho le hace saber a la hembra que está en celo y dispuesto para fecundar, por el procedimiento de mostrarle su vientre que se ha vuelto rojo (ordinariamente es de color verdoso y se vuelve rojo en el período de la fecundación). Si la hembra ve el vientre rojo, puede aceptar seguirle hasta donde tiene el nido. La hembra entra, deposita allí los huevos mientras el macho le presiona con el morro en la cola y se marcha. Luego entra el macho y fecunda los huevos.

Si el macho de vientre rojo en celo, es sustituido por otro macho en celo que tiene el vientre con el color verdoso normal de siempre (existe una subespecie de ese tipo, no muy extendida), la hembra no le sigue.

Por regla general, la hembra prefiere el apareamiento con los machos que la cortejan más, que son por eso los que se reproducen. La selección de la hembra es lo que más comúnmente se acepta como explicación para dar cuenta de algunas características de los machos que parecen no ofrecer ninguna ventaja para la supervivencia, sino más bien inconvenientes. Se trata de rasgos que aunque no tengan ninguna «ventaja» en otros ámbitos de la vida, tienen ventaja en orden al apareamiento y fecundación.

13 N. Tinbergen, *The study of instinct*, Clarendon Press, Oxford, 1951 (ed. esp., *El estudio del instinto*, Siglo XXI, Madrid, 1969); *Social Behaviour in animals*, Methuen, London, 1953, y *Curious naturalists*, Country Life, London, 1958.

La competición de los machos explicaría la selección de la fuerza y el armamento, y la elección por parte de la hembra, la selección de las características más bien ornamentales.

Pero a medida que los organismos van siendo más complejos, y el aprendizaje va teniendo cada vez mayor relevancia en el despliegue de la conducta, van entrando en juego cada vez mayor cantidad de factores que no dependen de la programación genética y de la selección sexual. La capacidad de aprendizaje depende en gran medida del programa genético, pero cuando se tiene más capacidad de aprendizaje se pueden tener en cuenta más factores a la hora de decidir, y entonces que un genotipo particular se perpetúe y otro no, depende de las decisiones que se tomen en función de todos esos factores.

5. Monogamia y poligamia

Las formas de emparejamiento parecen depender en gran medida de factores ecológicos; especialmente están en correlación con la abundancia de recursos alimenticios, con la forma de acceder a ellos y con el tipo de asistencia que se proporciona a las crías.

Básicamente hay dos grandes formas: un individuo se aparea con otro del sexo contrario y sólo con ése (monogamia) o bien con una pluralidad de ellos (poligamia), lo que puede ocurrir por parte de los dos, a saber, un macho con varias hembras (poliginia) y una hembra con varios machos (poliandria).

La monogamia es más frecuente en las aves (se da aproximadamente en el 90 % de las especies), donde el éxito reproductivo está limitado por la cantidad de alimento que se puede transportar al nido, y donde la inversión por parte de ambos sexos está menos desequilibrada. Eso hace también que las posibilidades de aprendizaje y condicionamiento sexual sea también muy similar en cada uno de ellos.¹⁴

El apareamiento monogámico es raro entre los mamíferos, donde la hembra corre con la mayor parte de la inversión reproductiva y de

14 Cfr. M. Domjan y K. L. Hollis, *Reproductive Behavior: A potential model system for adaptative specializations in learning*, en R. C. Bolles y M. D. Beecher, *Evolution and learning*, cit., pp. 228 y ss.

la atención y cuidado de las crías, aunque se da en algunas especies, y también en otros taxones del *phylum* de los cordados (por ejemplo, algunos peces).

La forma más común de apareamiento en la escala zoológica es la poliginia (mucho más frecuente que la poliandria, que es más bien rara), que aparece correlacionada con la escasez de alimento y con el riesgo de ataque a la prole desatendida, lo cual resulta determinante del número de hembras que un macho puede tener bajo su dominio.

En líneas generales, la poliginia se subdivide en cuatro subtipos en función de variables ecológicas, según la teoría de la inversión paterno-materna de Trivers.¹⁵

Hay dos tipos de poliginia en los cuales los machos defienden una fuente de riqueza o de recursos. Unas veces la fuente de riquezas es el mismo conjunto de hembras, formando un harén (caso de los leones y gorilas, por ejemplo), lo que el macho defiende, y otras veces lo que defiende es una fuente de riqueza como alimentos, nidos o sitios para asentarse, y las hembras se acogen a él.

En los otros dos tipos de poliginia, los machos no monopolizan económicamente ninguna fuente de riqueza, lo que puede suceder porque esté muy desperdigada, o porque su distribución sea imprevisible. En tales casos, los machos han de competir por las hembras, y lo hacen bien dominando un determinado espacio y apareándose con las hembras que entran en él (por ejemplo, algunos tipos de gallináceas), o bien en un territorio compartido en el que se llega a la hembra por el procedimiento de correr más que otro (por ejemplo, las ranas). En ambos casos, la poliginia aparece mezclada con la poliandria, pues la hembra que cruza el espacio de un macho primero, cruza otro después, en el que también puede ser fertilizada, y lo mismo cuando se trata de una carrera entre varios machos.¹⁶

15 R. Trivers, *Parental investment and sexual selection*, en B. Campbell, *Sexual selection and the descent of man*, Aldine, Chicago, Illinois, 1972. Es una de las teorías más aceptadas por la mayoría de los biólogos posteriores por su gran fecundidad explicativa, es decir, porque permite dar razón de una serie de fenómenos con bastante claridad. Por eso está implícita en lo que hasta ahora se ha expuesto sobre origen y evolución del sexo.

16 Cfr. Domjan and Hollis, op. cit., pp. 228-229.

La poliandria se da, pues, mezclada con la poliginia, pero, aunque es mucho menos frecuente, también se encuentra en estado puro en algunos casos. En un tipo de pájaros (el denominado con el nombre portugués «jacana»), la hembra defiende un harén de machos; deposita unos huevos para cada uno, y ellos los incuban y cuidan de las crías sin ninguna ayuda de la hembra. La hembra es de mayor tamaño que el macho, y lucha con otras hembras para evitar que se apareen con alguno de sus machos o que deposite huevos para alguno de ellos.¹⁷

Así pues, la forma de realizarse los apareamientos está en correlación, por una parte, con la disponibilidad de recursos alimenticios y, por otra, con la atención de la prole.

En líneas generales, el cuidado de la prole corre por cuenta de la hembra mucho más frecuentemente que por parte del macho, aunque hay especies en que éste es quien cuida a las crías, y otras en que lo hacen los dos.

Puede señalarse correlación entre el cuidado paterno y la fecundación externa (como en el caso del pez estudiado por Tinbergen), y entre el cuidado materno y la fecundación interna, pero esta correlación es imperfecta (porque se dan casos de fecundación interna y cuidado paterno como el de poliandria que se acaba de mencionar).

Podría pensarse que las formas de poliginia y poliandria que se encuentran en la escala zoológica pueden encontrarse también en la especie humana según los datos aportados por la antropología sociocultural, y que si ello es así, y dado que la programación genética se mantiene en cierto sentido constante para la especie *homo sapiens sapiens*, entonces las formas de apareamiento monógamas y polígamas dependerían fundamentalmente del medio, es decir, de variables ecológicas, tanto para la especie humana como para las otras especies animales.

Por supuesto, las sociedades humanas en las que se da un tipo u otro de asociación conyugal son aquellas en las que se dan también determinadas características ecológicas, pero el tipo de relación que hay entre lo uno y lo otro no es fácil de determinar. Constituye más bien un terreno problemático.

17 Cfr. M. Ridley, *Animal behaviour*, cit., p. 172.

El problema actualmente tiende a abordarse en función de varias coordenadas conceptuales, que son las siguientes: la teoría de la inversión paterno-materna de Trivers (1972)¹⁸, la aplicación de la teoría de juegos a la selección sexual según propuso Maynard Smith,¹⁹ la teoría de Macarthur y Wilson sobre la tendencia reproductiva según los factores «r» y «K»,²⁰ y todo ello, en la confrontación entre la sociobiología y la ecología.²¹

6. La estrategia reproductora de los mamíferos superiores

Todos los organismos se reproducen. De entre los que se reproducen sexualmente, unos tienen conocimiento y otros no. En todos los casos el comportamiento reproductor está programado genéticamente. De entre los vivientes cuyo comportamiento reproductor está mediado por el conocimiento, unos tienen más capacidad de aprendizaje que otros.

La capacidad de aprendizaje está en correlación con el desarrollo del sistema nervioso y con ciertas características de la corteza cerebral. El aprendizaje efectivo es en buena medida un proceso familiar o social y depende del tiempo dedicado al adiestramiento: está en correlación con la cantidad y cualidad de atención que se presta a las crías, lo cual a su vez está en correlación con la inversión paterno-materna, el tipo de apareamiento, la forma de obtención de recursos alimenticios, etc.

Ateniéndonos al *phylum* de los cordados, en los niveles evolutivamente más primitivos, la reproducción tiene como clave estratégica la inversión en un número muy elevado de embriones, que son abandonados al azar, con un mínimo o sin ningún tipo de atención ni adiestramiento por parte de los progenitores. El éxito de esta estrategia de-

18 J. Maynard Smith, *Evolution and the theory of games*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

19 J. Maynard Smith, *On evolution*, Edimburg University Press, Edimburg, 1972.

20 R. H. Macarthur y E. O. Wilson, *The theory of Island Biogeography*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1967.

21 J. H. Crook, *Introduction: socioecological paradigms, evolution and history: perspectives for the 1990s*, en V. Standen y R. A. Foley, *Comparative socioecology. The behavioural ecology of humans and other mammals*. Special publication number 8 of the British Ecological Society, Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1989, pp. 1-36.

pende de la cantidad y diversificación de la inversión, de la cantidad de la descendencia (factor «r» en la terminología de Macarthur). Es el modo de reproducción de animales con poca capacidad de aprendizaje. La persistencia de la especie se cifra en que, aunque la mayoría de los embriones se pierdan por diversas causas, si la cantidad producida era lo bastante elevada, llegan a término como organismos adultos y en condiciones de reproducirse un número suficiente para la perpetuación o la extensión.

Como se ha dicho, la capacidad de aprendizaje está en correlación con el desarrollo del sistema nervioso y del cerebro. Pues bien, en los mamíferos, incremento de la complejidad del sistema nervioso quiere decir desarrollo cerebral intrauterino, lo cual se correlaciona con el tiempo de gestación. Por otra parte, el incremento de la capacidad de aprendizaje se correlaciona con el aprendizaje efectivo.

El aumento del aprendizaje efectivo implica más tiempo de adiestramiento, lo que significa una «niñez» más prolongada, mayor atención de los progenitores y disminución del número de crías por parto.

Ascendiendo en el *phylum* de los cordadas se encuentra cada vez con mayor frecuencia, y de un modo cada vez más acentuada, una estrategia reproductora no de tipo cuantitativo, sino cualitativo, en la que la inversión no tiende a diversificarse, sino a concentrarse en la producción de muy pocos individuos a los que se proporcionan mayores y mejores recursos (factor «K» en la terminología de Macarthur).

Esta estrategia reproductora se encuentra en los mamíferos superiores, y especialmente en los homínidos, en algunos de los cuales la acentuación excesiva del factor «K» pone en peligro la persistencia de la especie, como en los casos en que se produce una cría cada cinco o seis años.

La supervivencia de la especie queda más asegurada si la producción de crías es de una cada año o cada año y medio. Esto implica que el período de gestación-lactancia dure poco más de un año, de forma que al cabo de ese tiempo la hembra vuelva a ser receptiva sexualmente.

Pero si el tiempo requerido para un adiestramiento que asegure la supervivencia es más de un año, y corre por cuenta de la madre, entonces la actividad de la hembra puede quedar completamente absorbida

por el cuidado de las crías. La supervivencia viene entonces posibilitada por la cooperación y la división del trabajo.

En dicha división del trabajo, el acopio de alimento podría correr por cuenta del macho, y podrían formarse así asociaciones con apareamientos indiscriminados o discriminados.

Eso puede ocurrir, pero también ocurre que los machos no hagan vida en sociedad y que la sociedad la constituyan solamente las hembras durante el período de cuidado de las crías, como es el caso de los félidos.²²

Cuando el cuidado y adiestramiento de las crías requiere más de un año, y el ritmo de producción es de una cría por año, entonces el tipo de configuración social y familiar es más estable o consistente.

Pueden encontrarse formas de división del trabajo muy altas, donde el vínculo macho-hembra por una parte y el de progenitores-prole, por otra, sean ambos muy fuertes y den lugar a familias nucleares monógamas más o menos aisladas o formando grupos sociales más o menos amplios, como en algunos primates.²³

También pueden encontrarse otras formas de cooperación, que se superponen a la familia nuclear monógama y la refuerzan, o bien que se superponen a diversos tipos de poliginia. Así, se pueden encontrar asociaciones en que las hembras que ya no están en período de fecundidad hagan una parte del trabajo de sus hijas que sí lo están.²⁴

22 Cfr. T. M. Caro, *Determinants of asociality in felids*, en V. Standen y R. A. Foley, *Comparative socioecology*, cit., pp. 41-74.

23 Es el tipo de estructura social propuesto para el australopiteco por C. O. Lovejoy, *The Origin of Man*, en *Science*, vol. 211, n. 4480, 1981. Unificando según la teoría de sistemas los diferentes rasgos del australopiteco, y atendiendo especialmente a la posición bípeda, el modelo da cuenta de la interrelación entre todos los factores. La fuerte vinculación entre un macho y una hembra determinados y en exclusiva, o sea la alta discriminación epigámica (el «enamoramiento»), es lo que aseguraría más la no competencia entre los machos y la cooperación en el aporte continuo de alimento, que se distribuiría en cooperación y también según los vínculos progenitores-prole. Para una exposición detallada, cfr. D. Johanson y M. Edey, *El primer antepasado del hombre*, Planeta, Barcelona, 1982.

24 Cfr. K. Hawkes, J. F. O'Connell y N. G. Blurton Jones, *Hardworking Hazda grandmothers*, en V. Standen y R. A. Foley, op. cit., pp. 341-366. La división del trabajo entre madres e hijas en lo que se refiere a adiestramiento y nutrición de la prole, puede correlacionarse, según estos autores, con la duración del período de fertilidad en las hembras y con la evolución de la menopausia.

Los tipos de cooperación que pueden encontrarse entre parientes en lo que se refiere al cuidado de la prole son muchos y muy variados entre los mamíferos (por ejemplo, los elefantes y algunos primates). Esta cooperación se articula en torno a la familia nuclear monógama o polígama, y se da con más frecuencia e intensidad como colaboración de las hembras entre sí.²⁵

Hay que señalar que las formas de cooperación social son muchas otras, además de las familiares, y que no todas aquéllas provienen de éstas. En la escala zoológica pueden encontrarse, efectivamente, especies en las que se vive en sociedad sin que haya familia; otras en que hay familia sin sociedad; otras en que hay ambas cosas, siendo muy variados los tipos de familia, y otras en que no hay ninguna de las dos.²⁶

Pues bien, los tipos de apareamiento y las formas de cooperación en el cuidado de las crías no puede decirse sin más que dependen de la programación genética y que se seleccionan porque tienen ventajas reproductivas y adaptativas. Dicho de otra manera, parece que no puede seguir hablándose de «gen egoísta» y «gen altruista», sobre el supuesto de que un gen se corresponde con un rasgo o una característica morfológica o comportamental. Esa había sido en cierto modo la tesis de la sociobiología: el determinismo genético del comportamiento y la configuración social.²⁷ Pero el posterior desarrollo de la biología molecular parece desautorizar ese supuesto.²⁸

La aplicación de la teoría de juegos a la evolución biológica permitiría integrar la tesis de la inversión paterno-materna de Trivers con la de las dos tendencias reproductivas de MacArthur, atendiendo a la vez a la selección de los genotipos y a la incidencia de los factores ecológicos y al aprendizaje.²⁹

25 Cfr. P. C. Lee, *Family structure, communal care and female reproductive effort*, en V. Standen y R. A. Foley, op cit., pp. 323-340.

26 Cfr. P. P. Grassé, *De la biologie a la politique*, Albin Michel, París, 1980.

27 E. O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980.

28 Cfr. J. H. Crook, op. cit.

29 J. Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Independientemente de la propuesta de Maynard Smith, la teoría de sistemas, la teoría de juegos y la simulación mediante computadoras de procesos sobre los que se formulan hipótesis, se han adoptado en biología y en otros muchos campos por su utilidad explicativa.

Por supuesto que el genotipo determina la configuración anatómica, los rasgos comportamentales y la capacidad de aprendizaje, pero a medida que entran más elementos en juego, especialmente la diversidad de factores ambientales y el aprendizaje, menos se puede establecer que unos determinados rasgos genéticos (supuestamente egoístas o altruistas), se seleccionan porque tienen ventajas adaptativas en relación con otros. Porque son demasiadas las elecciones que hay que hacer en los diversos niveles (y no sólo en el del aprendizaje), y son demasiado numerosos, o incluso incalculables, los procesos que se hubieran seguido de haberse realizado un tipo de elección en lugar de otro. Por eso no puede decirse que lo que ha resultado tiene más ventajas adaptativas que otro resultado posible pero que no ha sido efectivamente elegido.³⁰

Se puede sostener, como muchos antropólogos socioculturales y sociólogos, que las configuraciones y los comportamientos familiares y sociales se pueden explicar sin ningún recurso a factores biológicos de ningún tipo, para señalar que las sociedades humanas están basadas en normas y en relaciones cuyo fundamento es el lenguaje y la cultura, que son específica y exclusivamente humanos, y que eso es más determinante que los factores genéticos y ecológicos.³¹ Al mismo tiempo, también se puede mostrar que determinadas formas de comportamiento humano están en correlación con y en dependencia de factores ecológicos.³²

Todas esas formas de explicaciones dan cuenta de los hechos, y frecuentemente muestran distintos aspectos de los mismos hechos desde diferentes dimensiones y perspectivas. En la estrategia reproductora de los mamíferos superiores intervienen muchos factores en los diversos niveles, y se realizan muchas elecciones en cada uno de ellos. En el caso de la especie humana, el número de elecciones posibles es muy alto, especialmente en el nivel del aprendizaje: por eso hay tanta varia-

30 Cfr. J. H. Crook, *ibidem*.

31 T. Ingold, *The social and environmental relations of human beings and other animals*, en V. Standen y R. A. Foley, op. cit., pp. 495-512.

32 Cfr. M. Harris, *Cultural materialism*, Random House, New York, 1979. En realidad, Harris sostiene un determinismo ecológico tan fuerte al menos como el determinismo genético de Wilson. Cfr. M. Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza, Madrid, 1980.

ción en las culturas. Y la determinación se establece frecuentemente en términos de autodeterminación.

Desde el punto de vista de la biología se ha señalado que, para que exista algo que pueda llamarse ética, es preciso que haya una posibilidad de elegir entre varias alternativas.³³ Eso efectivamente es así: para que un organismo viviente desarrolle su vida éticamente hace falta que tenga alternativas que elegir. Pero desde la perspectiva de una filosofía de la libertad hay que añadir que para que un viviente despliegue libremente su vida, hace falta que sea o que tenga un sí mismo, que sea algo o alguien, y que tenga capacidad de autodeterminación, también cuando no tiene alternativas entre las que elegir.

33 Cfr. E. Mayr, *Toward a new philosophy of biology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, cap. 5, donde se recoge una bibliografía actualizada. Para un análisis de las bases biológicas de la ética y de las bases éticas de la investigación biológica, cfr. N. López Moratalla, ed., *Deontología Biológica*, Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, 1987.

III. LA HUMANIZACIÓN DEL SEXO: SIMBOLOGÍA Y REGLAMENTACIÓN SOCIAL

1. La determinación de las formas del emparejamiento humano

Se pueden encontrar buenas razones en el plano genético y en el ecológico, para explicar por qué se da la monogamia en la mayoría de las aves y por qué se da en las especies de mamíferos en las que se da, incluyendo al hombre. Y quizá desde un punto de vista sistémico esas explicaciones fuesen también buenas razones sociológicas, jurídicas, éticas o religiosas para dar cuenta de ella.

Por otra parte, se podrían dar buenas razones en el plano ético para explicar por qué un hombre está actuando de un modo éticamente correcto en un régimen de poliginia, y que asimismo desde un punto de vista sistémico resultasen buenas razones genéticas y ecológicas.

Se puede decir que en un determinado nicho ecológico, una determinada especie de mamífero con una estrategia reproductora de una marcada tendencia «K», y con un período de adiestramiento de las crías de varios años de duración, tiene muchas más probabilidades de sobrevivir y extenderse como especie si constituye grupos superiores a un determinado tamaño, y la forma de apareamiento es la monogamia.

En efecto, la monogamia es una manera de reducir la competencia entre los machos (con el consiguiente ahorro de fuerza y tiempo), y una manera de asegurar la continuidad en la alimentación de la prole.

Se puede decir que la monogamia se funda en razones ecológicas, que refuerzan o premian una determinada forma de discriminación epigámica y de aprendizaje sexual que está genéticamente programada. Se puede afirmar que el olor de una hembra provoca en el macho un comportamiento tan exacto y predecible como una reacción química.¹ Y además se puede sostener que el *imprinting* es tan fuerte que el macho queda fijado a esa hembra y sólo a esa, de manera que su referencia a otras sea muy tenue o nula.

1 Cfr. Edwin Dobb, *The Scent around us*, en «The Sciences», November/December, 1989; cfr. Steve Van Toller and George H. Dodd, eds., *The psychology and Biology of Fragrance*, Routledge Chapman and Hall, 1989.

Porque, efectivamente, eso ocurre. A pesar de que en determinados niveles taxonómicos el macho tiende a fecundar el mayor número posible de hembras, en otros la unión sexual crea una especie de adición recíproca y exclusiva cuyo resultado es que la vinculación de la pareja fragüe como una especie de cemento.²

Esto sería, en efecto, una explicación genética y ecológica de la monogamia. Pero la especie humana parece genéticamente tan bien dotada para la monogamia como para la poligamia. Entre los grandes simios, el que más se asemeja al hombre en lo que se refiere a los procesos sexuales es el chimpancé (mientras que el gorila y el orangután son más similares entre sí).³ No hay certeza del régimen de apareamiento del *Australopithecus*, del *Homo habilis*, del *Homo erectus*, ni del régimen del *Neanderthalensis*. En el *H. sapiens sapiens*, se conoce la monogamia y la poligamia, sobre todo en la forma de poliginia; se puede encontrar también la poliandria, pero es más bien rara.

Cuando la sociología o la antropología explican la existencia de las formas de poligamia que se encuentran en diferentes culturas, no dan explicaciones de tipo ético ni jurídico. La ética y el derecho tratan propiamente de los actos humanos, y más secundariamente de circunstancias y procesos que escapan a la conciencia humana y que están más allá de su capacidad de autodeterminación, es decir, fuera del ámbito de su responsabilidad. Pero hay un ámbito autónomo de los actos humanos y más propio de la ética y del derecho, porque los modos en que un grupo social y un individuo en particular pueden llevar a cabo lo que en cualquier caso es necesario son normalmente plurales, en función de elecciones personales que se ejecutan en el plano de la conciencia. La monogamia y la poligamia pueden venir determinadas por factores genéticos y ecológicos, y el modo de realizarlas depende también de determinaciones conscientes, que a su vez tienen sus repercusiones

2 Cfr. Desmond Morris, *The Naked Ape*, McGraw - Hill, New York, 1967; trad. esp., *El mono desnudo*, Plaza Janés, Barcelona, 1972.

3 La monogamia se da en el chimpancé, en el que también se encuentra el régimen de promiscuidad; la poliginia se da por parte del macho en el orangután y el gorila, especies en las que, por parte de la hembra, sólo se da la monogamia. Cfr. R. L. Smith, *Human Sperm Competition*, en R. L. Smith, ed., *Sperm Competition and the Evolution of Animal Mating System*, Academic Press, Orlando, Florida, 1984, pp. 618 ss.

(previsibles e imprevisibles para la conciencia y para la ciencia) sobre los factores previamente determinantes.

Pero no solamente se da a la vez esta dependencia y autonomía entre el nivel consciente y el no consciente. Se da también entre los diversos niveles no conscientes y entre los diversos niveles conscientes.

Los procesos embriológicos y hormonales dependen de los que acontecen en el nivel genético, pero tienen también su autonomía, de modo que pueden desplegarse en concordancia con aquéllos o en discordancia, y de modo que unas veces la resultante es un conjunto más consistente y otras menos consistente. O bien los desajustes en un nivel son compensados por los procesos que tienen lugar en otros, de manera que el grado de consistencia del conjunto sea suficiente.

Así pues, la autonomía y dependencia se da entre el nivel genético y el anatomofisiológico, entre éste y el psicológico-comportamental, entre el psicológico-comportamental y el ecológico, entre estos dos y el de la organización social, entre los diversos niveles de la organización social (el consuetudinario y el de las determinaciones jurídicas y políticas), entre el nivel de la organización social y el de las configuraciones simbólicas culturales, entre estos dos y el de las religiones, entre todos ellos y el de la conciencia individual, etc.

Es decir, no cabe esperar que un día, cuando la genética se haya desarrollado suficientemente, desaparezca no ya la ética, sino ni siquiera la embriología ni la fisiología. Tampoco cabe que la fisiología desplace a la psicología, ni la antropología social a la antropología cultural (antropología simbólica), ni que el derecho haga desaparecer (haga innecesarias) la moral o la religión, ni viceversa.

Pero tampoco cabe esperar que desaparezcan los conflictos entre todas esas disciplinas. Y ello porque la tendencia a explicar lo que no se sabe a partir de lo que se sabe, por ser una especie de ley intrínseca a la naturaleza humana, al hombre en general, adopta en algunos casos particulares la forma de tendencia a explicar lo que saben los demás a partir de lo que sabe uno, o de lo que sabe el propio grupo, especialmente si la actividad predominante de uno o del propio grupo es explicar.

2. La prohibición del incesto

Los diferentes niveles que constituyen ese conjunto que es un individuo humano, o ese otro que es una sociedad humana, se hacen notar o comparecen de un modo más o menos claro y amplio en la conciencia.

La conciencia, o mejor dicho, el sujeto humano mediante ella, tiene autonomía en sus determinaciones, pero esa autonomía no significa, desde luego, independencia. Si la conciencia humana fuera absolutamente autónoma e independiente no tendría noticia absolutamente de nada, y no habría autodeterminación de ningún tipo en ningún sentido.

El sujeto humano tiene conciencia de su sexualidad, o la siente, en la forma de impulso, deseo, etc., y, todavía más en concreto, en la forma de impulso hacia o deseo de una hembra o varias, o bien en la forma de impulso hacia o deseo de un macho o varios. Desde luego, que se sienta el impulso sexual de una manera o de otra depende mucho de los niveles genético, anatómico, fisiológico, etc., pues de eso depende el que se sea macho o hembra. Pero la conciencia del deseo sexual no le hace a uno saber mucho de genética, embriología, fisiología, etc. En la conciencia se registran datos, hechos, tanto de uno mismo como del mundo exterior y de los otros, pero no explicaciones de esos hechos. Si se quieren explicaciones hay que buscarlas: entonces la conciencia se va llenando de razones, explica, comprende; se va llenando de ciencia y de sabiduría, pero siempre dentro de unos límites.

Pues bien, hay algunas diferencias muy netas entre el modo en que el hombre siente y satisface su impulso sexual y el modo en que lo hacen los demás animales. De todas esas diferencias, la que más ha llamado la atención a los antropólogos es la tendencia general y constante a evitar la relación sexual de los padres con los hijos, de los hermanos entre sí, o de los primos en primer grado o incluso en segundo y tercero. Esa tendencia tiene la forma de una norma que reglamenta la vida familiar y social, y se conoce como prohibición del incesto.⁴

La prohibición del incesto, en cuanto que norma jurídica, ética y religiosa, que tiene una vigencia casi universal en todas las culturas,

4 Se conoce con ese nombre y esas características, sobre todo a partir de la obra de E. A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, Macmillan, London, 1891.

se ha tomado en las ciencias sociales como frontera entre las sociedades animales y las sociedades humanas. Y también se ha tomado como frente de luchas entre las ciencias sociales por una parte, y la sociobiología y etología, por otra.

Desde el plano de la etología, se han hecho observaciones de que en algunas especies animales se da la tendencia a evitar el apareamiento entre consanguíneos en primer grado,⁵ y desde el plano de la sociobiología se ha señalado que el fundamento genético de semejante práctica, tanto en la especie humana como en otras especies animales, es el alto riesgo de deterioro del genotipo cuando la recombinación se produce entre consanguíneos próximos, y que esa es la razón necesaria y suficiente.⁶

Eso puede ser, y es una razón, pero no la única. Y, desde luego, no aparece en la conciencia. La general ausencia de atracción sexual entre consanguíneos no es, en ningún caso, conciencia de riesgos genéticos.

Desde el punto de vista de las ciencias sociales se puede argumentar que la prohibición del incesto es el reverso de una moneda cuyo anverso es la ley de la exogamia, y que la exogamia es la primera y más fundamental forma de intercambio entre los grupos humanos, según un patrón del cual derivan todas las demás formas de intercambio, incluida la comunicación lingüística. Esta tesis se difundió a partir de la entrada en escena de la antropología estructuralista francesa.⁷

Por brillantemente expuesta que esté y por mucha concordancia que tenga con las diversas formas de relacionarse los hombres entre sí, la tesis de que la prohibición del incesto tiene como fundamento necesario y suficiente unos patrones del intercambio entre los seres humanos, presenta unas resonancias similares a la tesis sobre el genotipo sostenida desde la sociobiología.

Por eso la observación dirigida a Shepher mantiene toda su vigencia en relación con Lévi-Strauss. La ausencia de atracción sexual entre

5 Cfr. I. Eibel-Eibesfeldt, *Etología: elementos de estudio comparado del comportamiento*, Omega, Barcelona, 1974.

6 Cfr. J. Shepher, *Incest. A Biosocial View*, Academic Press, New York, 1983.

7 Sobre todo a partir de la obra de C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.

consanguíneos no es tampoco, en ningún caso, conciencia de formalización de las relaciones humanas.

El interrogante de Westermarck de por qué la prohibición del incesto era una regla tan universal y con una vigencia tan profunda, había sido respondido antes por Malinowski en el sentido de que establecía una distribución elemental de funciones entre padre-madre, progenitores-prole y hermanos-hermanas. Si dichas funciones están definidas de un modo consistente, entonces es posible un orden social estable para una especie en la cual la sexualidad no tiene barreras generacionales ni estacionales. Malinowski sostuvo que sin esa ley básica ninguna sociedad humana sería posible porque en ese caso lo que habría sería un caos permanente.

Podría decirse, pues, que la prohibición del incesto es la carta de constitución de la familia humana en cuanto tal, y que la familia humana es la unidad básica de la sociedad humana en cuanto que humana.

Pero nuevamente podría observarse, en relación con esta tesis, que la ausencia de atracción sexual entre consanguíneos no es, en ningún caso, conciencia de constitución del orden socio-familiar.

La prohibición del incesto no es algo que haya que pensar como una amenaza terrible y que infunda un pavor directamente proporcional a la intensidad de la atracción sexual que provocan los consanguíneos, en orden a neutralizarla. Podría pensarse sencillamente como pánico al caos.

Efectivamente, así es como está contemplado el incesto en las mitologías primitivas, como un pecado gravísimo que sumerge en la oscuridad más profunda, en el caos, al que lo comete, y esa es una de las maneras en que se puede interpretar el mito de Edipo.

La prohibición del incesto es la prohibición de un pecado, la prohibición de algo terrible que provoca el caos, independientemente de que se sienta una inclinación muy fuerte a hacerlo, o no se sienta inclinación ninguna pero que esté ahí como posibilidad.

La cuestión ahora es qué caos se trata de evitar, pero la pregunta ya es en sí misma paradójica: ¿es que podemos clasificar y ordenar todos los caos?, ¿es que sabemos cuántos y cuáles son? No. El miedo al caos puede ser miedo al caos sociofamiliar, en el sentido de Malinowski. Pero también puede ser miedo al caos de la recombinación genética

o miedo al caos en todas las formas de la comunicación humana, y en este sentido también tendrían razón tanto Lévi-Strauss como Shepherd.

El sentimiento de miedo no es una conciencia clara de lo temible en sí mismo ni en sus efectos. Probablemente en ninguna religión haya una conciencia clara de por qué sea pecado todo lo que está prohibido bajo tal concepto, un conocimiento claro de lo temible en sí mismo y en sus efectos, pues para ello sería necesario haber superado por completo el misterio del mal. El miedo implica siempre un grado de incertidumbre, cierta falta de claridad en el conocimiento.

La conciencia, una vez que ha surgido, puede elaborar su surgimiento y explicarlo de diversas maneras, y puede temer disolverse en el caos que la precedió.

La conciencia siempre surge identificándose con algo de lo que a la vez se diferencia, y se puede pensar el surgimiento de la subjetividad consciente como un proceso que guarda cierta analogía con aquel por el cual surge, en el plano biológico, la diferenciación de los sexos.

Padre-madre y progenitores-prole, o sea, la diferenciación, es en el orden biológico la condición de posibilidad de un crecimiento cualitativo, de un incremento de la individualidad y de la interioridad, que es también incremento de la comunicación. No hay crecimiento y no hay afirmación de sí mientras no haya diferencia, y sólo si hay diferencia puede haber comunicación.

En realidad, «padre» y «madre», y «padres» e «hijos» son nociones del plano de la subjetividad consciente que se proyectan en el plano de la realidad biológica para poner orden. Ciertamente, «padre» y «madre» son quienes ponen orden en todos los caos y salvan de ellos, porque sí saben cuántos y cuáles son todos los caos.

La subjetividad consciente se configura emergiendo de un caos inicial o de una situación de indiferenciación del niño y la madre (adualismo, en la terminología de Piaget), a partir de la cual y mediante la diferenciación entre la madre y el padre, se consolida la conciencia como conciencia de un sujeto singular en su relación con otros sujetos y con el mundo.⁸

8 En la terminología de Freud, se trata de la constitución del triángulo edípico, y de la resolución del problema que implica. Para una exposición del tema edípico. Cfr. P.

Desde luego, el niño es constituido psicológicamente por sus padres, que configuran su conciencia y autoconciencia en un cierto sentido desde la nada. Por eso los padres lo saben todo: ellos existían antes de que existiese la propia conciencia y, por tanto, antes de que existiese ninguna otra cosa (para la propia conciencia).

Por otra parte, esa configuración es generalmente pacífica a la vez que esforzada; cuesta trabajo distinguir y separar, porque eso es también distinguirse y separarse. No hay manera de ser uno mismo sin salir de, separarse o diferenciarse de su principio, pero tampoco se puede volver a él y afirmarlo sin ser uno mismo. Por eso el seno materno es el ámbito confortable por excelencia y también es el ámbito en el que la conciencia, si volviera a él en su situación más originaria por el procedimiento de desandar lo andado, se disolvería como conciencia.

La actividad sexual tiene relación con la alternancia de vigilia y anulación de la conciencia. Como anteriormente se señaló, en la unión sexual se puede producir un temor o un deseo de autodisolución. Biológicamente no se da, pero psicológicamente sí pueden cumplirse tanto ese temor como ese deseo, ambos consisten en la anulación de la propia conciencia, o bien en la pérdida del fundamental marco de referencia.

La anulación de la propia conciencia o del marco de referencia fundamental puede ser deseado como un bien y temido como un mal. Puede desearse como un bien cuando se sabe que la fusión no es confusión que aniquila la individualidad, sino unión que afirma las dos individualidades, comunión, o si se quiere, un caos que es fructífero y del que sale lo nuevo, la vida, y uno mismo renovado⁹. Puede temerse como un mal cuando el resultado presentido es justamente el inverso.

El sexo aparece como posibilidad de caos gozoso y creador, y como posibilidad de caos angustioso y aniquilante, como una fuerza que lleva al hombre más allá de su propio principio o más allá de su final, de

Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 5.ª ed., 1983, libro III, caps. II y III.

Para la exposición de las fases de maduración y consolidación de la conciencia según Piaget, cfr., J. Piaget y otros, *Investigaciones sobre las correspondencias. Estudios de epistemología y psicología genética*, Alianza, Madrid.

⁹ Para un estudio amplio y profundo de la relación entre unión vital, gozo y caos, cfr. J. Hernández-Pacheco, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.

un modo triunfal o de un modo destructor. El sexo es una fuerza que escapa al control humano, es una fuerza sobrehumana cuyo dominio el hombre desconoce y por eso es peligrosa: es el máximo bien, según unos determinados modos (en cuanto que la vida es un bien), y según otros determinados modos es el máximo mal, es el pecado.

La prohibición del incesto es la prohibición de un pecado, y de un pecado gravísimo. El pecado, en cuanto que mal, tiene en sí mismo un cierto carácter misterioso. Lo que se prohíbe es la provocación o la instauración del caos, y de un caos (ahora hay que precisar) en el sentido peyorativo del término. Puede tratarse de un caos en el plano genético, que impida el mantenimiento o la constitución de la vida; o en el plano psicológico, que impida el mantenimiento o la constitución de las conciencias subjetivas como diferentes de lo objetivo y distintas entre sí; o de un caos sociológico y jurídico, que impida la constitución y el reconocimiento de un orden social, de la diferencia entre primero y segundo, principio y principiado, padre y madre, etc.

Desde luego, la noción de caos o de desorden no agota la noción de mal ni la de pecado, que tienen su propia entidad religiosa y teológica. Tampoco con lo anteriormente dicho se prejuzga nada sobre la gravedad del mal que surge en relación con el sexo, y mucho menos que el sexo sea en sí mismo malo. Más bien se podría deducir que es en sí mismo bueno, en cuanto que es un modo de diferenciarse, afirmarse y comunicar.¹⁰

Lo que sí está presente en todo lo anterior es que las sociedades humanas tienen una reglamentación autónoma de la sexualidad, aunque en dependencia por supuesto de lo que la sexualidad es en los niveles no cognoscitivos, y que en esa reglamentación el sexo aparece en una dirección como lo peligroso y el mal, y en otra como lo gozoso y el bien. Las sociedades humanas surgen y se desarrollan mediante la diferenciación y el orden, porque esa es la única manera de constituir algo (algo finito) a partir del caos, y uno de los factores que emerge

10 Sí cabe señalar que estas tesis prejuzgan menos en relación con diversos desarrollos teológicos, que las de G. Bataille en *El erotismo* (Tusquets, Barcelona, 1982), y que desde la perspectiva aquí adoptada se desprenden algunas correcciones a los planteamientos de Bataille.

como diferenciador y ordenador, a la vez que como diferenciado y ordenado es el sexo.

3. La construcción sexuada de la identidad personal

La primera forma de autoconocimiento es la sensibilidad táctil, lo placentero y lo doloroso. La primera forma de saber es un sentirse afectado por algo donde no hay manera de diferenciar ese «algo» de uno mismo en cuanto que afectado. En una sensación de dolor no se puede establecer la diferencia entre sujeto que padece, sentimiento de dolor y objeto que lo produce.” En el momento cero, o en el inmediatamente ulterior, todo el conocimiento del niño es ese.¹¹

Para poder diferenciarse uno de su sensación dolorosa hace falta que haya más de una sensación dolorosa. Que haya habido al menos dos, o la misma, pero dos veces, y que se recuerden, que se retengan en la interioridad las dos. Entonces es posible diferenciar el dolor del recuerdo, el dolor del contar las veces, el dolor de lo que lo produjo, y pueden empezar a diferenciarse también el dolor y otras sensaciones.

Todo eso tiene lugar a la vez que se adquiere el lenguaje, en los primeros años de la vida. El lenguaje agrupa y unifica las sensaciones bajo sus etiquetas correspondientes (los nombres), y, mediante su uso según unos patrones normalizados, le proporciona al niño las herramientas necesarias para diferenciarse de sus sensaciones y de todo lo demás. Entre otras, le proporciona la palabra «yo», que el niño aprende muy tardíamente. El niño aprende primero a decir «tú» y «él», y después, a decir «yo». Por eso aprende a nombrarse a sí mismo antes en tercera persona, y finalmente en primera.

La conciencia se puede diferenciar de su contenido si hay un tercer factor, o más, y de otro modo no se distingue. Lo uno se diferencia de

11 El tratamiento psicológico de estos procesos ha sido llevado a cabo por Piaget y su escuela, además de por Freud y las escuelas psicoanalíticas. El tratamiento filosófico de los mismos procesos ha sido realizado de un modo particularmente amplio por Hegel y Wittgenstein. Para una exposición de los estudios de Piaget, cfr. J. Piaget y otros, op. cit. Para una exposición del punto de vista de Freud en comparación con el de Hegel, cfr. P. Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura*, capítulos citados. Para una exposición del tratamiento de Wittgenstein, cfr. J. de Vicente, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona, 1984.

lo otro si hay un tercero; el saber se distingue realmente de lo sabido si hay algo más, si no hay una única cosa sabida. En una pura sensación de dolor no hay diferencia entre el dolor, el doler y lo que duele.¹²

Pues bien, las primeras palabras que el niño aprende son «ma-ma», «pa-pa», «ta-ta», «te-ta», etc. Cuando aprende estas palabras, aprende también que hay una dicotomía primera, y luego aprende que hay más dicotomías. La dicotomía primera es reforzada por el contenido que aprende a continuación, pues aprende a ordenarlo frecuentemente según ella. Así, aprende «el» sol, que es masculino, y «la» luna, que es un nombre femenino; aprende «el» día, que es masculino, y «la» noche, que es un nombre femenino, y aprende que el sol y el día son más importantes para unas cosas y la luna y la noche para otras. Aprende que unas cosas son más importantes que otras, en general, o bien según determinados contextos. Aprende a nombrar lo que percibe y lo que siente según determinada clasificación y utilización de las palabras. Aprende de sí que es «niño» o «niña», y aprende su nombre propio, que pertenece a una de las dos categorías. Y finalmente aprende a decir «yo» (que en muchas lenguas europeas no tiene género), después de haber aprendido a decir «tú» (que tampoco lo tiene en esas lenguas) y después de haber aprendido a decir «él» o «ella» (la tercera persona aparece con más frecuencia sexuada).

Por supuesto, la clasificación de las palabras según el género no coincide en todas las lenguas, pero los dos géneros sí, con más o menos extensión y más o menos variantes. Pero aprender una lengua es también aprender a hacer cosas, y «hacer cosas» no es algo caótico e indiferenciado, sino algo ordenado y diversificado, es aprender a vivir en un «cosmos» familiar y social en el cual las cosas «se hacen» y «son» de una determinada manera, según una distribución de funciones. Así es como se aprende lo que uno es, según lo que le corresponde a uno hacer, y según lo que uno puede hacer.

Desde luego, el lenguaje tiene autonomía respecto de las funciones sociales, y tiene sus propias leyes de constitución, significación, etc.,

12 También es éste el tema con el que se desarrolla en filosofía toda la escuela fenomenológica, a partir de las obras de E. Husserl, *Investigaciones lógicas* (Alianza, Madrid, 1985) e *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (F.C.E., México, 1985).

pero se aprende conjuntamente con las funciones sociales y se encuentra también en relación de interdependencia con ellas.

A su vez, las funciones sociales tienen autonomía respecto de las características biológicas de los individuos, tienen sus propias reglas de constitución, de implicación mutua, y de crecimiento, pero también están en relación de interdependencia con los universos simbólicos, por una parte, y con las características biológicas de los organismos individuales, por otra. Por eso los estilos de ser varón y de ser mujer varían de unos grupos sociales a otros y de unos ámbitos culturales a otros.

En la especie humana el sexo está programado genéticamente, como en todas, puesto que se trata de una realidad biológica (no sabemos qué quiere decir «sexo» al margen o fuera de los organismos vivientes). Pero la programación genética da lugar a un proceso embriológico que tiene cierta autonomía.

En concreto, la embriología del sexo está también en función de factores hormonales, que pueden depender del programa genético o del medio. Por otra parte, en la configuración de la genitalidad humana, la primera fase de diferenciación da lugar a una morfología femenina (tanto en quienes genéticamente son varones como en mujeres), a partir de la cual y con una afluencia hormonal adecuada, se diferencia la morfología genital masculina. Esta se desarrolla como tal o revierte a la feminidad a tenor del funcionamiento del sistema endocrino.¹³

Como es sabido, la morfo-fisiología genital no termina con el nacimiento, sino que se desarrolla y madura durante la primera infancia y la segunda. Durante ese tiempo, hay diversos procesos fisiológicos que se manifiestan en la interioridad en forma de sentimientos, y se llega a saber de esos sentimientos, se aprende qué son y cómo se manejan, aprendiendo el lenguaje y aprendiendo a comportarse en el cosmos familiar y social.

Ese proceso de aprendizaje tiene lugar, en parte, en la conciencia, a la vez que la constituye y despliega, abriendo un ámbito en el cual

13 Cfr. L. Margulis y D. Sagan, *Origins of Sex*, Yale University Press, New Haven, 1986, cap. 12. Para una exposición más actualizada, cfr. Guillermo López, *Aproximación a la identidad sexual desde la perspectiva actual de las neurociencias*, cit.

las sensaciones y sentimientos son ordenados formando un marco de referencia en el cual el sujeto aprende finalmente a decir «yo».

«Yo» es uno de los términos más universales y abstractos que se pueden concebir; tan genérico y vacío como la conciencia. Pero eso es en momentos posteriores, y su caracterización corre por cuenta de la investigación filosófica.

Cuando un sujeto humano aprende a decir «yo», ya sabe bastantes cosas acerca de sí mismo: sabe que es niño o niña, sabe quién es su padre y su madre (y por tanto, cuál es su principio y su raíz), quiénes son sus familiares, cómo puede relacionarse con cada uno de ellos, etc. Y constituye su identidad personal sexuada diferenciándose de y en la relación con otras dos identidades personales sexuadas: «tú» (madre) y «él» (padre).

El proceso de maduración de la identidad personal y de la identidad sexual en la interioridad subjetiva (es decir, según lo que el sujeto siente y cree de sí mismo), no es, pues, en modo alguno simple, ni su culminación satisfactoria está garantizada de antemano. Porque la conciencia, en cuanto que nivel autónomo e interdependiente, trabaja con lo que proviene de los demás niveles, a saber: el genético, el hormonal, el anatómico, el familiar, el social y el simbólico-cultural.

Como ya se ha señalado anteriormente, esos niveles pueden estar en concordancia o discordancia mutua. Si hay concordancia entre los diversos niveles, se consolida una identidad estable y firme. Si hay discordancia y no está compensada, se da lugar a una identidad inestable y débil, que genera continuos problemas para el sujeto.

La discordancia puede darse entre diversos niveles biológicos, o entre éstos y el nivel familiar (cuando los roles paterno y materno son débiles e inestables), o bien entre el nivel familiar y el social y cultural (donde puede considerarse que un individuo no es suficientemente varón o mujer, o que la diferencia varón-mujer no es relevante, etc.). En cualquier caso, dondequiera que esté el desajuste, éste llega a la conciencia en forma de problematización de la identidad sexual y personal.¹⁴

14 Cfr. A. Polaino-Lorente, *Identidad y diferenciación sexual en la perspectiva de la psicopatología contemporánea*, en «Masculinidad y feminidad en el pensamiento contempo-

En líneas generales, tiende a haber una congruencia entre los niveles biológicos, psicológicos y socioculturales, en lo que se refiere a la determinación de la sexualidad, lo cual está en correlación con el grado de integración y consistencia social. Cuando la congruencia disminuye por debajo de ciertos límites, parece que se ponen en funcionamiento determinados mecanismos psicosociales que tienden a restablecerla, según los modos de la diferenciación sexual que ha sido más propia del grupo social de que se trate.¹⁵

4. La constitución sociocultural de la sexualidad. Sexo y poder

Como ya se ha señalado anteriormente, el nivel simbólico y lingüístico (cultural), no está inmediatamente determinado por la estructuración de la sociedad, porque entre un símbolo y su fundamento social media el sistema de símbolos en el cual tiene valor significativo.

En la perspectiva sociológica más común, se admite que la estructura social genera unas formas culturales que expresan el orden social y lo refuerzan. La cultura es vista como una reflexión de la sociedad.

En la escuela marxista dicha reflexión se considera como una constante y sistemática distorsión de un determinado tipo: la cultura es vista como la expresión de unas relaciones de poder y de opresión, que justifica y legitima dichas relaciones.

Desde luego, la diferenciación sexual lleva consigo unas formas de estructuración de la sociedad, y unas relaciones de poder.

Pero la cultura ni es una reflexión completa sobre la sociedad, ni un reflejo inmediato (diáfano o distorsionado) de ella. Desde el punto de vista de la antropología simbólica, el centro de gravedad de la cultura es la noción de «actor», acuñada por Max Weber, y desarrollada posteriormente por T. Parsons y C. Geertz.¹⁶

ráneo», 11 Simposio Internacional, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre, 1989.

15 Cfr. Harriet Holter, *Sex Roles and Social Structure*, Universitetsforlaget, Oslo, 1970, especialmente capítulos 1 y 9.

16 T. Parsons, *The structure of social action*, Free Press, New York, 1937. C. Geertz, *The Interpretation of cultures*, Basic Books, New York, 1973.

Desde luego, en la cultura se refleja la sociedad, y en ese reflejo se comprenden mejor y se refuerzan las relaciones sociales; también las relaciones de poder, una de cuyas formas es la relación asimétrica de complementariedad entre los sexos.

Pues bien, la complementariedad y la asimetría entre los sexos, siendo universal desde la perspectiva transcultural y desde la histórica (es decir, a través del espacio geográfico y del tiempo histórico), tiene sus rasgos diferenciales en cada cultura, no sólo porque haya una determinación genética o ecológica diferente, sino también porque, valga la metáfora, cada «actor» da mayor relieve a un aspecto u otro de su representación, combina sus elementos de una u otra forma, interpreta unas secuencias con mayor intensidad y otras con menos, etc. Siempre existe la autonomía del actor, por muy determinado que esté el papel a interpretar, el ritmo de la representación, la posición en el escenario, etc.

Es verdad que la contraposición varón-mujer, adoptando muchas modalidades, siempre tiene la forma de una relación de superioridad y de dominio del varón sobre la mujer, y que esto tiene vigencia transcultural. Es verdad también que hasta ahora la ciencia la han hecho fundamentalmente los hombres, y que por mucha objetividad que se haya pretendido, cabe pensar que siempre han estado presentes los intereses ideológicos. Pero aunque no sea ese el caso, en muchos niveles de conocimiento falta el punto de vista de la mujer. No porque no se quiera tener en cuenta ahora, sino porque todavía falta en esos ámbitos.

Pues bien, la asimetría y la complementariedad en la relación hombre-mujer, aun siendo diferente de unas culturas a otras, presenta algunos rasgos recurrentes, constantes, y con vigencia transcultural.

Tales rasgos son, al menos, los que se pueden agrupar en los siguientes binomios:

Hembra - Macho
Natural - Cultural
Privado - Público
Familiar - Social

En los estudios transculturales, lo femenino aparece siempre asociado con lo natural, y lo masculino con lo cultural, a la vez que se considera y define a la mujer en función del ámbito privado y familiar, mientras que el ámbito de lo público y lo social se constituye por el entramado de las funciones masculinas. Así, al hombre se le define socialmente por su relación con el mundo, como «guerrero», «cazador», etc., mientras que a la mujer se la define en términos de relaciones familiares, por su referencia al hombre, como «mujer de», «madre de», «hermana de», etc.¹⁷

Se puede sostener que hay buenas razones sociológicas para la recurrencia y universalidad de esa dicotomía, como lo han hecho Lévi-Strauss y Parsons, al señalar que la prohibición del incesto funda el orden familiar y social, y que la sociedad se articula sobre la dicotomía público privado. Asimismo se puede afirmar que hay buenas razones biológicas para que la dicotomía se establezca en esos términos, como lo han hecho Trivers y Wilson, al caracterizar a la hembra como el organismo nutriente y protagonista principal del cuidado de la prole.

Pero de todas formas, esas razones no son suficientes para explicar por qué, en cada cultura, el reparto de sus diferentes elementos entre los dos géneros es como es.

Parece que algunos de los criterios que se utilizan para establecer la dicotomía varón-mujer, se utilizan también para establecer dicotomías dentro de cada género, es decir, se utilizan para jerarquizar a los varones entre sí y a las mujeres entre sí, de modo que «masculino» significa no solamente determinada función sexual, sino también «rango superior», y esto es igualmente un rasgo que tiene vigencia transcultural.

Se puede pensar que lo primero es lo biológico, y que el significado de lo segundo («rango superior») deriva de la función biológica. Asimismo se puede sostener que cuando esa jerarquización se establece al margen del sexo entre sólo mujeres o sólo hombres, hay también un determinante biológico.¹⁸ Pero eso no impide que la noción

17 Cfr. S. B. Ortner y H. Whitehead, *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

18 Cfr. L. Tiger y H. T. Fowler, ed., *Female Hierarchies*, Beresford Book Service, Chicago, 1978, especialmente capítulos 3 y 4.

de «rango superior» y la de «poder», tengan también otras fuentes de significación además de la biológica, y que se combinen con ésta en modos diversos.

Por eso se puede decir que el género y la sexualidad se construyen socioculturalmente sobre diversos ejes, a saber, el eje del sexo, el matrimonio y el parentesco; el eje de las relaciones de prestigio; el eje del poder político y económico, y otros. Esa es la razón de que en las ciencias sociales sea tan frecuente la consideración de las relaciones biológicas en términos de relaciones sociales, y por eso se ve en ellas tan a menudo que «lo erótico se disuelve ante lo económico, los asuntos de pasión se evaporan en los de rango, y las imágenes de los cuerpos masculinos y femeninos, sustancias sexuales, con sus actividades reproductivas propias, se reconducen a cuestiones de honores militares, de propiedades inmobiliarias y de rebaños».¹⁹

Como es obvio, esto no quiere decir que lo erótico no tenga su consistencia y entidad propia en el orden biopsicológico y en el ontológico. Quiere decir que lo erótico no se suele dar «puro», porque tampoco suele ser «puro»; lo biopsicológico no se da al margen de lo sociocultural.

La afirmación de sí mismo, el mantenimiento en el ser propio y el despliegue de la propia existencia, no se hace y no se puede hacer solamente, en el caso del hombre, en cuanto que se es un viviente orgánico de determinadas características, sino también en cuanto que se es un animal social y cultural de peculiaridades también muy singulares.

Por eso cabe afirmar que aunque «eros» y «civilización» parezcan haber estado enfrentados desde siempre, también parece como si desde siempre hubieran establecido una fructífera colaboración.²⁰

Eros y civilización no son, de suyo, un binomio que corresponda sin más a caos y cosmos respectivamente, o al menos no aparece con esa simplicidad en las mitologías. En las mitologías aparece el sexo frecuentemente como una diferencia originaria que se da en todos los seres (una diferencia por tanto «trascendental», con el sentido técnico

19 S. B. Ortner y H. Whitehead, *Sexual meanings*, cit., p. 24.

20 Cfr. S. B. Ortner y H. Whitehead, op. cit., p. 25.

que tiene en las filosofías prekantianas), y que va dando lugar al cosmos precisamente mediante la generación sexual.

Este es singularmente el caso de la *Teogonía* de Hesiodo (y también de otras muchas formulaciones mitológicas) en el que el único modo de empezar a ser algo es la generación mediante la unión sexual. Tal proceso instauro un orden que frecuentemente es puesto en peligro por las pretensiones de monopolizar el poder o por miedo a perderlo, y en el que surgen parricidios y venganzas ulteriores hasta que se llega a un orden más o menos estable.

En el conocimiento más primitivo que la humanidad tiene de ella misma, en los mitos, la dualidad de los sexos y las relaciones de poder, son originariamente dos entidades diferentes, pero están continuamente relacionadas.

El hombre ha aprendido qué significa ser humano y qué significa mundo, ha dotado de sentido a la realidad, a partir de su propio cuerpo y de las relaciones de su organismo con los demás de su especie y con su medio geográfico.

¿Cuándo y cómo apareció la división de los géneros y la relación de superioridad de uno sobre otro? No lo sabemos, pero en el paleolítico superior ya estaban.

Cabe pensar que esa división apareció a la vez que se formaba el lenguaje. Es verdad que en muchas lenguas, tanto de culturas muy desarrolladas como de culturas pre-alfabéticas, el nombre con que se designan muchas partes del cuerpo (y su repertorio de posibilidades operativas) se utiliza para designar muchas realidades geográficas, como ya había observado Giambattista Vico²¹ : por ejemplo, «pie de la montaña», «brazo de mar», «boca de la fuente», «tronco del árbol», etc. Es verdad asimismo que las partes del cuerpo con las que se ejercen las actividades sexuales, las formas genitales, son las que se toman para la elaboración de la primera iconografía religiosa de la que tenemos noticia, a saber, la del paleolítico superior (el período que va desde hace 35.000 hasta hace 12.000 años a. C.).

21 Cfr. G. Vico, *Principi di scienza nuova...* en *Opere Filosofiche*, Sansoni Editrice, Firenze, 1971. Se trata de una de las muchas tesis de Vico, confirmadas y desarrolladas por la antropología y la filosofía contemporánea.

Puede ser que, para el hombre, el primer atributo o la primera manifestación de la divinidad sea el poder, la omnipotencia, y que la primera forma que el hombre tuviese de comprender y de expresar la omnipotencia, el poder, fuese la genitalidad y la sexualidad.²² En ese caso es posible que la constitución de los géneros y de las relaciones de poder en correlación con ellos, daten del paleolítico superior.

Si se quiere buscar una edad de oro en que no había distinción de los géneros según relaciones de poder y opresión, hay que retroceder más aún en la prehistoria.

Se puede suponer que los *Neanderthalensis* del musteriense (desde hace 110.000 hasta hace 35.000 años a. C.) no conocían la distinción de géneros, porque no parece que hayan dejado signo arqueológico alguno de ella, y que la constitución de esa diferencia surge en el paleolítico superior.²³ Pero también se puede pensar que esa diferencia existía antes como modo de categorizar, si es que el lenguaje y la actividad categorizadora u ordenadora existía antes.

Es posible que la invención del lenguaje del cuerpo y la del lenguaje verbal fuesen procesos paralelos y conectados, y que el hombre se diferenciara de su cuerpo y lo afirmara en primer lugar mediante el vestido y los tatuajes, a la vez que mediante las palabras y mediante las acciones en relación con los individuos del otro sexo y con animales de otras especies. Es posible que aprendiera a diferenciarse de su cabeza (*caput*) y a afirmarla mediante las máscaras (*prosopon*).²⁴

Hay toda una complejísima sintaxis de los géneros a lo largo del paleolítico superior, en la que todos esos factores parecen estar inte-

22 Es oportuno señalar aquí, en relación con las tesis propuestas por Foucault en su *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, vol. I (1.^a ed. francesa, 1976), que por mucho que la sexualidad sea un constructo social, no ya de las constelaciones semánticas del siglo XVIII, sino del paleolítico superior, el plano sociocultural no es absolutamente independiente del biológico en el siglo XVIII, pero menos aún lo era en el paleolítico superior.

23 Cfr. S. Cucchiari, *The gender revolution and the transition from bisexual horde to patriloc band: the origins of gender hierarchy*, en S. B. Ortner y H. Whitehead, *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 31-79.

24 Cfr. M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'*, en *Obras de M. Mauss.*, Barral, Barcelona, 1972. Sobre las interpretaciones de las máscaras paleolíticas, cfr. Sigfried Giedion, *El presente eterno: los comienzos del arte*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 540-570.

grados. Puede interpretarse la relación entre unos factores y otros de maneras diversas, pero el hecho de que hay una relación entre todos ellos parece de común aceptación a partir de las descripciones llevadas a cabo por Leroi-Gourham.²⁵

Desde el punto de vista de la constitución de los géneros sexuales, en el paleolítico superior se pueden distinguir tres períodos. Un período inicial, en el que hay un gran número de signos femeninos con rasgos muy marcados y visibles, a la vez que escasos signos masculinos de rasgos más bien abstractos y confusos. Un período intermedio, en el cual los símbolos de ambos géneros están en referencia mutua, representados en diferentes contextos. El período final del paleolítico superior, en el cual hay signos masculinos muy marcados (representaciones fálicas), y una disminución del número y de la nitidez de los símbolos femeninos.

Las representaciones paleolíticas consisten en una serie de animales, unos machos y otros hembras, y en una serie de signos categorizados como «estrechos» (probablemente asimilables a «masculino») y «anchos» (probablemente asimilables a «femenino»). Todos estos elementos aparecen por doquier: en utensilios domésticos, colgantes, armas, figuras, paredes y techos de las cuevas, entrantes de las rocas, etc., unas veces pintados, otras grabados y también esculpidos.

La regularidad con que aparecen asociados diversos elementos de esos en determinados contextos, y su ausencia en otros, a lo largo del espacio (de España a Rusia) y a lo largo del tiempo (unos 20.000 años), hace pensar que su constancia se debe a un cuerpo de creencias bien codificado y profundamente arraigado en la tradición oral.

Cabe imaginar que se trata de un sistema religioso dualista que utiliza el simbolismo sexual como modo de expresión.

Los animales no están representados por su valor para la caza, o por su valor económico, pues la fauna paleolítica utilizada a tal efecto era mucho más amplia que la representada en las cavernas. Las figuras animales están colocadas según determinado orden.

En la zona central de la cueva se sitúan los grandes herbívoros: bueyes, caballos, bisontes y mamuts, en cantidades abrumadoras. Cier-

25 A. Leroi-Gourham, *Prehistoria del arte occidental*, Gustavo Gili, Barcelona, 1968.

vos y rebecos en la periferia. Y en las entradas y partes traseras de las grutas, los animales peligrosos: osos, leones y rinocerontes.

Todos los animales de la zona central están asociados en otros contextos con lo femenino, excepto el caballo, que, junto con los animales periféricos, está asociado con lo masculino. Las parejas caballo-buey y caballo-bisonte son las representaciones más recurrentes. Parece que el criterio general de agrupación de elementos es el de la complementariedad sexual: centro (lo femenino) y periferia (lo masculino); en el centro, los animales femeninos con uno masculino (el caballo). En el área central se encuentran figuras y signos femeninos (vulvas) emparejados con signos y figuras masculinas. En la periferia, y especialmente en la zona de acceso y en la parte trasera, sólo se encuentran signos masculinos. En este sentido, el criterio es sistemáticamente asimétrico: los signos femeninos centrales están siempre emparejados, mientras que los masculinos de la periferia están siempre desemparejados. El conjunto da la impresión como de reverencia, de neutralización o de control de lo femenino.²⁶

El período en que se llevan a cabo esas ornamentaciones en las cuevas coincide con el período en que abundan las venus paleolíticas, es decir, los comienzos del paleolítico superior; y el período en que empieza a haber representaciones fálicas, y los signos y figuras femeninas empiezan a ser menos frecuentes y menos marcadas, corresponde al período intermedio y al final del paleolítico superior.

La distribución de la realidad (y correlativamente de las palabras) en dos géneros, masculino y femenino, es un proceso que tiene sus vicisitudes en el paleolítico superior. Primero hay un predominio neto de lo femenino, y lo masculino casi no aparece, o bien aparece con una existencia más bien adjetiva. Posteriormente, los términos se invierten, y lo que se da es un predominio de lo masculino.

5. Diferenciación de la sexualidad

El final del paleolítico superior es también el final de la prehistoria y la entrada en la historia. Las vicisitudes de la sexualidad en la historia

26 Cfr. A. Leroi-Gourham, op. cit., pp. 58-97; S. Cucchiari, 80 op. cit., pp. 63-67.

están más documentadas, y hay más posibilidades de estudiarlas, aunque también hay más posibilidades de perderse entre las fuentes, los sistemas de periodización, la determinación de lo relevante, etc.

Podría pensarse que, en general, todo desarrollo histórico que es crecimiento y riqueza, aparición de novedades, es un proceso de diferenciación, de autonomización de elementos y de aparición de formas inéditas de relación entre ellos, y que eso ha ocurrido también con la sexualidad.

La distinción de los géneros y su relación asimétrica en lo que a las funciones sexuales se refiere, puede haberse diferenciado más de las funciones de ejercicio y control del poder político y económico, puede haberse diferenciado más de su sentido religioso, y pueden haberse establecido nuevas y diversas formas de conexión entre esos elementos diferenciados.

Por otra parte, y eso es particularmente visible en el momento actual, también parecen haberse autonomizado, mediante la ciencia, la técnica, y las reglamentaciones jurídicas, los diferentes momentos de la sexualidad biológica en sí misma considerada (unión física, fecundación, gestación, alumbramiento, paternidad, maternidad y atención a la prole), sin que aparezcan todavía nuevas formas de conexión normalizadas entre todos esos factores. Como es lógico, eso da lugar a una especie de desorientación o incluso de vértigo, en relación con un posible caos no tanto biológico como social.

Un proceso así se puede explicar en función de determinadas corrientes ideológicas, o bien en función de determinados hallazgos tecnológicos. Pero, antes que eso, puede explicarse por las leyes generales de la evolución, o, más en concreto, por las leyes generales de los procesos de crecimiento y desarrollo. En el primer estadio se da lo homogéneo; inmediatamente se inician los procesos de diferenciación; la diferenciación da lugar a un mayor crecimiento de los factores autonomizados; la interconexión de estos factores entre sí consiste en la formalización de una red de relaciones cada vez más densa.

Estos son los principios que rigen para la evolución de los organismos vivientes y de las configuraciones socioculturales, según los

formulara Herbert Spencer.²⁷ Es verdad que Spencer pasa por ser el más organicista de los sociólogos, y, por tanto, tiende a dar prioridad a la forma y a fijar su atención maximamente en ella. Pero eso no menoscaba el acierto de sus observaciones. Hay autores que han puesto el mismo énfasis que él en la formalización en los procesos de crecimiento orgánico, algunos con mucha anterioridad, como Aristóteles, y otros con posterioridad, como D' Arcy W. Thompson.²⁸

Pero por otra parte, la atención a la forma queda suficientemente equilibrada si se concede la audiencia debida al darwinismo. El punto de vista del darwinismo tiene continuamente presente la materia, contempla los fenómenos complejos antes de su acontecer, y levanta acta de que podían haber sido de otra manera. En la perspectiva organicista, la forma ya constituida inclina al observador a creer que la serie de eventos que se han producido con anterioridad guardan entre sí una congruencia lógica y constituyen un proceso que no podía haber sido de otra manera.

Si se toman como puntos de referencia para estas dos estrategias las categorías que Aristóteles propone en la *Poética*, cabe decir que el darwinismo considera la aparición sucesiva de los vivientes como historia (justamente como «historia natural»), y el organicismo como poesía.

La superioridad de la poesía sobre la historia proviene de su mayor grado de formalización y de «completitud», que permite un mayor grado de comprensión en virtud de su mayor consistencia.²⁹

Pero es muy arriesgado concebir los procesos de la naturaleza física y biológica, y los de la propia vida biográfica, más en términos de «poesía» que en términos de «historia», porque habría que excluir lo que no concuerda con la trama, lo que no rima, etc., con una formaliza-

27 Herbert Spencer, *The Principles of Biology*, London, 1864, y *Principles of Sociology*, William & Norgate, London, 1885.

28 D' Arcy W. Thompson, *On Growth and Form*, 1917, trad. esp. *El crecimiento y la forma*, Herman Blume, Madrid.

29 Cfr. Aristóteles, *Poética*, I, IX. Agradezco a Higinio Marín, del departamento de Antropología de la Universidad de Navarra, sus observaciones sobre la aplicabilidad de los géneros literarios de la *Poética* de Aristóteles a diversos ámbitos de la realidad natural y de la actividad humana.

ción en cierto modo ya dada, y entonces la historia que se obtendría no sería una verdadera historia.

La poesía puede ser superior a la historia en cuanto a grado de formalización, pero su primacía puede no ser lo más adecuado si lo que se pretende averiguar es una historia.

Hasta ahora se ha considerado más bien la historia natural de la sexualidad, en la que no todos los fenómenos encajan en una formalización plena, porque no es necesario tanto para la explicación y comprensión del sexo. En lo que se refiere a la historia sociocultural de la sexualidad cabe decir lo mismo; su proceso de diferenciación y crecimiento dará lugar a formas que podrían haber sido de otra manera, a caminos que han resultado ser vías muertas o que posibilitaban nuevas configuraciones y que sin embargo no han sido proseguidos. Lo que se trata de explicar y de comprender ahora es una sucesión de acontecimientos que, teniendo su legalidad y su forma, podían haber sido de otra manera.

IV. EL EROS COMO RELACIÓN INTERSUBJETIVA

I. Dinámica del eros. El enamoramiento

Olvidarse de que el hombre tiene cuerpo resulta de tan malas consecuencias, para la filosofía y para el propio despliegue existencial, como olvidarse de que tiene espíritu.

Ambas cosas ocurren en el amor erótico, y tal vez más frecuentemente la primera, debido quizás a que la conexión entre sexualidad y afectividad no es inmediata. No lo es en los varones adolescentes, y está debilitada en las mujeres en función de la carga idealizante. Al menos en nuestro contexto cultural y en nuestra época histórica, así sucede. Ello es posible, en cualquier tiempo y lugar, si y solamente si la relación amorosa intersubjetiva y la relación erótica no son lo mismo. Evidentemente no lo son. El tema del amor es un tema distinto del de la relación erótica, con su propia amplitud, pero entre sus formas fundamentales se encuentra esta última.¹

El primer punto de referencia es siempre la propia conciencia, la propia época y la propia cultura, es decir, la experiencia propia, y por eso es oportuno empezar por el análisis de nuestra experiencia del amor erótico.

Por supuesto no es preciso haber leído el *Symposium* de Platón para enamorarse, para saber cómo hacerlo, pero el modo en que uno se enamora no es ajeno a las tradiciones culturales en las que se ha formado. Por otra parte, tampoco la descripción del amor que realiza cada uno de los personajes del *Banquete* (que es el título con que Schelley tradujo el diálogo platónico), es un invento académico, sino una relación de algo común y conocido por todos en la vida ordinaria.

Probablemente en la experiencia del enamoramiento tal como se da en nuestro medio cultural, más presentes y con más influjo que Platón y Schelley, están Garcilaso, Bécquer y Salinas. Por supuesto, ellos también expresan acontecimientos vividos personalmente o presenciados, pero su modo de darles forma revierte sobre la vida sentimental

1 Sobre las diversas formas de amor, cfr. J. Pieper, *El amor*, Rialp, Madrid, 1972. Cfr. C. S. Lewis, *The Four Loves*, Fontana Books, London, 1974.

abriéndole cauces. Esa es la dinámica del vivir humano, en la medida en que el hombre necesita saber lo que es para serlo.

Parece ser que la experiencia del enamoramiento y del amor heterosexual proporciona el contenido más contundente y rico que tiene la palabra «felicidad», y que su significado tiene como analogado primero precisamente esa experiencia. Desde luego, así lo expresan los enamorados: se les nota en la expresión del rostro y en el modo de comportarse, y no solamente dicen que se sienten felices, sino, incluso, que no se imaginaban que se pudiese llegar a serlo tanto. No se encuentran en el lenguaje ordinario, ni tampoco en los lenguajes artísticos o científicos, expresiones tan fuertes de lo que es la felicidad en relación con otras experiencias de distinto tipo.

Por otra parte, la felicidad aparece recurrentemente definida en la historia del pensamiento como el fin del hombre, tanto considerado singularmente como en sus conformaciones sociales. También desde Platón se señala la felicidad como el fin de la actividad política.

Qué es y cómo se alcanza la felicidad es algo que también ha ocupado la atención a lo largo de la historia del pensamiento ético y político, y se han realizado siempre dos o tres propuestas que son asimismo recurrentes.

Aunque el acuerdo acerca de qué sea la felicidad y cómo se alcanza no es completamente unánime, parece en cambio que son más concordes los testimonios acerca de qué es ser feliz y cómo se logra, por parte de quienes afirman de sí mismos que son máximamente felices, a saber, los enamorados.

En primer lugar es unánime el acuerdo sobre el cómo se logra: es un don absolutamente gratuito, algo inmerecido que el sujeto no sabe por qué ni cómo se produce, y por tanto no sabe tampoco re-producirlo en sí mismo una segunda vez, ni producirlo en otros. Es una experiencia no universalizable y, por consiguiente, no se puede convertir en una técnica ni en una ciencia.

Con esto no se quiere decir que no pueda describirse el acontecimiento, si empezó por una imagen visual, por oír la voz, por un rasgo de carácter indirectamente sabido, por algo inopinado y después de

mucho tiempo de trato, etc.² Tampoco se quiere decir que no pueda haber una actividad profesional dedicada a fomentar el enamoramiento, ya sea en la forma de ocupación privada como la que en el siglo xv Fernando de Rojas describe en *La Celestina*, o en la forma de una moderna agencia matrimonial. En todo caso se trata siempre de algo que puede «resultar» o «no resultar», y que depende de que salte como una especie de chispa entre los dos sujetos.

Ordinariamente los enamorados tienen un sentimiento de gratuidad y a la vez un sentimiento de gratitud hacia la persona amada, a todo lo que la rodea y ha contribuido a que sea así, y a Dios creador.

El hecho de no saber cómo se ha producido, está recogido en el lenguaje ordinario en el conjunto de expresiones que dan a entender que «enamorarse» es algo que a uno «le pasa», más bien que algo que uno lleve a cabo o cumpla.

En qué consiste el enamoramiento y la felicidad, está expresado de varias maneras diversas, y no siempre fácilmente articulables, desde Platón a Pedro Salinas.

Platón lo define como afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma. Lo describe con metáforas visuales como el resplandor de una forma, como el brillo de la belleza, que despierta en el alma del que lo ha contemplado (que hasta entonces llevaba una existencia trivial o menesterosa) el anhelo de realizar lo más sublime a través de o en esa persona: bien engendrando en su cuerpo un ser humano sublime, o bien generando en su alma las formas más elevadas del ser espiritual. Finalmente lo caracteriza como *theia mania*, como «locura divina», porque sumerge al hombre en un estado de alteración psicofísica que en cierto modo lo enajena y lo hace semejante a los dioses, los inmortales, que son a quienes corresponde verdaderamente la felicidad.³

2 Probablemente uno de los compendios más completos sobre los diversos modos de enamorarse siga siendo todavía el tratado del siglo XI de Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, Alianza, Madrid, 1983.

3 Platón, al igual que la tradición platónica islámica, aplica esta definición de amor a las relaciones heterosexuales entre hombre y mujer, a las relaciones homosexuales entre hombre y hombre, y, más frecuentemente todavía, a la relación educativa docente-discente.

Además de como afán de engendrar provocado por la belleza de otra persona, el amor ha sido definido, también por Platón, y por todo el pensamiento filosófico posterior hasta nuestros días, como afán de unión completa, que se puede expresar con esa misma fórmula, describiendo por menudo sus peculiaridades, como hace por ejemplo San Agustín,⁴ o bien con la fórmula «unidad de la identidad y de la diferencia» como hace Hegel, según se ha expuesto anteriormente.

Pues bien, la unión total puede entenderse de dos modos: como deseo de tener a la otra persona para uno mismo, como querer al otro para uno, como afán de posesión, y como deseo de darse uno mismo a la otra persona, como quererse uno para el otro, como afán de donación.

En la cultura occidental estas dos formas se han entendido frecuentemente no sólo como distintas, sino como opuestas o incompatibles, y se ha tendido a dar cauce al sentimiento amoroso y a interpretarlo según una u otra modalidad, aunque también ha habido una tendencia constante a considerarlas como indisociables y como constituyendo una unidad intrínseca.⁵

Pues bien, si se define el amor como un afán de unión, y la unión se entiende en términos de comunicación, de poseer, de darse y de engendrar, ¿por qué eso es puramente gratuito en su comienzo?, ¿por qué eso produce una felicidad completamente insospechada? y ¿por qué eso desestabiliza la normalidad psicológica y conductual de las personas? Una vez que eso ha acontecido, ¿qué es lo que se espera y desea a partir de ese momento?

4 Se considera que la caracterización del amor que lleva a cabo San Agustín, teniendo presente la tradición platónica y toda la elaboración estoica de la ética, es uno de los puntos de arranque de las diversas concepciones del amor que se desarrollan en occidente, en cuanto que todas ellas tienen como fuente, por una parte el platonismo, y, por otra, el cristianismo. Cfr. Irving Singer, *The Nature of Love*, vol. I, Chicago University Press, Chicago, 2.ª ed., 1984, p. 42 ss.

5 Ahora no es del caso esta historia. Es la contraposición entre amor de concupiscencia y amor de benevolencia de los medievales, o la contraposición que radicalizó Nygren (*Eros y Agape. Variaciones del amor cristiano*, 2 vols., 1930 y 1937) y que recorre toda la historia del cristianismo. Cfr. J. Pieper, *El amor*, cit. cap. V. Cfr. I. Singer, *The Nature of Love*. I. *Plato to Luther*, The University of Chicago Press, Chicago, 2.ª ed., 1984.

Al enamorarse cada uno percibe la posibilidad de la plena y absoluta realización de sí mismo en el otro como varón o como mujer, y la plena y absoluta realización del otro a través de uno mismo, y junto con eso, la realización de una nueva vida y de un mundo nuevo, o bien de los mismos, pero según un sentido nuevo y maravilloso y que antes no tenían.

Semejante acontecimiento es gratuito en sí mismo porque uno no ha hecho nada para que tenga lugar. Pero además, y sobre todo, porque muestra la gratuidad de la propia existencia y la de la persona amada.

Todo ser humano, independientemente de que tenga sentimientos amorosos, es normalmente consciente de su propia contingencia. Sabe que hubo un tiempo en que no existía y sabe que morirá. Además, sabe que no habría pasado absolutamente nada si no hubiera nacido. Pues bien, cuando se enamora, la conciencia que tiene de que su existencia es contingente deja paso a una revelación del ser personal y a una conciencia de felicidad absoluta, o de una felicidad mayor que la cual ninguna otra puede ser pensada.

Pero, ¿cómo va a ser contingente la felicidad absoluta?, ¿cómo va a ser resultado de una pura casualidad lo que en sí mismo y para sí mismo se muestra como eterno? Los amantes se proclaman su amor para siempre; se aman en un plano distinto del de la distensión espacio-temporal, y en ese plano encuentran que tiene pleno sentido y plena justificación su existencia, la que antes aparecía como algo contingente y que resultaba por completo prescindible. Ahora cada uno existe por y para el otro, y se percibe que eso es así para siempre y también desde siempre.

El sentimiento, en efecto, es el de divinización o endiosamiento, de felicidad eterna. Por eso se expresa frecuentemente en términos religiosos: los amantes se adoran, se idolatran, se entregan completamente el uno al otro. Y el universo religioso encuentra ahí su significado y justificación más inmediata.

«Hoy la tierra y los cielos me sonríen:
hoy llega al fondo de mi alma el sol;
hoy la he visto ... , la he visto y me ha mirado ...
¡Hoy creo en Dios!»⁶

El enamoramiento es la primera y más inmediata *teodicea*, es decir, justificación de Dios y de lo que es mediante lo que ha hecho, a saber, el cielo y la tierra, y esa persona amada. El universo entero y el ser propio en tanto que humano, no deja de ser contingente, pero más que expresarse en términos de contingencia se percibe en términos de gratuidad y gratitud, porque, ¿cómo iba a no existir esta felicidad absoluta? Si el amor se experimenta ya existiendo como algo así, ¿qué sentido podría tener no amar, en lugar de amar?⁷

La existencia misma del universo creado se concibe desde esta perspectiva. Porque el afán de unión, de posesión y de donación mutua, no implica sólo a la subjetividad de los amantes, sino también a la totalidad de lo real. Cada cosa real que antes tenía un sentido cotidiano y trivial, adquiere ahora un sentido radiante en cuanto que es lo que más le gusta a él/ella, lo que mejor le sienta, lo que conoció y vivió en su infancia. E incluso cosas que antes no existían y no eran pensables, ahora resultan pensadas y factibles, creadas o recreadas del modo más natural, por obra y gracia del amor. El amante recogería constelaciones que antes estaban perdidas en los espacios siderales y las pondría como adornos en el pelo de su amada, o bien construiría una casa para ella, o bien crearían juntos un ámbito familiar en cuyo seno serían también felices, además de los hijos, las familias de ambos y todos los amigos que en ese momento tienen y los muchos más que tendrán después.

Todas las cosas y actividades tienen ahora sentido en función de la persona amada, que constituye, precisamente por eso, la fuente y plenitud del sentido, lo que verdaderamente es uno de los rasgos de la divinidad.

6 G. A. Bécquer, *Rimas*, nº XVII.

7 Algunos aspectos de lo que es el enamoramiento en este y otros sentidos, y diversos aspectos de sus fases posteriores, los he expuesto en varios de los trabajos recogidos en el volumen *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, y en el capítulo dedicado a la afectividad en el *Manual de antropología filosófica*, cit.

Desde luego, la imaginación amorosa cambia de una época a otra, incluso de una generación a otra, pero sigue siendo imaginación amorosa.

El enamoramiento se puede caracterizar muy bien, como hizo Ortega, como una alteración patológica de la atención, en cuanto que queda fijada en la referencia a una persona y sólo es capaz de percibir como significativo, o incluso sólo es capaz de objetivar, de constituir como cognoscible, aquello que puede ponerse en relación con esa persona de un modo o de otro.⁸

También se puede interpretar como una sobrevaloración del objeto amado, que tendría sus raíces en el narcisismo originario del niño en su estado fetal o en su situación inicial de fusión con la madre y, a través de ella, con el cosmos, en términos más o menos análogos a como lo describe Freud.⁹

Tanto en el caso de la descripción que hace Ortega en relación con el pensamiento de Stendhal, como en el caso de la explicación que da Freud, se toca un aspecto del fenómeno.

Aristóteles decía que nadie aceptaría ser feliz a costa de tener siempre la mente de un niño (y menos la de un enfermo), y que era imposible amar a nadie si antes uno no se amaba a sí mismo.¹⁰

La cuestión de la corrección y el realismo con que percibe una mente enamorada, no queda adecuadamente resuelta por referencia a la contraposición entre normalidad e idealismo, ni tampoco por referencia a la reposición de esquemas previos en el desarrollo evolutivo de la psique individual, porque pone sobre el tapete una pregunta de mayor alcance y más drástica, a saber: qué quiere decir «realidad».

Si se supone que en la prohibición del incesto lo que se percibe como amenaza es la posibilidad del caos biológico (genético) o del caos social y cultural (abolición de toda diferenciación intersubjetiva y social), se puede suponer que en el enamoramiento lo que se percibe es

8 Cfr. J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 41

9 Esas descripciones se pueden encontrar en S. Freud, *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 1977, y en *Ensayo sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Alianza, Madrid, 1977.

10 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro IX, caps. 4 y 8-9. Para una exposición de la concepción aristotélica del amor en general, y del amor erótico en particular, cfr. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

la posibilidad de un cosmos biológico y de un cosmos social y cultural, la posibilidad de una creación y de una recreación en la que resultan implicadas las subjetividades de los amantes, que en ese momento se empiezan a sí mismos otra vez desde su principio más radical.

En el enamoramiento se experimenta algo así, pero, ¿es que eso no es real? Desde luego la indiferenciación y el caos son terribles porque pueden ser reales, y de hecho lo eran antes de la diferenciación de las especies y de los constitutivos de la familia humana y de la sociedad humana. Ya se ha dicho que ese es un aspecto en el que se puede advertir lo terrible del pecado.

Pues bien, en la medida en que todo ese proceso de creación y diferenciación, de las especies biológicas y de los elementos de la familia y la sociedad humana, tiene como uno de sus fundamentos la diferencia de los sexos y la unión sexual, ¿por qué no va ser real lo que en el enamoramiento se percibe como capacidad creadora del amor sexual de unos seres que son también espirituales?, ¿es que acaso no es real el cosmos histórico social creado por el hombre, uno de cuyos fundamentos es precisamente la unión sexual, la fuerza erótica? Incluso si se definiera esa fuerza en términos estrictamente mecánicos como capacidad de realizar un trabajo, ¿por qué no iba a ser posible que de algún modo apareciera en la conciencia como fuerza capaz de hacer surgir tantos tipos de organismos vivientes y tantos tipos de familias, estirpes, clanes y sociedades?

Por supuesto la conciencia de estar enamorado y la del impulso sexual concomitante no es conciencia de ninguna línea filogenética, ni conciencia de ninguna herencia histórica familiar o nacional. Tampoco es conciencia de una descendencia genética ni histórico-cultural. Pero sí es conciencia de un poder, de una fuerza, que es distinta de la voluntad y a la cual la voluntad puede sumarse.

Si hubiera que dar una respuesta concisa a la pregunta de qué es lo que sienten los seres humanos cuando experimentan el impulso sexual, en general y en términos de enamoramiento en particular, la respuesta sería: poder.

El poder no es exactamente lo mismo que la «realidad», ni lo mismo que el conjunto de las cosas que hay. El poder es aquello en virtud de lo cual llega a haber cosas reales, unas u otras, o todas. El poder

sexual es el poder de que haya unos nuevos organismos y un determinado tipo de vida familiar, y que no expresan nunca completamente el poder ni lo agotan.

Porque desde el punto de vista del poder, el número de organismos a que podría dar lugar la recombinación mediante la unión sexual de un hombre y una mujer es prácticamente infinita, y el número de estilos de biografía familiar que puede desplegar una pareja humana es también ilimitado. Eso es el poder, y eso de algún modo u otro puede traslucirse en la conciencia de los enamorados. Otra cosa es lo que, efectivamente, hagan luego.

2. El amor como sentimiento espontáneo y como reflexión de la voluntad

En la medida en que el enamoramiento significa la felicidad absoluta, no puede no quererse y no puede no elegirse. Si puede elegirse, y en la medida en que se puede, no constituye la felicidad absoluta.

La experiencia humana constante da como resultado esta dualidad. La felicidad se quiere siempre, y no se dice que se elige. Por otra parte, la elección suele considerarse como prototipo de la autodeterminación, como expresión paradigmática de la libertad.

En el enamoramiento por una parte se pone de manifiesto la máxima radicalidad humana (la «voluntas ut natura», la voluntad en tanto que naturaleza) en su aspiración a la felicidad, pero no se elige, y por otra parte en la elección se pone de manifiesto la libertad, en lo que también estriba la máxima radicalidad humana (la «voluntas ut voluntas», la voluntad en cuanto que libre, en cuanto que reflexiona, en cuanto que dispone de sí, decide o elige). ¿Es que hay en el hombre dos máximas radicalidades, que difieren, que no siempre se pueden armonizar y que incluso pueden entrar en conflicto? Sí, y así se pone de relieve en diversas circunstancias: especialmente en el amor erótico. Pero también en otras formas del amor y, en general, en casi todas las formas de poder.

Elegir es poner en la existencia fáctica, en la distensión espacio-temporal, alguna de las posibilidades que están en la radicalidad interior. Eso no es, desde luego, amar absolutamente.

Amar absolutamente, en el sentido de comunicación, de posesión y donación absolutas, no lleva consigo elección de ningún tipo. No se selecciona nada de la interioridad para darlo: lo que se quiere dar es absolutamente todo. Eso es lo que querrían los amantes, y lo que frecuentemente se significa en sus expresiones, como por ejemplo en la de Lope de Vega:

«Hallo tanto que querer
que estoy tan tierno por vos,
que si pudiera ser Dios
os diera todo mi ser».¹¹

Si el hombre pudiera elegir para realizar su amor según la intensidad y la fuerza con la que ama, según lo que es más propiamente amar, elegiría ser la fuerza e intensidad amorosas máximas. Elegiría un modo de ser tal en el que el amor pudiera satisfacerse de una vez por todas y para siempre sin que hiciera falta elegir sucesivamente. Pero aun así, aun cumplido y satisfecho su amor desde toda la eternidad, desde su más radical principio, desde esa felicidad eterna con la que estrena su ser, ¿cómo no iba a seguir comunicando su propia dicha a más seres si los hubiera, si pudiera? Y si eso dependiese de su elección, ¿cómo no iba a elegir?

Efectivamente, a los amantes, todo el mundo los quiere, y ellos quieren a todo el mundo. La voluntad satisfecha, la voluntad feliz, lo único que quiere (y no puede querer otra cosa) es el bien, y para todos, lo que quiere es darse.¹²

La máxima afirmación de sí mismo se produce cuando hay un grado tal de posesión de sí que uno puede darse del todo. Entonces uno se diferencia del todo de sí mismo en la medida en que afirma su propia identidad de un modo pleno.

Eso es lo que querría hacer el hombre cuando ama apasionadamente, y entonces no suele hablar de libertad, o bien dice que la liber-

11 Lope de Vega, *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*, en *Poesías líricas*, ed. de José F. Montesinos, vol. 11. Espasa Calpe, Madrid, 1963, p. 86.

12 En estas formulaciones están implícitas tesis contenidas en J. Hernández-Pacheco, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990, y en J. de Garay, *Diferencia y libertad*, en preparación.

tad está en la donación. Pero el hombre no puede diferenciarse de sí y afirmar su identidad tanto.

Si el hombre ama, el hombre se diferencia de sí y se afirma. Y aunque lo segundo pueda llamarse igualmente amor y narcisismo, lo primero no suele llamarse así.

El hombre suele diferenciarse de sí mismo al tomar conciencia de sí mismo, a partir de entonces puede elegirse. Pues bien, ese tomar conciencia de sí mismo le ocurre en un determinado sentido cuando se enamora.

Algunas de las observaciones que se hicieron a Freud a propósito del narcisismo, se referían a que no puede darse tal en el estado fetal y en la primera infancia, cuando el grado de diferenciación del niño respecto de cualquier otra cosa, y por tanto respecto de sí mismo, es cero.¹³ Esta observación la recoge, dirigiéndola a sí mismo, el propio Aristóteles en el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, cuando señala que para amarse a sí mismo (lo que es condición de posibilidad de todo amor), es preciso para cada uno ser en sí mismo al menos dos.¹⁴

Pues bien, la aparición de la propia dualidad en el plano psicológico individual, en el ámbito de la interioridad subjetiva, se puede atribuir a la intervención de la madre y del padre, o de quienes hagan sus veces, al aprendizaje social o al desarrollo cognitivo, todo ello mediado por el aprendizaje de la lengua que establece las diferencias entre el orden de los objetos, por una parte, y el de las subjetividades diferenciadas y relacionadas, por otra.

Pero con eso todavía no ha aparecido por completo la dualidad en el plano psicológico individual. Eso no basta para que se adquiera una adecuada conciencia de sí en concordancia con lo que cada uno realmente es. El proceso de autoidentificación tiene todavía más fases. Y una de ellas es la experiencia del otro sexo: sin esa experiencia el sujeto no llega a saber cabalmente quién es, porque saber quién es uno implica saber también que uno es varón o que es mujer.

13 Cfr. Theodor Reik, *Of Love and Lust*, Farrar Straus and Cudahy, New York, 1941, cit, por Irving Singer, *The Nature of Love*. 3. *The Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, pp. 123

14 «Puede pensarse que la hay [amistad para con uno mismo] en la medida en que en uno hay dos o más». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1166 a 34-35.

La experiencia del enamoramiento está frecuentemente descrita como un despertar: como un pasar de la inconsciencia (de la indiferencia) a la conciencia (a la diferenciación). La «bella durmiente» se despierta y aprende algo de sí misma (que es una mujer hermosa) cuando la besa el príncipe. «Caperucita roja» aprende que las fuerzas eróticas resultan incontrolables y pueden destruirle a uno hasta que aprende a manejarlas de una manera humana. Correlativamente, el príncipe encantado y convertido en sapo no es redimido de su estado de animalidad hasta que es besado por la princesa, es decir, hasta que, al encontrarse con una persona femenina, descubre que hay un modo de personalizar sus impulsos y afectos sexuales en un sentimiento amoroso que se refiere a una persona.¹⁵

Como es obvio, en el proceso de aparición no hay elección, no puede haberla. En todo caso viene después y, eso sí, no puede no haberla, si es que el amor ha de realizarse de alguna manera.

No puede no haberla porque el hombre, aunque quiera amar de una vez por todas y entregarlo todo de un solo golpe no alcanza a lograrlo justamente por su estructura temporal. El hombre no puede dar toda su vida en ningún momento por la sencilla razón de que no hay ningún momento en el que la tenga. No dispone nunca de ella toda a la vez, sino sucesivamente, y por eso no puede darla de una vez, sino sucesivamente. Por eso su modo de darla es prometerla. Pero la promesa no es un sentimiento espontáneo, es una reflexión, y, más en concreto, una reflexión de la voluntad mediante la cual la voluntad dispone de sí misma por encima del tiempo y triunfando sobre él. Prometer es disponer de sí mismo en el futuro, o mejor dicho, disponer del futuro de uno mismo ahora.

Esto es un acto de la voluntad, y en ningún caso una actividad cognoscitiva afectiva. Disponer del futuro de uno mismo ahora quiere decir disponer del futuro (y del pasado) en el presente, y eso puede significar dos cosas. O bien disponer del pasado y del futuro en el plano de la re-presentación de la conciencia, en el plano de la objetividad, o bien disponer de uno mismo en un nivel o en una instancia anterior

15 Cfr. Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Crítica, Barcelona, 6ª ed., 1983.

a ese plano, o sea, en el ámbito mismo del poder, antes de dar lugar a cualesquiera manifestaciones. Ambas cosas no son incompatibles, y se puede disponer de sí de los dos modos. Eso es la libertad.

Desde luego enamorarse no es lo mismo que comprometerse con alguien. En el lenguaje ordinario se suele decir que lo primero es algo que a uno «le pasa». Se puede decir que «enamorarse» es algo que a una persona le ha sucedido, y así se dice; en cambio, no se dice que a alguien le suceda «contraer matrimonio» o que «cumplir con su deber» sea algo que a alguien le pase.

En el amor aparece, pues, por una parte, la radicalidad constitutiva del ser humano, aquello en lo que máximamente consiste ser sí mismo en cuanto que «voluntas ut natura», en virtud de la mediación de otra persona, y en términos de poder y de posibilidad de una felicidad como, por así decirlo, ya al alcance de la mano. Eso es el enamoramiento.

Por otra parte, en el amor como reflexión de la voluntad aparece la radicalidad libre del hombre, aparece lo que el hombre es en sí mismo, pero como dependiendo de su propia decisión, como estando por completo en sus propias manos. Eso es el amor como promesa, como compromiso.

En el primer momento aparece el amor como gozo, y en el segundo aparece como tarea. No se trata de que lo primero sea una ilusión o un error, uno de los velos de maya. Se trata de que es viable en términos de distensión espacial y temporal, y en términos de elección entre posibilidades alternativas.

Si la radicalidad constitutiva, la que aparece en el fenómeno cognoscitivo afectivo del enamoramiento, no se unifica con la actividad voluntaria reflexiva, el hombre no se unifica en su propia raíz. Puede suceder más bien que se disperse, que no sea uno y que no logre afirmar suficientemente su propia identidad.¹⁶

El modo en que el sí mismo en que consiste uno radicalmente se afirma en el despliegue existencial es el compromiso. Por eso el amor sí

16 Puede expresarse también esto diciendo que la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* han de articularse unitariamente; o también que la constitución *ad intra* se afirma en la existencia mediante la operación *ad extra*.

puede ser objeto de un imperativo moral, y por eso cuando la relación del amor erótico requiere un estatuto jurídico, para reforzar su existencia en el plano sociológico y religioso con el consiguiente reconocimiento civil, se le da la forma de contrato.

El contrato es la forma más obvia de expresión de la voluntad, que se distingue de la expresión del sentimiento. Un sentimiento es algo que no depende de la voluntad, y por lo tanto algo de lo que el propio sujeto no dispone en el futuro. Un sentimiento dura lo que tarda en pasarse, y no se puede prever cuanto tiempo tardará en pasarse un sentimiento. Por otra parte, tampoco pertenece al poder del hombre el provocarlo.

Nadie se puede comprometer a estar muy contento pasado mañana a mediodía, o a enamorarse mucho el próximo lunes por la tarde. Se puede argumentar que como el amor es eterno, según se desprende del análisis realizado anteriormente, su misma realidad implica que por supuesto seguirá existiendo en el futuro. Pero a eso se puede contraargumentar que aunque el amor sea eterno, la vida humana, por lo menos en la situación en que la conocemos, no lo es: no tiene la estructura de algo dado total y simultáneamente desde su principio, sino la de algo distendido temporalmente. Y en este segundo plano, que es el de la elección, lo que aparece como más consistente es la reflexión de la voluntad.

Que el amor exista siempre, porque es eterno, es una verdad que no anula esta otra de que la vida humana es finita y temporal, y que se resuelve y decide en función de determinadas elecciones entre series de alternativas que se van sucediendo.

Un sentimiento, y más especialmente el del amor, empieza de un modo inopinado, y dura mientras dura; está presente hasta que se pasa. Una decisión voluntaria no empieza de un modo inopinado; empieza cuando se toma la decisión, y dura hasta que se revoca mediante otro acto de la voluntad. Dicho de otra manera: un sentimiento es manifestación de sí, de lo que uno es o está siendo, y una decisión es disposición de sí, y una disposición que responde de sí en todo momento. Las relaciones intersubjetivas, y especialmente la vida social, no se pueden montar solamente sobre el primer tipo de acontecimiento, porque no reflejan completamente el modo en que el hombre dispone

de sí, sino sólo parcialmente. A la inversa, la reflexión de la voluntad expresa bien el modo en que el hombre dispone de sí, pero manifiesta incompletamente lo que el hombre sabe de sí y desea desde su fondo más radical.

La manera más adecuada de saber lo que el hombre desea desde su fondo más radical es pedir que lo manifieste mediante un acto que tenga signos externos. Estamos habituados a que eso sea lo que suceda en un contrato de matrimonio; que los contrayentes estén enamorados y manifiesten su voluntad de unir permanentemente sus vidas mediante un acto que tiene a la vez un valor y un reconocimiento social, jurídico y religioso. Por regla general lo que se pretende de esa manera es constituir una familia, que suele ser la expresión y realización del amor de un modo conjuntamente espontáneo y reflexivo.

Lo que el amor pretende es una unión en los términos ya señalados, y eso implica una unión de los cuerpos y una unión de los espíritus. Dado que eso se logra máximamente en la unión conyugal, puede decirse que tal unión es una de las más íntimas y estrechas que los humanos conocemos.¹⁷

3. Unión y alienación. El riesgo del otro

El encuentro como enamoramiento y la vinculación posterior acontece en términos de relación personal. No sólo cuando hay un compromiso matrimonial, sino también en cualesquiera otras formas de relación erótica ilegal, inmoral e incluso inhumana. Porque las relaciones personales pueden ser, justamente en tanto que personales, más o menos constructivas o destructivas para una de las dos personas o para ambas.

Si verdaderamente la unión conyugal, o en términos más generales, la unión erótica, es la más íntima y estrecha que cabe entre los humanos, probablemente también en relación con ella cabe encontrar las formas más extremas de soledad, abandono y traición.

Al parecer no disponemos en el lenguaje de un adjetivo que, como el de «inhumano», se pueda aplicar a alguna otra especie animal para

17 Cfr. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, nn. 18-21.

designar un comportamiento contrario al que específicamente le es propio. Como sinónimo de «inhumano» se pueden usar a veces los términos de «feroz», «brutal», «salvaje», etc., pero con ellos no se descalifica ningún comportamiento específicamente animal, sino que, justamente, se califica.

Lo inhumano de los hombres aparece cuando se desatienden ciertos valores y se omiten o se cometen determinado tipo de acciones que aparecen como contrarias a lo que se considera propio de una persona humana, de un ser espiritual y libre.

Pues bien, tales acciones u omisiones pueden acontecer precisamente porque los seres humanos son animales, organismos vivientes. Si fueran conciencias o subjetividades puramente espirituales no podrían recibir ningún trato que pudiera calificarse de inhumano.

Pero que sean organismos vivientes quiere decir que el hecho de ser sexuados, el hecho de que su corporalidad tenga determinadas características, tiene que ver con la constitución de su conciencia y de su subjetividad personal. Cuando un niño aprende a decir «tu», «él/ella» y «yo», aprende qué es ser persona, y aprende que «yo» quiere decir ser hombre o ser mujer. Posteriormente, afirmar su propia identidad personal significa afirmarla como hombre o como mujer, afirmar su virilidad y su feminidad, según las modalidades viables en cada cultura.

En esa afirmación de la propia identidad personal en cuanto que varón o mujer va implicada una referencia al otro sexo, puesto que sin ella la autoafirmación de uno es imposible (estaríamos en el caso de la bella durmiente o del sapo que todavía no se ha convertido en príncipe). Y esa afirmación de la propia identidad personal sexuada cabe hacerla de modo que resulte también más o menos afirmada la identidad personal del otro organismo viviente, del otro ser humano.

No se trata de una relación solamente biológica, sino también psicológica y sociológica, en la que se pone en juego la integridad o la totalidad de cada subjetividad personal, según una amplia gama de fenómenos que van desde el pudor y la coquetería hasta los celos y la infidelidad, pasando por el donjuanismo y la amistad mutua. En todos esos fenómenos se manifiestan ambas cosas: que el hombre y la mujer son personas humanas, pero que, además, uno es el animal macho y otro el animal hembra.

En nuestra cultura occidental, aunque desde luego no sólo en ella, el paradigma de la relación erótica canónica es el matrimonio contraído libremente y por amor, entre un hombre y una mujer jóvenes, que se guardan permanente fidelidad. En el plano zoológico el modelo de este tipo de unión se encuentra sobre todo en las aves, como ya se ha dicho, y a veces en el lenguaje ordinario se compara a las parejas humanas que mantienen su vínculo en esos términos con algunas especies de aves. Esta unión es la que se estima más justa para ambos cónyuges y más acorde con la libertad y la dignidad propia de las subjetividades humanas.

Pero, por otra parte, también se encuentran en nuestra cultura otras formas de relaciones y comportamientos eróticos, tan variados como los que se han descrito en el reino animal. En el lenguaje ordinario se suelen describir unas veces por referencia a algunos tipos de animales (ser como un gallo, ser como una gallina, etc.) o también por referencia a culturas diferentes (por ejemplo ser muy «moro»).

Con todo, y habida cuenta de lo ya señalado sobre la diversidad, interdependencia y autonomía de planos en la determinación de las formas del emparejamiento humano, lo distintivo de cada cultura es precisamente la forma propia en que ha elaborado cada uno de los determinantes del comportamiento sexual.

Se puede trazar la filogénesis del beso, y señalar que en los seres humanos se encuentra así como una forma ritualizada de la conducta de alimentación boca a boca, que se da en diversos niveles del phylum de los cordadas y especialmente en las aves. Pero hay que añadir que esa ritualización es una elaboración cultural cuya determinación genética es relativa, puesto que el beso se da en unas culturas y no en otras. Por otra parte, hay que señalar que hay una novedad cultural en la significación de ese gesto, y que ese es su contenido más propio: el «dar de comer» (dar alimento) con la boca, ha pasado a ser un «dar de vivir» (dar amor o afecto) con la boca, en el que se pone de relieve que el ser humano es un ser espiritual (que capta y expresa significados universales) precisamente en tanto que corporal.

Asimismo, las formas del cortejar, de la rivalidad entre los machos, y de la elección por parte de la hembra, así como la custodia y defensa posterior de la hembra o hembras poseídas, tienen sus versiones

culturales en relación con los determinantes biológicos y socioambientales, pero igualmente tienen también su autonomía respecto de ellos. Y eso es lo que aparece en las diversas modalidades del comportamiento erótico: la elaboración cultural de unas formas que van, desde la mayor unión con el otro, hasta la mayor alienación en relación con él.

Por supuesto, el sexo aparece como un ámbito en que se manifiestan las relaciones de poder, y la afirmación de sí mismo en tanto que se es macho o hembra. La realización de la subjetividad personal puede cifrarse *culturalmente*, en la actividad biopsicológica propia de cada uno de los dos sexos. Aparecen así los «héroes sexuales»: Mesalina, Don Juan Tenorio, Casanovas, Manon, James Bond, cuyas condiciones de posibilidad biológicas y sociológicas pueden ser unas u otras, pero que tienen su autonomía psicológica, es decir, ellos mismos también determinan su personalidad.¹⁸

Otras veces se da a través del sexo un desarrollo aberrante de la propia personalidad, bien de un modo efectivo o programático, real o ficticio: Marqués de Sade, Drácula.

En ocasiones el sexo se desvincula por completo de la realización personal, y una actividad sexual degradante se da en conjunción con un elevado desarrollo espiritual, o lo segundo resulta a partir de lo primero: la Sonia de Dostoyevski, la Traviata de Verdi. O bien, en una pasión no correspondida se mantiene la abstinencia sexual y el amor se sublima hasta formas fuera de lo normal: Dante, Ofelia.

Otras veces el amor es correspondido, y la conjunción de sexo y amor en el matrimonio transcurre por los cauces de lo que podría llamarse normalidad, con el riesgo permanente de una traición o un engaño que puede destruir por completo a uno de los dos o a ambos: Mm. Butterfly, Otelo y Desdémona. O también los cauces de la normalidad conducen a un distanciamiento progresivo en que sólo queda la nostalgia de una unión y comunicación a la que se aspiraba, o incluso ni siquiera esa nostalgia.¹⁹

18 Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre*, en Gadamer y Vogler, *Nueva Antropología*, tomo 2, Omega, Barcelona, 1976.

19 En realidad, aquí las variantes son demasiadas, y no se puede pretender una categorización sistemática. Es preferible el repertorio brindado a lo largo del tiempo y a lo ancho del espacio por la historia de la literatura y del arte. Cfr. André Maurois, *Cinco*

La posibilidad de que el hombre y la mujer puedan considerar cada uno al otro como «material fungible» siempre está presente. La mujer puede ser asimilada a objeto de placer y a un repertorio de funcionalidades en su mayor parte domésticas. El varón puede ser asimilado a un expediente para generar («zángano»), y a un conjunto de actividades en su mayor parte socioeconómicas.

Ambos pueden quedar reducidos a funciones, a exterioridad, y resultar recíprocamente ausentes. O incluso puede ocurrir que la única forma en que la interioridad de cada uno aparezca para el otro sea como instancia controlante.

Dicho de otra manera, el proyecto y la decisión de la unión y comunicación amorosa pueden quedar cancelados o postergados, de forma que su lugar sea ocupado por la dialéctica del señor y el siervo, en cualquiera de sus diversas modalidades. Entran entonces en juego la inseguridad, el miedo y la tendencia a la fuga por una parte, y por otra parte el narcisismo egoísta, la tendencia al dominio y la violencia. Y ese juego se puede producir en el nivel estrictamente sexual, en términos de atracción física, seducción, vejación, humillación, etc. O puede producirse en el plano psicológico familiar, en la forma de obtener el apoyo de los demás miembros de la familia (hijos, generalmente) para reforzar la propia posición en la casa. O también el choque se puede desarrollar en el plano de las relaciones sociales y económicas, donde cada uno puede pretender sacar ventajas sobre el otro o bien impedir que el triunfo del otro sea excesivo.

La dialéctica del señor y del siervo, o como lo expone J. P. Sartre, la pugna entre dos subjetividades por convertir cada una a la otra en objeto dominado, tiene una gama de manifestaciones bastante amplia. No sólo porque puede transcurrir en los niveles señalados, sino porque, cuando tiene lugar, acontece frecuentemente en todos al mismo tiempo, pero de tal manera que rara vez sucede que una subjetividad sea derrotada en todos ellos. Más probablemente ocurre que quien sufre una derrota en el plano socioeconómico, pueda resarcirse de ella

aspectos del amor, Aymá, S.L., Barcelona, 1942. Probablemente las recopilaciones más amplias y enciclopédicas sean las de Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, trad. ingl. aum., Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983, y de Robert G. Hazo, *The Idea of Love*, F. A. Praeger, New York, 1967.

con una venganza en el plano de la relación biológica sexual. Aquí la combinatoria es muy variada, y la gama más amplia de ejemplos puede encontrarse, además de en la literatura, en las causas matrimoniales que desfilan por los juzgados eclesiásticos y civiles.²⁰

De la misma manera que no hay simetría entre los héroes y las heroínas erótico-sexuales (por ejemplo, no hay correlatos masculinos de la Sonia de Dostoyevski), tampoco en los conflictos que se acaban de señalar hay simetría. Las estrategias masculinas suelen ser más bien unas y las femeninas otras, pero aun cuando se trate de la misma estrategia no se despliegan de la misma manera.

Si la relación erótica se despliega en todos los frentes señalados en forma de conflicto, entonces la vinculación matrimonial tiende a disolverse en la medida en que las condiciones prácticas o sociológicas lo permiten. Si la relación entre dos personas es tal que todo el esfuerzo de cada una va dirigido a negar a la otra, precisamente en tanto que persona, entonces se trata de una relación inhumana difícilmente soportable. Por supuesto que es una relación interpersonal (imposible de darse entre dos seres no personales), pero tan degradante que en ella alcanza su verdad la conocida tesis de J. P. Sartre de que «el infierno son los otros».

Naturalmente que se requieren determinadas condiciones socioculturales para que las relaciones eróticas se formalicen según vinculaciones que permitan conflictos como los señalados, y conflictos persistentes, sin que las vinculaciones se disuelvan. Pero nuevamente, cualesquieran que sean las condiciones socioculturales, y los determinantes temperamentales, cada psique individual tiene un grado de autonomía en el momento y en el modo de establecer relaciones eróticas personales con otra psique en términos de vinculación matrimonial.

20 Entre las descripciones más implacables de este tipo de conflictos se encuentran, como obras ya clásicas, algunas de Simone de Beauvoir (cfr. especialmente *El segundo sexo*). También presentan un estilo análogo algunas manifestaciones posteriores del feminismo radical como el de Shulamith Firestone (*The dialectic of Sex*, New York, William Morrow, 1970) o el de Ti-Grace Atkinson (cfr. Alison M. Jaggar y Paula Rothenberg Struhl, eds., *Feminist Framework, Alternative Theoretical Accounts of the Relations Between Women and Men*, McGraw-Hill, New York, 1978). En español, cfr. Lidia Falcón, *La razón feminista*, 2 vols., Fontanella, Barcelona, 1981.

El modo en que cada uno de los enamorados sabe y está dispuesto a afirmarse a sí mismo mediante y a través de la afirmación del otro, y el modo en que está dispuesto a hacerlo mediante la negación del otro (esto último quizá de un modo más bien generalmente inconsciente) tienen que confrontarse entre sí y con la vida cotidiana. El grado en que el amor resulta triunfante de esa confrontación arroja el grado en que se puede obtener una culminación del eros.

4. La culminación del eros

No conocemos ninguna existencia humana en la que se dé, propiamente, una culminación del eros que corresponda a lo percibido como posibilidad al alcance de la mano en el enamoramiento. O bien esa culminación se da en el enamoramiento mismo y en la unión sexual.

En los ritos de la noche de bodas y la luna de miel, puede darse y se da con frecuencia la experiencia de una unión que es comunicación y entrega total.

El pudor en la forma de cubrir el propio cuerpo es la manifestación del modo en que, quizá desde el paleolítico superior o antes, la mujer se diferencia de su propio cuerpo y lo afirma, es decir, la manifestación del modo en que lo posee. Y el pudor en la forma de descubrirlo es la manifestación del modo en que lo entrega. En esto hay diferencias entre unas culturas y otras según las modalidades del vestido, o incluso según las modalidades de la ropa interior, en función de lo cual no solamente se entrega al propio cuerpo sino, en concreto, el propio sexo. Ahora bien, como el cuerpo y el sexo es algo de lo que cada uno se ha diferenciado para afirmarlo (constituyendo así la propia identidad personal), y por tanto algo en lo cual cada uno se posee, cuando se entrega el cuerpo y el sexo lo que acontece es una entrega completa de la propia persona.²¹

En este tipo de entrega que acontece en la unión sexual, se puede experimentar incluso la fusión que difumina los límites de cada perso-

21 El estudio más clásico sobre el modo en que el pudor implica la unidad somático-espiritual de la persona humana es el de M. Scheler, *Ueber Scham und Schamgefühl*. Cfr. J. Choza, *La supresión del pudor y otros ensayos*, Eunsa, Pamplona, 2.ª ed., 1990.

na, puesto que el placer sexual produce una reducción del campo de conciencia y en algunos casos su anulación misma.²² Entonces, la experiencia de haberse abandonado, disuelto o perdido en el otro puede ser plena, y también la experiencia del caos originario o del caos creador. Dicha experiencia puede ser gozosa si hay suficiente seguridad en sí mismo (vivencia del caos en el sentido positivo del término) o angustiosa y amenazante cuando no la hay (experiencia del caos en sentido negativo).

Ocurre que la experiencia de la fusión mutua no deja espacio para la alternativa entre egoísmo y altruismo. Todo el gozo y el ser que cada uno experimenta proviene del otro y consiste en hacer gozar y ser al otro. Por supuesto, ese equilibrio se puede romper y dar lugar a relaciones de dominio de las que ya se ha hablado.

Lo que puede experimentarse en una unión de este tipo en la que se roza el caos primigenio, es la comunión de las personas en la unidad de la naturaleza, y quizá la naturaleza misma, la *physis*, en el sentido de fuerza originaria que brota desde sí y que todavía no es algo determinado, sino que, justamente, dará lugar a algo determinado, concreto, limitado.²³ La experiencia del impulso sexual se puede entender, como ya antes se ha señalado, como experiencia de la potencia creadora de la naturaleza, del ser, en el orden biológico y en el histórico social. Por eso la actividad sexual se ha considerado siempre como algo sagrado, divino, y el ejercicio de la sexualidad como un momento en que el poder divino y la fuerza humana se coimplican.

Lo que se entrega en esa unión no es, por tanto, solamente uno mismo, sino también el propio fundamento, al menos en el sentido de

22 La relación entre placer sexual y conciencia es un tema que ha atraído frecuentemente la atención de filósofos y psicólogos. Cfr. 1. Chozá, *Conciencia y afectividad*. Aristóteles, Nietzsche, Freud, Eunsá, Pamplona, 2.ª ed., 1991

23 Ese es el sentido que tiene el término «naturaleza» en la obra de M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959. También es éste uno de los sentidos que tiene lo «dionisiaco» en la filosofía de Nietzsche. La noción de *actus essendi* en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, es una actividad que no designa algo determinado; algo determinado es la *forma*, pero eso no quiere decir que el *actus essendi* sea «informe» en el sentido de «caótico», ni mucho menos, potencial; el *actus essendi* es acto radical, constituido y determinado en algo concreto mediante la esencia, y esa unidad constituida así ontológicamente, recibe en el orden existencial, en el despliegue temporal, su ulterior constitución en cuanto a sus últimas determinaciones.

que uno, una vez que se constituyó a partir de la in-diferencia o del caos del seno materno, se abandona de nuevo a un plano en el que se toca la misma fundamentalidad, a saber; la in-diferencia o el caos de unión sexual.

Cuando eso tiene lugar en repetidas ocasiones puede decirse que la entrega de cada uno al otro ha sido total. Cada uno se ha apoyado plenamente en el otro porque se ha abandonado plenamente en el otro para volverse a tomar y empezarse de nuevo una y otra vez en sucesivas ocasiones.

Por eso cada uno vive en el cuerpo y el alma del otro, si se siente seguro del otro, seguro de sí, y seguro de sí en el otro. Pero cuando la seguridad se quiebra, tanto si hay como si no hay motivo real para ello (celos con fundamento o sin él), lo que se experimenta es que se ha abierto un abismo en el que se manifiesta la falta de apoyo o de fundamento más radical que un ser humano puede sentir: falta el apoyo y el fundamento de la naturaleza en tanto que persona: es decir, algo por completo inconcebible. Y que, por consiguiente, puede producir un caos en todos los niveles, a saber, la locura.

Por supuesto que hay una base biológica para la agresividad desencadenada por los celos,²⁴ y que además hay unas bases sociales e institucionales que refuerzan los comportamientos de control de la sexualidad femenina por parte del varón.²⁵ Pero desde una perspectiva ontológica puede decirse que esa es la estructura del fenómeno de los celos, en el caso del hombre, y análogamente en el caso de los animales.

La unidad que se experimenta en la unión sexual en el plano de la fundamentalidad, o la que se experimenta en la fusión sentimental contemplativa del enamoramiento es real, como anteriormente se dijo. Pero en el orden de la distensión espacio temporal no es realizable más que en términos de una posibilidad.

Dicho de otra manera, de todo lo que es real y posible en el orden del fundamento, de la *physis*, en el orden de la existencia, de la duración, sólo puede realizarse una posibilidad. El ser humano, o la pareja

24 Cfr. R. L. Smith, *Human Sperm Competition*, en R. L. Smit, ed., *Sperm Competition an the Evolution of Animal Mating Systems*, Academic Press, Orlando, Florida, 1984.

25 Cfr. S. B. Ortner y H. Whitehead, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, caps. 5, 8, 9 y 10.

humana, emiten existencia por un solo canal. Por eso lo que hacen es siempre menos de lo que podían hacer. Pero eso no quiere decir que las posibilidades y capacidades del ser (las que, por hipótesis, son percibidas en el enamoramiento y en la unión sexual) se hayan agotado y sean menos; esas siguen siendo las mismas y no pueden disminuir. Las que se han agotado y son menos son las posibilidades del orden de la existencia, de la distensión espaciotemporal, y al agotarlas lo que se ha hecho es ganar en unidad y fecundidad.

La unión de los amantes, su amor, existe en cada uno de ellos, pero además también puede existir en sí mismo, como amor subsistente del varón y de la mujer: así es como cabe concebir a los hijos.²⁶ Si pudieran darse cada uno al otro por completo y pudieran decirse cuanto quieren y pueden, y ponerlo en común de un solo golpe, probablemente no podrían tener más que un hijo, pero aunque así fuera, todavía podrían seguir comunicándose novedades, o bien siempre serían para sí mismos y cada uno para el otro permanentes novedades.

Pero en el caso de organismos vivientes, de lo distendido en el espacio y en el tiempo, la noción de totalidad no tiene sentido. La que sí lo tiene es la de infinitud, la de «sin fin»: de la recombinación del juego de cromosomas de un hombre y una mujer puede resultar un elevado número de mensajes, como ya se indicó.

La comunión estable del hombre y la mujer, junto con las expresiones subsistentes del amor entre uno y otro, constituye la familia, la casa. La casa es, por una parte, el fundamento y la base material, espacial, de la convivencia, de la continuidad en el tiempo, y, por otra parte, la proyección espacial en la que se resuelve una pluralidad de intimidades. Por eso la casa es el lugar de la comunicación, el lugar en el que lo que se pone en común es el tiempo, y también aquel en el que lo que está puesto en común es en cierto modo el origen, el fundamento. Y por eso la casa, el hogar, ha solido tener siempre también carácter sagrado.

En la casa puede asimismo evitarse la alternativa entre egoísmo y altruismo en el amor. Probablemente es cierto que, no obstante la realidad de la gratitud, siempre se quiere más a aquellas personas en quienes más se ha puesto, que a aquellas de quienes más se ha recibido,

26 Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo 173.

y que en ambos casos querer a los otros es también siempre quererse a sí mismo.²⁷

Tanto la generación de la prole como la atención a ella es siempre un ponerse a sí mismo en otro. Cuando lo puesto en el otro no es solamente un sí mismo (genético y psicológico), sino dos, entonces el tercero o los terceros constituyen o refuerzan la unidad de aquellos dos. Por supuesto que, nuevamente aquí, esa unidad de la afirmación recíproca puede romperse y configurarse como relación de dominio o como negación recíproca. Esa es una posibilidad que puede siempre actualizarse a partir de cualquiera de los niveles desde los que se determinan las formas de emparejamiento humano.

Cuando la unidad conyugal se mantiene, suele ser, además de por las causas extrapersonales que operan en los distintos niveles, por una alternancia y reforzamiento mutuo de las dos dimensiones del amor, la espontánea y la reflexiva.

De esa manera puede llegar a realizarse en el plano casi de la «naturalidad», o si no al menos en el de la «segunda naturaleza», un tipo de unidad que en el momento del enamoramiento no existía y no se podía prever.

El enamoramiento acontece en plano cognoscitivo afectivo, y lo que se percibe en él es el propio ser y la propia realidad en cuanto que susceptible de una plenitud insospechada mediante la afirmación de la otra persona. También se percibe el universo con un significado nuevo, o bien un nuevo universo de significaciones. Todo ello real en su fundamento, y todo ello posible como despliegue existencial.

Lo que en el enamoramiento no estaba ni siquiera como posibilidad percibida es la efectividad de la existencia desarrollada, elegida. La unión que se percibía como espontáneamente dada, ahora, y sólo ahora, puede percibirse como reflexivamente conseguida, de manera que lo que estaba dado como unidad en el plano de la naturaleza se realice también como unidad en el plano del despliegue existencial libre.

Generalmente, eso es lo que alcanzan los amantes, después de haber compartido por completo sus vidas. Al final de ellas no suelen de-

27 Cfr. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

cirse que no pueden vivir el uno sin el otro, pero es lo que con frecuencia les sucede. La crisis de identidad del cónyuge superviviente, y su defunción en un momento no muy posterior, significan precisamente eso, que cada uno no es capaz de proseguir sin el otro su vida, pero no ya en términos de ésta o aquella actividad vital concreta (en términos operativos), sino en términos de actividad radical del viviente (en términos de constitución entitativa).

Cuando los amantes se encuentran al otro lado de la muerte, en lo que puede llamarse la escatología del matrimonio, ahí es cuando puede hablarse de culminación del eros en sentido propio. Porque entonces es cuando está dada para ellos, y además desde su fundamento, su unión en el orden del ser y de la naturaleza con toda su potencialidad real inicial, junto con su unión en el orden de la existencia y de la reflexión libre, y junto con todas aquellas personas y cosas en las que su unidad amorosa se ha expresado. Entonces es cuando todo eso está dado conjuntamente de un solo golpe, de una sola vez, como si fuera un solo acto de amor erótico, realmente eterno, que bien se puede llamar culminación del eros.

V. LA COMPLEMENTARIEDAD DE LOS SEXOS

1. El origen de los sexos en los mitos y en la Biblia

1.1. *El andrógino y Adán-Eva*

En uno de los textos más antiguos que se conservan sobre la naturaleza del amor y sobre el origen de los sexos, el *Banquete* de Platón, se refiere por boca del personaje Aristófanes que en el principio la raza humana estaba constituida por seres muy superiores a los individuos actuales, los andróginos, cuya peculiaridad consistía en que tenían en sí el principio masculino y el femenino, es decir, eran a la vez varón y mujer. La superioridad provenía de que el andrógino poseía por sí mismo el poder de hacer vivir, de dar la vida, sin necesidad de ningún concurso ajeno, ni siquiera el de los dioses. El mismo era ya un dios, puesto que lo distintivo del dios era el dominio sobre la vida, incluso sobre la propia, que es precisamente la inmortalidad.

La superioridad y autosuficiencia llevaron al andrógino a menospreciar a Zeus, que decidió castigar su arrogancia. El castigo consistió en dividirlo por la mitad, es decir, en separar el principio masculino y el femenino, en dividir la raza humana en individuos heterogéneos, varones y mujeres. El corte produjo una herida horrible, que redujo a los humanos a una condición de miserable menesterosidad: el hombre se encontraba escindido, alienado de sí mismo. Había perdido su autosuficiencia y se había convertido en un ser dependiente, carente, e incluso sin una conciencia clara de aquello que le faltaba.

Zeus se compadece de la lamentable situación a la que el castigo ha reducido al andrógino, y para que sus efectos no le destruyan por completo toma dos medidas. En primer lugar, vuelve el rostro de cada una de las partes hacia el lado donde se ha operado el corte. De ese modo ya no muere cada parte en el más completo extravío, sin saber nada de sí misma y de lo que le había pasado. Ahora cada parte sabe bien que no sólo no es autosuficiente, sino que ni siquiera es un todo completo, que no es sí misma porque le falta precisamente la mitad de sí misma. Y de este modo la soberbia del hombre queda castigada.

En segundo lugar, Zeus se apiada de los humanos y les envía en auxilio un dios: Eros. Eros es la fuerza por la que cada parte busca su otra mitad originaria, la que era suya desde el principio, para reunirse con ella y recomponerse en esa unidad en la que era un ser pleno, completo y autosuficiente, o, dicho en una sola palabra, feliz.

«Cada uno de nosotros es una fracción de ser humano, el desdoblamiento de una cosa única, el símbolo del hombre (*anthrópou symbolon*).»¹ La palabra «símbolo», en griego, significa el trozo de una tablilla, hueso, etcétera, que unido con el otro trozo poseído por otra persona, sirve para comprobar la existencia de un vínculo jurídico (de hospitalidad, etc.) establecido tiempo atrás por los respectivos antepasados.

Eros es enviado a los hombres para curarlos, para salvarlos, para que puedan recuperar su condición originaria: para hacer de dos seres ahora distintos, el único ser que eran. Y por eso nadie sabe lo que es ni quién es hasta que encuentra lo que le falta.

La versión platónica del mito del andrógino está elaborada para dar cuenta del origen de los sexos y de la naturaleza del eros, y en esa perspectiva se ha mostrado portentosamente fecundo a lo largo de la historia del pensamiento. Pero no está elaborado para proporcionar una explicación de la complementariedad de los sexos, y no suministra indicaciones al respecto. Las dos partes de un «símbolo» pueden ser iguales, y la fuerza con que cada una de ellas busca a la otra para unirse, puede ser la misma. Desde esta perspectiva lo que importa es la fusión, el restablecimiento de la unidad, pero no la diferencia.

En la revelación cristiana sobre la creación del hombre y el origen de los sexos se encuentran más indicaciones sobre lo diferencial. En la Biblia también se concibe la dualidad varón-mujer como una dualidad suficiente antes de la caída, antes del castigo.²

1 Platón, *Banquete*, 191 d.

2 Para la comparación entre el mito del andrógino y el relato bíblico de la creación de Adán y Eva sigo una parte de mi trabajo, «Theia manía. La culminación del Eros» (en *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990), en el que se glosan algunas tesis de la teología del cuerpo de Juan Pablo II expuestas en *L' amare umano nel piano divino*, Librería Editrice Vaticana, Roma, 1980. Para un estudio del tema más amplio y detenido cfr. los dos volúmenes del Instituto de Ciencias para la Familia, *Masculinidad*

En primer lugar, se expresa que varón-mujer son constituidos, creados, como un solo ser unitario: «Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó, macho y hembra *los* creó» (Gén. 1, 27).

En segundo lugar, se expresa, a través de una serie de episodios, el modo en que *una de las partes* es el *sí mismo* de la otra. Yahweh Dios llevó todos los animales ante Adán para que les pusiera nombre. «Poner nombre» en la Biblia significa «conocer radicalmente», profundamente, tomar posesión, y este término, conocer, es también uno de los que se utiliza para designar la unión sexual entre un hombre y una mujer. Pues bien, después de haber puesto nombre a todos los vivientes, no se hallaba para Adán una ayuda semejante a él. Y entonces es cuando Yahweh dijo: «no es bueno que el hombre esté solo: hagámosle una ayuda semejante a él» (Gén. 2, 18).

La situación existencial originaria de Adán es la de soledad, pero la autoconciencia originaria suya quizá no es la de soledad: que está solo tal vez no se le ocurre a Adán, sino más bien a Dios. Tal vez a Adán no se le podía ocurrir, porque la conciencia de la soledad es la conciencia de una carencia (carencia de compañía), y no parece que pueda haber conciencia de lo que a uno le falta si eso que falta no existe ni ha existido nunca antes. La conciencia no antecede al ser. Sin la mujer, la autoconciencia del varón podría haber sido una autoconciencia precaria, pero en ese caso estaría bien ajustada a su ser precario, y en ese sentido podría considerarse como una autoconciencia en cierto modo «plena».

La creación de Eva se expresa no como un partir por la mitad a Adán, pero sí como un sacarla de él mismo, como un desdoblamiento del hombre. Yahweh Dios hace caer a Adán en un profundo sueño, le saca una costilla y forma con ella a la mujer (Gén. 2, 21-22).

El encuentro con Eva resulta así como el encuentro de Adán *consigo mismo*, hecho posible porque en cierto modo su sí mismo ha sido puesto fuera de él y *ante él*. Se constituye de este modo la autoconciencia plena del hombre, que es conciencia de la unidad consigo mismo. Pero esta autoconciencia no antecede a su ser, sino que es posterior. No es

igual la unidad inmediata e indiferenciada consigo mismo que la unidad diferenciada y mediata. No es igual la unidad consigo mismo de un feto de dos semanas y de un organismo humano de 8 años de edad, y tampoco es igual la unidad consigo mismo de un niño de 8 años y la de un hombre de 60. La unidad posterior es más plena (o debe serlo), y no es constituída por la conciencia, sino por otra serie de actividades. La autoconciencia lo que hace es constatarla y, en su caso, reforzarla.

«Y Adán exclamó: esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne: se llamará, pues, *varona*, porque del varón ha sido sacada» (Gén. 2, 23).

Adán había puesto nombre (o sea, había conocido) a todos los animales, pero no a sí mismo: su modo de ponerse nombre a sí mismo (conocerse) es ponérselo a Eva (conocerla). Y el nombre que le pone es el de él mismo: tú te llamarás *la mía, la yo*.

Tras este acontecimiento, el relato bíblico continúa expresando que la dualidad varón-mujer es la unidad del hombre consigo mismo. La forma en que la dualidad varón-mujer es la unidad del hombre consigo mismo se pone de manifiesto en los siguientes términos:

«Se unirá el hombre a su mujer, y serán los dos una sola carne» (Gén. 2, 24).

«Y estaban desnudos uno junto al otro y no sentían vergüenza ninguna » (Gén. 2, 25).

Es oportuno reparar ahora en la condición de posibilidad de la vergüenza: sólo se puede sentir vergüenza ante un sujeto extraño, ajeno, ante el *otro*, pero no ante sí mismo: no se siente vergüenza del propio cuerpo ante uno mismo solo. Estar desnudos y no sentir vergüenza significa que, para cada uno, el otro no es un sujeto extraño, o ajeno, que no es *otro*, sino que es *si mismo*: que la dualidad esa es la que permite la unidad, que se trata de que, en realidad, son «una sola carne».

Porque hay unidad no hay vergüenza. Más bien todo lo contrario: satisfacción, gozo. Se trata de una unidad suficiente, plena, y, por eso mismo, fecunda y creadora. Precisamente por eso se le puede asignar como tarea el despliegue de su propia espontaneidad: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra y dominadla» (Gén. 1, 28).

En el relato bíblico también se expresa la causa y el modo en que esa unidad suficiente se quiebra. La causa es la misma que en el mito

del andrógino: la pretensión de autosuficiencia, de «ser como Dios» prescindiendo de Dios. Y el modo es también el mismo; la unidad suficiente se quiebra justamente por la mitad, de manera que el rostro queda vuelto de la parte donde se ha operado el corte, en el mismo plano que los genitales: «Se les abrieron los ojos y vieron que estaban desnudos, y se cubrieron con unas ramas» (Gén. 3, 7). «Y al oír a Yahweh Dios que paseaba por el paraíso al fresco del atardecer, se escondieron entre los árboles» (Gén. 3, 8).

La vergüenza expresa la escisión del hombre por la mitad: varón por un lado y hembra por otro. Expresa que el varón y la mujer ven a su otra mitad como lo ajeno, y eso es lo que significa la desnudez ahora, alienación. El hombre está escindido de sí mismo, y, por eso y a la vez, escindido de Dios. El varón y la mujer, alienados entre sí y de Dios, se avergüenzan ante ellos y se esconden de ellos.

«Yahweh Dios llamó a Adán: ¿dónde estás? Adán contestó: he oído tu voz en el paraíso y he tenido miedo porque estoy desnudo y me he escondido. -Replicó Yahweh Dios: ¿y cómo sabes que estás desnudo?» (Gén. 3, 9-11). ¿Cómo has podido saber que *estás* desnudo? ¿Es que para el hombre hay otra manera distinta de estar, de ser, ante Dios y ante los hombres?

Parece que hay, al menos, dos maneras de ser o de estar desnudo, y la conciencia de esta dualidad surge cuando se pasa de la primera manera a la segunda, pero no antes.

En el relato bíblico sobre el origen de los sexos el principio masculino y el femenino no aparecen indiferenciados, como ocurre en el mito del andrógino. En el primer momento está dado el varón, y en el segundo momento la mujer es obtenida de él. Después el varón realiza una actividad nominativa y cognoscente, mientras que la mujer es nominada y conocida. La tarea del despliegue fecundo se les encomienda a los dos sin matices diferenciales, de manera que lo que se subraya es la unidad, pero en la unidad ya está señalada la diferencia: ella es el sí mismo de él (y no a la inversa), y en quien se menciona el acto de reconocimiento es en él, pero no puede no corresponderse con otro de ella.

Después de la caída, al señalar los efectos del castigo, vuelve a aparecer en primer término lo diferencial de los sexos, pero esta vez la diferencia no está tomada del plano constitutivo, sino que pertenece al

orden operativo. Adán trabajará con esfuerzo y sudores, y la tierra le dará espinas y abrojos, mientras que Eva parirá con dolor y, dirigida su apetencia hacia el marido, será dominada por él. Finalmente, la muerte les afectará a ambos por igual.

1.2. Zeus-Atenea y Hera-Hefesto

En la mitología griega también pueden encontrarse otros relatos en los que, a diferencia de lo que sucede en el mito del andrógino, se pone de manifiesto, de un modo quizás indirecto y con esquemas netamente androcéntricos, la peculiaridad de lo masculino y la de lo femenino en el orden constitutivo más bi.en que en el operativo. Se trata de los mitos del nacimiento de Palas Atenea a partir de Zeus y del nacimiento de Hefesto a partir de Hera, ambos recogidos por Hesiodo en su *Teogonía*.

Según Hesiodo, Zeus tomó como primera esposa a Metis, pero antes de que ésta diera a luz a la diosa Atenea, el padre de los dioses, por consejo de Gea y de Urano, «la depositó antes en su vientre para que le aconsejara lo bueno y lo malo» (*Teogonía*, vv. 886-900). Según otra versión, que también recoge Hesiodo, Zeus hizo nacer de su cabeza a Palas Atenea, sin concurso de mujer, lo cual irritó en grado sumo a Hera, su esposa, la cual, en revancha, «sin unión amorosa dio a luz al famoso Hefesto, que supera con sus manos a todos los Uránidas» (*Teogonía*, vv. 924-934).

Se trata de dos generaciones por partenogénesis, que pueden considerarse iguales desde el punto de vista de la fecundación, gestación y alumbramiento, pero que presentan rasgos distintivos si se consideran los dos procesos en su totalidad.

Zeus es un varón que genera a una mujer, y Hera una mujer que genera a un varón. La mujer generada por Zeus, brotando de su cabeza, es un ser perfecto desde el punto de vista físico, lo que implica la suma belleza; el varón generado por Hera es un ser deforme y contrahecho (cojo), lo que implica la fealdad. Como si quisiera expresarse que el varón, como punto de partida, es adecuado y suficiente para la constitución de la mujer (tal y como aparece en el relato bíblico), mientras que la mujer no es punto de partida adecuado y suficiente para la constitución del varón.

Pero todavía aparecen más rasgos diferenciales si se examina la relación de la mujer y del varón generados con sus respectivos padre y madre.

En el nacimiento de Atenea aparece la primitiva idea de la cabeza como fuente de generación. Lo que nace de la cabeza del padre de los dioses pasa a ser la sabiduría. Y la sabiduría resulta personificada como mujer, entre cuyos atributos está la castidad. Palas Atenea es una de las tres diosas vírgenes del panteón griego, y su castidad puede interpretarse en el sentido de que la sabiduría del padre de los dioses permanece cabe él y revierte en él.

La sabiduría que se atribuye a Atenea es, por una parte, el conocimiento del bien y del mal, con el que asiste a su padre Zeus, y, por otra parte, el conocimiento de las artes prácticas, tanto de la guerra como, sobre todo, de la paz, con el que asiste a los héroes y a los hombres.

En cuanto divinidad guerrera, se contrapone a Ares, dios de la guerra y de la ira desmesurada, como diosa cuya agresividad está siempre desencadenada por la injusticia y trabaja siempre por el restablecimiento del orden justo.

Así pues, sabiduría, castidad, justicia y conocimiento técnico son los atributos que definen su ser o, si se quiere expresar en el orden operativo, las virtudes, el *ethos* que preside su comportamiento.

Por lo que se refiere a la serie de sus hazañas y gestas, destaca en Atenea su ayuda a los héroes y a los hombres en su esfuerzo civilizador, por una parte, y su inspiración y auxilio a los héroes y a los hombres en la búsqueda de la honra de sus padres.

En lo que atañe a la acción civilizadora, Palas Atenea asiste a Heracles en sus trabajos de humanización o espiritualización de la naturaleza salvaje; ayuda a Perseo en la lucha contra Medusa, cuya cabeza sitúa en el centro de la Egida, poniendo así al servicio del orden de la justicia una fuerza numinosa descontrolada, y, en la misma línea de actuación, aconseja y dirige a Belerofonte en la domesticación de Pegaso.

Por lo que se refiere a la defensa de la causa del padre, Atenea es la inspiradora y asesora de Telémaco en la búsqueda de su padre Ulises a lo largo de la *Odisea*, y es la que salva a Orestes cuando, tras haber dado muerte a su madre Clitemnestra para vengar a su padre Agamenón, las Erinias, divinidades telúricas vengadoras de los crí-

menes, reclaman su muerte. Palas Atenea tiene que resolver el dilema de la prioridad entre el honor del padre (Agamenón, asesinado por su esposa al volver victorioso de Troya) y la veneración a la madre como principio absoluto, más allá de los juicios morales que merezcan sus actuaciones cualesquiera que sean. Atenea falla a favor de Orestes, lo que significa la afirmación del orden de la justicia, simbolizado por el padre, por encima de la madre como principio absoluto. Y en este fallo, al que no es ajeno el hecho de que Atenea tenga solamente padre, y no madre, vuelven a manifestarse los atributos de la diosa anteriormente mencionados.

El ciclo de Palas Atenea se inicia con su alumbramiento a partir de solamente un varón-padre, y parece que se cierra igualmente con un retorno al padre en el que la diosa recoge a los héroes y a los hombres.

El ciclo de Hefesto es en cierto sentido menos rico que el de la diosa. Su generación mediante un proceso partenogenético inspirado por la envidia y la ira, afecta negativamente a su aspecto físico. Su alumbramiento se describe en algunas versiones como un aborto. Y aunque ello no provoca en principio ningún rencor hacia su madre, que pudiera dar lugar a futuras desavenencias, las relaciones de Hefesto con Hera no son las de una permanente asistencia inspirada por una piedad filial incondicionada, como es el caso de las relaciones de Atenea con Zeus.

Así como Atenea no mantiene relaciones con ningún varón, y castiga severamente a quien osa desearla, Hefesto toma como esposa a Venus, la diosa de la mayor hermosura, pero la unión amorosa le produce más sinsabores que gozos y se desilusiona en su anhelo de felicidad. Su dedicación casi exclusiva al trabajo aparece precisamente ligada a ese desengaño en algunas de las versiones de su ciclo.

Por otra parte, el atributo fundamental de Hefesto es, junto con el fuego, la inteligencia técnica referida especialmente a la construcción de herramientas bélicas. El arte de Hefesto es la metalurgia, y la metalurgia implica una cierta hostilidad al principio femenino en cuanto que, en la mentalidad mítica, consiste en un revolver violentamente en las entrañas de la tierra, de la madre-tierra, para arrebatarse, al margen de su consentimiento, sus fuerzas más peligrosas y demoledoras.

Desde luego, la generación de Atenea y la de Hefesto no agotan, ni siquiera en la referencia a sus generantes, lo que la imaginación grie-

ga tiene que decir sobre lo diferencial de los sexos. Todavía se puede analizar brevemente la cooperación de estos dos dioses en lo que constituye la versión griega sobre el origen de la mujer, a saber, el mito de Pandora (aunque no se pretende con ello agotar, y ni siquiera exponer de un modo completo, la concepción mítica griega de la mujer ni de la dualidad masculino-femenino).

En la versión recogida por Hesíodo en *Los trabajos y los días*, Pandora es el «regalo» con que Zeus castiga a los hombres por haberle robado Prometeo el fuego.

«El padre de los dioses y los hombres ordenó al ilustre Hefesto mezclar lo más pronto posible la tierra con el agua, infundir voz y fuerza humana y asemejar en su rostro a las diosas inmortales, a una hermosa y encantadora figura de doncella. Luego dio órdenes a Atenea de que le enseñase sus obras, a tejer la tela trabajada con mucho arte, y a la dorada Afrodita que derramase en torno a su cabeza encanto, irresistible sexualidad y caricias devoradoras de miembros, y a Hermes, mensajero Argifonte, le ordenó infundir cínica inteligencia y carácter voluble.

Así dijo, y ellos obedecieron al soberano Zeus Crónida. Al punto el ilustre cojo, según las órdenes del Crónida, modeló de la tierra un ser semejante a una ilustre doncella; y la diosa Atenea, de ojos garzos, la ciñó y embelleció; las divinas Gracias y la soberana Persuasión colocaron en torno a su cuello áureos collares y con primaverales flores la coronaron las Horas de hermosa cabellera (Palas Atenea adaptó todo tipo de adornos a su piel) y después el mensajero Argifonte tejió en su pecho mentiras, palabras seductoras y voluble carácter por voluntad del resonante Zeus; a continuación, el heraldo de los dioses le infundió voz y llamó a esta mujer Pandora, porque todos los que habitan en las moradas olímpicas le dieron un don, sufrimiento para los hombres, comedores de pan»³.

Esta versión de Hesíodo del mito sobre el origen de la mujer es tardía y muy elaborada. Originariamente *Pandora* es un nombre con el que se designa a la madre tierra, «dadora de todo»; posteriormente se

3 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 55-82. 115

diferenció adquiriendo personalidad autónoma y pasó a ser considerada, al igual que la tierra, prototipo de la mujer.

Con todo, en la cultura griega y junto a estas elaboraciones misóginas, incluso en el propio Hesiodo, hay otro prototipo de la mujer como principio de bienes. En la *Teogonía*, donde se da otra versión del mito de Pandora en la que solamente intervienen Hefesto y Atenea, la mujer, en tanto que esposa, aparece como fuente de males o como fuente de bienes.

«Quien participa del matrimonio y tiene una esposa prudente, provista de inteligencia, a él desde el comienzo de los tiempos se le iguala el mal con el bien constantemente. El que consigue un tipo de esposa destructiva, vive con incesante aflicción en su pecho, en su ánimo y en su corazón, y su mal es incurable» (*Teogonía*, vv. 607-613).

2. Lo masculino y lo femenino en el plano existencial. Ulises y Penélope

Si se pasa de la consideración de la especificidad de los sexos en el orden constitutivo al orden operativo, para examinar cómo se manifiesta esa diferencia originaria en el plano psicosociológico y en el trayecto biográfico, una de las muestras más completas que ofrece la cultura griega es la *Odisea* de Homero. Se trata de un poema en el que no solamente aparece el principio femenino modulado según una amplia gama de versiones (diosas, ninfas y humanas mortales), sino también el principio masculino encarnado en lo que se ha considerado en la cultura posterior como el arquetipo de hombre-varón.

Pero Ulises, el arquetipo de humano varón, es tal precisamente en referencia al arquetipo de humana mujer, Penélope, y viceversa. Para cada uno la existencia y la identidad propia sólo se concibe y se realiza en función del otro, aunque esa respectividad recíproca no es en modo alguno simétrica, sino asimétrica y, vale decir, complementaria.

La existencia de Ulises, como toda existencia humana, consiste en salir de sí, de su casa, de su familia, donde todavía no es nadie o no es nada porque no ha hecho nada: no ha llevado a cabo acciones por las que se le pueda calificar y en las que se hayan manifestado en el orden existencial sus cualidades esenciales-personales. En el comienzo su bio-

grafía no tiene ningún contenido y por eso su vida es de una pobreza extrema. Y esa es la condición inicial de toda existencia humana, como señalara muy insistentemente Hegel, y como se repite en la mayoría de los cuentos de hadas: los cuentos empiezan generalmente con el episodio en que el niño, debido a la extrema pobreza de su casa, tiene que salir a buscarse la vida⁴.

Pero el «salir de sí» de Ulises no tiene las mismas características que el de Penélope, aunque la existencia de ambos tenga, en el momento inicial de su despliegue, la misma indeterminación.

. Ulises sale de sí abandonando su familia y su casa para recorrer el mundo y medirlo con sus plantas, lo cual cumple realizando acciones bélicas, técnicas, eróticas y diplomáticas en las que se ponen de manifiesto y se prueban sus cualidades psicológicas, sus principios éticos y sus creencias religiosas. La actividad del humano varón son la guerra, la invención y la producción técnica, la relación erótica con la mujer que le seduce, y la relación política hostil o amistosa con los hombres y héroes con quienes se va encontrando. El objetivo que preside el conjunto de sus actividades (vale decir, el telos de su existencia), es volver a casa, a su familia, a Penélope, que es la fuente de su profunda nostalgia. Ulises consigue su objetivo, y ello significa que su vida está «salvada»: no queda como un conjunto de actividades dispersas y perdidas, sin que nadie las recoja y les dé unidad y continuidad, sin que nadie se beneficie de ella heredándola y haciéndola fructificar. Ulises alcanza su objetivo y, de esa manera, consigue reunirse consigo mismo y permanecer cabe sí incluso más allá de su muerte. Pero lo alcanza sólo mediante el reconocimiento de los demás, y especialmente de Penélope: sólo en ella se reúne Ulises consigo mismo porque sólo en ella alcanza verdaderamente su identidad.

No se trata de que Ulises, el hombre (varón) sepa en todo momento quién es él. Puede olvidarse de su casa y de los suyos por ingerir la «flor del olvido», puede concentrarse en la satisfacción de las necesidades inmediatas y ser convertido en cerdo, y puede ser seducido por el canto de las sirenas y quedar destruido por aquello que le fascina.

4 Cfr. B. Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Crítica, Barcelona, 6.ª ed., 1983.

Se trata de que aunque mantenga su memoria de sí, su principio de identidad, ya sea de modo continuo ya de modo intermitente, eso que ha hecho, que ha vivido y que sabe de sí, ha de ser acogido, reconocido por la persona o personas para quienes en último término ha sido hecho, es decir, por la persona o personas a las que, ya desde el principio, pertenecía de un modo muy particular la propia vida, a saber, la mujer y los hijos.

El único ámbito adecuado para la existencia de un ser personal es la intimidad de otro ser personal, pero el único modo de entrar en ella es el reconocimiento (que ha de ser siempre recíproco). No se trata de que el hombre no pueda vivir solo en los términos en que Aristóteles lo decía⁵; se trata de que no puede ser constituida una subjetividad como una sola persona. Y por eso es por lo que el hombre no puede vivir solo. Si él es el único que sabe de sí, no puede tener ninguna certeza de que lo que sabe es real.

Lo que Ulises sabe de sí no le pertenece a él solo porque él mismo no se pertenece en exclusiva a sí mismo y tampoco se quiere en exclusiva para sí mismo. Por eso lo que él ha vivido es preciso que sea revalidado por Penélope mediante el reconocimiento. Ulises sólo puede existir como Rey de Itaca y destructor de Troya en Itaca y si lo reconoce como tal la reina. Si no, podría vivir en Itaca, pero no como rey; podría vivir como un donnadie, es decir, completamente alienado.

Todo varón puede vivir como «rey» de su casa si le reconoce como tal su «reina», de otro modo puede vivir como un extraño, como un huésped, etc., o, si insiste en sus pretensiones, puede ser destruido simplemente, que fue la suerte de Agamenón. Agamenón era el vencedor de Troya y el esposo de Clitemnestra, pero como Clitemnestra no le reconoció cuando llegó a su casa, a partir de su llegada no fue nadie. Ese fue el homicidio que perpetró la esposa.

Penélope reconoció a Ulises, y con ello le salvó la vida, pero de ese modo se salvó también a sí misma.

5 «El que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.» Aristóteles, *Política*, I, 2; 1.253 a 27-29.

La existencia de Penélope era inicialmente tan indeterminada y tan pobre como la de Ulises, y también tenía que ser desplegada mediante un salir de sí. Pero el salir de sí de Penélope es diferente del de Ulises.

Penélope sale de sí no abandonando su casa, sino quedándose en ella. Es el punto que permanece constante, al menos espacialmente, y que por eso sirve de referencia a Ulises: solamente se puede volver a lo que está, a lo que queda, a lo que no desaparece. Penélope sale de sí quedándose en su casa, y desarrollando en ella unas actividades técnicas-artesanales, económicas (en el sentido griego de «economía doméstica»), educativas y políticas (gobierno doméstico), y defendiéndose del asedio de los pretendientes, que insisten para que ella acceda a ser, con uno de ellos, el principio formalizador de un nuevo ámbito socio familiar. Y en el desempeño de estas tareas se ponen de manifiesto sus cualidades psicológicas, sus principios éticos y sus creencias religiosas.

Las actividades que desempeña Penélope no son las mismas que las de Ulises. Las cualidades psicológicas que pone de manifiesto y que constituyen su identidad, que la hacen ser la mujer que es, son también diferentes. Y los principios éticos y las creencias religiosas, aunque en parte sean las mismas que las de Ulises, pues pertenecen a su mismo universo ético-religioso, son vividas por ella según su peculiar carácter y situación.

Los dos habían partido juntos desde cero, desde su nada biográfica o desde su pobreza existencial, para constituir un ámbito sociofamiliar en el que poder vivir ellos y en el que dar vida a otras personas. Es la unidad de ambos lo que constituye el principio formalizador, la forma, que da el ser (forma dat esse) a la nueva realidad sociofamiliar. Pero Ulises se ausenta y Penélope sola no tiene suficiente eficiencia formalizadora. La casa, el reino, se desformaliza, lo que significa que pierde su forma y que entra en una deriva caótica.

El sufrimiento de la esposa proviene de que el esposo se ha ausentado de ella y de que, por lo tanto, no es capaz de dominar el caos. Y la duda que, después de mucho tiempo así, le asalta es la de si debe constituir con otro hombre otro nuevo principio formalizador que dé lugar a otra nueva realidad sociofamiliar viable, estable. Empezar otra vez, en otra parte, con otra persona, y renunciar al proyecto anterior,

o esperar y mantenerse en el empeño por consumir lo que empezaron en la plenitud que le es propia. Por supuesto, Penélope podía haber hecho lo primero, lo cual hubiera significado la cancelación definitiva de la identidad de Ulises, cuyo fin hubiera sido entonces asimilable al de Agamenón. Ulises no hubiera tenido dónde volver ni por quién ser reconocido; no hubiera podido continuar siendo Ulises, se habría aliado; hubiera tenido que aprender a ser otro, si es que podía.

Pero es que Penélope tampoco hubiera salvado la integridad, la identidad de su vida. Ella no podía dejar de ser lo que ya había sido; le había pertenecido y le seguía perteneciendo la vida de Ulises y la de Telémaco. Podía abandonar todo eso, pero la vida de ella que se había invertido en eso seguiría invertida ahí. Para Penélope, empezarse ella sola en un nuevo comienzo significaba una amputación de su vida, pero mantenerse en la espera podía significar la inversión en baldío de cuanto le quedaba de existencia.

Penélope opta por esperar a Ulises sin ninguna garantía de que fuera a regresar. Invierte arriesgando toda su existencia a la inutilidad. Y gracias a eso Ulises logra reunirse del todo consigo mismo y ella también. Ulises obtiene el reconocimiento por parte de Penélope, pero ello les supone un gran esfuerzo a los dos.

Ulises se ha realizado a sí mismo ausente de Penélope, y vuelve a ella rico, cargado de botín, pero con la condición de un mendigo. Y efectivamente, mendiga ante ella el reconocimiento. A lo largo de su existencia no ha dudado nunca de su realidad regia, pero al llegar ante Penélope disfrazado de mendigo experimenta que realmente es un mendigo: que si ella no le reconoce y no le acoge en su casa no tiene dónde depositar su botín, la riqueza existencial que ha acumulado, lo que él ha llegado a ser y es.

Ulises sospecha que el reconocimiento y la acogida pueden ser problemáticos. Él no tiene problema para reconocer a Penélope, porque ella, la casa, es lo estable, lo permanente. Y ella tampoco tiene problemas de autorreconocimiento: porque los familiares, los criados y los pretendientes siempre la han reconocido como la reina, como el lugar del comienzo y el eje de la preservación del ámbito socio familiar, y porque ella siempre les ha reconocido a todos como dependientes de su función y de su entidad de reina.

Por supuesto, durante los años de ausencia de Ulises, Penélope ha cambiado, pero ella no ha cambiado ausentándose de la familia, sino permaneciendo cabe ella. Por eso, el único que no sabe cuánto ha cambiado y cómo es ahora es Ulises, que sí se ausentó de ese ámbito de intimidades y se ha realizado fuera de él.

A Penélope los años de soledad y de incertidumbre sobre la vuelta de Ulises, los años de esfuerzo por mantener una fidelidad que carecería de sentido si el regreso no se produjera, los años de sufrimiento por haberse ausentado de sí el esposo amado, la han hecho desconfiada, recelosa y en cierto modo dura respecto del objeto mismo de su esperanza. No cree que sea realmente Ulises el que ha vuelto y ella tiene delante. Pero es que esa desconfianza y dureza ha sido la única garantía de la fidelidad efectiva: aceptar como rey a un hombre que no fuera realmente Ulises hubiera significado la cancelación de su fidelidad. Penélope tiene que probar al mendigo que le suplica; el reconocimiento no puede ser gratuito.

El procedimiento que Ulises tiene para obtener el reconocimiento es reproducir ante ella, verbalmente, todo lo que él ha hecho y ha vivido ausente de ella, de forma que, en cierto modo, ella pueda vivirlo también y por lo tanto incorporarlo a su vida. Pero no basta con eso. Lo que ha vivido ausente de ella hay que conectarlo, con una continuidad inequívoca, con lo que vivió estando y siendo cabe ella, cuando eran los dos una sola carne, e incluso con lo que él vivió antes de unirse a ella.

El episodio de la descripción del lecho nupcial constituye la prueba de que realmente, este hombre que mendiga el reconocimiento de su esposa, es el que fue con ella una sola carne. Ulises logra que se atribuya a él en exclusiva y en concreto un acto que, en abstracto, es completamente general, y lo que le permite lograrlo es lo que hace posible la unidad y la continuidad de la intimidad suya y la de Penélope en referencia a la exterioridad, a saber, la memoria.

Por otra parte, el episodio de la cicatriz dejada por la herida que un jabalí le causó durante su infancia, constituye la prueba que permite conectar, en continuidad inequívoca, lo que realmente es ahora el varón mendigo, con lo que fue cuando empezó su casa y con lo que fue antes de empezarla. Al hombre se le reconoce y se le identifica por donde se

ha roto, especialmente si la fractura fue presenciada: se le reconoce por su símbolo, por el *anthrópou symbolon*.

A Penélope le cuesta reconocer a Ulises porque la fractura producida en la unidad de ambos al arrancarse, al ausentarse Ulises de ella, no tiene los mismos bordes: el tiempo los modifica. Ulises ha crecido mucho (se ha enriquecido existencialmente), y no puede depositar su intimidad, ahora agrandada, en la intimidad inicial de Penélope porque no cabe. Pero la intimidad de Penélope se ha dilatado también; el tiempo y los sufrimientos le han desgastado los bordes y le han producido nuevas honduras. Por eso a Ulises le resulta extraña la dureza de ella (le cuesta trabajo reconocerla), pero precisamente por eso ella puede ahora acogerlo a él, reconocerlo. Ella también se ha enriquecido existencialmente. Cada uno tiene ahora suficiente experiencia de la soledad, del sufrimiento, y es capaz de comprender el sufrimiento ajeno. Es decir, ahora, y sólo ahora, es cuando realmente pueden hacerse compañía y comunicarse, si cada uno transfiere al otro verbalmente su vida, porque ahora es cuando realmente hay mucho que transferir y mucho que comunicar: dos enriquecimientos existenciales que se hacen recíprocos.

Penélope reconoce a Ulises y con ello salva su intimidad, su vida y su cuerpo, de la dispersión. Pero de ese modo se salva también a sí misma, su intimidad, su vida y su cuerpo, de una inversión en nada, de una referencia a un *telos* que no acontece.

Carece de sentido cuestionar si resulta más arduo obtener el reconocimiento mendigándolo u otorgarlo a quien lo mendiga, porque hay demasiada heterogeneidad entre los dos polos de la relación (la asimetría resulta ahora muy patente). Lo que resulta claro es que no hay riqueza actual en quien lo pretende hasta que lo ha obtenido, ni la hay en quien lo otorga hasta que efectivamente lo hace: o se enriquecen en la unidad de los dos o no se enriquece ninguno. Si los mitos tienen un valor permanente por encima de todo tiempo y lugar, podría ser que las figuras de Ulises y Penélope expresaran en términos de arquetipo la especificidad de lo masculino y lo femenino en su condición de unidad matrimonial.

Platón, al final de *La República*, refiere por boca de Er, hijo de Armenio, cómo las almas de los hombres y los héroes muertos, después de juzgadas, eligen para reencarnarse el cuerpo y la vida de un hombre

o de un animal, en consonancia con el tipo de vida que han llevado en su anterior encarnación. Así, Orfeo elige la vida de un cisne, Ajax Telamonio la de un león, y Agamenón la de un Águila.

«Y ocurrió que, última de todas por la suerte, iba a hacer su elección el alma de Ulises y, dando de lado a su ambición con el recuerdo de sus anteriores fatigas, buscaba, dando vueltas durante largo rato, la vida de un hombre común y desocupado, y por fin la halló echada en cierto lugar y olvidada por los otros, y una vez que la vio, dijo que lo mismo habría hecho de haber salido (su alma) la primera (en el sorteo), y la escogió con gozo»⁶.

Ulises elige para sí la vida de un hombre porque él es *el hombre* y lo que quiere es ser simplemente hombre. Por eso ya en vida rechazó la propuesta de la ninfa Calipso de hacerlo inmortal si se casaba con ella: él era un mortal, casado con una mortal, y con quien tenía que volver para ser siempre sí mismo era con Penélope.

Pero, ¿es que acaso la vida que Ulises elige, la de «un hombre común y desocupado» es diferente de la que antes había llevado? Por muy común que sea un hombre, y precisamente por serlo, si es hombre, varón, desarrolla su vida en actividades más o menos bélicas (la lucha por la vida, por «ganarse el pan con el sudor de su frente»), técnicas (laborales de cualquier tipo) y políticas (de relaciones sociales), y eso tensado por el impulso y el asedio erótico. Y en el ejercicio de esas actividades se ponen de manifiesto y se configuran sus cualidades psicológicas, sus principios éticos y sus creencias religiosas.

En una biografía así no falta la experiencia de la soledad y del sufrimiento, y, en concreto, la experiencia de ausentarse de la intimidad de la esposa, de salir de casa, de su pobreza existencial, de la pobreza existencial de ambos. Pero también esa es la experiencia de la esposa más común, de Penélope: la de que el varón se ha ausentado de ella, de su intimidad, y de que la ha dejado sola.

Y tampoco falta en la biografía de un varón común, ni en la de una mujer común, la experiencia de la lucha por el reconocimiento, ni la experiencia del gozo si el reconocimiento llega a alcanzarse.

Si esta exposición de la complementariedad de los sexos en términos mitológicos, es decir, en expresiones imaginativas, es suficiente,

⁶ Platón, *La República*, 620 c-d. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiana.

se trata ahora de elevar la imaginación a concepto, para establecer esa misma complementariedad en el plano de la ontología, de modo que la formulación imaginativa y la conceptual se refuercen una a otra y posibiliten una mejor comprensión del asunto.

3. La dualidad de los sexos como momentos ontológicos

A lo largo de la historia de la filosofía ha sido frecuente la asimilación del sexo masculino y del femenino a dos principios ontológicos distintos y complementarios, asimilación realizada generalmente por procedimientos inductivos hasta encontrar en un principio ontológico la unidad y el fundamento de la pluralidad de manifestaciones empíricas de lo masculino y lo femenino, para proceder luego deductivamente a dar razón o a poner de relieve esas mismas u otras manifestaciones empíricas.

Este modo de proceder de los filósofos ha sido censurado por incurrir no pocas veces en extrapolaciones ilegítimas que consagran, en el máximo nivel teórico, configuraciones culturales a menudo injustas. Esto es tanto más difícil de evitar cuanto que las manifestaciones empíricas de lo esencial casi siempre son contingentes, y en el caso concreto de lo masculino y lo femenino también. La diferencia entre ambos principios es esencial, y su manifestación en general también, pero la expresión de lo masculino y lo femenino en cada momento o ámbito cultural concreto a lo largo de la historia humana es contingente, y no siempre es fácil, ni siempre es posible, evitar que lo contingente determine inadvertidamente e incorrectamente una reflexión trascendental.

Pero eso no constituye ningún veto para seguir utilizando el mismo método, a pesar de los errores cometidos. En primer lugar porque, como decía Voltaire, «el error también tiene su mérito». Y en segundo lugar porque, como ha desarrollado Gadamer por extenso, se aprende mucho más de los errores que de los aciertos. Se trata de incrementar las cautelas, cosa que se está en mejores condiciones de hacer después de haber reconocido las equivocaciones.

Pues bien, a lo largo de la historia de la filosofía, los principios ontológicos que se han asimilado a lo masculino y lo femenino han sido,

por parte de Aristóteles, la forma y la materia, considerados por el Estagirita como coprincipios de la sustancia. Por supuesto, esta concepción ha recibido diversas formulaciones en la historia del pensamiento, casi todas interesantes, ya por ser verdaderas, ya por ser instructivas. Entre ellas requieren una especial mención las de Hegel. El filósofo de Stuttgart asimila lo femenino, la mujer, a la naturaleza, a la vida inmediata, a la sustancialidad, y lo masculino al espíritu, a la libertad, a la subjetividad.

Aquí se van a tener en cuenta ahora los puntos de vista de Aristóteles y Hegel, pero con una modulación autónoma, a saber, la requerida por las manifestaciones empíricas que actualmente conocemos de lo masculino y lo femenino, y por las reflexiones sobre ellas propias del momento cultural presente.

En función de lo visto hasta ahora, se puede decir que el varón y la mujer se contraponen y complementan en tanto que seres sexuados, y, dado que el sexo es una realidad biológica, que se trata de una relación entre organismos vivos, materiales.

Pues bien, desde el punto de vista de la sexualidad puede decirse que la mujer es más análoga a la naturaleza y el varón más análogo a la operación, lo que en la terminología filosófica de la tradición aristotélica se expresaría diciendo que la mujer es analogable al *acto primero* y el varón al *acto segundo*. También podría señalarse lo mismo diciendo que la mujer su sexualidad la *es*, mientras que el varón la suya la *ejerce* o la práctica.

Esta formulación puede ser contestada desde el plano empírico señalando que la mujer ejerce actividades sexuales numerables (cosa por lo demás obvia), y que el varón *es* varón siempre, al margen de que lleve a cabo o no operaciones sexuales (lo que también es evidente). Pero aun así la tesis queda avalada por suficientes manifestaciones empíricas.

Aunque las operaciones sexuales del varón y de la mujer están mediadas por la libertad (y por eso resultan moralmente imputables), y aunque incluso la configuración anatomofisiológica de los genitales (que es aquello con lo que se ejercen las operaciones sexuales libres) dependa cada vez más de la libertad por la mediación de las técnicas médico-quirúrgicas, la sexualidad femenina está menos mediada por la

libertad que la masculina, y en ese sentido se puede decir que la sexualidad femenina es más *naturaleza*.

Una de las notas definitorias de la naturaleza es el carácter repetitivo, cíclico, de sus procesos. Y cuando se dice que la especie humana en general, y la sexualidad humana en particular, está emancipada de la naturaleza, se quiere decir que no está sometida a los procesos cíclicos propios de ella. Es verdad que en la especie humana no existe una época de celo regulada por las estaciones del año, pero también es verdad que la emancipación de esos procesos no es la misma en el varón que en la mujer.

La sexualidad de la mujer y su fertilidad está sometida a unos ciclos lunares que hace entrar en juego la totalidad de su sistema endocrino y de su sistema nervioso. Y ese ciclo de la mujer, que transcurre de espaldas a su conciencia y a su libertad en sincronía con otros ciclos astrales, determina su psiquismo inconsciente y consciente y su comportamiento libre, incluyendo aquí el ejercicio de operaciones sexuales. Por eso puede decirse que la mujer es un ser mucho más cósmico que el varón, puede decirse que es más análoga a la naturaleza, porque su sexualidad cae mucho más en el ámbito de los procesos biofísicos que en el de los procesos libres (procesos ético-jurídicos).

Claro está que la sexualidad de la mujer puede ser intervenida técnicamente, y claro está que los biorritmos del varón están también en sincronía con los cosmorritmos. Pero los cosmorritmos masculinos se corresponden precisamente con una sexualidad y una genitalidad que está muy emancipada de otros procesos biofísicos, cosa que no ocurre con los femeninos. Y por otra parte, la intervención técnica que apunta a emancipar el sexo de los procesos de la naturaleza es una intervención que incide fundamentalmente y precisamente sobre la mujer, sobre la naturaleza⁷. En efecto, la separación y autonomización de los momentos de la unión sexual, la fecundación, la gestación y el alumbramiento, hechos posibles por una acción técnica sobre la naturaleza, inciden más sobre la mujer que sobre el varón, porque son procesos naturales cuyos

⁷ En términos sexuales imaginativos podría decirse incluso que se trata de una actividad masculina, de una *operación*, que se ejerce sobre la mujer transportando a ésta del plano natural al plano artificial, y que, por tanto está en condiciones de desnaturalizarla o, lo que en este caso es lo mismo, de «des-sexualizarla».

momentos acontecen en la mujer como integrantes precisamente de su naturaleza femenina.

Si esto es así, la acción médico-quirúrgica que incide sobre la sexualidad de la mujer modificando su anatomía y sus secreciones hormonales, puede desnaturalizar a la mujer o artificializarla si sus efectos no están en sincronía con el resto de los ritmos biológicos femeninos.

Por hipótesis podría pensarse que un mayor desarrollo de la técnica podría permitir una sincronización (por supuesto técnica) de todos los biorritmos femeninos con las modificaciones anatómicas y hormonales que actualmente se pueden producir a voluntad (es decir, técnicamente). Probablemente desde el punto de vista científico esto no es admisible ni siquiera como hipótesis, pues implicaría y equivaldría a construir un universo diferente, en el cual las leyes y las fuerzas de la materia y de los organismos vivientes tuvieran otras características, los procesos de fotosíntesis y codificación genética fuesen sustituidos por otros, etc. Pero es que, aunque eso tuviese sentido desde el punto de vista científico, parece que no tendría sentido desde el punto de vista filosófico seguir hablando de «naturaleza de la mujer» y, quizá menos aún, de «identidad femenina». Es la paradoja en que incurren algunos movimientos feministas cuando persiguen, a la vez, la completa emancipación de la mujer y la afirmación de la identidad femenina, y que ha sido puesta de manifiesto más en la literatura especializada que en la de divulgación.

¿Emancipación, de qué? Se trata quizá, más que de emanciparse del varón, de emanciparse del sexo. Pero curiosamente el panorama es diferente cuando estos problemas se aplican al varón. El varón no busca emanciparse del sexo porque ya lo está, porque desde siempre lo ha estado. En él la sexualidad es operación, y no naturaleza, y en tanto que operación está mediada por la libertad, se ejerce puntualmente cuando se quiere y se prescinde casi por completo de ella cuando no se ejerce.

En los movimientos de liberación sexual los varones no suelen pretender emanciparse del sexo. Más bien pretenden, en un sentido, remover las restricciones jurídicas y morales que ponen límites a sus operaciones, y en otro sentido, cuando quieren ser asimilados a la mujer biológica y jurídicamente, lo que pretenden no es tanto emanciparse

del sexo como sumergirse plenamente en él: lo que quieren es que su sexo sea para ellos naturaleza, y no operación.

Dicho brevemente. Cuando la mujer quiere emanciparse del sexo quiere que para ella el sexo sea operación y no naturaleza, como lo es en el varón. Y cuando el varón quiere asimilarse a la mujer, lo que quiere es que su sexo sea naturaleza, y no operación, como lo es en la mujer.

Esta tesis así formulada parece verdadera, pero para comprobar hasta qué punto lo es hace falta examinar cómo se articulan naturaleza y operación en la unidad de la sustancia, hace falta analizar cómo se realizan en esa naturaleza y en esa operación, que constituyen la unidad de la sustancia, dos personas diferentes (el varón y la mujer), y, al hacerlo, es preciso señalar las manifestaciones de todo ello en el plano empírico.

3.1. Naturaleza y operación en la unidad de la sustancia

Si se dice que la mujer es naturaleza, vida inmediata y sustancialidad, y, en contraposición a ello, que el varón es espíritu, libertad y subjetividad, no se quiere decir (o al menos no se debe querer decir) que aquello que cualifica a cada uno no pertenezca también al otro. Se quiere decir que, perteneciendo todo a los dos, unas características cualifican más a lo masculino y otras a lo femenino.

En el lenguaje filosófico se dice que una realidad tiene carácter sustancial o que es sustancia cuando existe en sí misma y por sí misma, como por ejemplo todos los seres vivos, y se dice que tiene carácter accidental o que es accidente cuando no existe en sí misma, sino en otra realidad, como por ejemplo el amor o el pensamiento. Amar o pensar son actividades que no existen en sí mismas, sino en el hombre que las realiza; son *operaciones*. Ser hombre, en cambio, no es ninguna operación que realice ningún individuo humano, sino la actividad primaria y radical en virtud de la cual el hombre *es* y, en virtud de la cual, el individuo humano ejerce otras operaciones menos radicales. El hombre existe en sí, y las operaciones, en el hombre.

Por otra parte, se suele denominar *naturaleza* el principio activo más radical de cada ser y el conjunto de los principios de sus operacio-

nes. Así, se dice que pertenece a la naturaleza humana, que consiste en *ser hombre*, vivir, que no es *una* operación, y realizar actividades como pensar o agruparse en sociedad, que dependen de principios operativos específicamente humanos como el pensamiento, la voluntad, la imaginación, etc.

Aunque no es frecuente hacerlo así en el lenguaje filosófico, aquí se va a entender ahora por *naturaleza* el conjunto de actividades, tanto la más radical como las secundarias, que no se llevan a cabo por la mediación del conocimiento y la voluntad. Y por *operaciones* aquellas actividades que están mediadas por el conocimiento y la voluntad.

Si se considera que el hombre es una realidad sustancial, se pueden desglosar sus actividades en dos momentos y adscribir un grupo de actividades al momento de la *sustancialidad natural*, y otro grupo al momento de la *operatividad libre*. Al primer grupo de actividades (que incluiría vivir, sentir amor u odio, respirar, digerir, etc.) se les suele llamar *inmediatas*, y al segundo (que incluiría trabajar, ponerse de acuerdo, decidir, etc.) *mediatas*, en cuanto que se llevan a cabo *por mediación* del conocimiento y la voluntad. Pues bien, así como en virtud del primer grupo de actividades se dice del hombre que es *sustancia*, por cuanto que *existe en sí mismo*, en virtud del segundo grupo se dice que es *sujeto*, por cuanto que *sabe de sí mismo y decide sobre sí mismo*.

En cuanto que la subjetividad se define como un saber de sí y un disponer de sí, se define también como libertad, como espíritu. Y en cuanto que la sustancialidad se define como un ser en sí inmediato, se define también como naturaleza, como vida no reflexiva. La libertad se suele contraponer a la naturaleza como el espíritu (que también se acostumbra a definir como *reflexión*) se contrapone a la vida no reflexiva.

Ahora se trata de averiguar por qué lo femenino se adscribe a la sustancialidad natural y a la vida inmediata, y lo masculino a la subjetividad libre y a la reflexión. Por qué existe esa distribución con valor transcultural, como ya se ha visto, y por qué se ha hecho también así en la reflexión filosófica.

Si nos situamos en el orden de la constitución del hombre y en el del origen de la dualidad sexual humana, y se tiene en cuenta lo que al respecto enseñan la mitología y la genética, cabría decir que, en ese

plano, el principio es el varón y lo principiado la mujer. Ello significaría que el hombre es descrito en primer término, como sujeto, como varón, cuya reflexión y libertad se hacen posibles, en un segundo momento, cuando su sustancialidad natural, la mujer, es puesta fuera de él y junto á él de tal modo que pueda conocerla y reconocerla como suya, y ser reconocido por ella.

Podría decirse que el orden de la creación del hombre se describe así porque, desde cierto punto de vista, lo primero es el todo, y, mientras la subjetividad es ya el todo porque implica inmediatamente la sustancialidad, la sustancialidad lo es también pero en cuanto que implica mediatamente a la subjetividad.

Si se pasa del plano de la esencia al de la realidad ya creada y al de su despliegue en la temporalidad, el orden de prioridades se invierte. Lo primero es la sustancialidad natural y lo segundo la operatividad reflexiva. Lo tercero sería una culminación en plenitud que no tendría carácter procesual, pero, precisamente por eso, ya no pertenecería al plano del despliegue temporal.

Pues bien, en este plano, lo primero es la mujer. Si el hombre es una realidad natural y no artificial, lo es porque nace, brota o surge de la naturaleza, y no de la acción reflexiva. Las definiciones teológicas y jurídicas que más frecuentemente se dan del hombre es «nacido de mujer», lo que significa «nacido de la naturaleza», o también «hecho de naturaleza», de materia de la naturaleza, «hecho de mujer» (y en este sentido es en el que Aristóteles asimila la mujer a la materia, en cuanto que la materia es aquello de lo que o con lo que algo está hecho).

Este hacer al hombre de sí misma, de su propia materia, es una actividad de la sustancialidad natural, de la vida inmediata, que lleva a cabo la mujer sin la mediación del conocimiento ni la voluntad, por eso hay que decir que más que realizarla ella se realiza *en ella*.

Se puede sostener que estas características ontológico-biológicas de la mujer tienen su correlato en el plano psicológico, y seguramente ese es el sentido que tiene la afirmación generalmente aceptada de que

la mujer es más intuitiva (o sea, más *inmediata*⁸) que el varón y menos deductiva, más rápida en la deducción, o también la de que la mujer es en líneas generales más paciente y menos agresiva que el varón en las tareas que se refieren al cuidado y conservación de la vida. La sustancialidad natural, la vida inmediata, tiene la paciencia de la naturaleza, de cuyos procesos no se predica la agresividad: la agresividad se adscribe más frecuentemente a las operaciones mediatas, puntuales y discontinuas, y estas son más bien las características que suelen tener las actividades del macho, del varón, en las tareas que se refieren a la conservación de la vida (búsqueda de la hembra fértil y acopio de alimentos, por ejemplo). Y esta circunstancia tiene su correlato fisiológico en el hecho de que la agresividad sea también función de la segregación de testosterona.

Estas y otras cualidades biopsicológicas, junto con determinadas formas de organización social y de los universos simbólicos, dan lugar a una mayor capacidad y facilidad del varón y de la mujer para uno u otros tipos de tareas, que encuentran expresión en la división del trabajo propia de cada cultura a lo largo de la historia humana, en la cual división hay que incluir también las formas de discriminación sexual abusiva e injusta que resultan de los juegos y equilibrios del poder. A su vez, estas y otras cualidades ontológicas, biopsicológicas y sociológicas, hacen posible que lo masculino y lo femenino se tomen como principios simbólicos, para caracterizar y diferenciar las diversas realidades y actividades que integran la existencia humana. Ya anteriormente se ha señalado en este sentido que la mayoría de las lenguas europeas (aquí la excepción más notable es el inglés) categorizan la totalidad de lo real adscribiendo a los nombres sustantivos el género masculino o el femenino, cosa que no hacen con las palabras que designan operaciones (verbos), ni, en general, con las demás.

La semántica comparada de los sustantivos de las diversas lenguas, y la historia de la construcción de los géneros, suministra claves

8 Cfr. M. R. A. Chance, *Sex Differences in the Structure of Attention*, en L. Tiger y H. T. Fowler, eds., *Female Hierarchies*, Beresford Book Service, Chicago, 1978. Para una exposición más completa de las diferencias psicológicas, cfr. Judith M. Bardwick, *Psicología de la mujer*, Alianza, Madrid, 1974, y M.^a Jesús Buxó, *Antropología de la mujer*, 2.^a ed., Anthropos, Barcelona, 1988.

muy instructivas en orden a conocer la manifestación de la especificidad de lo masculino y lo femenino en las diferentes culturas a lo largo de las épocas.

Podrían reunirse las diversas formulaciones en una tesis ontológica diciendo que el sí mismo del hombre es la mujer, y que la reflexión del hombre sobre sí mismo (sobre la naturaleza) es el varón.

También podría expresarse algo similar en una fórmula retórica, diciendo que el varón vive para realizar ideas y la mujer para realizar hombres.

El varón, en tanto que momento de la subjetividad libre y de la reflexividad, es el momento del salir de sí de la realidad sustancial humana, el momento de la dispersión en la exterioridad, el momento de la ganancia (tanto en el sentido existencial como en el estrictamente económico). La mujer, en tanto que momento de la sustancialidad natural, es el momento de la permanencia de la realidad sustancial humana cabe sí misma, el momento de la identidad y el recogimiento en la interioridad inmediata, el momento de la riqueza (tanto en el sentido existencial como en el estrictamente económico).

Desde este punto de vista, la mujer es la identidad del varón y su riqueza, y el varón es la realización de la mujer y su ganancia. Y en este sentido, puede decirse que Ulises y Penélope son arquetipos de la existencia masculina y femenina en su vinculación matrimonial.

3.2. Masculinidad y feminidad como formas personales

Se ha dicho antes que, para comprender de un modo propio y adecuado el sentido de la tesis según la cual para la mujer su sexualidad es naturaleza y para el varón la suya es operación, hacía falta examinar cómo se articulaban naturaleza y operación en la unidad de la sustancia, por una parte, y, por otra, cómo se realizaban en la unidad de esa sustancia dos personas diferentes.

Si se admite que lo primero está suficientemente examinado (aunque lo esté muy someramente), es el momento de pasar a la segunda cuestión, teniendo precisamente en cuenta lo que ha resultado establecido en la primera. Pues bien, a tenor de todo ello, lo primero que cabría señalar es que en los intentos de rehabilitación de la mujer, o en los

programas de reivindicaciones femeninas, no basta con insistir en que la mujer es persona y urgir el reconocimiento de ella en cuanto tal, porque la noción de persona está elaborada un tanto unilateralmente desde parámetros masculinos: en el derecho romano, en la teología cristiana y en la filosofía antigua y moderna (en ésta última en su versión de «sujeto»). Si no fuera así no se habría planteado en ningún momento la cuestión de «reconocer a la mujer como persona», como no se ha planteado la de reconocer al varón.

El derecho romano «no considera “sujetos de derecho” a los individuos aislados, sino que atiende a la situación jurídica personal (*status*) de cada uno dentro de la propia familia para el reconocimiento de su *relativa personalidad* y correspondiente capacidad»⁹. La noción de persona se elabora en función de ciertas capacidades jurídicas, en orden a determinadas operaciones de índole patrimonial, que eran específicas del varón¹⁰, pero en función de la relatividad y variación en la atribución de dichas capacidades, se pone de manifiesto también que la noción de persona no tiene un sentido unívoco¹¹.

En la teología cristiana la noción de persona se establece en términos de relaciones de origen que se constituyen como tales mediante operaciones intelectuales y volitivas. Y en la filosofía antigua y moderna la noción de persona se fija por referencia a la racionalidad y a la libertad, es decir, por referencia a las operaciones reflexivas del ser humano.

Particularmente en la teología cristiana y en la filosofía antigua y moderna, la noción de persona se elabora además en contraposición a la de naturaleza, o en contraposición a la de naturaleza sustancial. Pero precisamente eso es lo diferencialmente definitorio de la mujer, de lo femenino, según se mostró anteriormente.

9 A. d'Ors, *Derecho privado romano*, Eunsa, Pamplona, 5.ª ed., 1986, parágrafo 204. La cursiva es mía.

10 Cfr. A. d'Ors, op. cit., parágrafos 197 y 480-483.

11 Se ve muy claro en la voz «Persona (Diritto Romano)» de Bernardo Albanese en la *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè, Milano, vol. XXXIII, 1983, pp. 169-181. En cambio, en el apartado inmediatamente anterior, en la voz «Persona (Filosofia)», de Sergio Cotta (pp. 159-169), la noción se entiende y se interpreta en sentido unívoco a partir de la definición de Boecio.

El varón sabe bien qué es ser persona, ser libre y ser racional, y cómo puede serlo él sociológicamente. Pero al atribuir a la mujer el estatuto de persona a partir del siglo xviii, lo que se hace es brindarle el estatuto de la masculinidad sin más, porque no se le suministra ninguna indicación sobre cómo se realiza existencialmente un ser que es *persona*, pero precisamente no en tanto que pensamiento puro, sino en tanto que *naturaleza*, que es justamente lo que define a la mujer en tanto que persona.

Aquí no vale decir que la persona en cuanto tal es asexuada y que lo que se hace al reconocer a la mujer como persona es precisamente emanciparla de su sexualidad. Porque en ese caso para realizarse como persona tendría que renunciar a una parte de sí misma, y su identidad quedaría mutilada. Por otra parte, la afirmación de que la persona es asexuada llevaría consigo la implicación de que el varón, justo por ser persona, estaría emancipado de la sexualidad en tanto que naturaleza, lo que significaría estar completamente emancipado de la mujer.

Si la contraposición entre persona y naturaleza se lleva a cabo en estos términos resulta comprometida la sexualidad, y, con ello, resulta comprometido el carácter personal de la mujer y el carácter natural del varón.

Desde esta perspectiva empieza a salir a la luz la circunstancia de que la sexualidad es algo que tiene que ver con el origen, con la generación, lo mismo que la persona, que en la dogmática cristiana viene definida como relación de origen.

Pues bien, es precisamente en la dogmática cristiana donde surge y se elabora la noción de persona como una pluralidad de relaciones asimétricas, respecto de una naturaleza sustancial común. Y por eso cabe esperar que en ese ámbito se encuentren claves para el problema que nos ocupa.

En su sentido más obvio ser persona quiere decir ser libre y consciente de sí, saber de sí y disponer de sí, y eso es lo que quiere decir también ser subjetividad. Saber de sí o conocerse a sí mismo en sentido pleno ha de significar concebirse o formar un concepto de sí mismo tal que en lo concebido no falte nada que hubiera en el concipiente, pues en ese caso el conocimiento de sí mismo no sería pleno. Ello significa que en lo concebido no puede faltar ni siquiera la capacidad y la acti-

vidad de concebir que caracteriza al concipiente, y entonces, pero sólo entonces, el concipiente es sujeto o persona en sentido pleno y también el ser concebido. Se trata de dos «subjetividades» idénticas cuya diferencia viene determinada tan sólo por la relación de origen.

En la filosofía moderna, parece haber sido G. E. Lessing el primero en realizar una exposición «racional» de la generación del Hijo por el Padre, una racionalización (panteísta) de la dogmática cristiana trinitaria¹². Desde este punto de vista puede advertirse que, para una subjetividad, ser persona en sentido pleno significa ser dos, porque si el ser concebido no es tan radicalmente activo como el ser concipiente, el ser concipiente no es persona en sentido pleno, no se conoce plenamente a sí mismo.

Si se da un paso más allá en la fórmula de Lessing, parece que una dualidad no es suficiente en orden a la constitución de un ser personal. En el orden de una fenomenología del espíritu tal como es capaz de realizarla la mente humana, cabe advertir que la conciencia no distingue entre ella y *un* contenido suyo si sólo tiene ese. Necesita algo otro que se diferencie de ese contenido y que quede acogido también por ella para que ella pueda captarse a sí misma como diferente de su contenido y de ese «algo otro».

Cuando se analizó el proceso de reconocimiento de la identidad de Ulises se dijo que cuando un sujeto sabe de sí en solitario llega un momento en que no puede tener certeza de que lo que sabe de sí es real. Pues bien, si lo sabido de mí por mí es tan activo que me quiere y se me da del todo (en lo cual consistiría un acto de amor realmente absoluto), entonces es tan realmente subjetividad como el concipiente, que puede conocerse absolutamente y darse amorosamente en un acto de donación absoluto¹³.

12 G. E. Lessing, *La educación del género humano*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de Agustín Andreu Rodrigo, Editora Nacional, Madrid, 1982.

13 No obstante los esfuerzos de Lessing, la exposición más completa, desde el punto de vista fenomenológico, del modo en que la constitución de una autoconciencia personal requiere el reconocimiento de otra autoconciencia igualmente personal, se encuentra en G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, sección B. Autoconciencia, IV. «La verdad de la certeza de sí mismo», 3. «El yo y la apetencia». En la edición de F. C. E., Madrid, 1966, pp. 111 ss. Es oportuno señalar aquí que la noción clásica de persona y la noción moderna de sujeto no son equivalentes

Si una subjetividad no pudiera disponer de sí, darse absolutamente, no sería libre en sentido absoluto, y puede disponer de sí y darse del todo solamente si la donación es idéntica al donante, si es tan radicalmente activa como él. En efecto, si la donación no fuera idéntica al donante lo que el donante daría sería otra cosa, pero no él mismo, cosa que, por otra parte, constituye, como anteriormente se ha mostrado, la aspiración suprema de la actividad amorosa, darse del todo.

Esto requeriría muchas precisiones en orden a articularlo con la dogmática cristiana trinitaria, tal como está elaborada hasta el momento presente. Pero ahora no se trata de eso. Se trata de poner de relieve que la relación de origen por la cual se le llama persona al Padre no es la misma que la relación por la cual se le llama persona al Hijo, ni la misma por la cual se le llama persona al Espíritu Santo. Y ahora nos encontramos en la misma situación que San Agustín cuando se resistía a decir que Dios era tres personas porque la univocidad del término *persona* anularía la diferencia y la asimetría de las relaciones de origen¹⁴.

Pues bien, ahora nos encontramos en condiciones de sugerir que, en tanto que se trata de una relación de origen, persona no significa lo mismo aplicado al varón que aplicado a la mujer, dado que la relación de cada uno con su origen es distinta. Dicho de otra manera, se puede afirmar que varón y mujer no solamente son complementarios en tanto que organismos biológicos, sino, más radicalmente, que son complementarios en cuanto personas, en cuanto subjetividades (la distinción entre «persona» y «sujeto» pertenece a un capítulo de la metafísica en el que aquí no se entra).

Si nos atenemos a la definición de subjetividad en tanto que saber de sí mismo, y seguimos considerando el saber como una operación, lo que garantiza la identidad del sapiente y la constancia de su naturaleza es lo sabido si y solamente si lo sabido es precisamente su sí mismo, su naturaleza. Eso es lo único que, como en el caso de Ulises, le permite retornar a sí mismo y salvarse de la dispersión.

Así las cosas, podría aventurarse que lo que garantiza la identidad del Hijo como persona de naturaleza divina es la naturaleza del Padre,

14 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, libro VII, cap. 4, «Tres hipóstasis o personas. Silencio de la Escritura».

y lo que garantiza la identidad del varón como persona de naturaleza humana es la mujer. A su vez lo que permite definir al Padre como persona paterna es la concepción y generación del Hijo, y lo que permite definir a la mujer como persona materna es la concepción y generación del hombre (tanto varón como mujer).

En el plano originario-originante no se puede decir que la esencia de la mujer sea la concepción y generación del hombre, si en ese orden la prioridad corresponde al varón en los términos señalados anteriormente. Pero en el plano del despliegue de la naturaleza ya constituida, la analogía sí podría tener algún valor instructivo, aunque no tiene sentido atribuir a la Trinidad la distinción entre orden de la esencia y orden del despliegue existencial. Sea como fuere, y dejando todo abierto a ulteriores especulaciones trinitarias que ahora no son del caso, cabe apuntar que lo definitorio del

Padre y de la mujer es que permanecen cabe sí y generan determinando la naturaleza (divina y humana respectivamente) de lo generado, y que eso queda expresado y recogido en su respectivo «ser persona» según la peculiaridad de cada uno. A su vez, lo definitorio del Hijo y del varón no es permanecer cabe sí y generar determinando la naturaleza lo propio del Hijo es retornar sobre su naturaleza, sobre sí mismo, afirmando amorosamente su sustancialidad, y eso queda expresado y recogido en su correspondiente «ser persona». Lo propio del varón, por su parte, es retornar sobre su naturaleza, sobre la mujer, afirmando amorosamente en ella su sustancialidad; y también eso queda expresado en su peculiar «ser persona».

Desde esta perspectiva, parece que no tendría mucho sentido decir que el Padre y la mujer son personas si «tienen con el origen la misma relación» que el Hijo y el varón respectivamente. Son «personas» distintas porque tienen con el origen una relación diferente, y reconocerlos como personas quiere decir reconocerles esas diferencias. El modo de saber de sí y de disponer de sí es distinto en el generante y en el generado.

No se pretende con esto decir que es poco importante para la mujer el acceso a las titularidades jurídicas anteriormente privativas del varón (sería ridículo). Se quiere decir que el reconocimiento de la mujer como persona, en su especificidad femenina, permanece omitido hasta

que no quede social y culturalmente expresado y recogido lo que es propio de ella, tanto si realiza actividades precedentemente y propiamente masculinas como si no.

En el análisis de las actividades propiamente masculinas y femeninas, podrían encontrarse claves para el esclarecimiento de la persona femenina en su complementariedad con la persona masculina, pero como las actividades son consecutivas respecto de la naturaleza y la mujer ha sido caracterizada precisamente como naturaleza en cuanto a la sexualidad, es oportuno ahora examinar en este contexto el modo en que la naturaleza (la mujer) determina las actividades.

4. Carácter trascendental-kantiano de la mujer

Se puede afirmar que para el hombre la primera mediación adecuada entre la naturaleza y el espíritu es la mujer. El espíritu ha sido normalmente caracterizado como subjetividad, tanto en la filosofía moderna y contemporánea como en la antigua y medieval, y la mujer es precisamente la naturaleza que es sujeto.

Como todo hombre nace de mujer, todo hombre nace de la naturaleza, a la que siente y capta como sujeto. Por eso el niño y el primitivo dan por supuesto que todos los entes son naturales y que, precisamente por serlo, están animados.

Desde el punto de vista de la psicología evolutiva (y no sólo desde él), lo primero que aparece en el acontecer cognoscitivo no es el objeto, la objetividad, sino el *tú* en tanto que naturaleza-sujeto, en tanto que *madre*. Ya se ha indicado anteriormente que el orden de comparecencia y consolidación de los pronombres personales parece ser, según sostienen desde diferentes planos epistemológicos Freud, Buber y Piaget, primero el «tú» (madre), segundo «él» (padre) y tercero «yo».

Parece ser que el plano de la objetividad se constituye en la referencia y diferenciación del «tú» (madre) al «él» (padre) y en la referencia y diferenciación del «él» al «lo otro» (mundo: cosas y otras personas), y que al consolidarse la «objetividad-él» se va consolidando a la vez el «yo» al diferenciarse o desgajarse del «tú» y al enfrentarse al «él-objetividad». Aquí aparece en una perspectiva algo distinta la tesis anteriormente apuntada de que la subjetividad, el saber de sí, tiene es-

estructura triádica, y que se requieren tres polos para que haya conciencia de sí.

Si esto es así, la constitución de la objetividad, el acontecimiento de conferir sentido a las realidades desde el «yo» al conocerlas, o sea, lo que desde Kant y Husserl se considera la actividad y la realidad de la subjetividad trascendental, está mediada por la mujer en cuanto que la mujer, el «tú»-naturaleza, es condición de posibilidad y factor determinante de la emergencia del yo cognoscente. Y parece ser que la constitución de la objetividad (en el plano psicológico) se diversifica precisamente en función de las variaciones de ese factor determinante que es la mujer-madre.¹⁵

Quizá donde esto se perciba con mayor claridad sea en la contraposición de las figuras de Descartes y Goethe, con sus respectivos modos de referencia a la naturaleza y a la mujer, tal como aparece en el psicoanálisis de los filósofos y sus filosofías llevado a cabo por Karl Stern¹⁶

Como es bien sabido, desde la perspectiva del psicoanálisis la mujer y la naturaleza se asimilan e identifican, y, más en concreto, la mujer en tanto que madre, de modo que las relaciones del niño con la madre pueden considerarse como canon o como tipo de las relaciones del adulto con la naturaleza y con las mujeres.

Pues bien, Descartes no solamente se educó en un internado fuera del ámbito familiar, sino que además sus relaciones con su madre durante la infancia se caracterizaron por la hostilidad, y ello puede considerarse como determinante de su ulterior modo de referirse a la naturaleza y a las mujeres.

En efecto, ante una realidad o una persona hostil la actitud más común es la de tomar distancia, y, a ser posible, la de tomar medidas

15 En términos filosóficos, podría decirse que el tema de lo que Kant llama apercepción trascendental no es el yo, sino el «tú», que es lo que sostiene Martin Buber (cfr. *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979) o que la subjetividad trascendental se funda en la intersubjetividad trascendental, como sostiene Husserl. Cfr. C. Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata. Suplementos Serie mayor, Sevilla, 1989.

16 Cfr. Karl Stern, *The Flight from Woman*, Ferrar Straus and Giroux, New York, 1965. Son también muy instructivos los análisis que el autor realiza de las figuras de Schopenhauer, Kierkegaard e Ibsen.

para neutralizar esa hostilidad. Es probable que en su comportamiento infantil el filósofo francés adoptara esa actitud con respecto a su madre, pero es seguro que la adoptó de adulto respecto de la naturaleza. Quizá no hay modo más rotundo y eficaz de tomar distancia respecto de la naturaleza y de neutralizar sus poderes hostiles que convertirla en objeto de acción técnica. Y eso es lo que, cabalmente, hace Descartes con la naturaleza: tomar la máxima distancia objetiva posible y considerarla en términos estrictamente mecánicos. Toda realidad natural, y especialmente los seres vivos, tienen que poder ser desguazados por la explicación científica en poleas, palancas, engranajes, etc., es decir en elementos que ulteriormente pueden ser ensamblados en configuraciones diferentes según la utilidad y la voluntad humanas. En una relación de ese tipo, se constituye un «yo» para el que no hay propiamente un «tú», o más bien se constituye un sujeto para el cual solamente hay objetos, de manera que la subjetividad tiene un cierto carácter solitario y absoluto.

Por otra parte, las relaciones de Descartes con las mujeres parecen estar en cierto modo regidas por este mismo parámetro. Siente el hechizo femenino y venera a la mujer como si se tratara de un ente ideal. No parece capaz de escapar a su influjo (y el que ejerció sobre él Cristina de Suecia llegó a costarle caro), pero tampoco de establecer con ella unas relaciones sexuales normales: como si durante toda su vida se hubiera mantenido en él esa disociación entre afectividad y sexualidad tan típica de los adolescentes, y que les lleva a considerar a las mujeres como destinatarias de sus sentimientos amorosos (un cierto «amor platónico») pero no de sus actos sexuales.

Se trata de una ambivalencia en la que están presentes la veneración por la belleza contemplada y la sumisión y el respeto a lo originario celestial, por una parte, y por otra el temor y el recelo a acercarse demasiado o a fundirse con unas fuerzas que le disolverían y aniquilarían, es decir, se trata de una ambivalencia que a veces hace su aparición en algunas formas de la psicopatología sexual, y parecen estar en correspondencia con ciertas características de la relación madre-niño.

Si ahora se analiza el caso de Goethe el panorama es muy otro. Goethe mantuvo con su madre unas relaciones óptimas. Fue ella quien educó desde el principio su sensibilidad, satisfaciendo su curiosidad

y sus inclinaciones artísticas y científicas, y abriendo continuamente horizontes para ellas.

El poeta alemán no parece haber tenido motivos para desarrollar actitudes hostiles hacia su madre, sino más bien todo lo contrario. La referencia a ella parece haber estado presidida siempre por el afecto. Pues bien, esa es también la característica de su referencia a la naturaleza: Goethe es panteísta. La naturaleza es todo lo contrario de temible; es lo máximamente amable: aquello con lo que el poeta desea y busca siempre fundirse en un abrazo casi sagrado.

Si ahora se pasa a la consideración de las relaciones de Goethe con las mujeres, resulta que se manifiestan también esas mismas características. Las mujeres, y no solamente la suya legítima sino un número no pequeño de ellas, son destinatarias de sus sentimientos amorosos y de sus actividades sexuales, en un afán casi permanente de fundirse con ellas. Y a la vez que eso, Goethe necesita distanciarse siempre de todas ellas, y especialmente de su esposa e hijos, para afirmarse como varón autónomo e independiente, es decir, como subjetividad libre o, si se quiere, como espíritu fáustico.

La constitución del plano de la objetividad y la tematización de la naturaleza sobre ese plano, no acontece de la misma manera en Descartes y en Goethe, y la diferencia parece estar en correlación con el tipo de vínculos maternos durante la infancia. Por eso puede decirse que la condición de posibilidad de la constitución del campo objetivo es la intersubjetividad, que es, por eso, intersubjetividad trascendental. Pero entonces, el primer trascendental, en el sentido kantiano del término, es la mujer, o bien, asimismo podría decirse, la mujer tiene también las características que, basándose en Kant y Heidegger, atribuye Apel al lenguaje: las de un *factum* trascendental en devenir¹⁷

Se puede ahora aventurar la tesis de que la filosofía racionalista en su conjunto tiene una cadencia feminista, que tiende a masculinizar a la mujer, a desnaturalizarla, no por la circunstancia de que Descartes tuviera una infancia problemática o desgraciada (pues no todos los racionalistas la tuvieron), sino porque lleva consigo una desconsideración

17 Cfr. K.O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, II Mulino, Bologna, 1975, cap. I.

de la naturaleza y una primacía de la objetividad que va implicada en la afirmación del «yo pienso» como un absoluto.

Pero desde esta perspectiva se advierte que no es del todo exacta la tesis según la cual el *cogito ergo sum* o el «yo pienso en general» carece de sexo. El «yo pienso» no es una entidad asexual, es netamente masculina: es la subjetividad libre y el espíritu reflexivo, que en un nuevo giro sobre sí se desarraiga aún más y se vuelve contra su propia base sustentante, a saber, contra la naturaleza, contra la mujer.

En un conflicto entre la naturaleza y el espíritu, quien inicialmente lleva las de perder es la naturaleza, que al quedar indefensa frente a él resulta explotada, desguazada y casi aniquilada. Pero en un segundo momento, cuando la subjetividad libre actuante ha perdido de vista a su sí mismo, y con ello la referencia a su sustancialidad natural, empieza a no saber qué quiere decir que sea «un fin en sí». El espíritu racionalista, y quizá el espíritu moderno, es un espíritu al que le falta la naturaleza, al que le falta la mujer. Se ha desgajado de ella, se ha vuelto contra ella y se ha quedado sin ella, por haberla resuelto o deglutido en un activismo o en un operativismo afirmado como absoluto. Por eso el espíritu moderno, como Ulises, siente la nostalgia y la urgencia de volver a casa y de recobrar su identidad mediante el proceso de ser reconocido en ella. Y esto tiene mucho que ver con el proceso de recuperación del ser femenino, si es a él al que le corresponde otorgar el reconocimiento después de haberlo obtenido previamente del varón.

Desde este punto de vista, parece que la reivindicación o la recuperación del ser femenino es tarea del pensamiento ecológico, pero hay que precisar que la pérdida sufrida, aunque en gran parte haya sido causada por el espíritu racionalista, el desarrollo de la ciencia moderna y el proceso de la revolución industrial y el desarrollo de la sociedad capitalista, tiene sus raíces más remotas en el desgajamiento y enfrentamiento originario entre varón y mujer y entre hombre y cosmos que se expresan, según el texto bíblico anteriormente analizado, en la vergüenza por una parte, y en «el sudor de la frente» y las «espinas y abrojos» con que el cosmos responde a la actividad laboral humana, por otra parte.

Esa escisión originaria no parece del todo superable mediante el progreso histórico. La naturaleza, la mujer, siempre se muestra como la parte más débil a corto plazo. Esto parece haber sido una constante histórica. El sojuzgamiento y la explotación del hombre ha sido sobre todo sojuzgamiento y explotación de la mujer, así como el extravío y la agitación fáustica del hombre ha sido sobre todo extravío y locura del varón.

Pero si el activismo desarraigado del hombre (del varón) arrastra consigo a la naturaleza (a la mujer), hasta tal punto que el perfil de ésta resulta borrado e irreconocible, quien se encuentra perdido sin encontrar el camino de retorno a casa, a la naturaleza, es el hombre entero, varón y mujer.

Es sintomático que, mientras se cuenta desde hace dos siglos con declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano, sean todavía tan recientes las declaraciones de los derechos de la naturaleza¹⁸. La misma expresión «derechos de la naturaleza» ya resulta chocante desde el punto de vista jurídico, puesto que la naturaleza no es persona, y la persona es el único titular de derechos. Pero si la mujer es, como se ha dicho, la naturaleza que es persona, entonces tendría que poder arbitrarse una declaración en que fueran reconocidos los derechos que, como persona diferente de la del varón, le corresponden a la mujer, y en la que se pusiera de relieve el modo en que la persona-mujer y la persona-varón son diferentes. Esto es máximamente pertinente en el derecho laboral y penal, a los que se aludirá más adelante, pero igualmente lo es en el derecho de familia.

Aunque se trate de una cuestión jurídica, el problema no es primordialmente jurídico, sino vital o, si se quiere, existencial, porque el derecho no se constituye mediante una reflexión abstracta al margen de la realidad sociocultural. Lo primero siempre es la vida, y lo segundo la norma, la reflexión de la voluntad sobre la vida. Cabe esperar que en la sociedad moderna, configurada en los ámbitos abiertos por la revolución industrial, el ser femenino haya dejado sentir su huella, y de un

18 Una proclamación filosófica de los derechos de la naturaleza puede verse en Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1983, y en Holmes Rolston III, *Philosophy Gone Wild*, Prometheus Books, Buffalo, New York, 2.ª ed., 1989.

modo u otro haya ejercido su papel complementario de determinar la naturaleza del hombre y de permitirle reunirse consigo mismo, recordándole que no es un «yo pienso » o un «yo actúo» absoluto, sino un ser religado a su sí mismo, un ser con «casa» a la que regresar. A su vez, cabe esperar que el ser masculino haya ejercido también de algún modo su papel complementario de volver sobre sí mismo, en una afirmación de su naturaleza y en un enriquecimiento de ella. Se trata de encontrar esa manera en que lo permanentemente masculino y femenino se han manifestado espontáneamente, para afirmarlo reflexivamente según el modo que corresponde al presente momento histórico.

Si esto fuera así, entonces la novedad más radical estriba en la mujer: ella aparece como la libertad y la personalidad de la naturaleza, como la voz y el derecho de una naturaleza que nunca ha tenido voz y que nunca ha tenido derechos.

VI. NATURALEZA Y CULTURA EN LA SEXUALIDAD

1. Las nociones de naturaleza y cultura

La comprensión y despliegue de la sexualidad humana, en su doble vertiente natural y cultural, requiere una dilucidación o una aclaración suficiente, sobre qué se ha de entender por naturaleza y por cultura.

En el prólogo a la *Antropología en sentido pragmático*, Kant consagra el dualismo antropológico que se abriera con Descartes, al establecer la distinción entre el punto de vista fisiológico y el pragmático. «El conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia el estudio de lo que la naturaleza hace del hombre, el pragmático hacia aquello que el hombre, como ser que actúa en libertad, hace de sí mismo o puede hacer».¹

Ciertamente, el hombre hace de sí mismo, en cuanto que ser libre, lo que puede hacer, y no lo que no puede. En eso que puede cabe distinguir por una parte lo que debe, y por otra lo que no debe, y para buscar un principio o un criterio de qué es lo que debe, Kant no apeló al punto de vista fisiológico, que es el de la materia, ni al punto de vista pragmático, que es el de lo que fácticamente ha sucedido, sino al punto de vista trascendental. Buscó qué era lo propio y adecuado para cualquier ser racional y libre, para fijar *a priori*, es decir, independientemente del plano empírico, lo que el hombre debe y no debe hacer de sí mismo.

Kant no logró señalar ningún contenido concreto como aquello que el hombre *debe*, y formuló solamente unos principios universales y abstractos como criterios: actuar de forma que no se incurra en contradicción con uno mismo, y actuar de tal manera que la propia norma de conducta se pueda convertir en ley universal. Por lo demás, señaló también que estos principios eran insuficientes para explicar y comprender cómo se determina en concreto a la acción libre, según el deber, el ser humano.²

1 Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak. VII, 119. Trad. fr. de Michel Foucault, Vrin, París, 1979, p. 11.

2 Cfr. Kant, M., *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, cap. 111. «De los últimos límites de toda filosofía práctica». En la ed. de Carlos Martín Ramírez, de editorial Aguilar, Madrid, 1973, pp. 148-159.

Después de Kant se interpretó, en unas corrientes de pensamiento, que si algo se hacía de modo consciente y libre era éticamente bueno (noción de «autenticidad» de algunos existencialistas); en otras, que no había y no podía haber criterios éticos para distinguir lo malo de lo bueno (en cierto sentido, Nietzsche); en otras se intentaron buscar los criterios en el plano empírico, tanto en el biológico (biologismos) como en el sociológico e histórico (sociologismo e historicismo); y en otras se intentó resolver la escisión entre la naturaleza y la libertad mostrando la continuidad y unidad entre ambas, como en algunas corrientes románticas e idealistas (Schelling y Hegel), en algunas corrientes neoaristotélicas, en algunos planteamientos fenomenológicos y en algunos desarrollos de la filosofía analítica.

Para el tema que nos ocupa, de entre los diversos equívocos que frecuentemente surgen en relación con el binomio naturaleza-cultura, hay uno que conviene deshacer en primer lugar. Se trata de la suposición según la cual lo *natural* y la *naturaleza* constituyen lo esencial y verdadero, lo inamovible y eterno de la cosa que se esté considerando, mientras que lo *cultural* designa lo no esencial, lo artificioso y lo accidental y transitorio.

Este equívoco tiene su razón de ser en la historia del pensamiento filosófico y en el uso del lenguaje ordinario, o, mejor dicho, en la mutua dependencia entre ambos.

Los términos «esencial» y «accidental» tienen significados muy precisos en los diversos sistemas filosóficos, y en cierta correspondencia con ellos, en el lenguaje ordinario se entiende que lo *esencial* es lo importante, lo verdadero, mientras que lo *accidental* se considera como lo no importante y como lo prescindible.

Este punto de vista no es el más adecuado para abordar el tema del sexo, porque puede inducir a planteamientos reduccionistas que obstaculizan su comprensión.

Hay que tener en cuenta en primer lugar que la sexualidad, de suyo, pertenece al orden de lo biológico más bien que al del espíritu, pues el espíritu no está sexuado en y por sí mismo, sino por el cuerpo. Puede decirse que el sexo es el modo en que en los organismos vivientes se produce la máxima afirmación de la identidad y de la diferencia propias, y que dicha afirmación corresponde en primer lugar a los seres

espirituales personales. Pero hay que añadir que el sexo realiza eso en el orden de la materialidad, de la temporalidad, y que en ese caso lleva consigo algunas características que no corresponden a los seres personales en tanto que *puramente* espirituales.

El sexo o la sexuación es algo que se da en los organismos biológicos, desde las bacterias hasta los mamíferos superiores y las aves. Los medievales lo incluían en la categoría de la *quantitas*, queriendo indicar con ello que su fundamento y condición de posibilidad es la materia.

En los vivientes orgánicos, el carácter esencial del sexo viene dado por la materialidad, y la regulación de la sexualidad, las leyes por las que se rigen los fenómenos correspondientes a ella, tanto en vegetales como en animales, pueden llamarse y se llaman *naturales* en ese sentido. Los fenómenos relacionados con el sexo, y más específicamente con el comportamiento sexual, tienen un ritmo cíclico y constante, regulado por unas leyes que la ciencia establece en el plano de la *objetividad*, o bien regulado por la *naturaleza física*. En los animales no hay artificio, lo que significa que no hay innovación y que no hay historia, o lo que es lo mismo, que no hay cultura.

La innovación y el artificio, la cultura y la historia, es algo que tiene lugar en un tipo de organismo viviente que es a la vez un ser espiritual, personal, o sea, en el animal racional, en el hombre, y por eso puede decirse que en él, en tanto que dotado de espíritu libre, en tanto que en sentido pragmático hace de sí mismo lo que quiere, lo natural es lo artificial (cultura quiere decir *continuatio naturae*).

Si se entiende *naturaleza* según su valor etimológico como «el brotar que se mantiene» o el «brotar desde sí mismo», en el sentido presocrático y también en el sentido aristotélico,³ entonces lo propio y adecuado del hombre es que lo que brote de sí mismo, y la manera en que brote, sea en alguna medida lo que él quiera y como él quiera, es decir, que lo que espontáneamente emerja desde su interioridad hasta su conciencia, sea, a partir de ahí, determinado por su voluntad, en cuanto que voluntad de un organismo viviente que decide sobre sí porque dispone de sí. Y esa disposición de sí es el *artificio*, la *cultura*.

3 Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V. 4.

Si ahora se proyecta la distinción naturaleza-cultura sobre la sexualidad humana, y se mantiene el sentido que los términos «natural» y «cultural» tienen en el lenguaje ordinario y en algunos sistemas filosóficos, resultaría que lo que en el sexo hay de *natural*, en el sentido de «esencial» y «verdadero», es sólo lo que hay en él de materialidad biológica, y lo que hay de *artificial*, en el sentido de «poco importante» y «prescindible», es lo que adviene al sexo por estar penetrado de espíritu, por llegar al ámbito de la libertad. Justamente porque llega a ese ámbito es por lo que hay para el sexo un «deber ser», y justamente también porque proviene de otro donde no lo hay.

La contraposición entre naturaleza y cultura puede llamarse reduccionista porque induce a creer que lo esencial del sexo es la constancia que viene dada por la regularidad del organismo biológico, y que lo que hay en él de variable, de artificial o de cultural, y que tiene su fundamento en la espiritualidad de ese organismo biológico, es accidental y, en el fondo, no verdadero. Pero también puede encontrarse suficiente variabilidad y azar en el plano de los organismos biológicos, y suficiente constancia y verdad en el plano de la moralidad y del espíritu.

Una de las formas más típicas y conocidas de la antinomia entre naturaleza y cultura, es la que le diera J. J. Rousseau, según la cual lo natural es lo bueno y verdadero *de suyo*, mientras que lo artificial (la cultura y la civilización), es *de suyo* lo degradante y envilecedor.⁴ Y no es que lo degradante y envilecedor no haya que apuntarlo a la cuenta del espíritu, pues realmente es el espíritu aquello por lo que el hombre se envilece y degrada, pero es también aquello por lo que alcanza las más altas cimas de la *naturaleza* humana.

En este sentido, son pertinentes aquí las críticas de Hegel a la noción rousseauiana de naturaleza: lo que hay en el hombre de *natural* si se deja completamente al margen el espíritu (es decir, la sociedad y la cultura), no es nada más que la pura animalidad,⁵ pero además no una animalidad reglada en su despliegue por unas leyes físicas y

4 Cfr. J. J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Alianza, Madrid, 3.ª ed., 1985.

5 Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, parágrafo 18.

biológicas, sino una animalidad anárquica y caótica, es decir, carente de naturaleza, un brotar desde sí que no se mantiene, que no afirma la identidad de sí mismo.

La indeterminación, la deficiencia o la insuficiencia de *naturaleza* en el hombre en tanto que organismo biológico, ha sido descrita numerosas veces en la historia del pensamiento y de la ciencia, empezando por el *Protágoras* de Platón y terminando en la antropología filosófica de Gehlen, o, en el plano de las ciencias positivas, en la polémica entre sociobiología y etología por una parte, y ecología y teorías del aprendizaje por otra, a la que ya se ha aludido anteriormente.

Hechas estas precisiones sobre los términos «naturaleza» y «cultura», se puede ahora decir que lo que hay de cambiante en la sexualidad humana es, por una parte, lo que proviene de las alteraciones producidas en los niveles de la materialidad biológica y en los niveles de la determinación ecológica, y, por otra parte, lo que proviene de las alteraciones producidas en el ámbito de la organización social y de los símbolos culturales, es decir, lo que proviene del espíritu en tanto que se autodetermina libremente, y en tanto que trata de hacer frente a los problemas que en cada momento y situación se le presentan.

Esto no significa que en la naturaleza y en el espíritu no se encuentren puntos de referencia permanentes respecto de la sexualidad humana; se encuentran, pero esa permanencia no está disociada de los procesos de alteración e innovación en los diversos niveles, y los puntos de referencia hay que encontrarlos y hacerlos valer en esos mismos procesos.

Las formas más elevadas de expresión del espíritu, la ciencia y el derecho, el arte y la moral, la filosofía y la religión, hay que decir que son «naturales» en cuanto que brotan radicalmente del modo de ser del hombre, apuntan a su máxima realización y la hacen posible y efectiva. Pero hay que decir también que, en cuanto que tienen su raíz en la naturaleza y en el espíritu, pertenecen al ámbito cultural, puesto que la cultura es el modo en que se pone de manifiesto y se realiza *la naturaleza* del espíritu.

Esto no significa que la única fuente de deber sea, en términos kantianos, el «yo quiero». La moral y el derecho tienen, por supuesto,

también su fundamento en el organismo biológico, aunque eso tampoco significa que la cualificación moral venga determinada biológicamente.

En el campo de la sociobiología, E. O. Wilson sostuvo que la naturaleza humana es «un fenómeno esencialmente biológico». ⁶ Esta tesis, con las oportunas matizaciones, es inevitable, pues «por muy omnipresente que la influencia cultural pueda ser, es difícil negar que (como mínimo) existe una estructura biológica básica sobre la que se funda». ⁷

En efecto, esa estructura biológica puede servir para señalar la base orgánica y sociobiológica del cuarto precepto del decálogo, de las medidas restrictivas con las que los ordenamientos jurídicos pueden responder a las tendencias de incrementos de los divorcios, y para explicar por qué el juicio de la sociedad tiende a ser más severo con el adulterio de la mujer que con el del varón, como Wilson ha señalado. ⁸ Pero esa estructura biológica no es ni el último ni el inmediato determinante de la cualificación moral del adulterio en la mujer y en el varón (que en el cristianismo es idéntica para ambos); no es tampoco el determinante de la legitimidad de un título para una acción jurídica, y, por supuesto, no da lugar de suyo e inmediatamente a la piedad, al culto a los antepasados y a las formas de comportamiento implicadas en el cuarto precepto del decálogo, que no se encuentran en las especies animales.

Al igual que desde la sociobiología, también desde la etología se ha apuntado a una *inmediata* fundamentación biológica de la ética. En ese sentido K. Lorenz propuso buscar los puntos en que la programación filogenética del decálogo, inscrito según él en el código genético de los animales, está rota en la especie humana, dando lugar a comportamientos depravados. La propuesta apuntaba, en concreto, hacia la ruptura de los mecanismos inhibidores de la conducta agresiva, causante de que la agresividad humana se mostrase más devastadora que la de las restantes especies animales. ⁹

6 E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México, 1983, p. 26.

7 M. Ruse, *Sociobiología*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 222.

8 Cfr. E. O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980.

9 Cfr. K. Lorenz, *Sobre la agresión*, Siglo XXI, Madrid, 1976. Para las críticas al reduccionismo biológico en la fundamentación de la ética, cfr. M. Valdés, *Evolución y moralidad*, en R. Sevilla, ed., *La evolución, el hombre y lo humano*, Instituto de Colaboración Científica, Tubinga, 1986, y E. Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, cap. 5.

Las propuestas de reducir el comportamiento humano al comportamiento animal tienen como trasfondo la pretensión de superar lo que hay de aleatorio o de depravado en la conducta humana, mediante una apelación o una reposición de la conducta instintiva, que se supone correcta y natural.

Pero como el instinto es en cierto sentido una inteligencia inconsciente (un saber irreflexivo), de la misma manera que se puede decir que los animales son inconscientemente inteligentes, se puede decir que son asimismo inconscientemente buenos. Por eso, las diversas formas culturales de manifestación del espíritu, y especialmente la moral y la religión, no pueden tener su fundamento último e inmediato en un ámbito que, al estar caracterizado por la ausencia de conciencia, está caracterizado por la ausencia de libertad.

Lo natural de la sexualidad humana es, por supuesto, lo que hay en el hombre de funcionalidad fisiológica y de *instinto* sexual. Pero también lo natural de la sexualidad humana es que sea acogida en el ámbito de la libertad, y que la deficiencia de determinación biológica sea suplida por la autodeterminación libre, de manera que se abran cauces para su ejercicio y sea referida a los fines que el hombre tiene como propios desde la espontaneidad del sentimiento y desde la reflexión de la voluntad.

En este sentido, la naturaleza no es solamente lo empíricamente dado y que se da siempre y en todo lugar; ese es solamente uno de los modos de percibirla. Es también un brotar que se mantiene, un principio activo siempre inagotable y que da lugar a infinitas formalizaciones según unos determinados tipos. Y, en el caso de la naturaleza humana, es actividad que afirma la propia identidad en referencia a unos fines que ciertamente ella se propone para sí misma, pero en los que esa mismidad se encuentra a sí misma realmente cumplida. En este sentido, la naturaleza es el fin.¹⁰

10 Cfr. R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

2. Las dimensiones de la sexualidad humana

El desarrollo de las ciencias biomédicas y de las técnicas quirúrgicas, y su aplicación a la sexualidad, ha planteado una serie de problemas para cuya resolución se han distinguido trece niveles o dimensiones de la sexualidad humana.¹¹

En la opinión pública en general, o en algunos de sus sectores en particular, estas nuevas posibilidades técnicas pueden desasosegar y aparecer como aberraciones antinaturales. Desde el punto de vista antropológico y ontológico aquí adoptado, dichos desarrollos científicos y técnicos significan y ponen de manifiesto, en primer lugar, que lo que pertenece al orden de la materialidad física puede ser asumido en el orden del intelecto y de la libertad, y ser referido a fines que el espíritu se proponga a sí mismo (y que ciertamente pueden ser tanto aberrantes como sublimes).

Dicho de otra manera, cualquier adelanto científico y técnico pone de relieve un modo en que el espíritu se destaca de la naturaleza física y la puede integrar en su propia dinámica libre. Es evidente que las nuevas posibilidades técnicas son susceptibles de usos buenos y malos desde el punto de vista moral, y que el progreso humano puede volverse contra la dignidad humana, pero también es pertinente señalar que, en la medida en que ese progreso significa un aumento de libertad y una realización del imperativo de dominio sobre la tierra, tal progreso no es moralmente neutro, sino bueno. Que pueda haber malas utilizaciones de una técnica no la convierte en moralmente neutra. Como aumento de la libertad, el progreso técnico es bueno. Dicho de modo paradójico, aunque hacer el mal es malo, *poder hacer* el mal es bueno.¹² Hacer el mal no es propiamente libertad, sino más bien signo de ella, y alude al acto histórico originante del mal mismo (pecado original).

Por lo que se refiere en concreto a la sexualidad, esos desarrollos científicos significan que aspectos o dimensiones de la sexualidad, que hasta ahora venían determinados por la naturaleza física, han entrado

11 Cfr. J. Petit, *L'ambigüité du Droit face au syndrome transsexuel*, en «Revue Trimestrielle de Droit Civil», LXXIV, 1976. Debo esta información al profesor L. Arechederra.

12 La expresión es del profesor Jorge Vicente.

ahora en el plano de la autodeterminación libre. Ello supone un aumento de libertad. En la medida en que el cuerpo humano en general, y el sexo en particular, están de modo creciente asumidos en el intelecto y en la libertad, aparecen cada vez más como artificios culturales.

Desde su aparición sobre el planeta, el hombre ha sido el artista configurador no sólo de su propia vida biográfica, sino también de su propio cuerpo. Ha tenido que aprender a utilizar su cuerpo y lo ha hecho desarrollando lo que se ha dado en llamar «técnicas del cuerpo».¹³ Cada hombre ha aprendido, a lo largo del desarrollo psicomotor, a mantenerse erguido, a estar sentado, a caminar, etc., y ese aprendizaje ha consistido en la asimilación de formas de comportamiento vigentes en el medio. Desde esta perspectiva, el cuerpo ya aparece como una realidad física configurada por la libertad humana, o sea, como un cierto objeto cultural.

Si el conocimiento y la libertad crecen históricamente, en el sentido de que el poder y el saber se incrementan al acumularse a lo largo del tiempo, entonces esa actividad artística, *poiética*, que tiene como objeto el propio cuerpo y la propia vida, cuenta cada vez con más recursos y medios y, consiguientemente, con la posibilidad de proponerse más fines.

Ahora no se van a examinar todos esos niveles de la sexualidad, ni esa cantidad de fines que aparecen como posibilidades nuevas.

Los diversos planos de la sexualidad se pueden agrupar en los tres niveles más generales: el biológico, el psicológico y el ético-sociológico, de los cuales se han examinado hasta ahora básicamente los dos primeros.

En el nivel biológico el sexo aparece (en la mayoría de los animales y en buena parte de los vegetales), en forma de dualidad complementaria que determina una división de funciones o del trabajo, en relación con la generación y la atención de la prole.

En el plano psicológico la sexualidad aparece como determinación de una modalidad cognoscitiva y afectiva que corresponde a un comportamiento sexual. En el caso del hombre dicha modalidad cognosci-

13 La expresión es de M. Mauss, y corresponde al título de una de sus obras. Hay edición española de ellas en Barral, Barcelona, 1970-1972 (3 vols.).

tiva y afectiva se denomina *eros*, amor erótico, y a veces simplemente amor, y se corresponde con una determinación dual y complementaria de la subjetividad personal en los dos modos de lo masculino y lo femenino.

En el orden ético-sociológico, la sexualidad aparece como determinante de diversas formas de relación y convivencia del hombre y la mujer, de entre las cuales la más relevante es el matrimonio en tanto que institución jurídica y religiosa, con sus correspondientes normativas éticas.

Como se ha podido ver, estos tres ámbitos, el biológico, el psicológico y el social, son heterogéneos entre sí, tienen su propia estructura y su propia dinámica, que rige para los contenidos pertenecientes a cada uno de ellos, aunque los tres se conectan e integran entre sí. Cuando se trata de un elemento que, como el sexo, pertenece a los tres niveles, la alteración que se produzca en uno puede afectar a los demás, y provocar o requerir una modificación del estatuto de la sexualidad en ellos, como ha quedado puesto de manifiesto en los capítulos anteriores.

Ahora puede advertirse con mayor claridad que la sexualidad no es en modo alguno una realidad simple, sino compleja (y no sólo compleja por esta pluralidad de niveles, sino también en cada nivel), y que su integración unitaria no viene dada de suyo en ningún caso, sino que tiene carácter problemático. Es decir, la articulación unitaria de las diversas dimensiones de la sexualidad, de modo que ésta pueda ser vivida a beneficio de la unidad del sujeto, o de la dualidad de sujetos, no está dada de antemano. La integración unitaria de las dimensiones de la sexualidad se establece como fruto de la acción personal y de la institucional conjuntamente, y constituye instituciones y costumbres en el orden social, y hábitos en el de la subjetividad individual.

Aunque la integración se establece de modo personal, resulta más o menos favorecida en unos u otros sentidos según las diversas situaciones históricas y culturales, pues el peso relativo de cada dimensión y la relación entre ellas no puede decirse que haya sido constante a lo largo de la historia. Por eso la problematicidad de tal integración tiene en cada momento histórico características diferentes, y en nuestra época tiene sus rasgos diferenciales propios.

Por lo que se refiere en concreto al plano biológico, el sexo y el cuerpo aparecen cada vez más como un artefacto cultural, en virtud de los mencionados desarrollos de las ciencias biomédicas. En la medida en que el cuerpo aparece como un artefacto, *puede* crecer la distancia entre la conciencia subjetiva del yo y la del cuerpo, de modo que el yo no se reconozca en su corporalidad o el cuerpo no se considere como integrante de la propia identidad. Esto origina diversos tipos de dualismos, en los que el cuerpo puede llegar a ser considerado como una maquinaria al servicio de la subjetividad, como una realidad extraña y ajena a ella, como un objeto de goce, etcétera, y donde el sentido de la dignidad del propio cuerpo se debilita o se pierde, y por tanto también el sentido de la dignidad del yo.

La contrapartida de esta culturización del cuerpo es un cultivo de la corporalidad según sus características anatómicas y fisiológicas presuntamente más naturales, y una búsqueda de la forma más natural de realización de la sexualidad, liberándola de sus artificios socioculturales.

Por lo que se refiere al nivel psicológico, puede registrarse, en primer lugar, una consideración generalizada del amor mutuo como fundamento legítimo para contraer matrimonio (a partir del siglo XI, como se verá más adelante), y como un fundamento *quasi* legítimo para la unión sexual (en la segunda mitad del siglo XX).

En segundo lugar, puede advertirse un cuestionamiento de los rasgos tradicionalmente considerados como femeninos y una crisis de identidad de la mujer, que tiene como contrapartida una crisis de la identidad del varón en tanto que varón. Esto conduce a buscar una diferencia entre lo masculino y lo femenino que sea *verdaderamente natural*, o bien a negar simplemente la diferencia.¹⁴

En ambos casos lo que se pone de manifiesto es una autonomización del nivel psicológico, de la autoconciencia y de los sentimientos personales respecto de los niveles biológicos y socioculturales, y una nueva hegemonía que adquieren la conciencia y la voluntad personales respecto de otras instancias. Más que en otros momentos históricos, la

14 Sobre este problema y sus implicaciones filosóficas, cfr. Michael Ruse, *Homosexuality: a philosophical inquiry*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.

libertad subjetiva asume el protagonismo de la propia vida y la tarea de integrar en ella la pluralidad de sus facetas y dimensiones.

En el orden sociológico, el proceso de formulación y declaración de los derechos humanos, la proclamación de la igualdad del hombre y la mujer, y posteriormente la consecución paulatina de dicha igualdad en el plano económico, laboral, jurídico y político, ha dado lugar también a una alteración del estatuto social de los sexos, que antes venía determinado por procesos independientes y autónomos respecto de la conciencia y la libertad personales.

Pues bien, cuando algo que dependía de factores de índole biológica o histórica externos al sujeto, pasa a depender de la libertad subjetiva, entonces lo que hasta ese momento parecía y se había considerado natural porque caía fuera del alcance de la libertad humana, aparece ahora como dependiendo de ella y, por lo tanto, como artificial. Y en la medida en que el término «artificial» puede connotar lo «arbitrario» o lo «carente de fundamento», puede producir cierta inseguridad o incluso pavor.

Pero hay que precisar aquí que los procesos psicológicos y los socioculturales, es decir, los que dependen de la libertad y pueden ser considerados como *artificiales* tienen también una cierta *naturaleza*, al menos en el sentido de que lo que ya ha pasado está revestido de una inevitable necesidad y de una inercia temporal. Pero no sólo en ese sentido; también en cuanto que integran elementos que tienen una consistencia material, y en cuanto que los productos del espíritu brotan de una fuente que tiene su propia legalidad, sus propios modos de formalizar su actividad. Ya se ha dicho que la naturaleza de la cultura venía también dada por la libertad, y que en el orden de la libertad podían asimismo encontrarse puntos de referencia. Lo artificial y lo cultural no tienen por qué ser arbitrarios, y no lo son. La ley de la libertad consiste en su capacidad de innovación, de dar siempre más de sí, de exceder con su oferta a la demanda y en su capacidad de otorgar a cada sujeto y a cada grupo lo que es lo propio y adecuado de ellos.

La integración en el orden de la libertad de factores y elementos que hasta ahora caían fuera del alcance de ella, plantea actualmente el problema de la sexualidad en términos no sólo de diferenciación, sino también de autonomización de cada uno de sus factores, en términos

de posibilidad de tomar cada uno de ellos al margen de los otros, y en términos de una pluralidad de posibilidades de articulación de ellos entre sí.

En efecto, la sexualidad puede disociarse de la corporalidad, se puede cambiar la cualidad masculina de un cuerpo por la femenina. La unión sexual puede disociarse de la fecundación; la fecundación puede disociarse de la gestación; la gestación puede disociarse del alumbramiento; el alumbramiento puede disociarse de la atención a la prole y el amor erótico puede disociarse de cada uno de esos elementos o asociarse a cualquiera de ellos. Por otra parte, la paternidad puede disociarse tanto de la generación como del matrimonio. A su vez, el matrimonio, como elemento que se diferencia y autonomiza dentro de los ordenamientos jurídicos, puede vincularse a la generación y a la familia, o bien puede utilizarse como dispositivo jurídico para convertir lo que sería una donación *mortis causa* en una donación *inter vivos*, para adquirir una nueva nacionalidad, etc.

Como se ha visto, en cada plano la dinámica es diferente y se rige por leyes, exigencias y casualidades que imperan en ese plano, y que pueden considerarse *naturales*. Más adelante se verá que la dinámica de los procesos histórico-culturales, la de los procesos económicos, la de los sistemas laborales y la de los ordenamientos jurídicos también tienen su *naturaleza*.

En medio de esos procesos, cuyo control jurídico y político es no pocas veces más que problemático, y en algunos casos resulta imposible, la persona singular se encuentra en la situación de tener que comprender y realizar su sexualidad a sus expensas, haciendo una síntesis propia, en parte con factores que vienen inexorablemente dados por los dinamismos *naturales* de esos planos, y en parte con factores que pueden elegir libremente.

En esta tarea, aparecen en la autoconciencia del sujeto, frecuentemente en términos conflictivos, los requerimientos de los niveles biológicos y psicológicos, junto con los del plano cultural, o sea, junto con las tendencias sociales y con los requerimientos jurídicos, éticos y religiosos. Tales apelaciones y exigencias aparecen, en no pocos momentos, como un reto a la capacidad de síntesis del sujeto, a su inventiva, frente al cual puede salir triunfante o bien fracasar.

3. Los ámbitos culturales como momentos del espíritu

Los términos «cultura» y «cultural» mantienen la connotación de «accidental», «transitorio» y «prescindible», a pesar de las aclaraciones hechas, por el peso de la tradición de una metafísica elaborada sobre los entes físicos materiales. Dicha tradición tiene su propia inercia temporal y se hace sentir en el lenguaje ordinario, y por otra parte, no se dispone de una metafísica de los entes artificiales que pueda suplir las deficiencias de la anterior en relación con los problemas culturales señalados.

Decir que la moral y la religión pertenecen al ámbito de lo cultural puede resultar chocante según el contexto en que se diga, y más aún si se trata de contextos en los que el término «moral» va asociado al término «natural» de manera análoga a como el término «derecho» apela a veces al adjetivo «natural» para determinarse como verdadero y justo.

Lo que aquí está en cuestión es qué quiere decir el adjetivo «natural» cuando se aplica a un sustantivo como «derecho» y cuando se aplica a un sustantivo como «moral». Como es obvio, no se trata de negar el concepto de un derecho natural o de una moral natural, sino de comprender mejor tales conceptos.

Para la mayoría de las culturas, o, mejor dicho, para todas, lo moral se considera como sinónimo de «lo natural», lo que es «de sentido común», «lo objetivo», «lo verdadero», y todo eso se puede resumir en «ser realista» o atenerse a la realidad de las cosas. La moral vigente en cada cultura se presenta a sí misma como «natural», en el preciso sentido de responder a la verdadera naturaleza del hombre y de las cosas, de tener un fundamento en la realidad. La pretensión de fundarse en el modo de ser del hombre y las cosas es propia de toda moral socialmente vigente. Ninguna moral que lo esté o que pretenda estarlo puede presentarse como fruto de una arbitrariedad.

La perspectiva de la antropología simbólica es particularmente adecuada para comprender esto. Toda cultura consta de un sistema de valoración (*Ethos*), de un conjunto de elementos cognitivos existenciales (*World View*) y de un depósito de símbolos sagrados (*Religión*). «El *Ethos* se torna comprensible al ser mostrado como un modo de vida imperado por el estado actual de cosas que la visión del mundo descri-

be, y la visión del mundo se torna emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen de un estado actual de cosas cuya auténtica expresión es precisamente tal modo de vida». ¹⁵ Por su parte, la religión mantiene el fondo de significados generales con base en los cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta, siendo su conjunto de símbolos sagrados lo que conecta una ontología y una cosmología, con una ética y una estética.

«En teoría se puede pensar que un pueblo puede construir un sistema de valores completamente autónomo al margen de cualquier metafísica, o una ética sin ontología, pero nunca se ha encontrado tal pueblo». ¹⁶ Esto quiere decir que la «moralidad se presenta como simple realismo, como saber práctico; y la religión funda la propia conducta presentando un mundo en el cual tal conducta es simplemente sentido común [...]. Lo que todo sistema de símbolos sagrados establece es que lo que es bueno para el hombre es vivir realísticamente [...]. La religión, al fundir *Ethos* y *World View* proporciona al conjunto de valores sociales lo que quizá más necesitan para mantener su vigencia: el aspecto de la objetividad. En los mitos y ritos sagrados, los valores se presentan no como preferencias humanas subjetivas, sino como condiciones impuestas por la vida implícitas en un mundo con una estructura particular». ¹⁷

Así pues, el concepto de moral o de derecho «natural», es función de una sistematización y categorización reflexiva y filosófica de la realidad en su conjunto, o bien es función de una concepción del mundo inmediatamente aceptada sin las mediaciones de la reflexión intelectual, o sea, es un contenido del sentido común.

Pero a su vez, el sentido común también es elaborado culturalmente. En cada cultura, el sentido común viene caracterizado como un conjunto de conocimientos que son: 1) naturales, 2) prácticos, 3) sencillos, 4) ametódicos y 5) accesibles a todo el mundo. ¹⁸ Se trata de un con-

15 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, p. 126

16 *Ibidem*, p. 127.

17 *Ibidem*, pp. 129-131. Con todo, cabe señalar que la revelación cristiana y la metafísica no son dimensiones de la cultura, aunque hayan incidido en diversas culturas particulares.

18 Cfr. C. Geertz, *Common sense as a cultural system*, en «The Antioch Review», 33/1 (1975), pp. 5-26.

junto y valoraciones que resultan evidentes para todos los miembros de un determinado grupo social, y que se configura en función del medio, del propio pasado, etc.

Por eso lo que inmediatamente, o sea, de modo prerreflexivo y acrítico, aparece como «natural», «evidente», «de sentido común», etc., es siempre culturalmente elaborado. Pero precisamente, y a tenor de lo dicho con anterioridad, que lo cultural aparezca de modo inmediato como natural es lo más propio del hombre, lo más característico de un ser en el cual el espacio de los instintos lo ocupan las costumbres, a cuyo conjunto se le denomina la *segunda naturaleza*.

Por otra parte, las variaciones en lo que se entiende por «natural» y «de sentido común», también pueden ser registradas por el sentido común y consideradas a su vez como naturales, con más o menos resistencias y traumas, puesto que el proceso de crecimiento y alteración del sentido común es más del tipo de lo que Aristóteles llamaba «historia» que del tipo de lo que llamaba «poesía», al menos cuando se mira desde un punto de vista en el que no puede considerarse todo como pasado.¹⁹

Por lo que se refiere, en concreto, a algunos aspectos de la definición sociológica de lo femenino, relacionados frecuentemente con el plano de la moralidad sexual, la civilización cristiana registra numerosos cambios en comparación con la civilización islámica, que en ese sentido parece más estacionaria.

Lo que era propio o impropio de una mujer se ha alterado en los dos mil años de cristianismo, que es donde ha tenido su máximo desarrollo lo que llamamos la historia del mundo occidental.

Se puede recordar, en este sentido, la prohibición en tiempos de Velázquez y Goya de representar el desnudo femenino; la evaluación moral que la mujer era inducida a hacer de su propio cuerpo, como se refleja en algunas obras de Isak Dinesen y en muchas otras obras literarias; y también, apelando a una memoria más reciente, la impresión que podía causar a nuestros abuelos las variaciones de los años 60 en el atavío y la conducta femenina, que les llevaba casi a una presunción *iuris et de iure* sobre la indecencia e inmoralidad de un buen número de

19 Cfr. Aristóteles, *Poética*, I, 9, cit.

mujeres, cuya reputación además correspondía guardar generalmente a un varón responsable.

Para la sensibilidad y el sentido común de los occidentales de fin de siglo, eso resulta anecdótico, y algunos de esos episodios reflejan una actitud que, más que parecer «natural» y «de sentido común», parece quizás antinatural o hasta aberrante.

El saldo de consideraciones de este estilo puede ser, y de hecho frecuentemente lo es, un exacerbado relativismo cultural, que lleva a concluir que no existen valores metaculturales, y que la pretensión de establecerlos es un tipo peculiar de imperialismo o de etnocentrismo.

«El relativismo cultural es una filosofía que, al reconocer los valores con los que cada sociedad configura su vida, acentúa explícitamente tanto la dignidad que corresponde a todas las costumbres y usos como la necesidad de tolerar todas las convicciones, incluso las que difieren de las propias. En lugar de acentuar las divergencias, con base en una norma planteada como absoluta, la posición relativista subraya la validez de todo sistema normativo y de todas sus implicaciones valorativas para los hombres que viven según esas normas».²⁰

Pero el relativismo cultural, que frecuentemente enarbola la bandera de la tolerancia, no aboga por el caos social. La oscilación de los valores y su apreciación en las diversas culturas no es tan diferente que impida el reconocimiento de su existencia en ellas, como tampoco las formas de opresión y de injusticias son tan heterogéneas que no puedan reconocerse en los diferentes grupos sociales.²¹

Por otra parte, la mentalidad de un grupo social árabe del siglo VIII (o incluso del siglo XX), no es fácilmente articulable con la de los norteamericanos de 1980, ni en lo que se refiere a valores éticos concretos ni en lo que atañe a otros valores políticos más generales como son los de la tolerancia o la libertad. Se trata del desfase que se da frecuentemente entre una determinada posición de los espíritus subjetivos en un

20 M. J. Herskovits, *Das Problem des Kulturrelativismus*, en R. Ginters, ed., *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf, 1978.

21 Algunas indicaciones sobre los límites del relativismo cultural pueden verse en J. Choza, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla, 1985; G. Bueno, *Etnología y utopía*, Júcar, Madrid, 1987, e I. Lazari-Pawlowska, *El relativismo cultural y el problema de la tolerancia*, en R. Sevilla, ed., *op. cit.*, pp. 141-148.

determinado medio, y la configuración más amplia y diferenciada que el espíritu objetivo presenta en otro medio determinado, y del conflicto entre ambos cuando entran en contacto estrecho o inevitable.²²

En función de todos estos extremos se puede decir que lo «natural» no es lo empíricamente vigente en una sociedad o en otra, ni tampoco lo común a todos los sistemas morales vigentes, ni lo registrado por el sentido común de un grupo social como obvio, ni, finalmente, lo que se establece por procedimientos reflexivos y científicos.

Lo que se establece de modo reflexivo y científico puede ser objetivo, pero «objetivo» no quiere decir «natural», ni tampoco «real», porque *lo objetivo* es siempre una construcción del pensamiento con la que pretende haber obtenido algo de la naturaleza o de la realidad, pero no la realidad misma. La naturaleza y la realidad continuamente dan más de sí, innovan, mientras que la objetividad es constante.²³

Para indagar qué es lo «natural» en el ámbito de la moralidad, y, todavía más en concreto, - en el ámbito de lo que es el sexo y en el que se crea al expresarse el amor y al instituirse el matrimonio, es preciso tomar la naturaleza en su triple sentido de «el brotar que se mantiene» (lo originario), lo que se manifiesta con una cierta regularidad y frecuencia, y la meta en la que culminan determinados procesos.

Y, junto con eso, es preciso recordar que lo moral no es una calificación que pueda aplicarse a la naturaleza física, sino, precisamente, a las acciones humanas, y más en concreto a lo que en la filosofía escolástica se denominan *actos humanos* y que, por contraposición a los llamados *actos del hombre*, se definen como aquellos que proceden de un principio intrínseco con conocimiento del fin, es decir, como actos libres.

La calificación de «moral» es algo que se aplica precisamente a las actividades por las que se crea lo cultural, lo artificial, y el adjetivo de «natural» aplicado a eso significa, por una parte, que es concorde con la

22 Sobre este problema, cfr. I. Aymerich, *La libertad subjetiva. Estudio sobre Hegel y Adorno*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991.

23 Este punto es muy crucial en la historia de la filosofía. Así lo he mostrado en mi contribución al volumen *Razón y libertad. Homenaje a A. Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, titulada *Objetividad y realidad. Nota sobre Platón y Husserl*.

naturaleza humana, y, por otra, que no es artificioso o rebuscado, sino que, siendo artificial, parece natural.²⁴

Lo moral o lo inmoral no son, por eso, algo ya dado en la naturaleza, como tampoco lo verdadero y lo falso, lo científico reflexionado y lo comúnmente aceptado, lo justo y lo injusto, lo útil y lo inútil, lo bello y lo feo. Esos son los ámbitos en los que el espíritu se despliega y se expresa a sí mismo al recoger a la naturaleza y al reconocerse en ella.

En este sentido puede decirse, según la expresión de G. B. Vico, que *bonum/malum et factum convertuntur*, y también que *iustum/iniustum et factum convertuntur*, que lo bueno/malo, justo/injusto, etc., se convierten con lo hecho, que la moral y la justicia es algo que hay que hacer no menos que la ciencia. Por eso en no pocas ocasiones resulta tan difícil determinar qué es lo justo e injusto y qué es lo bueno y lo malo, y por eso el problema ético por excelencia y el más difícil de todos no es el de la elección entre lo bueno y lo malo, sino entre lo bueno y lo malo, cuando un bien excluye a otro, o entre lo bueno y lo mejor.²⁵ Ese es el ámbito de la prudencia moral, jurídica y política, el ámbito de lo elegible y de lo opinable, el ámbito de lo que puede ser de diversas maneras y depende de la acción humana.²⁶

Pero el ámbito de la acción humana no es de ninguna manera constante, sino que se amplía históricamente en función de lo que el hombre hace, o sea, en función de lo producido culturalmente, y es eso precisamente lo que, consolidado en forma de costumbre, hábito, norma y ley, es lo que resulta *natural* o no.

La tesis aristotélica según la cual no es lo mismo ser bueno en tanto que hombre y ser bueno en tanto que ciudadano, puede resultar obvia y natural ahora, pero cuando se formuló venía a resolver una serie de problemas éticos y jurídicos planteados por una novedad cultural de amplia relevancia, a saber, la aparición de la ciudad.

Al «inventarse» la ciudad, surge un nuevo ámbito para la acción humana, y, por tanto, para la elección y la responsabilidades humanas, es decir, un nuevo campo para la moral y para el derecho.

24 Ese es el carácter que tiene en la filosofía de Kant la obra de arte realizada por un genio. Cfr. *Crítica del juicio*, parágrafos 46-48.

25 Cfr. F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 213.

26 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómano*, III, 3: 1112 a 18-1113 a 14.

Y eso ocurre a lo largo de la historia cada vez que se descubre o se inaugura un nuevo ámbito para la acción humana. Ya se trate de la intensificación del comercio y la aparición de la banca, del descubrimiento de América y el desarrollo del derecho de gentes primero y de los derechos humanos después, o del descubrimiento del código genético y la aparición de la bioética, con sus correspondientes repercusiones sobre el sexo, el amor y el matrimonio, que más adelante se verán.

La aparición de un nuevo ámbito de acción presenta exigencias y abre posibilidades que pueden entrar en conflicto con lo establecido ético y jurídicamente con anterioridad, y la conciencia individual puede quedar desgarrada en ese conflicto.

El conflicto provocado por la aparición de la ciudad queda expuesto con singular viveza en la *Antígona* de Sófocles, pero hay otros conflictos de envergadura semejante tanto en el plano subjetivo como en el objetivo, en el ámbito del sexo, el amor y el matrimonio, y que surgen al establecer la determinación jurídica del supuesto de «escándalo público», la determinación moral de «ocasión de pecado» y de «cooperación al mal», en relación con el nudismo, la pornografía, el tráfico de gametos, la elección del sexo del hijo/a, la ingeniería genética, la legislación abortista, la definición de las formas de matrimonio legítimo, etc.

Unas veces algunos de estos conflictos se plantean y resuelven en sede de conciencia individual, en función de la propia sensibilidad y del sentido común del medio en que vive el sujeto. Otras veces se plantean y resuelven en el ámbito de instituciones públicas, mediante el estudio por parte de especialistas. En ambos casos se trata de encontrar lo propio y adecuado para cada situación, para cada problema.

Lo propio y adecuado, según el uso de estos términos en el lenguaje ordinario, significan, a la vez, lo que es «natural» y lo que es «justo», y se presta a menos equívocos que el término «natural».²⁷ Por otra parte, designan algo que no está dado, sino que hay que encontrar o que hay que hacer.

27 Los términos «propriety» y «fitness» son usados en filosofía moral sobre todo por Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Press, Indianápolis, 1982.

4. La comprensión y realización de la sexualidad como tarea cultural

Si lo dicho hasta ahora es verdadero, y completo y comprensible en grado suficiente, entonces puede haber quedado explicada la tesis de que la comprensión y realización de la sexualidad es una tarea cultural, o, lo que es lo mismo, corre por cuenta de la prudencia. La comprensión y realización de la sexualidad humana, según lo que de permanentemente verdadero y valioso hay en ella, es algo que hay que llevar a cabo en cada caso de manera diferente. Las alteraciones socio-culturales son «naturales», y el hacerles frente también.

Para adquirir vigencia social, los valores han de culturizarse. Los valores absolutos se realizan si y sólo si penetran, se revisten y se encarnan en formas relativas y transitorias. Un proyecto moral sólo se *realiza* como un proyecto cultural.²⁸

Se trata de comprender cómo adquieren vigencia los valores morales en la existencia personal y en la vida social. Para encuadrar el problema es preciso advertir la limitación que afecta a un planteamiento metafísico de la cuestión. Se puede estudiar metafísicamente qué es el hombre, cuáles son los valores, qué es la sexualidad o cuáles son los puntos de referencia en la tarea de lograr una integración satisfactoria de sus diversas dimensiones, pero un estudio así no permite dar vigencia personal y social a los valores ni integrar realmente sexualidad alguna. Los valores, el bien humano, se pueden estudiar metafísicamente, en abstracto, pero no pueden estar vigentes en abstracto. Reflexionar sobre la integración unitaria y armoniosa de la sexualidad no es establecerla existencialmente.

Los valores sólo rigen realmente en una sociedad en cuanto que se hacen cultura. Pero en cuanto hechos cultura, los valores pierden su olímpica dignidad absoluta, porque una cultura es siempre una más entre otras muchas, y porque dentro de la misma cultura tampoco se mantienen según unas formas inalteradas. Se dan siempre distintas realizaciones culturales de los mismos valores morales. Por eso, realizar un valor es desabsolutizarlo, relativizarlo. Los valores rigen en

28 Cfr. J. Vicente Arregui, *El papel de la estética en la ética*, en «Pensamiento», núm. 176, vol. 44 (1988).

cuanto que enculturizados, en cuanto que realizados según algunos de sus modos posibles.

Así, el problema de la integración de las dimensiones de la sexualidad remite a la acción humana y a sus condiciones de posibilidad, tanto materiales como formales; remite a la imaginación y a la creatividad cultural, es decir, a la estética. Se trata de poner en juego el ingenio y la iniciativa de los sujetos para encontrar las formas contemporáneamente propias y adecuadas de realización de la sexualidad, de sus valores permanentes.

Esto significa otorgar primacía a la prudencia, y cargar a cuenta de la responsabilidad personal y social la tarea de dicha comprensión y realización, lo que a su vez quiere decir conferirles el protagonismo en aquello en que les corresponde, a saber, la realización de algo que pertenece al plano biológico en términos humanos, en términos de cultura, en lo cual va implicada la propia autorrealización.

Conceder primacía a la prudencia es algo que resulta sumamente pertinente para quien esté familiarizado con la ética aristotélica, que es, precisamente, una ética del término medio, una ética de la virtud, o una ética planteada para reforzar la potencia y el alcance de todas las instancias operativas humanas. Pero aunque se esté familiarizado con la ética aristotélica por motivos académicos o por influjo educativo, en la práctica también se actúa a tenor de una ética kantiana, o, más en general, a tenor de una ética de normas.

En un medio cultural racionalista o cientifista, la ética de normas puede aparecer más segura, pues las leyes morales quedan asociadas a las leyes físicas, y se tiene la sensación de que ya *se sabe* perfectamente lo que es bueno y malo de verdad y para siempre. Pero la ética de normas presenta el inconveniente de que su constancia es la de la *objetividad*, y la de la realidad de la «naturaleza humana». La constancia de la naturaleza humana es la de un poder constante de innovación y formalización, un poder que siempre da más de sí y que controla en cierto grado su propia manifestación. La constancia de la objetividad es la de algo que no tiene en sí un principio de crecimiento, de apertura a lo nuevo y de innovación.

Dicho de otra manera, la constancia de la objetividad es la de aquello que no tiene en cuenta los cambios e innovaciones que se producen

en la vida, en los sujetos singulares. Por eso la objetividad científica, jurídica y ética, salta en pedazos o se queda inoperante cada vez que no puede acoger en sí las experiencias y los acontecimientos que la vida real produce en su normal desarrollo.

Frecuentemente, a esa falta de referencia a las normas objetivas se le llama en nuestro medio cultural subjetivismo, y se describe como un imperio anárquico de la arbitrariedad de los individuos singulares. Más adelante se verá que hay motivos para considerarlo así, pero también los hay para considerar y describir el fenómeno de otro modo. Husserl, que quizá fue el primero que lo analizó de un modo detenido y sistemático, lo denominó *objetivismo*, y lo describió como incapacidad de las leyes objetivas para hacerse cargo suficientemente de la verdad de la naturaleza física y de la vida humana en sus dimensiones reales.²⁹

El objetivismo, y también la ética de normas en ciertos casos, tiene el inconveniente de que margina al sujeto de un modo desconsiderado, de manera que puede llegar a serle imposible reconocerse en las normas, o encontrar en ellas algo que le dé algún criterio para valorar moralmente lo que él está viviendo.

Las normas, al igual que los valores, sólo pueden regir la vida individual en cuanto que culturizadas. Ahora bien, una vez enculturizados, los valores y las normas siguen la dinámica de los sistemas culturales, a saber, la del desgaste que les es propio.

La cultura, en tanto que espíritu objetivado, en tanto que conjunto de símbolos y acciones significativas y eficaces, media entre las subjetividades singulares y la realidad en general, tanto física como espiritual, que constituye su referente y da significado y contenido a esos símbolos y a esas acciones. Esa mediación permite la comunicación de los sujetos con lo real y de los sujetos entre sí. Pero en la medida en que se producen alteraciones en la realidad, tanto física como espiritual, o en el conjunto de símbolos, la cultura ya no ejerce su mediación entre la realidad y los sujetos, éstos pueden no reconocerse en ella y la comunicación tiende a dificultarse. En la medida en que la cultura pierde valor significativo se desgasta, se reifica, se distancia de los sujetos y en

29 Cfr. E. Husserl, *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, especialmente parágrafos 8 y 9.

lugar de mediar entre ellos más bien se vivencia como lo que se opone a ellos.³⁰

El desgaste de los sistemas culturales afecta también, como es obvio, a la normatividad objetivada que está integrando su tejido, ya sea objetividad científica, jurídica o ética, y se vivencia por parte del sujeto como inadecuación entre la normatividad objetiva y la experiencia o la vida reales, en la forma de indiferencia ante la norma, de negación de su valor, o de extrañeza ante un imperativo que «no le dice nada». El sistema normativo se distancia de la vida.

Cuando se trata de la comprensión y realización de la sexualidad humana, en un momento en el que el desgaste de la normatividad objetiva es alto, a la vez que los cambios en la sensibilidad de los sujetos singulares y en la del sentido común tienen un ritmo movido, y a la vez que las alteraciones y aparición de nuevas posibilidades para la sexualidad, en los niveles biológicos, psicológicos y sociológicos se suceden casi vertiginosamente, cuando se trata de comprender y realizar alguna dimensión de la realidad humana muy compleja y en un momento de crisis histórica, entonces asume la primacía la vida práctica, y en ella, sin desatender a la reflexión teórica, corresponde el protagonismo a la prudencia, tanto personal como institucional.³¹

Esto puede resultar incómodo para una mentalidad racionalista o científica, tan incómodo y decepcionante como la tesis aristotélica de que el criterio de bondad es lo que hace el hombre bueno. ¿Cómo se sabe o cómo se determina quién es el hombre bueno? En eso la prudencia o la perspicacia de la persona singular es irremplazable.

Pero hay que señalar todavía que si la comprensión y realización de la sexualidad consiste en una síntesis, en la que hay que integrar elementos que vienen inexorablemente dados por la dinámica de las realidades físicas y de los entes artificiales y las configuraciones socioculturales, y de los cuales elementos unos son inevitables y otros

30 He analizado más pormenorizadamente estos procesos en *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990.

31 La primacía de la prudencia no desaparece por afirmar que su cometido es «aplicar la ley al caso concreto», precisamente porque lo que hay que considerar es qué significa «aplicar» y en qué consiste la conducta de «seguir una regla». Cfr. J. Vicente Arregui, *El papel de la estética en la ética*, cit.

son elegibles, los modos de realizar culturalmente la naturaleza de la sexualidad, los modos propios y adecuados o las formas moralmente correctas pueden ser muchos. En ese caso, el punto de referencia de «el hombre bueno» es plural.

La mejor de las familias posibles, el mejor de los matrimonios posibles, o la realización de la sexualidad y del amor más perfectos posibles tiene el mismo sentido que la noción de «el mejor de los mundos posibles», a saber, ninguno.

La diversidad de las condiciones materiales y formales de realización de todo eso, la cantidad de estilos personales, regionales o nacionales, de comprender y efectuar eso son tan variados, que resulta muy difícil determinar en abstracto y *a priori* lo propio y adecuado en cada caso.

Se puede dar en abstracto una norma sobre lo que es moral e in-moral, y sobre lo que es legal e ilegal. La autoridad institucional en cada campo en efecto lo hace. Pero eso es insuficiente porque el contenido y significado de los símbolos y de las acciones sociales lo dan el conjunto de las instancias operativas de la sociedad, y no sólo la autoridad moral y política. En concreto, el arte en sus múltiples formas suministra más contenido concreto sobre lo que encaja mejor o peor, tanto estética como éticamente, en cada situación, sobre lo que resulta más correcto, más natural.

Si se acepta que el criterio moral es lo que hace el hombre bueno, o lo que hacen los hombres buenos, hay que aceptar también que el hombre bueno o los hombres buenos no son de ninguna manera supuestos abstractos y universales, sino singulares y concretos. El criterio moral del hombre bueno es un criterio plural, porque cabe una pluralidad de formas en la realización de la virtud, según la realidad a la que haya que hacer frente en cada caso.

Pero ese es el circuito de la experiencia personal, y quizás el de la experiencia histórica: primero es la vida que se organiza de un modo más o menos espontáneo e inmediato; luego la norma, que resulta de una experiencia vivida sobre la que ya se ha podido reflexionar y que surge para reforzar esa vida. En tercer lugar la reflexión teórica sobre la norma y sobre la vida, que pone de manifiesto sus últimos fundamen-

tos, su razón de ser y su verdad.³² Y mientras la norma y la reflexión tienen su momento, frecuentemente la vida brota nuevamente y desborda cauces reclamando nueva normativa y nueva reflexión.

32 Son los tres momentos de los *corsi e ricorsi* que señala como característicos de los procesos históricos G. B. Vico, en su *Scienza Nuova*, cit.

VII. FLUCTUACIÓN HISTÓRICA DE LA VINCULACIÓN ENTRE SEXO, AMOR Y MATRIMONIO

1. El sexo como naturaleza y el matrimonio como cultura

En la especie humana la realización de la sexualidad es una tarea cultural porque las pautas que, en las diversas especies animales, rigen el apareamiento y la distribución de funciones en la atención de la prole, están rotas o muy debilitadas. Lo que queda de comportamiento instintivo ha perdido su certidumbre y su firmeza, y la vinculación entre actividad sexual y conducta paterno-materno-filial, lejos de ser inmediata, se encuentra distanciada por un ámbito amplísimo de condicionamientos del medio, emociones, perplejidades, reflexiones y deliberaciones: el ámbito de la intimidad subjetiva humana, en el cual el hombre toma posesión de sí y proyecta su propia realización, a partir de lo que siente y sabe de sí. En ese ámbito es donde surge lo que en el lenguaje ordinario se denomina amor, que es el factor considerado como canon de la articulación entre sexo y matrimonio en nuestra cultura occidental de los últimos siglos.

En las especies animales la vinculación entre sexo, amor (si se le puede llamar así) y las diversas formas de convivencia «matrimonial» y «familiar» (donde se dan), es inmediata y constante: son tres ámbitos o tres órdenes de actividades que en modo alguno resultan heterogéneas puesto que brotan de un mismo principio, a saber, las estructuras y las funciones biopsicológicas.

En el caso de la especie humana el panorama es muy otro. Para empezar, sexo, amor y matrimonio pertenecen a tres ámbitos de actividades heterogéneas. El sexo es una realidad biológica que se constituye antes y al margen de la conciencia e incide luego sobre ella; el amor se constata como un fenómeno psicológico, como un sentimiento y un acto de la voluntad que acontece en la intimidad subjetiva, en la conciencia, y que puede o no implicar al sexo; el matrimonio es una institución jurídica y religiosa, o sea, una reflexión de la voluntad, algo que la voluntad quiere y que además quiere quererlo, ahora y muchas otras veces: eso es una norma y una institución, algo que quiere quererse y que quiere hacerse según una determinada forma. El matrimonio lle-

va consigo unos requerimientos éticos, una aceptación de la revelación religiosa, una apelación a la conciencia responsable. El sexo pertenece al plano biológico, el amor al psicológico y el matrimonio al jurídico-religioso; el primero es en gran parte externo a la conciencia, el segundo es ajeno a la voluntad libre y el tercero resulta de la reflexión y de la respuesta de la libertad.

Tras estas precisiones, puede empezar a vislumbrarse que la articulación entre sexo, amor y matrimonio no es obvia. De esto ya se ha hablado anteriormente, pero ahora se trata de examinar cómo ha fluctuado históricamente la vinculación entre esos tres factores y de, en la medida de lo posible, señalar las causas de esa fluctuación.

En el comienzo del canto XIV de la *Odisea*, Homero relata el recibimiento que el porquerizo Eumeo tributa a Ulises cuando, disfrazado de anciano mendigo, llega a su cabaña solicitando cobijo y asistencia.

El porquerizo dirige entonces al héroe las siguientes palabras: «Pero, ¡ea!./ ven acá a la cabaña, ¡oh anciano! Una vez que te sacies/ de comer y beber a tu gusto, dirás de tu patria/ y de aquellos trabajos y duelos que tienes sufridos».¹

Este modo de recibir a un mendigo anciano, que se repite varias veces a lo largo del poema homérico, parece ser parte de una fórmula o una frase hecha, de uso probablemente frecuente en la Grecia heroica, y que implica unos supuestos sobre los que vale la pena detenerse un poco a reflexionar.

¿Por qué se supone que un anciano mendigo ha sufrido males? ¿Es que ningún hombre debería ser anciano mendigo puesto que eso le duele a todos los demás? Ciertamente parece que ningún hombre debería ser anciano mendigo, pero, ¿por qué?

Si se mostrara a un grupo de personas un adoquín o un ladrillo con una esquina rota y se les preguntara qué es, responderían que un adoquín o un ladrillo al que *le falta* una esquina. Si, en cambio, se les mostrara un guijarro y se les hiciera la misma pregunta, responderían sencillamente que es un guijarro, sin hacer alusión a nada que le faltase. ¿Cómo se sabe que al adoquín *le falta* una esquina y que al guijarro no

1 Homero, *Odisea*, canto XIV, vv. 44-47, traducción de José Manuel Pavón, Gredos, Madrid, 1986, p. 315.

le falta nada? Porque el adoquín es un tipo de realidad formalizada de una determinada manera, de modo que se sabe cuál es su ser completo y se echa de ver en seguida su deficiencia o su defecto, mientras que la formalización del guijarro es tal que no se percibe su ser completo ni resulta fácil advertir sus deficiencias.

Ante una planta mustia o un animal mutilado se puede experimentar pena o compasión, porque se sabe lo que les falta, y puede surgir el sentimiento de que no debería haber plantas ni animales así. Pues bien, lo mismo ocurre ante un anciano mendigo. Se siente que no debería haberlos, y que si los hay es porque *les falta* algo. Si hay un anciano mendigo es que algo falla en la familia, en la *polis*, en la sociedad humana. Por supuesto, es frecuente o incluso es «normal» que haya ancianos mendigos, pero quizá no sea «natural» y, desde luego, no es bueno. ¿Qué es lo que falla?

El fenómeno del anciano mendigo difícilmente se encuentra en las sociedades paleolíticas, puesto que es un resultado típicamente urban⁹, que hace su aparición masivamente cuando surgen las ciudades, es decir, después de la revolución neolítica. Los cazadores-recolectores «actuaban -a juzgar por los ejemplos recientes-, en grupos formados por una sola familia biológica o, lo que era más frecuente, en microbandas de tres o cuatro de esas unidades que comprendían quizá de 15 a 20 personas. Ello imponía unos límites muy estrictos a la subdivisión del trabajo y a la diferenciación de las funciones sociales».²

No se trata de que en la civilización preurbana no exista la diferencia entre familia y sociedad civil, que la hay, como en su día se encargó de mostrar Robert H. Lowie.³ Se trata de que el espacio social se hace mucho más amplio y complejo, y la distancia entre la familia y el resto de las instituciones que formalizan la sociedad civil crece a partir del período neolítico, hasta el punto que aumentan cuantitativa y cualitativamente el número de espacios sociales no formalizados, o el número de «agujeros negros» de la sociedad, que absorben una proporción creciente de individuos.⁴ A partir del neolítico, con la generalización de la

2 Grahame Clark, *La prehistoria*, Alianza, Madrid, 1987, p. 66.

3 Cfr. R. H. Lowie, *Primitive Society*, Liveright, New York, 1970.

4 La muralla de Tell es-Sultan, antecesora prehistórica de Jericó, tenía unos 800 metros de diámetro, hacia el sexto milenio a.C., y podía albergar una población de 2.000

vida urbana y de la agricultura, aumentan las posibilidades de ocio y, a la vez, las formas de miseria y de mendicidad, las formas de la prostitución y, en general, se hace más rica la tipología de la marginación social.⁵

Por supuesto, a partir de ese momento crece la complejidad de las instituciones sociales, y continuamente aparecen instituciones nuevas en un intento de formalizar unitariamente una sociedad cada vez más compleja. Pero esos intentos raras veces alcanzan un éxito completo, en el sentido de integrar de un modo satisfactorio a los individuos que caen en los márgenes o en los huecos (cada vez más numerosos) de esos ámbitos que los mismos procesos institucionalizadores generan. Siempre hay ancianos mendigos. Y eso significa que la sociedad civil nunca llega a realizar el ideal de constituir una gran familia, que los vínculos jurídicos y políticos no tienen la misma extensión y fuerza que los vínculos de sangre en orden a superar la anomia y la marginación, o dicho de otra manera, que el tipo de «solidaridad mecánica» (si se le quiere llamar así), generada por los vínculos de parentesco (de la sangre) no se reproduce en los vínculos políticos (de las convenciones), y que la «solidaridad orgánica» de las sociedades complejas no alcanza a resolver los problemas creados por su propia complejidad.⁶

Siempre hay ancianos mendigos, y eso significa que la familia y el matrimonio dejan de cubrir fallas cada vez más amplias del espacio social. El mendigo de los poemas homéricos aparece a resultas de la guerra, de la cautividad, de la defunción de la mujer y los hijos, es decir, surge de la destrucción de la familia o del matrimonio, pero también surge de las relaciones sexuales naturales (es decir, ilegítimas). Desde este punto de vista, el mundo de la Grecia heroica presenta la misma estructura y las mismas disfunciones que el mundo semita veterotestamentario, y en cierto modo las mismas que los antiguos imperios egip-

personas, cosa completamente imposible para las cuevas y campamentos de períodos precedentes. Pero «esto no equivale, ni mucho menos, a implicar una entidad social homologable en sentido alguno a un centro urbano». G. Clark, *La prehistoria*, cit., p. 82.

5 Cfr. G. Clark, *La prehistoria*, Alianza, Madrid, 1987, cap. 2.

6 Esto ya lo comprendió así el propio Durkheim, para quien la «solidaridad orgánica» es, en el fondo, un *dessideratum*, y puede verse así en la misma obra *De la Division du travail social*, París, P.U.F., 1960, y en R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, vol. II, siglo XX, Buenos Aires, 1976.

cio, babilonio y chino, y las mismas que todo el mundo neolítico en general.⁷

El matrimonio, en sus configuraciones neolíticas, no es una institución que pueda acoger todas las formas de ejercicio de la sexualidad eficaces en orden a la procreación, o, lo que es lo mismo, la familia, en cualesquiera formas que adopte, no es capaz de acoger todos los nacimientos que se producen según los procesos biológicos naturales y espontáneos, es decir, sociológicamente reales. Y, por otra parte, el matrimonio y la familia no son tan invulnerables que no permitan la desconexión de los individuos y su reducción a átomos aislados y flotantes, desarraigados de la naturaleza material, cósmica, y expulsados o marginados de la cultura, de los ámbitos configurados por el espíritu.

Pero con todo, la conexión entre sexo, amor y matrimonio parece ser la forma específicamente humana más común en que los individuos de la especie, tanto varones como mujeres, pueden estar arraigados, aunque en verdad de maneras diferentes, tanto en la naturaleza cósmica material como, a la vez, en los universos culturales que resultan de las creaciones del espíritu y que acogen en sí (aunque nunca de un modo completo y pleno) a la naturaleza física.

Con esto no se quiere decir que esa conexión tenga que ser y sea siempre la misma. Ya se ha dicho que no lo es. Y también se ha dicho que la ruptura de la conexión y la inconmensurabilidad de sexo, amor y matrimonio da lugar a formas de vida inhumanas. Ahora se trata de ver el modo en que las diversas formas de la conexión han posibilitado una vida más o menos humana.

Para ello resulta útil establecer una secuencia histórica de cuatro fases, a saber, el paleolítico, el neolítico, la sociedad burguesa de los últimos diez siglos y la sociedad postindustrial. Esta periodización hace pensar en una discontinuidad o en unos puntos de inflexión que diferenciarían netamente unas épocas de otras. Pero a la vez que se señalan las diferencias, conviene hacer notar que hay también una continuidad entre todos esos períodos, que viene dada por la diferenciación y auto-

7 Cfr. G. Clark, op. cit., cap. 3, 5 y 7. Cfr. Fernando Henriques, *Prostitution and Society*, vol. I, Macgibbon & Kee, London, 1962.

nomización de sus elementos, lo que lleva consigo un incremento de la individualidad.

2. Sexo y matrimonio en la conciencia pública. Los ritos de iniciación

Hay básicamente dos maneras de estudiar la vida y las costumbres de los hombres de la prehistoria: las excavaciones arqueológicas y el examen de los grupos humanos existentes en la actualidad y que todavía no han superado el estadio de civilización paleolítica, es decir, los pueblos cazadores y recolectores, que no conocen la producción de alimentos, las ciudades ni la escritura (nuestros contemporáneos paleolíticos).

La mentalidad de unos hombres que viven en esas condiciones es bastante distinta de la nuestra, como resulta obvio a primera vista, aunque no tan radicalmente heterogénea como Lévy-Bruhl en los años 20 la había dibujado.⁸ Con todo, puede decirse que entre los rasgos más definitorios de la mente primitiva están la conciencia de vinculación con el grupo y la certeza de que ser y vivir es una función del poder, que es sobre todo poder sagrado.⁹

Estos dos rasgos tienen particular relevancia en orden a la comprensión del sentido que en esas sociedades tienen el sexo y el matrimonio, porque el sexo resulta ser la primordial fuente de poder, y el matrimonio uno de los polos del eje del grupo social.

Ser significa, antes que nada, poder, y poder quiere decir fuerza sagrada. El principio filosófico «para el viviente, vivir es ser», que Aristóteles formulara en su tratado *Sobre el alma*, se encuentra radicalizado en la mentalidad paleolítica en los términos de una identificación muy estricta entre lo que verdaderamente cuenta como existente y lo que participa de una potencia numinosa de carácter más bien impersonal.

8 Lucien Lévy-Bruhl había sostenido que no hay en el primitivo un pensamiento lógico, regido por el principio de no contradicción, y que no hay en él una conciencia de la propia individualidad. El primitivo no se diferenciaría netamente del grupo al que pertenece y se identificaría plenamente con él, con su tótem y con los objetos de su pertenencia. Cfr. *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974.

9 Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Dicho poder se manifiesta en todos los fenómenos de la naturaleza, y la vida social se configura como una formalización de la relación de los hombres con esa fuerza, o sea, como un sistema de ritos.

En la medida en que un grupo social depende para su existencia y mantenimiento de la nutrición y la reproducción, y en la medida en que la nutrición se reconduce a la reproducción de los animales y vegetales en cuanto que se desconocen los sistemas de producción de alimentos (los pueblos cazadores y recolectores se alimentan de lo que espontáneamente se *reproduce* en la naturaleza), la actividad reproductora y, en concreto, la actividad sexual aparece como eje de la existencia. Y las religiones, en cuanto que se constituyen como referencia del hombre a lo que fundamenta su existencia, se hacen cargo de la actividad sexual en cuanto que fundamento de esa misma existencia.

Por lo que se refiere a la fecundidad de los campos y de los animales, y a la importancia del éxito en la caza, la iconografía religiosa paleolítica nos ha dejado representaciones pictóricas y escultóricas (el 80% de la pintura rupestre lo constituyen escenas de caza), que se suelen interpretar como elementos de prácticas rituales, cuyo objeto era el establecimiento de una relación con el poder sagrado que resultara favorable para el hombre, en orden a la consecución de alimentos.¹⁰

Por lo que se refiere a la fecundidad humana, el paleolítico superior (desde hace 50.000 hasta hace 10.000 años) registra la proliferación de símbolos femeninos y de las «Venus», a los que se ha hecho alusión anteriormente, y que se interpreta como una concentración de la atención del hombre auriñaciense (Europa central y occidental) sobre el nacimiento y la procreación. Como es sabido, se trata de estatuillas en las que se ha desatendido el rostro y las extremidades, para resaltar de modo muy notorio la anatomía de la sexualidad (senos, caderas, vientre, vulva, labios mayores). Parece como si la atención se centrara sobre todo en el incremento de la población humana y en el de la ani-

10 Cfr. A. de Waal, *Introducción a la antropología religiosa*, 1975, cap. 5. Cfr. E. Le-roi-Gourham, *Prehistoria*, Labor, Barcelona, 5.ª ed., 1980, cap. 111, «El paleolítico superior».

mal (reservas de caza), y la demanda se dirigiera fundamentalmente a la mujer.¹¹

La mayor parte de esas representaciones pictóricas se suelen interpretar como elementos de diversos ritos de fecundidad, de iniciación, de *regressus ad uterum*, etc.

La iniciación es el rito a partir del cual el hombre tiene *poder* como varón o como mujer, y, por tanto, el momento a partir del cual cuentan verdaderamente en la existencia, son realmente.

El primero de todos los ritos de paso es el nacimiento, y el nacimiento es siempre un milagro en el que se manifiesta el poder. «Lo extraordinario, lo *totalmente otro* se da a conocer en la crisis del alumbramiento, en la nueva vida que nace. Propiamente, cada nacimiento es un *nacimiento maravilloso*, expresión que no debe entenderse en un sentido supranaturalista. En el paso de la muerte a la vida, en la circulación de la vida, considerada en breve, se revela el poder. Así surge el mito del origen del hombre, que, también cuando se conoce el proceso físico de la procreación, adopta una *procedencia de otra parte* que se atribuyó sobre todo a los grandes hombres, a los reyes, etc., y que sigue viviendo en los cuentos de viejas de la señora Hollenteich o de la cigüeña».¹²

Pero el rito de iniciación propiamente dicho es el de la pubertad: no basta la vida sin más, esa que se manifiesta en el nacimiento, porque mediante ella se constituye un individuo que todavía no tiene poder precisamente en orden a la creación (propagación) de la vida. Lo que constituye a un individuo en miembro de pleno derecho del grupo social es precisamente su participación en ese poder por el que la vida se genera.

Para participar en él el individuo tiene que «morir» a su vida anterior, tiene que purificarse y redimirse, tiene que superar unas determinadas pruebas y recibir precisas enseñanzas, y tiene que convertirse en

11 Cfr. A. Leroi-Gourham, *Prehistoria del arte occidental*, G. Gili, Barcelona, 1986, pp. 97-103. Para una exposición más detenida de la interpretación de los símbolos de fertilidad como vulvas, falos, senos, símbolos andróginos y diversos tipos de «venus», cfr. Sigfried Giedion, *El presente eterno: los comienzos del arte*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 211-270 y 485-502. Para una visión más completa y actualizada del tema, cfr. H. Delporte, *La imagen de la mujer en el Arte Prehistórico*, Istmo, Madrid, 1984.

12 G. van der Leeuw, *op. cit.*, p. 185.

un ser nuevo, con un nuevo nombre y nuevos vestidos, que le permiten iniciar una vida nueva. El espaldarazo de los caballeros, la circuncisión, el limarse los dientes, el tatuarse, la perforación del himen de las doncellas, el taladrar el hueso de la nariz, etc., tienen el significado de una muerte y de un renacimiento a una nueva vida en la que se porta la señal de que se participa del poder por antonomasia.¹³

Los iniciados reciben un nuevo nombre, que indica una modificación completa, una renovación total de la vida. Durante el proceso las muchachas reciben instrucción en asuntos domésticos y sexuales, a veces durante un período de tres o cuatro años, durante el cual se dice en algunas culturas que han estado «enterradas vivas». Los muchachos, por su parte, son instruidos para la caza, la guerra, y otras actividades viriles, además de para las actividades sexuales. Y al igual que las jóvenes, reaparecen en sociedad con vestidos nuevos y nombres nuevos.

«Pero el rito primitivo no es una ceremonia ornamental, sino un verdadero despliegue de poder, un hecho creador realizado por la comunidad. Quien no tiene nombre, no ha nacido. Quien no ha sido iniciado, sigue siendo, durante toda su vida, un niño. Ni siquiera puede «hacerse viejo» por viejo que sea, porque nunca ha sido adulto».¹⁴

En lo que llamamos el occidente contemporáneo, se observan analogías de los ritos de iniciación en algunos ámbitos religiosos noviciados, profesiones de votos al entrar en religión, etc.), y en la incorporación a algunas sociedades secretas o a determinadas esferas profesionales (asociaciones de estudiantes, el ejército, la marina, algunos tipos de empresas). Se trata de ritos de iniciación abocados a lo que se denomina socialización secundaria, es decir, al desenvolvimiento de la vida en un ámbito especializado y determinado del sistema social, para el cual suministran una determinada instrucción y confieren un poder especial. Pero no preparan para la vida social «en general», en toda su

13 Los ritos de «regressus ad uterum», siendo a menudo el útero simbolizado por la cueva misma con todos sus pasadizos, tienen aquí especial relevancia porque significan un retorno al origen a partir del cual se puede: 1) empezar la existencia con la suma de posibilidades intacta; 2) sumergirse en la sacralidad; 3) alcanzar un estado existencial superior, y 4) fundar un estado de existencia similar al de los dioses. Cfr. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 89-101.

14 Cfr. G. van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 186-190.

amplitud. Quizá, en este sentido, el único residuo que quede (donde aún se dé) sea la denominada «puesta de largo» de las muchachas de un determinado estrato de nuestra sociedad.

Como la vida social del adulto está muy diversificada respecto del paleolítico, difícilmente puede ser pautada o formalizada *a priori* en función de su «poder». Puede serlo si se trata de una vida social especializada, pero no en general. Ser hombre en general no es algo que esté socialmente formalizado en las sociedades urbanas e industriales, y por eso en ellas no puede por menos aparecer como un problema relativamente nuevo el tránsito de la niñez a la madurez, es decir, la pubertad y la adolescencia.

El paso de niño a hombre o de niña a mujer no plantea mayores problemas en una sociedad en la que está muy bien definido el papel que corresponde a la edad infantil, el que corresponde al varón y a la mujer adultos, y en la que el tránsito está formalizado en unos ritos de paso que pueden comprender prolongados períodos. No se pasa de ser niño a ser hombre en general, sino a ser cazador, guerrero y padre. En cambio, en una sociedad en la que dejar de ser niño no quiere decir pasar a ser sacerdote, militar o arquitecto, sino pasar a ser hombre en general, entonces el serlo sí aparece como problemático cuando no se suministran criterios precisos para ello, ni tampoco un poder específico en orden a lograrlo.¹⁵ Los dos poderes que más se destacan son la sexualidad y la libertad, que emergen entonces como poderes justamente indeterminados respecto del fin.

Los ritos de iniciación, y sobre todo el conjunto de los ritos de paso, suministran un mapa de la existencia humana en todas sus fases desde el nacimiento hasta la muerte, que obra en la conciencia de todos los individuos del grupo, constituyéndola en una conciencia pública de tales características que, en todo momento, cada individuo sabe cuál es el espacio social y el ámbito existencial que cada uno de los demás ocu-

15 Con todo, en las sociedades arcaicas hay ritos de iniciación para determinadas actividades «profesionales» y para «sociedades secretas», que de algún modo han tenido también pervivencia en las sociedades contemporáneas. Cfr. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. I. *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 310 ss.

pan.¹⁶ Justamente porque todo el espacio social, y con ello los ámbitos existenciales, están formalizados.

Cuando el proceso de diferenciación de las actividades sociales se va haciendo más complejo y los ámbitos existenciales se van diversificando, entonces la conciencia pública deja amplias zonas en blanco (los espacios sociales para la marginación) en las que aparece el problema de la soledad del hombre consigo mismo, y, en concreto, con su sexualidad y su libertad. Pero ese es un problema del que no hay constancia que se haya planteado en el paleolítico, donde las agrupaciones sociales apenas superaban los 25 individuos, y donde las reuniones transitorias de varios grupos rara vez aglutinaban a más de 200 personas, según se ha señalado.

En las sociedades paleolíticas el matrimonio es el desenlace natural de los ritos de iniciación. El poder adquirido entonces es todavía incrementado y encauzado definitivamente al llegar a su destino propio. Las fuentes de la vida, de la riqueza del grupo social, se abren y se canalizan para que manen vida. Eso supone desatar y poner en movimiento el poder, la fuerza sagrada, lo cual implica siempre un peligro que genera angustia e infunde miedo.

De ahí surgen las costumbres de conjurar y neutralizar la fuerza de la cópula por el procedimiento de una desfloración previa de la novia, que se encomienda a alguien dotado de excepcional poder: al sacerdote, a un extranjero o al jefe del grupo social (el *ius primae noctis* es interpretado en este sentido por algunos autores), o bien por otros procedimientos, como la observancia de las «noches de Tobías» en las que los desposados se abstienen de la unión sexual.¹⁷

Pero en las bodas también toda la comunidad participa del nuevo poder que se pone en movimiento. El alimento, que es la otra gran fuente de poder, no solamente es compartido por los esposos, sino también por todos los invitados al banquete nupcial, que celebran así una comunión en la que todo el grupo se une en torno a la nueva fuente de poder, lo conjuran, lo canalizan y lo asumen. Ahora el grupo social toca de un modo reflexivo su propio fundamento, su principio, y por

16 Cfr. Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986.

17 Cfr. G. van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 191-193.

eso el matrimonio no sólo significa la entrada en la vida propiamente dicha para la mujer, sino también para el varón. A partir de ahora son miembros del grupo social de pleno derecho, porque el derecho es una reflexión de la voluntad sobre el propio poder mediante la que se toma posesión de sí mismo, un ejercerse la voluntad por un cauce y de un modo que se ha querido antes y se ha establecido para siempre.

Desde esta perspectiva aparece el matrimonio más como un acontecimiento social público que como una relación intersubjetiva privada. No es que las preferencias individuales y el gusto o agrado de los futuros esposos no cuente en absoluto en las sociedades paleolíticas. R. Lowie ha dejado constancia del papel que juega en el matrimonio de estas sociedades el mutuo consentimiento,¹⁸ y el propio Lévy-Bruhl señala que «la joven, que por lo general no es consultada, halla a menudo el modo de sugerir a su madre o incluso a su padre lo que desea, y de evitar de este modo, si llega el caso, un pretendiente que le desagrada. A menudo consigue sus objetivos. Los sentimientos individuales ejercen una influencia de la que tenemos pruebas». Pero tras esa indicación concluye: «Hecha esta reserva, sin embargo, no debe perderse de vista que es el grupo familiar quien decide».¹⁹

La decisión está reservada en primera instancia, y en último término, al grupo, porque de la adquisición o pérdida de miembros con poder depende precisamente su mantenimiento como grupo familiar y social. Por eso el matrimonio es cuestión de estricto intercambio.

A parte de los procedimientos de obtención de mujeres por botín y por raptó, el sistema más frecuente entre los primitivos es el de intercambio, cuya primera forma al parecer es el de intercambio de hermanas, o bien el intercambio de una mujer por cierto número de animales, según sistemas de una reglamentación a veces complejísima.²⁰ Es decir, se trata de que el poder productivo y reproductivo de los dos grupos sociales no sufra el menor déficit. Y cuando los poderes productivos y reproductivos cuentan, en un momento de mayor desarrollo cultural, con alguna forma de representación simbólica, en términos de lo que

18 Cfr. R. H. Lowie, *Primitive Society*, cit., p. 24.

19 L. Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, cit., p. 79.

20 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

puede llamarse muy genéricamente «moneda», entonces puede tener lugar el intercambio de una mujer por «moneda» de manera que el equilibrio de poder entre los grupos quede inalterado.²¹

Como puede advertirse, tanto desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, del significado que tienen para la conciencia individual las expresiones culturales (que es el punto de vista de la fenomenología en general y de la fenomenología de la religión en particular), como desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, del puesto y la función que un elemento ocupa y cumple en un sistema social (que es el punto de vista de la ciencia positiva en general, y de la antropología sociocultural en la mayor parte de sus corrientes), el sexo y el matrimonio parecen estar ensamblados en las sociedades paleolíticas con un ajuste que apenas deja resquicio para formas socialmente marginadas en el sentido de que escapen a la aceptación y al control sociales.

Parece que tanto en su ser como en sus manifestaciones están acogidos en la conciencia pública, o, todavía más, que, en cuanto que determinan la sistemática del grupo social y en cuanto que significan la más obvia e intensa manifestación del poder, constituyen el verdadero sí mismo o la verdadera sustancialidad del grupo social. El grupo social tiene una consistencia que vendría dada por lo que podría llamarse una distancia mínima entre biología y cultura, siendo el centro de gravedad más la biología que la cultura, en el sentido de que las formas de la sexualidad y del matrimonio, y sus correlativas formas de descontrol social y marginación, están más determinadas por las necesidades biológicas inmediatas que por las elaboraciones culturales mediatas.

En este sentido puede decirse que las formas de marginación social más propias de esas sociedades no son la mendicidad ni la prostitución, sino, simplemente, la soltería. El soltero (si es que su estado no viene requerido por su función social), es un ser marginal porque es socialmente improductivo.

La distancia entre biología y cultura, entre sexo y matrimonio, crece cuando la sociedad se hace más compleja, cuando aparecen las

21 Cfr. L. Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, cit., pp. 71-90. Los dos tratados más clásicos sobre este tema son: J. J. Bachofen, *El matriarcado*, Akal, Madrid, 1988, y E. Westermarck, *The history of human marriage*, Macmillan, New York, 1894.

ciudades y la densidad de población aumenta. Entonces, en la relación entre biología y cultura el centro de gravedad cae más del lado de la cultura, es decir, del lado de la libertad, y entre el sexo y el matrimonio se abre una fisura de la que emerge como una novedad histórica en primer lugar (a partir del neolítico) la belleza, y, en segundo lugar, en la dilatación de esa misma fisura (a partir del siglo XI d.C.), el amor.

3. Primera fisura entre sexo y matrimonio. La belleza

Así como no se puede sostener que los sentimientos individuales no cuenten para nada en las nupcias de los pueblos cazadores-recolectores, ni (por aplicación del método comparativo) en las de nuestros antepasados del paleolítico, tampoco se puede afirmar que la belleza, especialmente la femenina, no jugara ningún papel en los negocios matrimoniales y que se trata de un «descubrimiento» netamente neolítico. Hay pruebas más que suficientes para documentar el relevante papel de la belleza, y de la belleza femenina, en esos grupos sociales.

Lo que no hay son pruebas de que la belleza, y en concreto, la belleza femenina, provocara verdaderos cataclismos sociales e «internacionales» antes del neolítico (carecía de referente el mismo término *internacionalidad*), como pueden serlo la guerra de Troya o la entrada de Abraham en Egipto. Y mucho menos que pudiera provocar un cataclismo cosmológico-ontológico como es el origen del mal en la historia humana.

La historia de Abraham se sitúa hacia 1850 a.C., y los relatos transmitidos por Homero hacia el siglo XIII a.C. Pero el relato bíblico en que se vincula el origen del mal a la acción de la mujer y el mito griego que lo vincula a su belleza son muy anteriores.

Cuando Abraham entra en Egipto, según se narra en el capítulo 12 del *Génesis* (vv. 10-20), siendo consciente de que su mujer es muy hermosa, se pone de acuerdo con ella para hacerla pasar por su hermana, con objeto de que no lo maten a él para poseerla a ella. En efecto, cuando los oficiales de Faraón perciben su belleza, se lo comunican a su señor primero, y se la llevan a su palacio después. A cambio, Abraham recibió «ovejas, vacas, asnos, siervos, siervas, asnas y camellos», no ciertamente en términos de trueque del tipo hermana por hermana

o hermana por «moneda» como era propio del paleolítico, porque no hay proporción entre una mujer y los bienes otorgados a cambio. Para encontrar la proporción que justifique dones tan cuantiosos habría que recurrir a la belleza: si la hermosura es tan excelsa, entonces podría resultar comprensible para todos que la donación fuera tan amplia. Lo que se paga es la hermosura de la mujer, y no su funcionalidad doméstica o reproductiva: Abraham recibe a cambio *siervas*, pero no una *esposa* (esa división no suele encontrarse así en los pueblos cazadores-recolectores), y por su parte, Faraón de esa manera posee a una mujer que por su hermosura es digna de él, y no de sus oficiales.

No obstante, «Yahvéh hirió a Faraón y a su casa con grandes plagas por lo de Saray, la mujer de Abraham», y entonces Faraón lo llamó, le recriminó su engaño, le devolvió a su mujer y le pidió que se marchara.

Lo que parece romper el «matrimonio» de Abraham, y justificar la donación que recibe, es precisamente la belleza de la mujer; y lo que parece justificar la plaga de castigos que sobrevienen sobre la casa real egipcia es la posesión ilegítima de la mujer.

Si ahora se compara la escultura egipcia, no ya del año 2000 a.C., sino incluso la del 3000 a.C. con la escultura paleolítica, aparece inmediatamente el contraste entre las figuras de mujer que no tienen rostro y en las que resalta mucho la anatomía de la sexualidad (venus paleolíticas), y las figuras femeninas del alto imperio en las que, desnudas de medio cuerpo, lo que más resalta por estar trabajado con más detalle es el rostro.²²

Esto parece ser un rasgo general de la revolución neolítica. También la dama de Elche, del neolítico ibérico, presenta un rostro muy trabajado, de una hermosura armónica, y un tocado muy rico en detalles. Puede sostenerse que la idea reflexiva, o la noción intelectualmente ela-

22 Para una sistematización de la figuración femenina en el paleolítico, cfr. A. Leroi-Gourham, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984, y el ya citado de Henri Leporte, *La imagen de la mujer en el Arte Prehistórico*, Istmo, Madrid, 1984. Para comprobar la paulatina transición hacia las formas más realistas y proporcionadas de rostro y anatomía de la sexualidad, entre el sexto y el cuarto milenio en el oriente medio, hasta las formas estilizadas y solamente faciales del arte egipcio, cfr. Pierre Amiet, *Historia ilustrada de las formas artísticas. I. Oriente Medio*, Alianza, Madrid, 1984.

borada de belleza, es imposible encontrarla antes de los pitagóricos,²³ pero su eficiencia en cuanto que realidad descubierta y captada hay que situarla al menos en el neolítico.

Quizá la inauguración de las sociedades urbanas, al menos en la cuenca del mediterráneo, y especialmente el nacimiento de la ciudad significa, junto con otras muchas innovaciones, también la generalización del uso del vestido, y sólo después de ella, tras siglos de esfuerzo, resulta posible esa hazaña, entre las muchas llevadas a cabo por el pueblo griego, que es el descubrimiento del desnudo.²⁴ Por supuesto que se trata tanto del desnudo masculino como del femenino, y de la peculiar belleza de cada uno. Pero la belleza femenina parece dotada de un esplendor y una fuerza netamente superiores.

En efecto, es la belleza femenina, y no la masculina, la que se toma como factor explicativo de grandes conflictos sociales, según se ha señalado antes. La guerra de Troya queda satisfactoriamente explicada en su desencadenamiento por la belleza de Helena; Hera, Afrodita y Atenea entran en conflicto a cuenta de la posesión de la hermosura máxima, y puede llegar a decirse incluso que fue el perfil de Cleopatra lo que cambió el curso de la historia. Pero aún hay más. No se trata sólo de que se expliquen así determinados conflictos histórico-sociales; se trata de que incluso el origen del mal y de la actual condición humana pueda ser explicado en función de la belleza de la mujer, pues ese es el contenido del mito de Pandora.

Para la mentalidad actual, obviamente, tales explicaciones resultan increíbles. La guerra de Troya y las sucesivas campañas romanas en Egipto se explican por motivos económicos, por problemas de acumulación de poder, de abastecimiento y comercio, que resultan más plausibles y satisfactorios para nuestra mentalidad, y la génesis del pueblo de Israel se explica también por motivos análogos.

23 Así lo sostiene W. Tatarkiewicz en *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos, Madrid, 1987, caps. IV-VI.

24 Para una exposición muy documentada de las innovaciones que lleva consigo el nacimiento de la ciudad, cfr. Joseph Rykwert, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*, Herman Blume, Madrid, 1985, donde también puede advertirse la continuidad entre la religiosidad paleolítica y la neolítica.

La cuestión que ahora interesa no es cuál de las dos explicaciones es la verdadera, sino más bien esta otra: ¿qué representaba la belleza de la mujer en los comienzos del neolítico, y después, para que por ella se explicasen de modo satisfactorio, creíble, tantos y tan trascendentes acontecimientos?

Si se interpretan el *Fedro* y el *Banquete* de Platón aplicándolos a este acontecimiento histórico, la respuesta sería que la belleza no representa nada, sino que es la condición de posibilidad de toda representación, y, por tanto, de la génesis de esa mentalidad para la cual posteriormente resultan más satisfactorias las explicaciones económicas, y, en general, las explicaciones que consisten en una representación.²⁵

Habría que decir entonces que la belleza (en sentido genético, no en sentido trascendental) es aquello que abre un universo nuevo de posibilidades cuya realización efectiva es en sí misma atrayente y gozosa, aquello que pone en marcha un «afán de engendrar, según el cuerpo y según el alma», una fuerza creadora de seres humanos vivientes y de realidades culturales. Y como la belleza no es algo abstracto y vacío, sino vinculado a la vida y a la acción, la belleza se dice, en primer lugar y por antonomasia, de la mujer.

Si la belleza se entiende así, entonces resulta más comprensible que la hermosura de la mujer tenga que ver con la ruptura de un orden social determinado, y con la aparición de otro nuevo mucho más rico en seres humanos y en realizaciones culturales.

Desde esta perspectiva, puede decirse que la belleza aparece como un nuevo ámbito abierto a la creación cultural, y que ese ámbito es un espacio que crece entre el sexo y el matrimonio. Ahora, entre el sexo y el matrimonio puede mediar la belleza, que puede establecer un nuevo tipo de conexión entre ambos; pero, precisamente porque puede mediar, interpone también una diferencia, una distancia. La belleza juega unas veces a favor de la vinculación entre sexo y matrimonio, y otras veces en contra.

25 En este sentido interpreta Rousseau la conexión entre belleza, amor y lujo como generadora de las calamidades sociales en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Cfr. J. J. Rousseau, *Del contrato social. Discursos*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 245 ss.

4. Segunda fisura entre sexo y matrimonio. El amor

En las narraciones que se acaban de considerar se habla de la belleza femenina como de algo que puede provocar la ruptura de un orden establecido, y de algo que puede hacer a un hombre desear a una mujer y llegar a poseerla como esposa, sierva, etc., pero no se habla todavía del amor. Parece que las noticias sobre el amor son algo posteriores a las noticias sobre la belleza, y que la función del amor como factor determinante de la unión matrimonial no surge hasta el siglo XI.

Nuevamente hay que hacer alguna aclaración al respecto. No es que antes del siglo xr no exista o no se haya descubierto el amor. Existía, pero no se consideraba un motivo suficiente como para determinar la unión matrimonial. A partir de ese momento, el hecho de estar «enamorados» empieza a ser determinante, en el occidente cristiano, de los denominados «matrimonios clandestinos», es decir, de una unión que tiene carácter religioso (sacramental) y de la que tienen conocimiento tan sólo los contrayentes. Y después de varios siglos en los que el amor, a través de acontecimientos como ese, como la literatura provenzal, la vida de personalidades como Leonor de Aquitania o Eloísa y Abelardo, y otros sucesos análogos, adquiere un protagonismo radical, entonces, pero no antes, tiene pleno sentido y aceptación un drama como el *Romeo y Julieta* de Shakespeare. Es decir, cuando el medio sociocultural tiene determinadas características, el drama de Shakespeare resulta tan aceptable o tan creíble como el mito de Pandora o el relato de la guerra de Troya. Se trata ahora de ver cómo el amor adquirió históricamente un protagonismo de esa índole.

Lo más probable es que el amor fuera adquiriendo esa preponderancia a medida que se fue ensanchando el escenario para su despliegue, es decir, a medida que se fue ampliando la conciencia y la intimidad humanas, y a medida que se fue diferenciando y distanciando de la vida social. Así es como pueden ir creciendo los sentimientos humanos con su carácter de «privados» o de «subjetivos» en el sentido que actualmente tienen estos términos en el lenguaje ordinario.

Ya se ha visto que Helena y Sara eran mujeres bellísimas, y que todos las deseaban. Asimismo, consta que Ulises amaba a Penélope y que Jacob, para conseguir a Raquel, trabajó siete años «que se le antojaron

como unos cuantos días, de tanto que la amaba» (Gén. 2, 20). Es decir, hay suficiente constancia escrita de hasta qué punto un hombre podía amar a una mujer (bien siendo su esposa, bien para hacerla su esposa) antes del año 1000 a.C., tanto en el medio cultural griego como en el semita, pero no aparecen por escrito descripciones de lo que es «estar enamorado» hasta tiempo después.

En el siglo V a.C. Platón recoge media docena de descripciones de lo que es el amor y, más en concreto, el enamoramiento, en las que se expone detenidamente una situación subjetiva en sí misma considerada, es decir, sin referencia a su contexto social, moral, jurídico o religioso, y a partir de entonces son frecuentes descripciones semejantes en géneros literarios de diverso tipo.

Como ya se ha dicho, Platón atribuye a la belleza el surgimiento del amor y su persistencia, pero a menudo el amor emerge de otras fuentes. Y así como la belleza es un factor que unas veces constituye y refuerza la vinculación entre sexo y matrimonio, y otras veces la rompe, el amor parece tener desde su aparición una función polivalente similar.

Para empezar, en las descripciones platónicas, y en general en el mundo griego, el amor no es siempre la expresión de una relación heterosexual, pues también expresa las relaciones homosexuales, que pueden haber surgido a partir de la belleza o no. Desde esta perspectiva el amor no es el factor determinante del matrimonio, que parece implicar constitutivamente la heterosexualidad desde sus inicios (o al menos desde el paleolítico).

Por supuesto, en la cultura de la Grecia clásica y en la judaica se cantan las excelencias y la fuerza del amor heterosexual (del lícito y del ilícito), como en la *Fedra* de Eurípides y en tantos otros posteriores del siglo V a.C., que resultaban tan verosímiles y creíbles como la *Íliada*. Pero esa excelencia y esa fuerza no parecen suficientes como para determinar por sí solas el matrimonio.²⁶

26 Cfr. Bernard I. Murstein, *Love, Sex and Marriage through ages*, Springer Publishing Company, New York, 1974, caps. 2 a 6. Aunque no aborda frontalmente este tema, se encuentra amplia información sobre él en M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1986, e *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud*, Siglo XXI, Madrid, 1987. Asimismo, y desde un punto de vista filosófico cristiano, también aporta

Parece que el factor más determinante del matrimonio es el acuerdo de los respectivos padres, aunque en este acuerdo parece que el amor va adquiriendo diversa relevancia.²⁷ Se puede tomar la producción literaria de Terencio como botón de muestra de la vinculación entre sexo, amor y matrimonio en torno al siglo II a.C. en el medio cultural grecolatino, dado que es precisamente ese uno de los temas más tratados, y dado que las tensiones que refleja no son puntuales del siglo II a.C. ni privativos de la sociedad romana.

En la comedia *Hécira* parece que se recoge, junto con una variada panoplia de conexiones entre sexo, amor y matrimonio, el tipo de conexión que se considera más estable, más feliz y más «canónica». Pánfilo, el protagonista, ha desposado a Filomena por acuerdo de los respectivos cabezas de familia, pero está enamorado de una meretriz. Por esta razón no cohabita con su esposa, y la trata despectivamente. Ella, habiendo sido violada antes de los desposorios, no puede ocultar durante mucho tiempo el embarazo, y por otra parte, lleva con paciencia los desaires de su marido. Pánfilo se muestra progresivamente incómodo por la hostilidad que, cada vez más celosa, le manifiesta su primera amante, y va cobrando cada vez más afecto a su esposa. Tras una serie de peripecias se descubre que el violador de Filomena había sido el propio Pánfilo. El desenlace feliz es la conjunción de sexo, amor y matrimonio, que inicialmente eran elementos disociados, en una síntesis estable de la que todos se sienten satisfechos, y, naturalmente, también el público.

El sexo está aquí como factor que tiene su autonomía. El matrimonio se contrae con vistas a una unión sexual que se presume fecunda, pero el sexo había entrado en escena antes: por una parte la mujer había sufrido violación y estaba embarazada, y por otra parte el joven marido tenía relaciones estables con una prostituta.

mucha información Irving Singer, *The Nature of Love*, vol. I, Chicago University Press, Chicago, 2.ª ed., 1984. Desde el punto de vista de la historia social, cfr. Phillippe Aries y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, I, Taurus, Madrid, 1987, y Jean Gaudemet, *Le marriage en Occident*, Cerf, París, 1987.

²⁷ Cfr. C. Calame, ed., *L'amore in Grecia*, Laterza, Bari, 1983, y Jane F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, Croom Helm, London, 1986.

En segundo lugar, el amor también es un factor autónomo y oscilante. Inicialmente Pánfilo está enamorado de la prostituta por su atractivo y hermosura, y posteriormente se enamora de la esposa por su carácter.

En tercer lugar, el matrimonio surge como un negocio del *paterfamilia*, que ciertamente pretende que los esposos se deseen y estén enamorados, pero en la intimidad de los esposos tiene más fuerza determinante la voluntad de los respectivos padres que el deseo sexual y la pasión amorosa por intensos que sean.

Cuando Pánfilo ya está enamorado de su esposa y declara que viviría en un continuo sufrimiento sin ella, está dispuesto a no consumir el matrimonio y a anularlo al saber que ella está embarazada y al ver la incompatibilidad de caracteres entre su esposa y su madre.

«En cuanto a traerla nuevamente conmigo, eso no lo considero en ningún modo conveniente, y no lo haré a pesar de lo mucho que sobre mí pesan el cariño y la convivencia con ella.» Y poco después: «No sé cómo arreglármelas para mantener en secreto, como Mírrima me lo ha rogado, el parto de su hija; la pobre mujer me da lástima. Haré lo que pueda, sin faltar no obstante a la piedad filial, pues debo hacer más caso a mi madre que al amor (*Quod potero faciam, lamen ut pietatem colam; / nam me parenti potius quam amare obsequi / oportet*)».²⁸

Este planteamiento grecorromano no sufre inicialmente alteración por la recepción del cristianismo. Sexo, amor y matrimonio parece que tienen su autonomía propia a partir del neolítico, y tienden a unificarse en una síntesis cuyo factor determinante es el negocio matrimonial que se constituye básicamente desde la voluntad de los padres de los contrayentes, al menos en determinados estratos sociales.²⁹

El planteamiento más moderno, que hace posible un drama como *Romeo y Julieta*, y según el cual el amor mutuo es el factor determinante del matrimonio mientras que, por otra parte, el matrimonio es la única

28 P. Terencio Afro, *Hécira*, Act. III, ese. III, vv. 400-405, y Act. III, ese. IV, vv. 440-445, en *Comedias*, trad. de Lisardo Rubio, Ediciones Alma Mater, S. A., Barcelona, 1966.

29 La propiedad es el factor que aparece constantemente vinculado al negocio matrimonial. La relación entre matrimonio, propiedad y orden social, tema clave de la antropología social desde su nacimiento a mediados del siglo XIX, es ya estudiado sistemáticamente en el siglo XVIII por Adam Smith en sus *Lectures on Jurisprudence*.

vía posible y la culminación necesaria de ese amor mutuo, parece que viene posibilitado por el cristianismo, en un sentido, y por la densificación de la sociedad urbana, en otro.

Cabe pensar que la elaboración de la doctrina del matrimonio como sacramento cuyos ministros son los propios contrayentes, con la correspondiente autonomía como requisito para la validez sacramental, al vincular de un modo muy neto los propios actos (y especialmente los de carácter religioso) a la libertad subjetiva, y al referir a esa libertad y a Dios la responsabilidad de los mismos, debilitara la vinculación de cada sujeto a la voluntad de sus progenitores, y a cualquier otra instancia externa. El matrimonio tenía validez sacramental también aunque un cónyuge fuera esclavo y el otro libre.

Por otra parte, la autonomización de la voluntad parece también estar en correlación con el proceso de disponibilidad de recursos económicos. Evidentemente, la voluntad no puede determinarse a otra cosa si todo el tiempo y las fuerzas de la subjetividad se invierten en la supervivencia, que se cifra o en el trabajo o en unas funciones sociales de alta dependencia.

Cuando la voluntad cuenta con un bien cuya disponibilidad es de una amplitud y polivalencia semejante a ella, como es el dinero, puede determinarse hacia el exterior en función de los sentimientos que tienen mayor vigencia en la intimidad.³⁰ Especialmente, puede determinarse en función del amor hacia el acto matrimonial, si además tal sentimiento y tal acto tienen una legitimación religiosa.

Parece que es a partir del siglo XI cuando empieza a ser frecuente el hecho de llevar dinero en el bolsillo, pues es a partir de entonces cuando la arqueología registra la existencia de monedas en las ropas de los individuos, en bolsas, orzas, cofres, etc.³¹ Es también entonces cuando se sitúa el nacimiento de la banca y del derecho mercantil; cuando

30 La tesis de que la economía monetarista posibilita un particular tipo de individualismo que afecta a la estructura y estabilidad familiar, comúnmente aceptada ahora, es formulada a comienzos de siglo por G. Simmel en su *Filosofía del dinero* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977), y en su *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (Revista de Occidente, 2 vols., Madrid, 1977). Simmel presenta con brillantez la incompatibilidad entre la noción de «sustancia» y la dinámica de la circulación monetaria.

31 Cfr. Ph. Ariés y G. Duby, *Historia de la vida privada*, vol. 2, «La emergencia del individuo», Taurus, Madrid, 1988, pp. 503 ss.

las esculturas de hombres y mujeres adosadas a los pilares de las catedrales adquieren perfiles más expresivos e individualizados; cuando se elabora la doctrina teológica del juicio particular, y cuando, como se ha dicho antes, los sentimientos amorosos ocupan un lugar creciente en la literatura: es cuando nace la poesía trovadoresca y el amor cortés. Las características literarias de esa poesía, y las psicológicas y éticas de ese amor son muy discutidas por los especialistas,³² pero a todas las discusiones subyace el hecho de que entonces surge y se difunde un tipo de relatos, en el cual la atracción amorosa es irresistible y tiene una fuerza «natural», cuyo prototipo es la leyenda de Tristán e Iseo.³³

La historia de Tristán e Iseo tiene antecedentes latinos (Ovidio), griegos (las figuras de Teseo y Medea), e iraníes, por lo que no se puede decir que el amor en ese grado de trágico apasionamiento tenga carácter completamente novedoso. Pero en el siglo XII algunos aspectos de ese relato se reproducen en la vida de personas reales, en concreto, en las de Eloísa y Abelardo, lo cual sí constituye una novedad.³⁴ Y por otra parte, con más o menos variaciones, ya no deja de repetirse ni en el plano psicológico ni en el literario hasta nuestros días.³⁵

Este protagonismo del amor no parece ser un fenómeno privativo del occidente cristiano, pues una obra como la de Ibn Hazm de Córdoba

32 Las polémicas surgen a partir de las primeras caracterizaciones del amor cortés realizadas por Gaston Paris, *Mélanges de Litterature Franraise du Mayen Age*, Champion, París, 1912, y difundidas por C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford University Press, New York, 1936. Para una exposición de esa polémica y de las concepciones del amor a partir del siglo XI, cfr. Irving Singer, *The Nature of Love. 2. Courtly and Romantic*, Chicago University Press, Chicago, 1984.

33 El carácter «natural» del amor entre Tristán e Iseo, en el sentido de que es independiente de sus conciencias y más fuerte que sus voluntades, y que les lleva a saltar por encima de otros vínculos matrimoniales previos y de otras diversas obligaciones, viene expresado por su causa física, que es un «bebedizo» o «filtro». Cfr. Beroul, *Tristán e Iseo*, ed. de Roberto Ruiz Capellán, Cátedra, Madrid, 1985; cfr. *Tristán e Iseo*, ed. de Alicia Yllera, Alianza, Madrid, 1988, y cfr. Denis de Rougemont, *Les mythes de l'amour*, Gallimard, Saint Amand, 1972.

34 Para una exposición de las repercusiones e implicaciones sociológicas, literarias y teóricas de este episodio histórico, cfr. E. Gilson, *Héloise et Abélard*, Vrin, París, 1964; cfr. Peter Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, University of Glasgow Press, Glasgow, 1976.

35 En este sentido son instructivas las coincidencias que Regine Pernoud señala entre el modo en que Eloísa ama a Abelardo y el modo en que Simone de Beauvoir ama a Jean Paul Sartre. Cfr. R. Pernoud, *Eloísa y Abelardo*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, p. 70.

ba, *El collar de la paloma*, del siglo XI, sugiere que sucede algo análogo en el mundo islámico.³⁶

Lo que sí parece algo más específico del occidente cristiano es el modo en que se establece la vinculación entre el sexo, el amor y el matrimonio, en términos de conexión entre derecho, moral y religión, a medida que se iba produciendo una diferenciación y autonomización de esos tres ámbitos que no tenía correlato en el Islam, donde la indiferenciación entre derecho, moral y religión persiste hasta nuestros días.

Entre el siglo XI y el XVI se produce, con creciente frecuencia, una unión entre enamorados que se constituye y se hace firme mediante el sacramento del matrimonio, realizado en el fuero interno de los contrayentes y sin testigos. Este tipo de matrimonio, llamado «clandestino», no impide la práctica habitual del matrimonio como negocio protagonizado por los padres de los respectivos contrayentes, que en esa época se constituye también como sacramento mediante una ceremonia con la solemnidad y publicidad pertinentes. En la medida en que una persona ejecutaba ambas actividades contraía dos matrimonios, uno en el fuero interno y otro en el fuero externo, y teniendo los dos forma sacramental, obviamente sólo uno era válido (aquel al que se prestaba «real y verdaderamente» el consentimiento).

Esto no solamente planteaba problemas morales, teológicos y jurídicos, en la organización eclesiástica del cristianismo, sino también problemas de orden público (de transmisión de bienes, etc.) en la sociedad civil, que entonces era una sociedad confesional cristiana.

El problema era que el amor, como sentimiento y como autodeterminación de la voluntad, y legitimado en el ámbito religioso, había abierto una gran fisura entre la forma sociológicamente normal de reproducción constituyente de familia, y el matrimonio como negocio político-económico, que también había asumido la legitimidad religiosa.³⁷

36 Cfr. Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, Alianza, Madrid, 4.^a ed., 1983. En el prólogo a la primera edición española de esa obra, Ortega y Gasset compara el mundo islámico con el europeo, a propósito de los cambios en la concepción y práctica del amor entre los siglos XI y XIII.

37 Cfr. Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident*, Cerf, París, 1987, cap. XI; cfr. James A. Brundage, *Law, Sex and Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, cap. 11. Cfr. AA.VV., *El matrimonio, misterio y signo*, 5 vols., EUNSA,

Este fue uno de los problemas que abordó el Concilio de Trento en la primera mitad del siglo XVI, y que resolvió por el procedimiento de establecer como requisito para la validez del matrimonio, en tanto que sacramento, una forma de celebración con determinada publicidad. La Iglesia daba fe pública de la existencia del matrimonio sacramental, de institución divina, de modo que sexo, amor y matrimonio quedaban articulados entre sí en el fuero interno y en la conciencia pública.³⁸

Los siglos XVI y XVII registran, por una parte, la escisión del cristianismo, y, por otra, el nacimiento del Estado moderno. Los estados mantienen el principio de la confesionalidad, pero el cristianismo ya no es único. Conforme se desarrolla el proceso de secularización, los estados abandonan la confesionalidad y las iglesias se «privatizan». El Estado sigue cumpliendo entonces la función, que la Iglesia se había asignado a sí misma, de dar fe pública de la existencia del matrimonio, el cual, una vez que se privatiza su momento o su dimensión religiosa, pasa a ser automáticamente *matrimonio civil*. En este sentido puede decirse, como hace el profesor L. Arechederra, que el matrimonio civil lo inventó el Concilio de Trento.

Pero, además, el período que va del siglo XVI al XIX es el de la gran expansión de la burguesía (incluyendo la caída del antiguo régimen) y el del despliegue de la ciencia moderna. La expansión de la burguesía tiene que ver con la acumulación y transmisión de bienes, lo cual tiene que ver con la legitimidad de los matrimonios, es decir, con la «corrección» jurídica civil del ejercicio de la sexualidad.

Desde esta perspectiva se puede decir, como hace M. Foucault, que el derecho y la ciencia, especialmente la pedagogía, la medicina y la psicología, se despliegan como instrumentos de control del matrimonio y del sexo mediante los cuales la burguesía consolida e incrementa su poder.³⁹

Pamplona, estudio histórico completo desde la perspectiva del derecho canónico; cfr. especialmente, Eloy Tejero, *El matrimonio, misterio y signo*. Vol. IV. Siglos XIV-XVI.

38 Es lo que constituye el contenido de la sesión XXIV del Concilio de Trento, celebrada bajo Pío IV, el 11 de noviembre de 1563. Cfr. *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, traducción de D. Ignacio López de Ayala, 4.ª edición, Madrid, imprenta de Ramón Ruiz, 1748, pp. 295-311.

39 Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 5.ª ed., 1987. Las tesis de Foucault a este respecto no son pacíficas, pues las

Parece como si, efectivamente, durante los siglos XVII y XVIII el amor guardara un cierto silencio bajo el moralismo que el derecho y la ciencia insuflan en el matrimonio y en el sexo. Los ecos de una obra como *Romeo y Julieta* tenían que estar suficientemente apagados para que aconteciera una conmoción como la producida por *Las desventuras del joven Werther* y por la versión wagneriana de Tristán e Iseo.

Pero durante los siglos XVI al XIX no sólo ha tenido lugar la expansión de la burguesía y el desarrollo de la ciencia. También ha seguido su curso el proceso de autonomización de la voluntad y de reconocimiento social de la libertad individual: se ha producido la génesis y proclamación de los derechos humanos en las revoluciones americana y francesa, y ha nacido el derecho administrativo, ese sistema de articulación entre el Estado y el individuo, en relación con el cual se dice que, por primera vez en la historia, el poder se inclinó ante el derecho. Y esa voluntad autónoma se manifiesta otra vez autodeterminándose en función del sentimiento del amor, en una pluralidad de creaciones literarias, tan creíbles como las mencionadas en relación con otros períodos. Puede registrarse entonces la aparición, o al menos la consolidación y desarrollo, de una especie artística nueva, la ópera, cuyo protagonista suele ser (sobre todo en el siglo XIX) ese amor que sólo alcanza su cumplimiento satisfactorio al otro lado de la muerte.⁴⁰

Cuando la voluntad se autodetermina en relación con un sentimiento que, como el amor, requiere e implica la felicidad absoluta, y eso quiere realizarse mediante una forma jurídica que lo garantice, como es el matrimonio, entonces el matrimonio que se contrae por amor es, según la expresión de J. Hernández-Pacheco, un acto radicalmente revolucionario, que precisamente por eso se frustra siempre. La pretensión de garantizar la felicidad absoluta mediante una institucionalización jurídica no puede no frustrarse: la felicidad no es un estado civil.

polémicas entre los especialistas de la historia social son abundantes. Para algunos aspectos de la polémica, cfr. Jean-Louis Flandrin, *La moral sexual en Occidente*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1984, caps. 6, 9 y 15; cfr. Bartolomé Clavero, *Del Estado presente a la familia pasada*, en «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero iuridico moderno», 18 (1989), pp. 583-605; cfr. J. A. Alvarez Caperochipi, *La propiedad en la formación del Derecho Administrativo*, ed. del autor, Pamplona, 1983.

40 Cfr. I. Singer, *Mozart and Beethoven. The Concept of Love in their Operas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977.

5. La desexualización del eros

Aunque la felicidad no es un estado civil, puede ser algo cuyo disfrute resulte tutelable, y que esta tutela sea exigible. La generalización de las proclamaciones de los derechos humanos y su urgencia en la opinión pública o en el «*sensus communis*» de las sociedades occidentales, en la segunda mitad del siglo XX, facilita que la voluntad individual se autodetermine en relación con aquello en que se considera estriba la propia felicidad. Se puede estimar que la propia felicidad está en relación con determinados modos de expresión de los sentimientos amorosos y los deseos sexuales, y si esos modos resultan imposibilitados u obstaculizados por costumbres seculares o por normativas jurídicas precedentes, se puede dirigir al Estado la demanda de que remueva tales obstáculos, y exigirlo jurídicamente. Es este uno de los modos en que cabe considerar la llamada revolución sexual, que se desarrolla a partir de los años 60.

La autonomización de la voluntad resulta más patente y visible en la mujer por diversos motivos. En primer lugar, en el siglo XIX ya se inicia la equiparación política y la mujer va adquiriendo una serie de derechos que le estaban vedados. En segundo lugar, la universalización del mercado de trabajo moviliza en gran escala a la mujer, que empieza a tener ingresos propios y autonomía económica, con lo cual pasa de ser libre «formalmente» a serlo realmente. En tercer lugar, el desarrollo de las ciencias y técnicas de la vida permite una independencia y un dominio sobre procesos vinculados a la sexualidad, como la fecundación, la gestación, el alumbramiento, etc., y también la determinación y el cambio de la identidad sexual, que en momentos históricos anteriores estaban fuera del alcance de la libertad humana, y determinaban en buena medida la forma de vida femenina.

Los movimientos feministas han sido, sobre todo, movimientos de liberación de la mujer respecto del sexo, en el sentido de que las capacidades personales de la mujer no queden completamente hipotecadas por el ejercicio de la sexualidad en el plano biológico, ni por las funciones que, en correlación con la sexualidad biológica, se asignan generalmente a ella en el plano sociológico.

Ahora, cuando se dice que la voluntad del hombre se autodetermina, se dice igualmente con verdad que la voluntad de la mujer se autodetermina. Ahora la libertad es real en los dos.

Que la voluntad se autodetermina con respecto al sexo significa que en determinados aspectos ya no está bajo procesos naturales que dependen de él, y esto lleva consigo, correlativamente, que el sexo es también autónomo o abstracto, en el sentido de que está abstraído o separado en algunos de sus aspectos de una serie de procesos naturales. Los diversos factores de la sexualidad quedan también autonomizados y separados, de manera que la voluntad puede referirse a ellos cuando quiera, y, en línea de principio, como quiera.

Si desde el punto de vista biológico y sociológico, la diferencia de sexos se atenúa y la identidad de cada uno se debilita, el amor parece mantener su propia operatividad y protagonismo, y, en consecuencia, establece relaciones interpersonales por encima o al margen del dimorfismo sexual.

En esta situación, la fuerza de los patrones culturales vigentes durante tantos siglos tiende a seguir vinculando de la misma manera el sexo, el amor y el matrimonio, pero entonces la identidad de la sexualidad se difumina y la del matrimonio, al parecer, también. Las funciones de la sexualidad se desbiologizan: la generación y educación es una actividad más de tipo socio-político que de tipo biológico, y depende más de planes y proyectos de índole social que de pulsiones vitales. A su vez el amor se «espiritualiza» tanto y su protagonismo respecto al matrimonio adquiere tal relieve, que el sexo puede desaparecer como elemento o factor a considerar.

Caso de que esta sea la situación a finales del siglo XX, cabe pensar que la revolución sexual lleva consigo alteraciones de una envergadura similar a las que se produjeron con el tránsito al neolítico.

Puede pensarse que el conjunto de funciones que constituían lo que se denominaba «ser mujer», se desbiologizan o se desprenden autónomamente de la naturaleza, por una parte, que se industrializan, y que entran, por otra parte, en el mercado de trabajo universal como profesiones.

Dicho de otra manera, la mujer tiene acceso a todos los ámbitos del mercado laboral a partir de un determinado momento histórico, pero al

parecer (y más adelante se volverá sobre ello) no lo va ocupando todo por igual: entra escasamente en unos y abundantemente en otros, de los que llega a desplazar casi por completo al varón (por ejemplo en algunas tareas asistenciales, docentes, y, en general, en algunos tipos de servicios). Parece como si las tareas consideradas como femeninas en el paleolítico y en el neolítico, hubieran sido profesionalizadas e introducidas en el mercado laboral, y como si, tras este proceso, volvieran a ser retomadas otra vez por las mujeres como algo que les fuera propio, pero, ahora, libremente, y no de forma inmediata o natural.

Desde esta perspectiva puede pensarse que la «artificialización» de la mujer no es necesariamente su desnaturalización, puesto que ahora, desde la libertad, puede recuperarse en la forma del arte, lo que antes venía dado en la forma de naturaleza. Y seguramente esa es una posible salida de la paradoja en la que se encuentran los feminismos radicales entre identidad y liberación.

Por supuesto que mientras más se determinen el sexo y el amor desde la libertad, más posibilidades divergentes hay de su ejercicio, y quizá más dificultad para encontrar las formas «naturales» de éste, pero, como es obvio, no desaparecen por el hecho de quedar mediadas por la libertad. El acierto en encontrarlas es una cuestión que depende más bien de una intuición o de una genialidad «artística» que se despliegue en el campo del derecho, de la moral, de las bellas artes, del diseño, etc.

Probablemente es más fácil o más visible la constitución de la nueva identidad femenina en el campo de la publicidad que en el de la organización familiar, y realmente donde se registra la mayor conflictividad de la identidad femenina es en los llamados matrimonios de «doble profesión»,⁴¹ pero eso no quiere decir que ahí no se pueda constituir la nueva identidad femenina y establecer una nueva articulación entre sexo, amor y matrimonio. Por supuesto es posible, pero su logro no es una cuestión de reflexión teórica, sino de intuiciones prácticas.

41 Se trata de los matrimonios en que ambos cónyuges tienen una actividad profesional extrafamiliar. Sobre la conflictividad de estas parejas, cfr. E. Martín López, *Redefinición de los papeles sexuales en la sociedad industrial avanzada*, en *Masculinidad y Femenidad en el pensamiento contemporáneo*, II Simposio Internacional, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre de 1989.

VIII. EL MATRIMONIO COMO HECHO Y COMO INSTITUCIÓN JURÍDICA

1. El hecho y el reconocimiento

En un conocido pasaje de su discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres, J. J. Rousseau afirma que la primera vez que a un hombre se le ocurrió cercar una extensión de terreno proclamando «esto es mío», y encontró a otros hombres lo suficientemente simples para creerle, en ese momento nació la propiedad, la desigualdad, el afán de reconocimiento, la hipocresía y, en general, casi todo lo que puede ser considerado como un mal social.¹

Como es sabido, Rousseau considera que la propiedad no es algo natural, como tampoco el matrimonio ni la familia, y como la mayoría de los sentimientos, todos los cuales resultarían de la dinámica de determinaciones artificiales y artificiosas, y, entre ellos, estaría también el amor. Ahora no interesa la cuestión de si esas tesis son o no verdaderas (en gran medida han sido rechazadas por la comunidad científica), sino la cuestión de por qué ese primer hombre, que proclamó su propiedad sobre un pedazo de tierra, encontró a otros hombres lo bastante simples para creerle, y la cuestión de si esa creencia es algo completamente simple, espontáneo o artificioso.

Por supuesto, si nadie le hubiera creído esa tierra no hubiera sido pacíficamente suya. Si tomamos como contraejemplo la campaña de Napoleón en Rusia y su ocupación de la capital, podría decirse que Bonaparte nunca tomó Moscú porque, aunque estuvo allí, ocupó la ciudad y proclamó que era suya, no encontró a hombres lo bastante simples como para creérselo, sino, al contrario, lo bastante complicados como para no creer algo que estaba ocurriendo realmente, lo bastante complicados para no reconocer deliberadamente un hecho.

Aquí la cuestión es qué quiere decir, y qué es efectivamente reconocer un hecho. En el caso del sujeto que se proclama propietario de tierra, creerle significa aceptar que la tierra es suya, o dicho de otra

1 Cfr. J. J. Rousseau, *El contrato social. Discursos*, Alianza, Madrid, 3.ª ed., 1985, p. 248.

manera, *reconocérselo*, lo que equivale a conocer una relación entre ese sujeto y la tierra, y a querer que esa relación sea así, pues aceptar en este caso significa al mismo tiempo conocer y querer lo conocido.

Si cuando un sujeto declara que una extensión de tierra es suya, los demás se lo creen, eso significa que tal sujeto es propietario no solamente por voluntad suya, sino por voluntad de todos los demás, que los demás aceptan que esa tierra es suya, quieren que sea así. Análogamente, cuando Napoleón ocupa Moscú no conquista la ciudad venciendo a ningún enemigo, porque no hay ningún enemigo que se rinda ante él y le entregue la ciudad como vencedor y conquistador. No hay nadie que se reconozca vencido ni que reconozca a la ciudad como conquistada, y por tanto no hay un vencedor ni un conquistador.

Se podría decir que no hay realmente propiedad ni ciudad conquistada si no hay reconocimiento de ambas cosas, pero entonces lo que es realmente parece que dependería demasiado del acto de reconocimiento y aceptación. Puede haber hechos que no sean reconocidos y que no pierdan por ello su carácter fáctico, como por ejemplo, que un hombre ocupe y labore una tierra y que Napoleón entrara con su ejército en la capital de Rusia, pero hay hechos cuya realidad requiere, además, el reconocimiento, como por ejemplo, ser propietario de una tierra ante los demás seres humanos y ser conquistador de un país y una ciudad ante sus habitantes y ciudadanos y ante los demás países.

¿Qué extraño poder constituyente tiene este reconocimiento? Podría decirse que tiene el poder de transformar lo puramente fáctico o lo meramente existente en algo *verdaderamente real*. Esta diferencia entre lo fáctico y lo real, entre lo meramente existente y lo que es verdaderamente, tan característica de la filosofía del derecho de Hegel, se encuentra por otra parte registrada en el lenguaje ordinario en expresiones del tipo «tiene ahora la casa, pero no es realmente suya», o bien «llevan algún tiempo juntos, pero en realidad no son marido y mujer».

El reconocimiento transforma lo meramente existente en algo verdaderamente real en cuanto que consiste en la comprobación de que lo que existe de hecho se corresponde o concuerda con lo que debe ser, con lo establecido o definido como ideal, por lo cual puede y debe ser aceptado, querido, esto es, afirmado en su existencia.

Un hombre en concreto es reconocido propietario de una tierra en concreto en cuanto que esa relación entre el hombre y la tierra es conocida como buena y querida como tal por él y por los demás hombres. Napoleón no es reconocido como conquistador porque esa relación entre el militar y la ciudad no es conocida como buena sino como mala, y no es querida sino rechazada.

Penélope reconoce a Ulises y lo constituye en lo que *realmente* es, le restituye lo suyo; Clitemnestra no reconoce a Agamenón y lo destruye en lo que *realmente* es, precisamente por no restituirle lo suyo. En el primer caso, lo dado en el ámbito de la existencia fáctica con una apariencia inadecuada, es decir, Ulises disfrazado de mendigo y mendigando su reconocimiento, es confrontado con el ideal, a saber el Ulises rey tal como era recordado, tal como debía ser, porque hay posibilidad y necesidad de prueba, y se produce un reconocimiento que implica *eo ipso* la verdadera realidad de Ulises. En el caso de Agamenón no se da la prueba, no se da el reconocimiento, y, consiguientemente, no llega a consolidarse la verdadera realidad de Agamenón, sino que se produce sencillamente su destrucción, su muerte.

El reconocimiento no es olímpico, ni goza de omnipotencia constituyente, porque siempre tiene una base empírica, unos hechos físicos cuyo sentido puede ser múltiple y que se pueden interpretar de diversas maneras, de las cuales unas son mejores que otras, unas concuerdan más que otras con un cierto ideal. Correlativamente, los hechos tampoco constituyen de suyo y por sí mismos una expresión unívoca o apodíctica de la verdad de las cosas.

Por eso se puede decir que la realidad, como todo el mundo sabe, no existe, o bien que más frecuentemente nos encontramos con una bifurcación o disociación entre el ámbito de lo fáctico o meramente existente, y el ámbito de lo ideal, y que cuando ambos planos se hacen tangentes o secantes, cuando lo ideal adquiere existencia empírica, entonces es cuando hablamos de *realidad* o incluso de *verdadera realidad*, como se manifiesta en expresiones del tipo «es un verdadero maestro», «esto sí que es realmente una obra de arte» o «estas sí que han sido en realidad unas vacaciones».

La cuestión de los hechos y su reconocimiento nos lleva, pues, a la cuestión de la verdadera realidad de las cosas. Pero la cuestión de la

verdadera realidad remite, por una parte, a dos ámbitos diferentes, el de la facticidad contingente y el de la posibilidad ideal, cuya síntesis no es en modo alguno inmediata ni obvia, y por otra parte a la acción humana como ejecutora de la síntesis, como productora de verdadera realidad, en Jo cual va implicado el conocimiento o el establecimiento de Jo ideal. Pues bien, en la conjunción de estos planos es donde nacen y se desarrollan las instituciones jurídicas.

Para los efectos aquí pertinentes se puede admitir que una institución jurídica es la definición ideal de un tipo concreto de relación entre personas, o entre personas y cosas, en la que se establece Jo que es adecuado y propio de esa relación según las características de los términos, y que, por eso mismo, se afirma como querida por todos.

Semejante caracterización puede considerarse válida para instituciones como la propiedad o el matrimonio en una primera toma de contacto. Pero la cuestión sigue siendo todavía la de por qué a un sujeto se Je puede ocurrir afirmar que un pedazo de tierra es suyo o que una mujer es suya, y encontrar a su alrededor gente que espontáneamente se lo reconozca.

Se podría decir que de modo análogo a como se afirma la existencia de ideas innatas, o bien de hábitos intelectuales que se consolidan con el primer acto, así también podría haber «instituciones innatas» o que se consolidan al darse el primer caso, y que la propiedad y el matrimonio quizá pudieran ser de ese tipo. El asunto es más complejo porque admite muchas perspectivas de consideración, pero desde el punto de vista aquí adoptado puede decirse que en el caso de la propiedad y el matrimonio la relación entre el hecho y el reconocimiento es muy inmediata porque la distancia entre lo fáctico (lo empíricamente dado) y lo ideal (la esencia) en ambos casos es mínima. Cuando esto ocurre se suele sostener que una institución es «natural», y con ello se quiere decir que se trata de algo esencial que surge espontáneamente, en casi todas partes, y que todo el mundo comprende el significado (la esencia) de esos hechos que constituyen la propiedad y el matrimonio y los reconoce.

Pertenece a la historia y a la filosofía del derecho, así como a la antropología sociocultural, el estudio de las instituciones más primitivas y más universales, y del proceso por el cual van realizándose de

maneras más diversas de forma que el canon esencial se va haciendo más amplio (más abstracto), y se va llegando al resultado de que el reconocimiento de la institución corre no tanto por cuenta del grupo social en cuyo seno se producen los hechos, cuanto por cuenta de otra institución creada específicamente para la función de reconocer determinados tipos de hechos.

En el caso de la propiedad y en el del matrimonio, se trata de realidades que inicialmente el grupo social reconoce y sanciona, pero que a partir de determinados períodos y acontecimientos históricos se aceptan como legítimos mediante el reconocimiento explícito por parte de jueces, notarios, etc.; y su inscripción en el registro de la propiedad, registro civil, etc., según las instituciones existentes.

Como puede advertirse, y según el planteamiento que se acaba de hacer, la cuestión de la naturaleza o la verdadera realidad de la propiedad y del matrimonio es de un peculiar orden metafísico, porque la propiedad y el matrimonio son, más que realidades físicas, realidades intersubjetivas. O bien, si se quiere, la metafísica de la propiedad y del matrimonio, la determinación de su auténtica naturaleza y de su verdadera realidad, tiene como punto de partida el conjunto de actividades humanas mediante las cuales se reconocen unas relaciones como correspondientes a una esencia establecida previamente.

Todo ello quiere decir que la naturaleza o la verdadera realidad tiene que ser encontrada por el sentido común en los hechos empíricos, esto es, que al ver a un individuo cercado una extensión de terreno, cultivándola y viviendo en ella, de ella y para ella, y que declara «esto es mío», todo el grupo se lo reconoce y con ello le refuerza en su posesión. O bien que al ver a un hombre y una mujer conviviendo bajo el mismo techo y engendrando y criando hijos, y que declaran «esta es mi mujer» o «este es mi marido», y ambos «estos son nuestros hijos», todo el grupo social lo acepta así, o sea, lo conoce así y lo quiere así.

En estos dos casos la correspondencia entre los hechos y la esencia es bastante obvia, incluso inmediata, porque hay suficiente número de hechos empíricos en relación con lo que en ese caso se está llamando propiedad, y también suficiente número de hechos empíricos en relación con lo que se está llamando matrimonio. Pero no siempre es ese el caso. Más aún, las formas en que algo puede ser propiedad de alguien

y en que algo puede ser matrimonio, pueden ir resultando cada vez más variadas con el paso del tiempo, lo que significa que los hechos empíricos en correspondencia con la esencia pueden ir agrupándose en conjuntos heterogéneos, en algunos de los cuales podría no haber ningún hecho empírico, sino sólo actos formales de reconocimiento por parte de instituciones con esa específica función.

Cuando la distancia entre el reconocimiento institucional, el reconocimiento social y los hechos empíricos es tal que la esencia real, el ideal anteriormente establecido, difícilmente puede percibirse, se puede hablar entonces de crisis de la institución, y, en el caso de los ejemplos propuestos, de crisis de la propiedad y crisis del matrimonio.

2. El sujeto de derechos como ser sexuado

Se considera que sujeto de derechos es el hombre libre, la persona, aquel ser que tiene un cierto control sobre las manifestaciones de sí mismo y que, por consiguiente, es dueño de sus palabras y de sus acciones y puede responder de ellas. Y puede decirse que esto ha sido así en todo tiempo y lugar desde que existe algo que se puede denominar derecho y algo que se puede denominar responsabilidad, pero el grado, la extensión y la intensidad del reconocimiento de ese dominio sobre las propias palabras y acciones ha variado mucho históricamente, porque ese dominio mismo también ha tenido sus alteraciones históricas.

Si nos remitimos a las formas más primitivas conocidas de propiedad privada y común, y de matrimonio monogámico y poligámico, ambos tipos de instituciones significaban el reconocimiento de un derecho del varón y de la mujer adultos a habitar un espacio, a proveer a su mantenimiento y a extender su familia y propagarla. Se trataba de reconocer como algo adecuado y propio del ser humano, como algo bueno para él, la realidad de su vida con las condiciones mínimas indispensables que la hacían posible e incluso agradable. En ese caso lo ideal era poseer una tierra y vivir de ella trabajándola, y tener una familia y vivir con ella en su compañía. Y en correspondencia con ese modelo ideal había unos hechos empíricos inequívocos como sembrar o pastorear, recolectar o cazar, o como hacer el amor, alimentar a los niños y adiestrarles en la caza o en la recolección. En realidad, y por lo que se

refiere a esta serie de actividades así enumeradas, no hay especiales diferencias entre el hombre y algunas especies animales, al menos desde un punto de vista meramente descriptivo.

Se puede suponer que esa es la estructura de la propiedad y el matrimonio en cuanto instituciones en la etapa prehistórica, y también en la etapa histórica, y que el desarrollo de las instituciones a lo largo de ésta es el proceso de diversificación de sus formas y el de aparición de otras instituciones con la función específica de otorgar a éstas el reconocimiento jurídico (como distinto del reconocimiento social), y el de tutelarlas una vez reconocidas, bien directamente, bien a través de otras instituciones creadas al efecto o amplificadas en sus funciones para ello.

Pues bien, si nos situamos en el estricto margen de los hechos descritos correspondientes a las instituciones de la propiedad y del matrimonio (incluso de la propiedad común y del matrimonio poligámico), y preguntamos por qué el hombre tiene derecho a ambas cosas, habría que decir que, más que por ser libre, porque las necesita para sobrevivir como hombre. Conocer al hombre quiere decir conocer que eso es así, y reconocérselo quiere decir aceptar que es bueno para el hombre existir así y quererlo, aceptar y querer su existencia sabiendo que para él existencia significa -entre otras muchas cosas- propiedad y matrimonio.

Ahora bien, que el alimento, el cobijo y la propagación es algo propio y adecuado para el ser humano, no es un tipo de conocimiento ni de reconocimiento que requiera noticia de la libertad humana ni de la dignidad de la persona, pues eso también cabe reconocerlo como propio y adecuado de los animales y, en general, de todas las especies vivientes. Desde este punto de vista cabe decir que el fundamento del derecho no es tanto la libertad, como la naturaleza, o, si se quiere decir con una terminología clásica y consagrada, que el fundamento del derecho es la justicia, que es la articulación entre libertad y naturaleza según la autodeterminación de otorgar a cada realidad existente lo que le es propio y adecuado.²

2 Desde esta perspectiva cabría decir que los animales y la naturaleza en general son, si no sujetos, al menos sí titulares de derechos o destinatarios de deberes, en cuanto que hay acciones y efectos sobre ellos que les resultan propios y adecuados, y otros impropios e inadecuados (injustos para con ellos) en cuanto que les afectan negativamente.

La propiedad y el matrimonio son instituciones mediante las cuales se le reconoce al hombre una serie de derechos en tanto que es libre, pero sobre todo en tanto que es un viviente orgánico que necesita alimentarse y reproducirse. La alimentación y la reproducción son, desde luego, procesos naturales para todos los organismos biológicos, pero para los seres humanos esos mismos procesos son artificiales en cuanto que su despliegue tiene que inventarlo él desde su libertad. Las invenciones han sido unas veces propias y adecuadas y otras veces impropias e inadecuadas, y la historia del derecho y su floración de figuras como el arrendamiento, el usufructo, la usucapión, el repudio, la nulidad matrimonial, el divorcio, etc., es la historia de la autodeterminación de otorgar al hombre las formas de posesión y unión conyugal que en cada momento se consideraban más propias y adecuadas a él, es decir, más justas.

En el caso de la unión conyugal se ha visto cómo entre sexo y matrimonio, o mejor dicho, entre los hechos empíricos de la unión sexual por una parte, y el nacimiento y la educación de la prole, por otra, han ido ganando espacio psicológico y social y adquiriendo mayor relevancia ética otros factores como la belleza y el amor, en los cuales se ponían de manifiesto otras dimensiones del ser humano antes latentes, y en función de las cuales lo que antes aparecía como propio y adecuado, o como justo y conveniente, dejó de aparecer con esas características, de modo que se llegó a establecer como propio y adecuado para el hombre otro canon ideal de unión conyugal en la cual la autodeterminación, los sentimientos y la publicidad tomaban un protagonismo desconocido hasta entonces.

Pues bien, a partir del siglo XVI, que es cuando se establece que para que haya matrimonio *verdaderamente real* tiene que haber un reconocimiento público, jurídico y social, del acontecimiento, y cuando se acepta que el sentimiento es fundamento suficiente para autodeterminarse respecto del vínculo conyugal, a partir de entonces es cuando empieza a definirse al ser humano como sujeto de derechos en tanto que es

Sobre el respeto («aidos») a lo otro en cuanto tal, como acontecimiento originario y originante del derecho, cfr. Francesco d' Agostino, *Per un 'archeologia del diritto. Miti giuridici greci*, Giuffrè, Milano, 1979.

libertad. Es la entrada en escena de lo que actualmente se denominan derechos humanos.

La historia de los derechos humanos es la puesta en escena de lo que se suele llamar entre los filósofos la subjetividad moderna, a saber, una concepción del hombre en términos de libertad soberana precisamente en tanto que singularidad irrepetible.

Entre los historiadores de la filosofía se admite que esa subjetividad moderna está diseñada arquetípicamente por Descartes en las *Meditaciones metafísicas* y desplegada hasta sus últimas consecuencias por Kant en sus obras críticas, especialmente en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. Sin duda alguna ahí es donde se pone de manifiesto con mayor claridad, pero en el plano teórico, que el hombre se determina a la acción por sí mismo y desde sí mismo, y que de ninguna manera puede ser obligado a querer nada en contra de su voluntad precisamente porque su voluntad es invulnerablemente soberana.

Pero que unos cuantos filósofos expongan muy claramente esa tesis en unos libros, y que eso se explique en los seminarios y universidades, no significa que los hombres no sean obligados a hacer muchas cosas en contra de su voluntad, y en determinadas circunstancias incluso a quererlas. A la altura del siglo XVI esto no constituye ninguna novedad en el plano de la vida política y social. Lo que en cambio sí resulta novedoso es que diversos grupos de ciudadanos proclamen que no se les puede obligar a practicar una religión en la que ellos en conciencia no creen, que reclamen el derecho a practicar una religión de acuerdo con sus creencias, y que la sociedad se lo reconozca. Dicho de otra manera, constituye una novedad el reconocimiento jurídico y social de la subjetividad particular en tanto que soberana y, consiguientemente, en tanto que sujeto y fuente de derechos de un modo muy particular.

Por supuesto que no hay que buscar en el siglo XVI desarrollos legales de lo que hoy se denomina el derecho a la objeción de conciencia, pues la proclamación de la libertad religiosa en el siglo XVI todavía convive durante varios siglos con las inquisiciones de los diversos credos religiosos. Pero en el siglo XVI sí que se establecen las bases para esos desarrollos legales que actualmente conocemos como declaraciones de derechos humanos, y que remiten como a su fundamento a la

dignidad de la persona humana, que es y debe ser siempre considerada como un fin en sí, según la fórmula que Kant pusiera en circulación.

De todas formas, conviene recordar que si Descartes y Kant hicieron el diseño de la subjetividad moderna y pusieron de manifiesto cuan alta es la dignidad de la persona, el *reconocimiento* de semejante dignidad en el plano social, político y jurídico, se debe, más que a ellos, a otros filósofos, políticos y juristas que tuvieron un protagonismo más inmediato en la promulgación de las sucesivas formulaciones de los derechos humanos. En concreto, cabe decir que el reconocimiento y, por tanto, la constitución como *verdaderamente real* de la subjetividad personal en la plenitud de su dignidad humana, se debe más bien a hombres como Locke y Cromwell, o como Rousseau y Lafayette, y en general a la mayoría de los protagonistas de las revoluciones americana y francesa.³

Ahora, desde el punto de vista aquí adoptado, cabe decir que a partir del siglo XVI el matrimonio como hecho empírico es reconocido en términos de institución jurídica, y que en cuanto tal va recibiendo una serie de determinaciones que provienen de dos instancias diferentes y en ocasiones opuestas, a saber, la naturaleza por una parte, y la libertad por otra: la dinámica efectiva de la sexualidad, la generación, la vinculación fáctica paterno-filial, etc., de un lado, y la autoafirmación de la subjetividad como libertad soberana, del otro.

Expresado en otros términos: la subjetividad en tanto que libertad soberana, es idéntica y la misma para todos los individuos de la especie, porque así considerada no tiene sexo, y no sólo no tiene sexo, sino que, además, tampoco tiene naturaleza. Es desde este punto de vista desde el que se puede decir que la persona no tiene sexo y que en tanto que personas la mujer y el varón son idénticos, a saber, en cuanto que se define a la persona en términos de subjetividad autoconsciente y libertad

3 Cfr. G. Jellinek, E. Boutmy, E. Doumergue y A. Posada, *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, ed. de J. G. Amuchástegui, Editora Nacional, Madrid, 1984, para una historia de la relación entre acontecimientos sociales, políticos, y formulaciones teóricas de los derechos humanos desde el siglo XVI hasta la actualidad. Para una visión del influjo de Kant en la formación de la noción de sujeto de derechos y en la formulación jurídica de los derechos humanos, del impacto de la escuela kantiana dentro de la escuela del derecho natural moderno, cfr. F. Carpintero Benítez, *La cabeza de Jano*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1989.

soberana. Y es desde este punto de vista desde el que se puede reclamar como un derecho el cambio de sexo por procedimientos técnicos, el reconocimiento jurídico y social como matrimonio para la unión entre personas del mismo sexo, y la remoción de cualesquiera circunstancias como impedimentos para contraer un matrimonio *verdaderamente real*.

Parece ser que esta es en cierto modo la situación en que actualmente se encuentra el derecho, tanto por parte del legislador como por parte de la jurisprudencia. Se considera a la persona como sujeto, y al sujeto como carente de naturaleza y constituyente de ella.

Lo más frecuente en el trabajo jurídico ha sido recurrir al medio cultural, a los hechos empíricos socialmente reconocidos y aceptados, para obtener a partir de ahí la determinación jurídica, la definición ideal de lo que es algo según lo que de ello aparece de modo espontáneo y natural, como por ejemplo, qué es el sexo, qué es poseer algo, que es ser varón o mujer, qué matrimonio, etc.

Pero, «entre exigencias asistenciales y nuevas perspectivas científicas, el análisis jurídico se encuentra obligado a considerar problemáticos toda una serie de esquemas (la integridad psico-física, la capacidad natural, los extremos del *estado civil*) aceptados acríticamente en la convicción de que ya tenían su propia consistencia natural, y descubre el espesor filosófico que hay en [...] la relación entre identidad subjetiva e identificación jurídica, [...] y experimenta esa extraña sensación de vacío que nos deja desorientados cuando perdemos aquello a lo que estamos acostumbrados, lo familiar».⁴

La determinación o la identificación jurídica de algo podía hacerse pacíficamente por referencia a un medio cultural en el cual el poder constituyente de la libertad no tenía tanta eficacia transformadora sobre la naturaleza, y por tanto ésta podía ser considerada como fundamento o como fuente del derecho. Pero en un medio cultural en el cual la libertad tiene tanto poder transformador con respecto incluso a la propia subjetividad, y en el que dicho poder está reconocido como fuente de derecho, la tarea jurídica resulta muy obstaculizada en este frente. Porque es muy difícil encontrar los hechos empíricos en base a

4 Salvatore Amato, *Sessualità e corporalità. I limiti dell'identificazione giuridica*, Giuffrè Editore, Milano, 1985, p. 7.

los cuales habría que definir el ideal, y aquello que ya se brinda y está definido como ideal lleva en su propia definición la carencia de naturaleza, a saber, la libertad de la subjetividad soberana.

Ya había observado Hegel, a propósito de la filosofía moral y jurídica kantiana, que su concepción formal de la libertad era completamente inoperante en el orden práctico. En efecto, si se establece que la dignidad de la persona consiste en que, en cuanto ser autoconsciente y libre, se determina desde sí mismo a la acción, sin referencia a ningún contenido previamente dado, y si se establece como criterio, por una parte el que la norma de conducta se pueda convertir en ley universal, y, por otra, el no incurrir en contradicción consigo mismo, entonces pueden quedar justificadas moralmente las injusticias más atroces.

En concreto, y como apunta Hegel, si nada se reconoce como previamente dado, entonces es imposible incurrir en contradicción consigo mismo y con nada, y así no hay ninguna contradicción en que una estirpe o una nación entera no exista.⁵

Está fuera de toda discusión que la libertad es condición de posibilidad y fundamento de todo deber: solamente un ser libre puede sentirse y ser moralmente obligado por una norma, y solamente un ser libre puede acatarla o transgredirla. Pero la soberanía del «yo quiero» no puede ser la única fuente de deber, sino que se requiere además la referencia a algo previamente dado, como también señala Hegel; o bien, como Nietzsche insistentemente repite, si el «yo quiero» soberano es la única fuente de deber, entonces «yo» no debo absolutamente nada.⁶

Si se acepta que el sujeto de los derechos humanos es la subjetividad diseñada por Descartes y Kant, y reconocida en las declaraciones de 1776, 1789 y 1945 entonces hay que convenir en que no es un ser sexuado, pero en ese caso hay que preguntarse también hasta qué punto es realmente existente o en qué sentido lo es.

Desde esa instancia que es la libertad, la institución jurídica que es el matrimonio iba siendo afectada por la alteración de otras instituciones jurídicas en las que se registraba una consideración peyorativa para la mujer. Los derechos humanos iban proporcionando apoyo para eli-

5 Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, parágrafo 136.

6 Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, parágrafo 136.

minar cualquier tipo de discriminación por razón de sexo, puesto que el titular de los mismos era un ser no sexuado. De este modo, los movimientos de liberación de la mujer han conquistado de un modo efectivo la igualdad ante la ley y la no discriminación por razón del sexo.

Pero desde la otra instancia que es la de los hechos empíricos, o, si se quiere, la de la naturaleza, el sujeto de los derechos humanos no aparecía como un ser asexuado, pues proponía ante la consideración y ante la tutela jurídica una serie de eventualidades que ponían en cuestión la tesis según la cual el sujeto de los derechos humanos, en cuanto que asexuado, fuera un ser realmente existente.

Tales eventualidades iban apareciendo en parcelas muy específicas de la vasta realidad jurídica; en concreto, en el ámbito del derecho civil (derecho de familia), derecho laboral, derecho penal, y otros de menor relevancia o visibilidad social.

Uno de los casos más llamativos ha sido la toma de posición jurídica ante el hecho empírico de que los empleados y trabajadores de las empresas e instituciones que resultaban embarazados y que daban a luz, con la consiguiente ausencia laboral, eran las mujeres más bien que los varones. Esta diferencia puede considerarse, si se quiere, como procedente de la autodeterminación libre, pues si una persona resulta embarazada y da a luz lo hace presumiblemente porque quiere, pero hay que considerarla sobre todo como procedente de lo previamente dado, de la naturaleza. Porque el varón, con la integridad de su personalidad y su libertad, no puede hacerlo aunque quiera, y porque la mujer, con la integridad de su libertad personal, no siempre que quiere puede hacerlo ni siempre que lo desea puede evitarlo.

Como se trata de un acontecimiento cuya condición, además de la libertad, es lo previamente dado, la naturaleza (no hace falta ahora precisar si en cuanto que cae dentro o fuera del ámbito de la acción libre), la doctrina jurídica de la baja laboral por maternidad ha sido elaborada a partir de la figura previa de la baja por enfermedad, es decir, en atención a unos acontecimientos naturales fortuitos, que bloquean la libertad del trabajador y por tanto su capacidad para cumplir el contrato de trabajo.

Pero en esto se pone de relieve una anomalía sobre la que conviene reflexionar. En primer lugar, el embarazo no es una enfermedad. En se-

gundo lugar, el embarazo no es un acontecimiento fortuito e imprevisible, que sobrevenga siempre de espaldas a la libertad y bloqueando las capacidades que permiten hacer frente a los compromisos adquiridos. La enfermedad es algo antinatural y el embarazo es algo natural, por lo cual resulta más fácilmente articulable con la libertad, o más todavía, plenamente asumible desde ella sin solución de continuidad.

Por supuesto no ha sido este el camino seguido para la fundamentación jurídica de la baja por maternidad, sino el de la estricta igualdad del sujeto de los derechos humanos, pero con eso se paga un precio excesivo: el de distorsionar en el plano jurídico unos hechos empíricos que en el plano cultural tienen pacíficamente su propia consistencia natural. Estar embarazada no es una enfermedad, y mucho menos lo es ser mujer, aunque ello implique una disminución de ciertas capacidades durante un número determinado de horas cada veintitantos días.

En el ámbito del derecho penal, otra serie de hechos empíricos aparecen también como una reivindicación de la diferencia, o como una afirmación de la desigualdad de las libertades personales en función precisamente del sexo. También ocurre que la mayor parte de abusos deshonestos, violaciones, etc., que se registran en las comisarías de policías y en los hospitales, son padecidos por menores y mujeres, más bien que por varones adultos. Y también el fundamento para la tutela jurídica de todos esos pacientes no es que se trata de seres asexuados que se autodeterminan en virtud de que tienen una libertad plena, sino justamente que se trata de seres que no la tienen precisamente por ser sexuados en un determinado sentido.

Si todavía se pasa del derecho penal al civil, y se considera la institución de la tutela de la prole tras el divorcio o la separación matrimonial, nuevamente aparece que la adscripción de los menores de una determinada edad a la madre tiene más que ver con las características biopsicológicas de la mujer que con el reconocimiento de ella como persona con una voluntad soberanamente libre.

Puede decirse, pues, que el derecho, en cuanto que acoge el sexo, el amor y la autodeterminación subjetiva en una institución como el matrimonio, a partir del siglo XVI registra, por una parte, el impacto del reconocimiento de la libertad del hombre como radicalmente soberana, y, por otra parte, el impacto de los hechos en los que se manifiesta

que el hombre es también cosa empírica, realidad física, animal, naturaleza. Y en la recepción de ambos impactos se pone de manifiesto que el «yo quiero», la libertad subjetiva, no es la única fuente de derechos y deberes, porque también es fuente de derechos y deberes el cuerpo, el sexo, el tiempo, la materia, la naturaleza.

3. Ortodoxia y ortopraxis de la sexualidad

Se ha dicho anteriormente, con una expresión del profesor L. Arechederra, que el matrimonio civil lo inventó el Concilio de Trento. Ahora hay que precisar más esa tesis y, sobre todo, hay que indagar en el proceso de sedimentación y maduración sociocultural, los factores que hicieron posible y conveniente eso que ahora llamamos el matrimonio como institución jurídica.

La mencionada institución jurídica nace en una matriz religiosa, como es sabido, y como es frecuente en numerosas producciones culturales. Pero, ¿cómo y por qué nace en una matriz religiosa precisamente entonces y no antes?, y ¿por qué se autonomiza y se mantiene como una institución jurídica después hasta el momento presente, en el que se dice que entra en crisis?

El Concilio de Trento y la puesta en práctica de sus acuerdos tiene lugar en el período histórico en el que fragua lo que se denomina el Estado moderno, durante el cual se constituye lo que ahora llamamos derecho político.

Los filósofos, juristas y pensadores políticos que durante ese período se ocuparon de estudiar los procesos sociales, se plantearon graves interrogantes acerca del origen de la sociedad, y establecieron una distinción entre *estado de naturaleza* y estado de sociedad o *estado civil*, para llevar a cabo amplios análisis de la transición del primero al segundo, transición en la cual consistía precisamente el originarse de la sociedad.

La mayoría de esos filósofos y juristas analizaron y describieron el nacimiento de un nuevo tipo de sociedad, a saber, la sociedad burguesa, como si se tratara de la sociedad *simpliciter*. Realmente no ha habido nunca algo que se pueda denominar «estado de naturaleza». Lo que ha habido son distintas configuraciones del «estado civil», y el nacimiento

de nuevas formas de «estado civil» a partir de otras que ya resultaban inoperantes.

Los pensadores racionalistas e ilustrados afirmaron en su mayor parte que la sociedad se originaba mediante pactos o contratos, porque las sociedades y los estados de nueva creación a cuyo nacimiento ellos estaban asistiendo, y que son los que persisten en la actualidad, se basaban en una *Constitución*, que frecuentemente tenía como requisito para su entrada en vigor la aprobación por parte de todos. Y en la medida en que una Constitución se vota y sobre ella se despliega un determinado tipo de orden social, de sociedad, puede decirse que el «estado civil» que actualmente conocemos tiene como fundamento un pacto (aunque no sea ese su único fundamento).

Un pacto o un contrato es un acuerdo de voluntades por el cual cada una se compromete a realizar determinado tipo de acciones de unas maneras determinadas. En realidad, un pacto proporciona claridad y seguridad a quienes lo realizan, y que son personas que están relacionadas entre sí de algún modo. Si no hubiera relación no se establecerían pactos, y si la relación fuera lo suficientemente clara y lo suficientemente segura en su expresión espontánea, tampoco. El pacto surge para tener seguridad, para saber uno a qué atenerse y para poder reclamar de alguna manera su cumplimiento si hay riesgo de transgresión o transgresión efectiva.

Cuando uno no sabe a qué atenerse, no tiene ninguna seguridad y no puede reclamar nada ante nadie, su situación es la de temor, o incluso la de pánico. Cuando esa inseguridad se puede subsanar mediante un pacto, como el pacto es un evento jurídico, civil, se puede decir que el pacto produce el tránsito del estado de inseguridad y miedo al estado de seguridad y de ley. La situación de inseguridad y miedo Tomás Hobbes la denominó *estado de naturaleza*, y la situación de seguridad y confianza la denominó *estado civil*, en la cual terminología le siguieron la mayoría de los filósofos posteriores a él.⁷

7 La expresión «estado de naturaleza», que Hobbes utiliza en el *De cive*, de 1642, está cuidadosamente omitida en el *Leviatán*, de 1651, pero su significado como «estado de guerra» se mantiene en todas sus obras. Ahora no interesa la polémica sobre las características del estado de naturaleza mantenida durante la ilustración. Tampoco la adopción

Pues bien, en el nacimiento del Estado moderno y de la sociedad burguesa, se pasa de una situación de inseguridad y de miedo respecto de la propiedad, a una situación de seguridad y confianza mediante unos pactos civiles que regulan la dinámica de la propiedad de una manera clara y segura. Eso no quiere decir que antes no hubiera leyes sobre la propiedad y otras muchas cosas, que se estuviera en un *estado de naturaleza*, quiere decir que la realidad económica y social había adquirido unas características tales que las leyes vigentes hasta entonces, y los principios en el que ellas y la propia sociedad a la que correspondían se inspiraban, ya no eran capaces de proporcionar a los hombres la seguridad y la confianza suficiente y necesaria para vivir en sociedad. Por eso, cada vez que se vuelve a producir ese fenómeno, se puede decir que el hombre se encuentra de nuevo en estado de naturaleza, o sea, en un estado civil que se ha quedado estrecho y resulta insuficiente, y que tiene que encontrar de nuevo el estado civil que es propio y adecuado a su nueva situación, a la realidad que es ahora.

Las nuevas formas de la dinámica patrimonial, adquieren el reconocimiento jurídico que les correspondía en el ámbito de la sociedad civil. Pero las nuevas formas de la dinámica matrimonial desencadenan su problemática en el ámbito eclesiástico.

El matrimonio no necesitaba ser regulado mediante pactos ni contratos garantizados por el Estado, no ya porque no había Estado, sino sobre todo porque se celebraba mediante una práctica secularmente observada y que no generaba inseguridad y miedo. Pero cuando, como anteriormente se ha visto, esa práctica secular se altera porque un sentimiento como el amor empieza a considerarse motivo suficiente para autodeterminarse al matrimonio en términos de voluntad soberana, y, como consecuencia, empiezan a generalizarse los matrimonios clandestinos, y por tanto la existencia para muchos ciudadanos de dos matrimonios, uno en el fuero interno y otro en el fuero externo, entonces, la inseguridad y el miedo superan un determinado umbral hasta el punto que, en lo que a relaciones matrimoniales se refiere, puede decirse que el hombre se encuentra de nuevo en estado de naturaleza.

de esta terminología aquí implica aceptar las tesis de la filosofía social y política de los filósofos ilustrados.

Es probable que a finales del siglo XX la situación del matrimonio vuelva a ser, aunque por motivos bien diversos, similar a la de comienzos del siglo XVI. Entonces la situación de inseguridad y miedo, en lo que a relaciones matrimoniales se refiere, provenía de una amenaza real del orden social, y considerada muy grave, porque la transmisión de bienes económicos y de influencias políticas resultaba inmediatamente implicada en las vinculaciones matrimoniales. En tal situación, la inexistencia de un conocimiento y de un control público de las vinculaciones matrimoniales *realmente verdaderas*, podía equivaler a la inexistencia de un conocimiento público de poderes económicos, políticos y sociales reales, lo que a su vez podía equivaler a un no saber a qué atenerse realmente en la vida social por parte de muchos ciudadanos.

Junto a eso hay que añadir que en la Europa del siglo XVI el matrimonio es una entidad específicamente religiosa, y que la religión es la verdad proclamada y reconocida pública y privadamente sobre la cual se asienta la ortodoxia dogmática y la ortopraxis moral, jurídica y política. Si esa religión que fundamenta toda autoridad y todo orden en el cielo y en la tierra, muestra en sí misma las fisuras de la equivocidad en un frente de tanta relevancia como era el matrimonio, entonces el resquebrajamiento del orden social por la equivocidad del matrimonio era también, *eo ipso*, el resquebrajamiento del orden religioso reconocido.

La solución que se arbitró fue, mediante el establecimiento de la fórmula pública como requisito para la validez del matrimonio sacramento, el acogerse a la subjetividad que se autodetermina en términos de soberanía, reconocerla como tal en la conciencia pública, social y jurídica (civil y eclesiástica), y afirmar todos a la vez, el individuo, la sociedad, la Iglesia y el Estado, la existencia del acto de contraer matrimonio con arreglo a *esa forma*, como algo propio y adecuado para el hombre, y negar que hacerlo de otra manera sea algo propio y adecuado para el hombre.

La resistencia del padre Laínez, por entonces General de la Compañía de Jesús, con casi la mitad de los padres conciliares, se apoyaba en la consideración de que los sacramentos, instituidos por Cristo de una determinada manera, no podían ser alterados en su constitución sin comprometer su validez, y, por otra parte, en la irreverencia que po-

día suponer condicionar la validez de un sacramento a su operatividad funcional en orden a la resolución de un problema de orden público.

En el otro plato de la balanza, el requisito de establecer una determinada forma y una determinada publicidad como condición para la validez del sacramento, se apoyaba también, entre otros fundamentos, en la consideración de que difícilmente cabía mayor irreverencia que la de celebrar públicamente y con toda la solemnidad social unas nupcias sacramentales cuyo valor religioso era realmente nulo por la existencia de un matrimonio previamente contraído sacramentalmente.

Un desajuste tan fuerte entre lo religioso y lo profano, lo sentimental y lo jurídico-económico, lo público y lo privado, lo eclesiástico y lo civil, producía una sensación de inseguridad con tendencia a generalizarse, que era preciso conjurar y neutralizar precisamente para dotar a la sociedad de ese grado de estabilidad necesario para su mantenimiento y desarrollo.

Esa estabilidad se logró mediante una serie de pactos por los cuales la propiedad y el matrimonio pasaron, de un estado de incertidumbre y aleatoriedad, a un nuevo *estado civil* de consistencia y firmeza. Por lo demás, este nuevo estado civil restañaba las escisiones producidas en el desarrollo histórico entre individuo y sociedad, y entre hombre y naturaleza, y reponía -en cuanto al sexo y el matrimonio se refiere- la unidad que entre todos esos factores caracterizaba a la sociedad paleolítica, según hemos visto, pero con un grado mayor de reflexión o de profundización consciente. Ahora, la celebración del matrimonio es también una reflexión de la sociedad sobre sí misma, sobre su origen y fundamento, pero esta vez reconociendo la autodeterminación y soberanía de los individuos, y a la vez reconociendo y sancionando esa acción individual con toda la autoridad humana y divina, con toda la autoridad social. Ahora puede decirse que el matrimonio como hecho alcanza la plenitud de su reconocimiento, que ha llegado a su madurez como institución jurídica. Puede decirse que la sexualidad se estrena en la edad moderna dotada de una ortodoxia y una ortopraxis tan claras y distintas como podía requerirse de las ideas más perfectas.

4. La dialéctica interioridad-exterioridad

El matrimonio tiene como contenido una serie de hechos empíricos en los que se despliega el ejercicio de la sexualidad, y en los que se pone de relieve en mayor o menor grado la dinámica afectiva. Pero todo eso es la materia de un pacto que, a partir de un determinado momento histórico, se cierra con arreglo a unas formalidades cuya inobservancia lo invalidan y que tienden precisamente a garantizar la realización efectiva de tales hechos empíricos, y que incluso permiten su exigencia jurídica en caso de incumplimiento. Esta segunda dimensión del matrimonio puede decirse que es la institución en tanto que *forma*.

¿Qué sentido tiene el desarrollo, diferenciación y definición de los elementos y momentos del matrimonio en la modernidad? Ya se ha dicho que tiene el sentido de transportar unas relaciones, desde un estado de naturaleza a un estado civil.

En principio, un estado de naturaleza es un estado en el que, o no hay libertad (y en ese sentido se dice que lo natural es lo espontáneamente necesario y no lo libremente elegido), o en el que no hay responsabilidad, y en ese sentido se dice que se tiene una libertad salvaje, natural (es en este sentido en el que Hobbes y Rousseau hablan de libertad natural). Pues bien, un estado civil, por contraposición, es aquel en el que hay, a la vez, libertad y responsabilidad, es decir, aquel en el que hay para la libertad una serie de leyes en virtud de las cuales no resulta arbitraria y, por tanto amenazante. Unas leyes que, por así decirlo, obligan a la libertad en determinados sentidos. Un estado civil es un estado en que hay leyes morales y jurídicas *reconocidas* por todos los sujetos libres, y esa es la única manera en que la libertad puede ser obligada, o el único tipo de necesidad que la libertad admite, la del deber.

De cualquiera de los dos modos antedichos que se considere la naturaleza, en ambos resulta que el sujeto no responde de sí ante nadie: ante ningún otro ser libre y, consiguientemente, tampoco ante sí mismo. Obviamente responder de sí significa mayor grado de libertad que no hacerlo (si es que en este caso puede seguir hablándose de libertad), pero responder de sí ante los demás no es inmediatamente y de suyo responder de sí ante uno mismo.

En determinados medios culturales de los siglos XVII y XVIII, en los que el espíritu de la Ilustración resultaba dominante, la naturaleza, o lo natural, era considerado como lo irracional y como lo inmoral o, cuando menos, amoral. A ese ámbito pertenecía por supuesto el sexo y, según los casos, podía considerarse que también el amor y en general diversas gamas de sentimientos. Por eso, para determinada mentalidad ilustrada, la única forma de humanizar el sexo y el amor era transportarlos al ámbito del deber y del contrato, al plano de lo racional y de lo socialmente reconocible y reconocido. De este modo, lo que de suyo se quedaba en mera naturaleza, pasaba al plano del deber, es decir, al plano de la libertad, y por tanto entraba en el ámbito de lo humano. Así, el sexo y el amor encontraban la forma propia y adecuada al hombre en el *contrato de matrimonio*. Este es el punto de vista racionalista en el que la naturaleza se considera como lo opuesto a la libertad, y este es singularmente el punto de vista de Kant.

Otros pensadores y filósofos de los siglos XVII y XVIII no compartían esa descalificación de los sentimientos como lo contrario de la libertad y la moralidad, como por ejemplo los moralistas ingleses y Rousseau. Más bien, como algunos de ellos pusieron de manifiesto, el sentimiento podía tomarse como criterio de moralidad, es decir, como aquello por referencia a lo cual uno respondía de sí mismo. Pero como responder de sí ante uno mismo y responder ante los demás no es lo mismo de suyo ni inmediatamente, esos dos modos de responder y de reconocer la apelación y la respuesta se pueden separar hasta el punto de disociarse o incluso oponerse. Y esa discordancia entre el reconocimiento público y el reconocimiento ante uno mismo, con la preeminencia que se concedió al primero en la sociedad burguesa, es lo que hace posible la generalización a gran escala de lo que Rousseau llamó la hipocresía generada por la sociedad.⁸

Esta reivindicación del sentimiento y de la naturaleza, que de un modo u otro está latente durante el período racionalista e ilustrado,

8 Cfr. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, en la edición citada, p. 262. Esta contraposición es la que se reconoce como contradicción de las democracias occidentales por numerosos especialistas; cfr. V. Mathieu, ed., *Le public et le privé. La crise du modele occidental de l'Etat*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1979.

hace eclosión con los movimientos románticos, que alcanzan su mayor despliegue en la primera mitad del siglo XIX.

La forma del matrimonio, el contrato público, transformaba en materia de deber moral y jurídico, según unos patrones racionales, o sea, universales y necesarios, un despliegue determinado de la actividad sexual y de la dinámica sentimental. Y si bien es cierto que uno puede reconocerse ante sí mismo como moralmente aceptable si se acomoda a determinadas reglas, también lo es que puede ser reconocido como moral y jurídicamente aceptable por los demás si se acomoda a determinadas reglas, aunque no se dé el autorreconocimiento, y que incluso la consideración de honorable por parte de los demás es compatible con una consideración de uno mismo en cuanto que despreciable, o con un no reconocimiento de uno mismo en cuanto que subjetividad singular e irrepetible mientras cumple lo normativamente establecido.

En otras palabras, la síntesis moderna entre contenido y forma del matrimonio, entre naturaleza y libertad, por una parte, y entre individuo y sociedad, y público y privado, por otra, se mantiene hasta que se hace suficientemente patente la diferencia entre intimidad personal y legalidad social, entre sentimientos naturales y deberes morales y jurídicos, y hasta que se vivencian dichos factores diferentes como contrapuestos e incompatibles. Todo ello está en correlación con un desarrollo y un incremento de la libertad subjetiva, que en modo alguno es ajeno al proceso de reconocimiento y vigencia social de los derechos humanos.

La libertad subjetiva transita continuamente desde su sí mismo radical hasta sus productos culturales, para reconocer la propia identidad subjetiva unas veces en los productos culturales que se generan mediante la actividad racional, y otras veces en la espontaneidad de los sentimientos, en la que se reconoce como naturaleza, como cosa en sí. La libertad subjetiva se encuentra así en la tensión dialéctica entre interioridad y exterioridad, y en esa misma tensión resulta también puesto el amor, que se considera unas veces como sentimiento espontáneo vinculado al ejercicio de la sexualidad, y otras veces como deber moral vinculado a la institución jurídico-religiosa del matrimonio.

La posición racionalista extrema es la de reconocerse a sí mismo como espíritu en el deber moral, y, como ya se ha dicho, puede consi-

derarse a Kant como uno de sus más típicos exponentes. La posición contraria, según la cual la subjetividad se reconoce a sí misma como naturaleza en la espontaneidad del sentimiento, tiene uno de sus conocidos defensores en Schlegel, que considera la adopción de cualquier convención social y jurídica para expresar la unión conyugal, el matrimonio, como una degradación o incluso una alienación del amor.⁹

Por supuesto que el espíritu puede reconocerse en todos los productos culturales, cuya vigencia histórica y social consiste precisamente en dicho reconocimiento. Pero tales productos son a la vez, y necesariamente, exteriores a la subjetividad, y tienen una dinámica propia de desarrollo y de desgaste, de manera que las expresiones objetivas y externas de la subjetividad se distancian de ella misma, quedando como formas vacías o carentes de espíritu, e incluso como hipocresía o como mentira.

La subjetividad puede quedar atrapada en esa alternativa: si da expresión y forma exterior a su intimidad, la forma se puede convertir en una máscara en relación con la cual la intimidad resulte falsa; pero si no le da ninguna forma exterior, entonces no puede saber si lo que vive y siente, y ella misma como intimidad, es realmente verdad.

En esto consiste quizá la grandeza y la miseria del derecho. Existencia quiere decir, para los seres humanos, temporalidad, y temporalidad quiere decir exterioridad. No, desde luego, en términos absolutos, pues hay en el hombre, y en todo viviente orgánico, lo interior en tanto que extratemporal o supratemporal, pero no pocas dimensiones de lo humano, y entre ellas las relaciones intersubjetivas, tienen *verdadera realidad* si tienen existencia empírica reconocible, si se dan en la exterioridad.

En realidad se trata, más que de un dilema entre dos catástrofes, de la circunstancia de que, precisamente por tratarse de una realidad temporal, histórica, la subjetividad no puede detenerse y permanecer en la forma de expresión de sí que la satisfizo y en la que realmente estaba contenida en un determinado momento. Ello no es posible

9 Cfr. D. Innerarity, *El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor*, en «Themata», núm. 7, Sevilla, 1990. Cfr. I. Singer, *The nature of love*, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 376-431.

ni a nivel biográfico individual ni a nivel histórico social. En el grado de desarrollo posterior las expresiones que correspondían a los grados precedentes resultan inadecuadas e impropias.

En el caso del matrimonio como hecho y como institución jurídica el problema tiene al menos estos dos aspectos: encontrar una forma propia y adecuada a su contenido de manera que se acorte la distancia entre ambos, y que el hecho y la institución mantengan la suficiente continuidad con sus precedentes históricos como para preservar su identidad y que se pueda seguir hablando de matrimonio.

Se puede decir que eso constituye un problema porque el matrimonio, en tanto que constelación de hechos empíricos, pero que no se acoge a ningún tipo de reconocimiento social, ni jurídico ni religioso, se da con la suficiente frecuencia en nuestro medio cultural, por una parte. Y por otra parte, otras constelaciones de hechos empíricos, correspondientes a relaciones intersubjetivas que históricamente no han sido consideradas como matrimonio (concubinato, convivencia entre personas del mismo sexo, y otras), apelan a sus analogías con la forma del matrimonio con vistas a la resolución de problemas de transmisión de bienes, retribuciones económicas, indemnizaciones, etc.

A los hechos empíricos del primer tipo, la doctrina jurídica anglosajona le dio el nombre de «matrimonio de hecho», lo que no deja de tener cierta semejanza con lo que, en los comienzos del cristianismo, San Pablo denominó «matrimonio natural». En ambos casos se trata de un matrimonio en *estado de naturaleza*, es decir, de un tipo de matrimonio que genera inseguridad y caos social.

Dicha inseguridad y caos social se ve incrementado por la circunstancia de que el segundo tipo de hechos empíricos, no considerados como uniones matrimoniales precedentemente, no pocas veces son asimilados a la institución matrimonial por la jurisprudencia a efectos de transmisión de bienes e indemnizaciones económicas.

Estas y otras circunstancias dan lugar a que se desdibujen las fronteras entre la unión matrimonial y otros tipos de uniones sexuales y sentimentales, y al debilitamiento de la ortodoxia y ortopraxis de la sexualidad socialmente vigentes en períodos anteriores.

Todo esto no tendrían por qué dar lugar a una situación de incertidumbre y de no saber a qué atenerse, asimilable a lo que se ha llamado

estado de naturaleza, si pudiera darse una reprivatización del sexo, del amor y del matrimonio que no afectara al resto de las instituciones jurídicas de tipo económico, familiar, etc., cuya publicidad y constancia son requeridas para un funcionamiento de los procesos sociales según un orden y una estabilidad necesarios.¹⁰

Pero parece que no es ese el caso. El matrimonio aparece para no pocos individuos como una institución jurídica muy compleja, con demasiadas ramificaciones en el entramado social y político. Por eso, adoptando una perspectiva asimilable en cierto modo a la de Schlegel, se prescinde por completo de él y se constituye algo que se puede llamar «matrimonio de hecho» y «familia de hecho», es decir, la unión de un hombre y una mujer con intención de estabilidad y fecundidad, intención que se cumple en la práctica. Pero precisamente también por eso, por tratarse de una institución compleja y con muchas ramificaciones, se apela a ella desde constelaciones de hechos empíricos que reclaman para sí el reconocimiento público y los beneficios del derecho.

Se trata, en términos generales, de que la sociedad postindustrial no es, desde luego, la sociedad burguesa en la que tiene lugar la génesis del estado moderno; de que han nacido espacios sociales nuevos y ámbitos de acción y de convivencia no colonizados todavía por el derecho y ni siquiera por el sentido común.

5. Tutela pública y definición privada de la felicidad

La dialéctica entre interioridad y exterioridad ha de resolverse en cualquier caso con una cierta exteriorización de lo íntimo que lo refrende como verdaderamente real en la medida en que ello es posible. Pero no se puede apostar por la verdad y la justicia de las relaciones

10 Aunque la revolución capitalista rompió la vinculación de la propiedad a la sangre, al sexo, no se puede decir que a partir de entonces sean independientes. Más bien parece que la propiedad, en las diversas formas que adopta, arrastra consigo en su dinámica al sexo, incluyendo lo que, no por azar, se denomina *patrimonio* genético. Cfr. Jacques Attali, *Au propre et au figuré. Une histoire de la propriété*, Fayard, París, 1988, pp. 490 ss., donde se ve la manipulación y comercialización genética como una pérdida de la propiedad de sí mismo.

íntimas en base a los contrafuertes de la exterioridad, a lo jurídicamente exigible.

No se trata sólo de que, por ejemplo, en el medio cultural actual la expresión «débito conyugal» suene extraña y su relevancia jurídica pueda ser ridiculizada por la opinión pública o en algunos medios de comunicación.

Se trata más bien de que, aunque sean denunciables como falta o como delito los diversos tipos de malos tratos, tanto físicos como psicológicos, tanto gestuales como verbales, y aunque sean exigibles jurídicamente determinadas prestaciones cuando efectivamente resultan omitidas, lo que se muestra problemático en el límite de la *affectio maritalis*, es la exigibilidad jurídica de cortesía, cordialidad, comprensión, afecto o amor. Lo jurídicamente exigible y determinable son los actos externos, no los sentimientos, las actitudes o las disposiciones íntimas.

Por supuesto que hay una correspondencia entre actos externos y actitudes o disposiciones íntimas, que frecuentemente son socialmente reconocibles. La cuestión es cuántos elementos de esa correspondencia son susceptibles de tratamiento jurídico en el medio cultural en el que nos encontramos.

La crisis del matrimonio como institución jurídica se puede considerar en conexión con la crisis del Estado moderno, en cuanto que tanto el Estado como el matrimonio se desarrollan entre el siglo XVI y el XX como expresión de la llamada sociedad burguesa.

Pero la sociedad postindustrial no es la sociedad burguesa de los siglos precedentes, ni el Estado postindustrial se define por la soberanía que en épocas pasadas se consideraba su esencia. Ahora más bien se les llama sociedad de masas y *sociedad democrática*, y Estado benefactor y *Estado de derecho*. Pero ese cambio de nomenclatura tiene algo que ver con la relevancia que han adquirido algunas de sus nuevas funciones, y con el relieve que han perdido otros de sus cometidos tradicionales. La caída del muro de Berlín en 1989 significa ciertamente el triunfo de los principios liberales en gran medida. Pero la circunstancia de que en 1989 la expresión «Estado benefactor» o «Estado de beneficencia» sea de circulación aceptada en el lenguaje ordinario, y corresponda efecti-

vamente a una realidad, significa que también los principios socialistas han triunfado en otra buena medida.¹¹

La subjetividad, en tanto que soberanamente libre, triunfa en cuanto que en términos de derechos humanos se proclama y reconoce el derecho a la propia identidad según lo que cada uno siente, cree y piensa de sí mismo, y el derecho a la propia felicidad en tanto que sentimiento subjetivo.¹²

El Estado de beneficencia triunfa, por una parte, en cuanto que a esos derechos del individuo corresponde por parte del Estado el deber de tutelarlos, y, por otra, en cuanto que los derechos humanos admiten como única restricción la protección del medio sociopolítico en el cual han sido promulgados y el ordenamiento jurídico en el que tienen vigencia.¹³

Por lo que respecta al problema que aquí se trata, en la medida en que el matrimonio, el amor y el sexo tienen alguna relación con la felicidad de los individuos, y también con su identidad, y en la medida en que ambas las define el individuo privadamente pero demanda al Estado que las reconozca y tutele, puede decirse que desde este punto de vista el Estado está a merced de un arbitrio individual incontrolable, es decir, no oponible frente a terceros. El individuo tiene derecho a la convivencia amorosa con una persona del mismo sexo, o a cambiar de sexo por procedimientos técnicos si ello viene requerido en función de la propia identidad y de la propia felicidad.¹⁴

11 Se podría hablar en este caso de «socialismo para uso privado». Cfr. Jacques Attali, *Au propre et au figuré. Une histoire de la propriété*, Fayard, París, 1988, pp. 475 ss.

12 La felicidad no puede ser definida de un modo no subjetivo, pero la propia identidad no puede ser definida en términos puramente subjetivos, es decir, de un modo solipsista. La identidad de la subjetividad sólo puede definirse en términos *intersubjetivos*, y probablemente esa sea también la mejor forma de definir la felicidad. Para una exposición de estos y otros aspectos de la contraposición entre individuo y estado, cfr. Norberto Bobbio, *Le Contrat social, aujourd'hui*, y Jean Brun, *Le meurtre du privé et le triomphe du public*, en V. Mathieu, ed., *op. cit.*

13 Cfr. Bernard Cazes, *L'avenir de l'état protecteur: entre les «post-materialistes» et le «centre majoritaire»*, en V. Mathieu, ed., *op. cit.*, cfr. P. Durán y Lalaguna, *Los derechos humanos: ¿Una nueva filosofía?*, Nau Llibres, Valencia, 1988. Para un debate amplio sobre estos problemas en el mundo cultural español, cfr. G. PecesBarba, ed., *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

14 De hecho, en la jurisprudencia de algunos tribunales europeos se encuentran casos de reconocimiento del derecho a cambiar de sexo, para pasar de varón a mujer y

Si la subjetividad se define en términos de libertad que se autodetermina *ex novo*, y esa es la fuente suprema de los derechos positivamente reconocidos, entonces el contenido de los derechos será en cada caso el que la subjetividad determine, y el Estado tanto como el poder judicial estarán a merced de esa determinación.

En el caso del sexo y el amor la situación sería realmente esa si la institución matrimonial y las asimilables a ella de un modo más o menos forzado pudieran independizarse completamente de la propiedad. Entonces el matrimonio podría reprivatizarse por completo, y no tendría por qué comparecer en ningún ordenamiento jurídico, como no comparecen las relaciones de amistad.

De hecho, la crisis del matrimonio como institución jurídica corre en paralelo con la crisis de las formas de vinculaciones legales entre la propiedad y la sangre (que aunque era característica de la sociedad aristocrática estamental, se mantiene también en la sociedad burguesa), y en paralelo con unas formas de propiedad que, si no son del todo nuevas en el siglo XX, sí lo es su generalización para la mayoría de los individuos, a saber, la posesión de liquidez, las cuentas corrientes y el crédito. Porque las cuentas corrientes y la disponibilidad de dinero mediante la electrónica, constituyen el correlato, en el ámbito económico, de lo que se reconoce como una subjetividad con libertad soberana en el ámbito jurídico. En realidad, que la mujer tenga y se le reconozcan los mismos derechos que al varón quiere decir, en el ámbito económico, que la mujer tenga una cuenta corriente a su nombre y unas tarjetas de crédito.

Pero aunque esas formas de propiedad faciliten la desconexión entre la posesión de bienes económicos y el matrimonio, no significan la desaparición en el plano empírico de relaciones efectivas entre la riqueza y el sexo o entre el dinero y el amor, ni tampoco la desaparición de esas relaciones en el plano teórico. En efecto, la riqueza, el sexo y el amor tienen algo que ver con la felicidad del sujeto humano, que de cualquier modo que se considere constituye una unidad en la que todos

contraer nuevo matrimonio, a un individuo que engendró legítimamente como padre una descendencia que pervive. Para un examen de las diversas paradojas que surgen en este terreno, cfr. S. Amato, *Sessualita e corporeita. I limiti dell'identificazione giuridica*, Giuffrè, Milano, 1985.

sus actos se unifican precisamente como suyos. Y esto, aunque se trate de una consideración teórica, tiene su expresión inmediata en el plano de la existencia empírica.

En efecto, la subjetividad reconocida como soberana no puede ejercer su libertad como si cada uno de sus actos fuera a su vez absoluto, tan absoluto como ella misma, como si pudiera determinarse *ex novo* cada vez que se expresa y se pone a sí misma en la exterioridad. Y no puede porque cada acción puesta en la exterioridad tiene unas repercusiones sobre el contexto, sobre el antes y el después, tiene una inercia temporal que es lo que en términos jurídicos y éticos se denomina responsabilidad, y sin la cual la libertad quedaría reducida al estado de naturaleza, es decir, a la paradójica condición de una libertad salvaje, que no se controla a sí misma. Eso es justamente lo contrario de un *estado civil*, lo que no puede reconocer ningún «estado de derecho», en cuanto que reconocerlo es la desaparición misma del estado derecho.

Dicho en otros términos, ni el Estado ni el ordenamiento jurídico pueden estar mucho tiempo a merced de un arbitrio individual incontrolable, no oponible frente a terceros. Desde este punto de vista el problema que con más fuerza surge en relación con los derechos humanos no es el de su fundamentación, sino el de su viabilidad práctica.

Si los derechos humanos definen a la persona reconociéndola en su libertad soberana, entonces los derechos humanos ni necesitan ser fundados ni pueden serlo: sencillamente porque la libertad ni necesita ni admite fundamento.

Pero, además, en relación con una libertad soberana no tiene demasiado sentido la tutela del derecho a la felicidad y a la identidad. No lo tiene la tutela del derecho a la felicidad porque no hay ningún motivo para pensar que no goce de ella o que se le pueda arrebatar, precisamente por ser soberana. Y tampoco lo tiene el derecho a la identidad porque no hay ninguna razón para creer que pueda alcanzarla: si se define como autoconciencia que se autodetermina siempre *ex novo*, no hay un sí mismo por referencia al cual pudiera establecerse o reclamarse la propia identidad.

Las observaciones de Hegel a Kant siguen siendo permanentemente válidas: si no hay una positividad en el principio es imposible

que una acción moral o jurídica entre en contradicción con nada, y es imposible incluso que sea contraria al derecho.

Desde este punto de vista, lo que más bien se pone de manifiesto es que el sujeto de derechos, para quien se proclaman y reconocen los derechos humanos, no es una subjetividad verdaderamente real, no existe en ninguna parte. La subjetividad *verdaderamente real*, que efectivamente existe, tiene una pluralidad de determinaciones fácticas, para cada una de las cuales hay algo propio y adecuado en cada tiempo y lugar, es decir, para cada una de las cuales cabe la justicia y la injusticia.

Un ordenamiento jurídico y unas instancias judiciales pueden hacer justicia a una subjetividad libre si se trata de una subjetividad finita, es decir si se reconocen y se definen sus determinaciones fácticas de un modo intersubjetivamente válido, y se definen también cuáles son sus exigencias en términos finitos.

En el caso de que esto no se haga, como cada necesidad fáctica puede ser proclamada desde el infinito impulso de la voluntad, el reconocimiento de la libertad como infinita sin el correlativo reconocimiento de las determinaciones fácticas que en el orden existencial configuran su finitud, da lugar a una absolutización y autonomización de las necesidades particulares que, como no puede ser de otra manera, se enfrentan entre sí.

Nos encontraríamos así con una vuelta al estado de naturaleza, pero esta vez dentro de y propiciado por un determinado orden jurídico, a saber, las declaraciones de los derechos humanos.

El problema no es tanto el de fundar los derechos humanos como el de hacerlos compatibles entre sí, o el de articularlos en un sistema, de forma que resulten recíprocamente posibilitados, y no recíprocamente imposibilitados.¹⁵ Dicho de otra manera, el problema es armonizar los derechos subjetivos en tanto que derecho abstracto (los derechos de un individuo en cuanto que es persona en general) con los derechos sustantivos reales (los derechos de un individuo, en cuanto

15 En relación con el problema de la fundamentación y articulación de los derechos humanos, cfr. G. Peces-Barba, ed., *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989. Cfr. D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990.

que es esta persona concreta, sobre estas cosas concretas y en estas concretas circunstancias).

6. La desconexión entre sexo, amor y matrimonio

La mayoría de los ordenamientos jurídicos occidentales han suprimido la impotencia como impedimento para contraer válidamente matrimonio. La Iglesia Católica lo mantiene en el Código de Derecho Canónico de 1982. En relación con este ejemplo se perciben con peculiar nitidez algunos aspectos de la síntesis entre naturaleza y libertad, entre lo público y lo privado, y entre derecho abstracto y derecho sustantivo real.

La supresión de dicho impedimento en los códigos civiles concuerda con la sensibilidad del medio cultural en que se han promulgado y con la nueva delimitación de fronteras entre lo público y lo privado. Su mantenimiento se percibía más bien como una injerencia indebida de la conciencia pública y del Estado en la intimidad de las relaciones conyugales, que podría expresarse (y sonar bastante extrañamente) en los siguientes términos: «No, ustedes no van a saber y no van a poder hacerlo bien, y, por consiguiente, ustedes no van a ser felices. Por lo tanto, no les dejamos».

Ante semejante planteamiento, la respuesta más inmediata del sentido común sería que la cuestión de si una pareja va a saber y a poder realizar la unión sexual de un modo propio y adecuado, y, consiguientemente, si van a ser felices o no y si su matrimonio va a mantenerse o a fracasar, es fundamentalmente un asunto de los interesados, de manera que la conciencia pública no tiene por qué inmiscuirse.

Sobre esta situación, un razonamiento más técnico y erudito podría argumentar que si para definir la unión matrimonial no se tienen en cuenta las formas correctas y viables de la unión sexual, y se considera que lo fundamental son sólo las relaciones afectivas, no parece haber ninguna razón para no reconocer como uniones matrimoniales las que se dan entre personas del mismo sexo.

Desde la otra perspectiva puede considerarse que el mantenimiento del impedimento de impotencia en un ordenamiento jurídico, es uno de los modos (quizás el más fuerte o el más contundente) en

que la conciencia pública afirma las determinaciones fácticas de la sexualidad, o bien las características de una unión sexual *verdaderamente real*.

Por supuesto, si tal impedimento desapareciera del ordenamiento canónico no por ello la sensibilidad de nuestro medio cultural, ni el sentido común, aceptarían la asimilación inmediata de la unión entre personas del mismo sexo a la institución jurídica del matrimonio. Y además, como por otra parte la impotencia no es siempre y en todos sus grados una imposibilidad absoluta de engendrar, su supresión como impedimento podría verse como una remoción de obstáculos para una unión en la que podría haber efectivamente descendencia, o como una forma de impedir por ese motivo la anulación de matrimonios con descendencia efectiva.

La cuestión es, pues, en un sentido, cuál es el grado en que la conciencia pública puede y debe ejercer una especie de control de calidad sobre la unión sexual. Y, en otro sentido, cuál es el grado en que la libertad puede suplir deficiencias de las determinaciones fácticas que constituyen la constelación de hechos empíricos que se denomina unión sexual, y que queda implicada en la constitución del matrimonio como institución jurídica.

Desde luego, que haya deficiencias en unos hechos empíricos, y que se puedan reconocer primero y remediar o sobrellevar después mediante el ejercicio de la libertad, quiere decir que tales hechos empíricos tienen una legalidad ideal que le es propia y adecuada (si se quiere, una naturaleza). Eso es lo que permite hablar de unión sexual como algo empíricamente constatable y reconocible, y lo que permite estimar si ha sido violenta o voluntaria, completa o incompleta, etc., en los mismos términos en que se puede decir que a un adoquín le falta una esquina, o que una solución de cloruro sódico tiene tantas impurezas que no puede utilizarse como sal de cocina.

Lo que actualmente se llama matrimonio de hecho en la doctrina anglosajona, y lo que generalmente se entiende por familia en la cultura occidental, se corresponde, independientemente de las vicisitudes registradas en la historia del derecho desde el siglo XVI hasta nuestros días, con lo que se entiende por matrimonio y familia en el medio cultural grecolatino de los siglos III y II a.C., tal como lo reflejan Plauto y

Terencio, y con lo que se entiende por matrimonio y familia en el medio cultural semita de esas mismas épocas, tal como lo reflejan los libros de Tobías y Rut, por ejemplo. Por lo demás, eso parece ser también lo que se entiende por matrimonio y familia en las culturas asiáticas y africanas que han sobrepasado el estadio paleolítico y han entrado en el neolítico.

En esa concepción común del matrimonio y la familia se encuentra diseñada una configuración ideal, extraída de unos hechos empíricos, en la que se engarzan, una pareja heterosexual, una forma considerada correcta de unión sexual, unas relaciones afectivas y de prestaciones recíprocas entre el varón y la mujer, generalmente la procreación y la atención de la prole, y unas relaciones afectivas y de prestaciones recíprocas entre los progenitores y la prole. En esa configuración se da asimismo un tipo de interdependencia entre la mujer y el hombre y entre la prole y los progenitores considerada normal y «natural», y se da un reconocimiento de prácticas indebidas y conflictivas por parte de cada uno de los miembros de la familia, que son examinadas en el plano jurídico, y a cuya corrección y resolución tiende la jurisprudencia.

Lo que el derecho recoge siempre de la vida social es un aspecto parcial. Recoge desde luego la conflictividad que amenaza romper el orden de la convivencia y elimina los puntos de referencia que ésta necesita, y contribuye a establecer puntos de referencia nuevos y adecuados a las necesidades de cada momento.

Uno de esos puntos de referencia es la realidad social del matrimonio y la familia y la definición jurídica de ambos, y el mutuo reforzamiento entre esos dos niveles. En la medida en que la conexión que era habitual entre sexo, amor, matrimonio y familia, tanto en el plano sociológico como en el jurídico, deje de ser normal, en el sentido de que deje de ser la más frecuente, y deje también de ser normativa, los puntos de referencia se han perdido.

El número de familias constituidas por sólo una persona adulta, varón o mujer, y unos niños, sin que haya mediado matrimonio, o sin que haya mediado unión sexual ni vinculación afectiva entre el cabeza de familia y otra persona adulta de sexo opuesto, va en aumento en

los países occidentales y podría llegar a hacerse «normal» en el doble sentido del término ya señalado.¹⁶

Por otra parte, el número de matrimonios constituidos por dos personas del mismo sexo, o de sexo distinto, pero que tienen una duración inferior a la de las uniones transitorias u ocasionales, también tiene una frecuencia y un crecimiento que podría llegar a convertirlos en normales en el mismo doble sentido ya señalado.

Podría pensarse que se trata simplemente de la crisis del matrimonio y de la familia «burguesas», o bien que se trata de la expresión social de una pérdida de los valores religiosos y morales que han tenido vigencia en los siglos precedentes.

Todo eso puede ser verdad. Sin embargo, también puede tenerse en cuenta que en la América latina, donde puede considerarse que mantienen su vigencia social los valores morales y religiosos de los siglos precedentes, más del 50% de los niños son hijos ilegítimos. Por otra parte, se puede también pensar que aunque se trate de una crisis del matrimonio y de la familia «burgueses», es decir, de los países más desarrollados de occidente, es suficientemente amplia como para prestarle atención y como para considerarla como crisis de algo profundamente humano, que puede afectar a sociedades no «burguesas» conforme vayan alcanzando un determinado grado de desarrollo económico y social.

Hay que insistir de nuevo. No se trata sólo de que se hayan perdido determinados valores morales y religiosos; no se trata sólo de que las definiciones jurídicas hayan perdido nitidez y fuerza normativa, o de que se hayan proclamado demasiado abstractamente los derechos de la subjetividad; no se trata sólo de unos efectos secundarios de un desarrollo económico según los principios de la economía de libre mercado; no se trata de que el Estado haya intervenido demasiado poco en unos ámbitos y su intervención en otros haya sido excesiva y el crecimiento

16 En el Reino Unido, desde julio de 1974, en que se presentan al Parlamento los dos volúmenes del *Report of the Committee on one-parent families*, elaborados por el Department of Health and Social Security, hasta finales de los ochenta, el número de familias de este tipo ha sobrepasado la cifra de un millón. Cfr. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, Cerf, París, 1987, pp. 431-464; cfr. James Casey, *The history of the Family*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.

del Estado mismo se haya descompensado. Se trata de todo eso a la vez, de que todo eso constituye la recaída en el *estado de naturaleza*. Y se trata de que la superación del estado de naturaleza no es algo que se logre por el renacimiento de un nuevo vigor en alguno de esos frentes.

Lo característico del estado de naturaleza, en el caso del hombre, es la desconexión entre las diversas instancias apetentes de su configuración psicosomática, y la desconexión entre el modo de satisfacción de cada una de esas exigencias. Esa desconexión no existe en las especies animales porque el modo de satisfacción de sus necesidades viene ya articulado de un modo espontáneo e inconsciente por la propia naturaleza según lo que se ha llamado instinto.

Pero en el caso del hombre el modo de satisfacción de sus necesidades no constituye y no puede constituir de ninguna manera un sistema cerrado. Puede llegar a constituir un sistema abierto, es decir, la satisfacción de las necesidades se puede ordenar de manera que la satisfacción de cada una haga posible la de las demás, en lugar de hacerla imposible, pero eso, la articulación de las necesidades en un sistema, es posible mediante un determinado ejercicio de la libertad, a saber, mediante el ejercicio que da lugar a lo que se puede llamar *estado civil*. Si el ejercicio de la libertad consiste en un modo de operar tal que la libertad no responde o no se hace cargo de sí misma, entonces se tiene lo que ya hemos llamado libertad en estado salvaje, o también arbitrio aleatorio o incontrolable.

No se trata sólo de que la subjetividad queda desconectada de cada uno de sus actos, sino de que además, y precisamente por eso, la subjetividad queda desconectada de cualquier otra subjetividad, y de que entonces la vida social y la actividad jurídica resultan imposibilitadas, o se despliegan en unas condiciones muy precarias.

Entre las actividades y las necesidades de amar, fecundar, generar, nutrir, educar, estar acompañado, cuidar y ser feliz, no hay una conexión necesaria, constante y fija, para todos los hombres a lo largo de toda la historia, pero no se puede sostener, ni siquiera como hipótesis, que hay una desconexión completa entre todas esas actividades.

Esas actividades y necesidades humanas están conectadas entre sí, a la vez que con muchas otras, de tal modo que es mediante ellas como las personas establecen entre sí unas relaciones *verdaderamente reales*. Se

puede decir que la conexión entre esas actividades es esencial, o que viene exigida por la naturaleza, lo que en el caso del hombre significa que en cada momento hay que encontrarle la realización existencial, la expresión externa, que le resulta propia y adecuada.

Eso en buena medida es un aspecto de la tarea jurídica, tanto legislativa como jurisprudencial. La dimensión más relevante de este problema no es la teórica, la que se pueda plantear y resolver especulativamente en el plano filosófico. En dicho plano se puede señalar el carácter esencial de la conexión entre los diversos factores y momentos que se han mencionado, pero su articulación efectiva en el orden existencial no es un asunto teórico, sino práctico.

Los derechos de la persona, en lo que se refiere al ejercicio de la sexualidad por parte del varón, puede decirse que sancionaban, y en algunos casos incluso que tutelaban, la desconexión entre las actividades que se acaban de señalar, a beneficio de los vínculos conyugales y de filiación legítimos. La estabilidad de éstos, en la mayor parte de su coste, tenía que ser pagada por la mujer, que se sentía discriminada (y lo estaba) en lo que a esos derechos fundamentales se refiere, tanto en el orden cultural como en el jurídico.

Una vez reconocidos a la mujer los mismos derechos fundamentales que al varón, si en lo que a la sexualidad se refiere, se generalizara en ambos un comportamiento como subjetividades soberanas que no quedan vinculadas a la exterioridad (ni, a través de ella, a otras intimidades), entonces no sólo resultaría imposible el matrimonio y la familia, sino, probablemente, también la sociedad.

Cómo sería realmente un matrimonio, una familia, y una sociedad, en que el varón y la mujer, además de ser reconocidos como iguales en su naturaleza (humana, o sea, finita y libre), fueran reconocidos como distintos en cuanto que personas (masculina y femenina), es una cuestión para la historia futura.

Desde luego, el modo en que la libertad del varón queda vinculada con sus actividades sexuales es distinto al modo en que eso ocurre en la mujer, y también el modo en que cada una de esas actividades se vinculan entre sí. El derecho no puede hacer tabla rasa de eso, y realmente no lo hace. Realmente busca dar a la persona masculina y a la persona femenina lo que es propio y adecuado de cada uno, teniendo

en cuenta la fuerza de los hechos y la altura y valor de los principios, cuya proclamación con mayor o menor intensidad en los medios culturales también son un hecho.

El derecho tiene un valor normativo, es decir, ejerce su influencia sobre lo que en un medio cultural llega a considerarse y a ser «normal», pero no puede hacerlo *ex novo*, al margen de los hechos y de la vida concreta, como si la conciencia y la voluntad públicas fueran soberanas y absolutas respecto de los individuos que integran el ámbito social, porque tampoco lo son.

La adecuación del ser y el deber ser es una tarea práctica, que compete a cada individuo, y que se cumple en la medida en que los individuos se vinculan entre sí mediante la universalidad jurídica, moral, política y religiosa. Es la conexión armónica de estos planos, en los cuales se recoge y se expresa la articulación propia y adecuada de las diversas actividades humanas, lo que constituye un orden social propiamente civil, que hace posible y potencia el desarrollo humano.

IX. LA COSTUMBRE Y EL DEBER EN LA DINÁMICA ERÓTICA

1. La segunda naturaleza

En 1971 Lucy Mair hacía una prospección de las tendencias del matrimonio en los tiempos actuales, después de haber pasado revista al modo en que dicha institución iba siendo afectada, en los países africanos y asiáticos, por la recepción de la tecnología occidental.¹

El matrimonio que se contrae por amor y libremente, entre personas que son reconocidas como iguales ante la ley, es un ideal cuyas condiciones prácticas de realización empiezan a estar extendidas ya en los cinco continentes, y empieza a extenderse en los distintos niveles sociales. Mejor dicho, las mencionadas condiciones prácticas de realización significan ya una determinada alteración de la diferencia entre niveles sociales.

«Los que se pueden beneficiar de las invenciones técnicas que hacen más llevaderos los trabajos duros, que mejoran la salud y la edad media de vida, y que crean condiciones para el ocio son todavía muy pocos en los países del tercer mundo, pero sería peligroso suponer que no lo desean (“que antes eran más felices”). Todos esos beneficios se alcanzan en un mundo de especialización y de trabajo fuera de la familia, con las consecuencias para esta última que se han descrito»,² a saber, atomización de la familia, libertad en la elección del matrimonio y en la subordinación de la nueva casa a la de la generación anterior, facilidad para el divorcio, y, junto a eso, un cambio en la atención a lo que se considera el elemento más débil y desprotegido de la familia, que deja de ser la mujer para pasar a serlo la prole.

Son muchos los factores que han contribuido a esos cambios, pero entre ellos tiende a considerarse como uno de los más determinantes el hecho de que la mujer tenga una fuente de ingresos económicos propia.

1 Cfr. Lucy Mair, *Marriage*, The Scolar Press, London, 1977 (1.ª ed. 1971). cap. 12

2 Lucy Mair, *Marriage*, The Scolar Press, London, 2.ª ed. 1977, p. 211

Esta circunstancia incide también sobre el número de hijos y, en general, sobre todos los demás elementos de sistema familiar.³

Ciertamente, a medida que la posición de la mujer se iba consolidando en el plano económico, laboral, jurídico y político, y las vinculaciones matrimoniales parecían debilitarse, la atención a los niños se presentaba cada vez como más perentoria.

En algunos casos se ha señalado que dicha atención sería más efectiva a través de instituciones que se hicieran cargo de los niños, más bien que mediante medidas conducentes a reforzar el vínculo matrimonial y paternofamiliar. Edmund Leach y muchos otros profesionales de las ciencias sociales manifestaron, hace más de 20 años, su entusiasmo y su confianza en el *kibbutz*. Pero, como también L. Mair señalaba, ni el *kibbutz* ni la colonia de *hippies* se pueden mirar como alternativa para la solución de los problemas que una institución como la familia tenga en un período de cambios sociales de un determinado tipo, porque no han surgido para resolver esos problemas, no lo pretenden, y, en la medida en que, como es el caso de las colonias *hippies*, son formas asociales, no pueden ser punto de referencia o de apoyo para una institución o una estructura de vigencia social universal.

En los estudios sobre la evolución de la vida familiar en Europa en los últimos años, se señala en primer lugar un conflicto entre la producción (trabajo) y la reproducción (familia), provocado con el nacimiento de la sociedad postindustrial, en la cual un nuevo y amplio ámbito laboral, el denominado sector servicios, es atendido en su mayor parte y tiende cada vez más a ser atendido por mano de obra femenina, en la que entra cada vez en mayor proporción la mujer casada.⁴

Por otra parte se señala un incremento de las organizaciones e instituciones asistenciales, tanto estatales como privadas, pero con un no-

3 Cfr. L. Betzig, M. Borgerhoff Mulder y P. Turke, *Human reproductive Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

4 K. Boh, M. Bak, C. Clason, M. Pankratova, J. Qvortrup, G. B. Sgritta y K. Waerness, *Changing patterns of european family life. A comparative analysis of 14 european countries*, editado por el European Co-ordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, Routledge, London, 1989. Este estudio se concentra en el período de los últimos veinte años. Para una visión más amplia y completa, cfr. Jack Goody. *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, y James Casey, *The History of the Family*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.

table retroceso de las entidades oficiales y estatales que son reemplazadas por las particulares y privadas, que parecen desplegar más eficacia y en las que parece confiarse más. No obstante, en lo que se refiere al cuidado de personas de edad avanzada, contrasta el elevado número de ellas que son cuidadas por familiares (siempre de sexo femenino, y que no perciben remuneración por ese trabajo), frente al escaso número de las que son atendidas en centros asistenciales especializados (por personas en su mayor parte también de sexo femenino pero que son remuneradas por su trabajo).

En general se tiende a un mayor equilibrio en el reparto de las tareas domésticas entre el hombre y la mujer, a la vez que se produce una diversificación de los tipos de vida familiar. Lo que era el modelo único de estilo de vida familiar tiende a ser reemplazado por una pluralidad de modelos.

Teniendo en cuenta la diversidad de factores que entran en juego en la determinación de un tipo de vida familiar u otro, la conclusión más generalmente aceptada es que no se puede predecir qué tipo de vida familiar resultará en cada caso. Por supuesto que son determinantes los factores económicos, laborales, las características del medio urbano (o rural), las posiciones ideológicas y políticas, las convicciones morales y religiosas, y muchos otros, cuya combinatoria da lugar a unos resultados que en la mayor parte de los casos no se podían predecir, y que aportan soluciones o plantean los problemas de cada situación en su propio presente.⁵

Desde esta perspectiva puede reinterpretarse la afirmación de Moscovici de que la familia ya no es el modelo y motor de la vida social en las sociedades industrializadas. A saber, un determinado tipo de familia, correspondiente a un determinado tipo de sociedad industrial, tiende a ser sustituido por diversos tipos de familia en una sociedad postindustrial. En ésta, la ampliación del mercado laboral y la entrada masiva de la mujer en él, da lugar a una serie de novedades en las relaciones varón-mujer, cuya característica más sobresaliente es un cierto incremento de la autonomía de la mujer. Los determinantes de esa au-

5 Cfr. K. Bah, et al., ed., *Changing patterns of european family life*, cit. capítulos 4, 8 y 13. Cfr. J. Casey, *op. cit.*

tonomía puede decirse que son, en líneas muy generales, el monetarismo y los movimientos de liberación de la mujer y proclamación de los derechos humanos.

Todo esto que se acaba de describir, desde el punto de vista de las ciencias sociales empíricas, o sea, desde el punto de vista de la exterioridad, de lo que tiene lugar en gran medida fuera del alcance de la conciencia individual, es máximamente útil para entender el punto de vista de la interioridad, de la conciencia individual considerada en sí misma, según su marco de referencia de valores y principios, y considerada en su relación con las otras conciencias individuales, según el marco de referencia de los valores y principios comunes.

Porque todo lo que se acaba de describir constituye el conjunto de las necesidades de la vida ordinaria, en cuya satisfacción (aunque no sólo en eso) se invierte la actividad de los hombres, dando lugar a lo que llamamos costumbres, que son justamente modos de proceder, de actuar, de comportarse, según lo que se necesita y según lo que se debe (también según lo que gusta, lo que divierte, etc.).

Como también señalara Hegel, desde el punto de vista de las necesidades, puede decirse que el hombre es malo por naturaleza en cuanto que tiende a satisfacerlas unilateralmente, y puede decirse que es bueno por naturaleza en cuanto que cada necesidad, siendo natural, mira a un bien. Pero la cualificación moral que corresponde a cada una emerge cuando se sobrepasa ese sentido de la mera naturaleza, y en relación con el cual se puede decir que el hombre es tanto bueno como malo; emerge cuando cada necesidad se satisface en relación con las otras de forma que resulte posible la satisfacción de todas ellas en conjunto, en lugar de resultar imposibilitadas. Desde este punto de vista, las necesidades naturales son el fundamento de los deberes jurídicos y de los morales.⁶ Lo que es adecuado y propio de cada uno, lo que le corresponde según su «naturaleza», es, desde luego, lo que «necesita» para vivir.

La actividad social y moral del hombre es, no en forma total pero sí en parte, satisfacer sus necesidades, lo cual puede ir haciendo de muchos modos poniendo en juego sus capacidades diversas, cuyo fundamento último es, por una parte, su organismo animal, y por otra,

6 Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, parágrafo 19.

su libertad. El despliegue siempre limitado de esas capacidades en un determinado ámbito espacial y temporal se expresa en un conjunto de instrumentos materiales, normas y símbolos que constituyen lo que se llama cultura y que recibe también el nombre de *segunda naturaleza* desde un punto de vista específico.

Se dice que la costumbre es una segunda naturaleza porque la «primera naturaleza» no indica el modo en que la libertad se articula con el organismo y el medio para satisfacer una necesidad. Una vez que se ha encontrado el modo, nace la costumbre. El conjunto de las costumbres constituye generalmente un sistema, de manera que cada una suele mantener conexiones de diversa índole con las demás y cuando sufre una alteración las otras también se modifican.

La cultura, la segunda naturaleza, tiene por una parte las características de la estabilidad y consistencia, y por otra las características de lo que se denomina un sistema abierto. Ambas pertenecen a lo que se denomina *sentido común*, y que constituye el marco de principios y valores que toda una sociedad comparte y en el cual juzga sobre los acontecimientos y acciones humanas. El sentido común es el juicio inmediato, no reflexivo y en cierto modo «evidente», acerca de lo bueno, útil, y, en general, valioso o no valioso para el hombre y la sociedad.⁷

La cultura y el sentido común no son lo mismo, ni pertenecen al mismo nivel antropológico. A cada cultura corresponde un sentido común, una determinada concepción de lo que es natural, evidente, etc., pero el sentido común tiene, junto con esa dependencia, su propia autonomía. Y del mismo modo que hay rasgos que tienen vigencia transcultural, también hay elementos y principios del sentido común que tienen valor transhistórico.

7 En la filosofía moderna y contemporánea el sentido común ha sido estudiado por Vico, Reid, Kant, y otros, desde el punto de vista de su fundamentación teórica. En las ciencias sociales también ha sido muy estudiado desde Marx y Durkheim hasta nuestros días. Una de sus elaboraciones teóricas más recientes puede encontrarse en C. Geertz, *Common sense as a cultural system*, en «The Antioch Review», 33/1 (1975).

2. La categorización de lo erótico por el sentido común

En la medida en que lo erótico se manifiesta en muchos aspectos y momentos de la vida humana, y en la medida en que la vida humana está compuesta por una contigüidad de tiempos y actividades heterogéneas, el sentido común categoriza según criterios plurales.

En concreto, y por lo que se refiere a lo erótico, es inmediata y universal la división según los criterios de legal/ilegal, moral/inmoral, santo/sacrilego, de buen gusto/de mal gusto, y serio/jocoso, que a su vez se entrecruza con la categorización según los criterios de íntimo/no íntimo y privado/público. Que el sentido común categorice en esos términos significa que esas dicotomías tienen una vigencia transcultural y transhistórica, y que señalan un contenido permanente y también una permanencia en el modo de organizarlo. Por eso puede decirse que la «cartografía» de lo erótico tiene una constancia que es lo que permite su estudio a través de la historia, de las culturas y de los niveles sociales.

Los cambios del sentido común se registran más bien como una modificación de las fronteras que como una aparición o supresión de las categorías, debido probablemente a que las categorías se corresponden con necesidades, principios operativos, hábitos y objetos.

Si efectivamente existen en todas las culturas las bromas eróticas y el sexo tiene también siempre una dimensión jocosa, quizá pueda explicarse bien porque, siendo con frecuencia una permanente fuente de tensiones y ansiedades, da lugar espontáneamente al chiste como uno de los mecanismos de la economía de la psique para la relajación y la distensión.⁸

Ya se han visto las razones para que lo erótico tenga una dimensión religiosa, moral y jurídica; una dimensión íntima y otra pública; también las hay para que tenga una dimensión estética y otra lúdica. Eso no plantea problemas intersubjetivos ni intrasubjetivos, sino que más bien constituye y ordena amplias regiones de la interioridad, como también se ha visto.

8 La necesidad y universalidad del chiste erótico es una tesis mantenida por C. S. Lewis, *The Four Loves*, Fontana Books, London, 13.ª ed. 1974. Por lo que se refiere a la función relajante del humor, cfr. S. Freud, *El chiste y su relación con el inconsciente*, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, vol. I.

Los problemas intersubjetivos e intrasubjetivos surgen cuando hay alteración de las fronteras, o bien porque entran en colisión individuos o grupos con diferente configuración del sentido común.

Es verdad que la noción científica y filosófica de «sentido común» y el modelo ético y estético de matrimonio y familia más «acorde con el sentido común», se han configurado durante una determinada época en la Europa moderna y contemporánea, en un determinado medio social y cultural, el de la llamada burguesía. Por eso ha podido considerarse como propio de la «moral burguesa» o de la «moral de la clase media».

Ese modelo de matrimonio y de familia «burgueses» ha sido combatido y criticado, no tanto por considerarse a sí mismo como canon universal, cuanto por haberse edificado sobre una estratificación social que impedía la constitución de ese modelo de matrimonio y de familia en otros niveles inferiores de la sociedad.

En efecto, es una petición de principio, o una paradoja teórico-práctica, erigir lo propio en modelo universal cuando se construye sobre formas que impiden a otros alcanzar lo mismo.

En una sociedad industrial, en proceso de desarrollo, el modo de satisfacer sus necesidades la clase media no era el mismo que el modo de satisfacerla la clase obrera. El sentido común de una no correspondía estrictamente con el de la otra, y correlativamente la dinámica de lo erótico no estaba categorizada de la misma manera en ambas.

Pero también esta diferencia es acogida en el sentido común. Que haya grupos humanos diferentes, con mentalidades diferentes, es algo que parece normal y natural. También lo parece que haya diferencias injustas, y que se luche por superarlas al menos en la medida en que se perciben como injustas.

Después de varios siglos de revoluciones políticas y económicas, con el advenimiento de la sociedad postindustrial, lo que parece ahora como al alcance de todos no es tanto el modelo de matrimonio y familia burguesa cuanto el modelo de matrimonio contraído y mantenido por amor. Pero esto no era solamente el ideal de la burguesía. Era también el ideal grecorromano precristiano de Plauto y Terencio o el veterotestamentario de Jacob y Tobías, un ideal que quizá ha alentado siempre

pero cuyas condiciones prácticas de realización se han ido presentando con un determinado ritmo histórico.

Correlativamente, parece como si cuando estuviese más al alcance de todos un ideal perseguido durante milenios, ese ideal se deshiciese entre las manos, precisamente en virtud de las condiciones que lo hacen posible.

El sentido común elabora en cada caso sus propios criterios éticos y jurídicos en el cruce y en el cambio de las mediaciones racionales por las que se satisfacen las necesidades. Lo que fue un ideal grecorromano y veterotestamentario, continuó siendo un ideal en la Europa cristiana y se mantiene como un ideal en nuestra actual civilización planetaria. Eso parece un contenido constante del sentido común. Lo que no parece haber sido constante son las condiciones prácticas de su realización.

Por otra parte, actitudes y comportamientos que podían parecer naturales para el sentido común en tiempos de Penélope, de Ruth o de Terencio, no resultan naturales para el sentido común ahora, o pueden resultar injustos o incluso aberrantes, aunque realmente es amplia la concordancia en la apreciación de lo que se considera natural y justo en la cultura grecolatina precristiana y en la judeocristiana de los siglos posteriores.⁹

Para el sentido común de nuestros días, resulta natural el conjunto de los derechos humanos; no sólo en abstracto, sino también en concreto; resulta natural y justo que la mujer tenga acceso a los mismos medios de educación, de información y de actividad laboral que el hombre, que tenga ingresos propios por su trabajo, que se proteja su libertad de pensamiento y de expresión en cuestiones religiosas, políticas, morales, científicas, etc., igual que la del varón. Incluso parece injusto y antinatural que en estas y otras materias la ley haya sido discriminatoria durante tantos siglos.

Pero también desde otra perspectiva los derechos humanos aparecen para el sentido común como una aspiración utópica, o bien como una fuente de conflictos en lo que se pone de manifiesto que hay ám-

9 Uno de los estudios más completos sobre el tema, en el período que va desde el siglo IV a.C. hasta el VI d.C., es el de Enzo Nardi, *Procurato aborto nel mondo Greco Romano*, Giuffré Editore, Milano, 1971.

bitos en los cuales el sentido común no está constituido, ámbitos en los cuales lo propio y adecuado no aparece como evidente o claro para todos, en los que lo «natural» no se manifiesta como tal al sentido común.

Se trata de cuestiones de regulación de la dinámica erótica: regulación del matrimonio, divorcio, aborto, fecundación asistida, prevención de la violencia doméstica, etc. Ámbitos en los que, por no haber formado el sentido común sus propios criterios, hay que buscarlos mediante la reflexión intelectual en sus diversos niveles y proponerlos desde la autoridad correspondiente (jurídica, científica, moral, política y religiosa). Por lo demás, que se haga así es también lo que resulta más natural para el sentido común.

3. Lo erótico clandestino y la moralidad pública

La arqueología parece indicar que, al menos desde los remotos comienzos del imperio egipcio y del chino, existe en los seres humanos una tendencia a expresar de un modo informal y clandestino, por medio de los grafitos, en paredes o mamparas más o menos recónditas, las formas de la actividad erótica consideradas inaceptables en la vida pública. Algunas coinciden con actividades constitutivas de delito, y con pena aneja. La historia de la prostitución, la pornografía y, en general, de la clandestinidad sexual, tiene su punto de partida en la revolución neolítica, es decir, en el momento en que se constituyen las ciudades, la concentración de población da lugar a la aparición de nuevos espacios sociales, y la diferenciación y crecimiento del poder político y del familiar deja abiertos esos ámbitos en los que la autoridad familiar está ausente y en los que el poder político no se puede ejercer.¹⁰

La constitución del ámbito de lo público y su crecimiento tiene como correlato una peculiar configuración de lo privado. Se trata de dos ámbitos que se reparten funciones y actividades vitales y que se reconocen mutuamente su competencia y legitimidad. Hay un grupo

¹⁰ Cfr. F. Henriques, *Prostitution and Society*, vol. I, McGibbon & Kee, London, 1962. Es todavía uno de los estudios más completos sobre la prostitución en la prehistoria y en la historia antigua hasta los tiempos modernos. Para la historia antigua de Europa cfr. James A. Brundage, *Law, Sex and Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, cap. 1.

de actividades que pertenecen al plano de lo público y que ahí tienen su modo legítimo de desarrollarse, y hay otro grupo de actividades que lo tienen en el plano de lo privado.

En su forma clásica griega, el ámbito de lo público es la ciudad, la *polis*, donde los hombres libres disponen de sí y de la colectividad, y toman las pertinentes decisiones *políticas*. El ámbito de lo privado es la casa, el *oikos*, donde el hombre y la mujer rigen sobre los hijos, los esclavos y las tierras, y toman las pertinentes decisiones *económicas*.¹¹

Por supuesto estos dos ámbitos no se mantienen constantes a lo largo de la historia en su amplitud, en el desarrollo de sus funciones y en la relación del uno con el otro. Se puede decir que el ámbito de lo público era el de las actividades libres, mientras que el de lo privado era el de las actividades necesarias y propias de la naturaleza.¹² Asimismo se puede decir que el Estado moderno y la sociedad que le corresponde es algo tan diferente de la *polis* griega, que para el sentido común actual resulta como más obviamente propio de la libertad el ámbito de lo privado.¹³ O también que la frontera entre ambos se hace cada vez más borrosa y lo privado tiende a ser absorbido o deglutido por lo público.¹⁴

Por lo que se refiere a las actividades eróticas, parece que se pueden dividir en legítimas públicas (noviazgos, matrimonios, etc.) y legítimas privadas (unión conyugal, efusiones afectivas, etc.), por una parte, y por otra parte en ilegítimas, que se desarrollan en ámbitos públicos (prostitución y otras) o que tienen lugar privadamente (abusos deshonestos, etc.).

La constitución de la autoridad, tanto en el ámbito de la familia como en el de la sociedad civil, excluye *ipso facto* unas formas de lo erótico como inadecuadas, impropias, etc. La exclusión tiene vigencia transcultural y transhistórica, porque viene dada por la simple categorización de lo erótico.

11 Una exposición completa de las características teóricas de esos ámbitos se encuentra en Aristóteles, *Política*, libro I, y Aristóteles, *Oeconomica*, libro I.

12 Para una visión histórica de la evolución del concepto y del ámbito de lo público, cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

13 Cfr. F. Rodríguez Valls, *Ética y amistad*. Estudio de la noción aristotélica de «philía», en prensa.

14 Cfr. V. Mathieu, ed., *Le public et le privé. La crise du moele occidental de l'état*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1979.

En la medida en que los ámbitos intersubjetivos se constituyen por la unión de las voluntades y de las inteligencias, y en la medida en que las voluntades se unen en lo bueno y las inteligencias en lo verdadero, el ámbito de lo público en tanto que sociedad civil y el de lo privado en tanto que familia, excluyen, al constituirse, lo malo y lo falso de la dinámica erótica, así como lo sacrílego, lo de mal gusto, etc. Se establece de este modo el ámbito de la moralidad pública, que reconoce y protege lo privado legítimo, y desde este ámbito se puede apelar a aquél precisamente en demanda de la protección debida según la constitución del orden social.

Por supuesto, el ámbito de la moralidad pública, del reconocimiento social, es también, y por sí mismo, el escenario de la hipocresía, como insistentemente apuntara Rousseau. Pero la conciencia pública no se considera a sí misma como absoluta, como constituyente del bien absoluto y de la verdad absoluta (y la conciencia familiar tampoco), y por eso reconoce o acepta lo otro si no lo considera nocivo, o incluso lo tolera aunque lo considere nocivo.¹⁵

La conciencia pública (y en su caso, también la familiar) tiende a considerarse absoluta, y a negar absolutamente lo otro, cuando lo otro es percibido por ella como una negación radical de sí misma. Si lo que experimenta es una amenaza radical contra su existencia, entonces puede reaccionar violentamente en términos de «legítima defensa».

Pero rara vez la conciencia pública reacciona tan violentamente contra las formas no adecuadas de lo erótico. Es más frecuente que lo haga en relación con otros aspectos del *oikos*, en concreto, en relación con los aspectos crematísticos.

La conciencia pública parece haber luchado desde la prehistoria contra lo erótico clandestino, y parece haberle dejado también un amplio margen de tolerancia. Por otra parte, también parece aceptar que el reconocimiento de lo adecuado pertenece a la vez a muchas instancias públicas, en la medida en que reconoce autonomía a las religiones y a

15 Este es uno de los fundamentos de la libertad social y política en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, y el fundamento del principio de la tolerancia de John Locke. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1-11, q. 96, aa. 2, 3 y 4. Cfr. J. Locke, *Epístola de Tolerantia*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

las iglesias, a la ciencia y a las universidades, a los medios de comunicación social, y, también, a la conciencia individual.

Y de hecho todos esos y muchos otros factores contribuyen a definir las formas adecuadas e inadecuadas de lo erótico, y a configurar en cada caso la identidad masculina o femenina de los individuos.

4. La definición de la normalidad erótica

Lo erótico clandestino, su mera existencia, contribuye a la definición de la normalidad y a la constitución de la identidad masculina o femenina de los individuos. Pero también una pluralidad de instancias públicas distintas de la autoridad política, jurídica y religiosa, y que no se constituyen según una jerarquía y una autoridad institucionalizada, a saber, la ciencia, la literatura, el cine, el diseño y la moda, los sistemas educativos, el deporte, el humor en las múltiples formas en que se hace cargo de lo erótico. Todos esos son también factores definitorios con los que cada subjetividad se elabora y se reconoce a sí misma.

Pero, además, junto a esos factores parece emerger otro nuevo con un protagonismo desconocido en épocas anteriores, a saber, la voluntad subjetiva.

La historia sociológica del matrimonio, el sexo y el amor ha registrado, a lo largo del siglo XX, especialmente desde el final de la Primera Guerra Mundial, una serie de tendencias que tienen su reflejo en el sentido común y, por tanto, en el establecimiento de lo adecuado y lo inadecuado.

En primer lugar cabe hablar de un cambio en el matrimonio mismo, que pasa de estar cimentado fundamentalmente sobre una base institucional, a estarlo más bien sobre una base personal. La revolución cultural de los años 60, con sus propuestas alternativas tales como el matrimonio de grupo, el matrimonio abierto, la comuna, etc., parece haber dejado paso, tras las efervescencias de su puesta en escena, a una mayor consistencia del matrimonio monógamo y de la familia nuclear.

En segundo lugar cabe señalar una sustanciosa mejora del *status* de la mujer, de su autonomía económica, y de su capacidad de elección. Junto a eso se registra una disminución de la estabilidad matrimonial;

un incremento anual del número de divorcios en crecimiento continuo desde finales del siglo XIX.

En tercer lugar, se produce un cambio en las expectativas respecto al matrimonio, y en su concepto mismo. Tiende a considerarse más que como un «estado», como una relación de amor, de amistad y de cooperación, pasando estos factores a desempeñar la función de fundamentos de la convivencia.

En cuarto lugar, por último, se registra un cambio en la percepción del sexo. Desde finales de la Primera Guerra Mundial se inicia el proceso de permisividad sexual, en correlación con la autonomía económica y laboral de la mujer; el aumento del tiempo de ocio y de riqueza para disfrutarlo; la incidencia de unas corrientes de pensamiento que valoran el matrimonio y el sexo como moral y psicológicamente positivos, y de otras que valoran las inhibiciones y prohibiciones como moral y psicológicamente negativas; la aparición de medios técnicos que incrementan la distancia y la autonomía de la actividad erótica sexual respecto de la fecundación.

Todo esto parece estar en correlación con una mayor tolerancia recíproca de las relaciones sexuales extramatrimoniales, cuya correlación a su vez con las relaciones sexuales prematrimoniales se confirma según lo señalado por Kinsey en 1948. Por otra parte, y junto a eso, parece no encontrarse correlación significativa entre ajuste matrimonial y hábitos y técnicas sexuales.¹⁶

En conjunto, parece como si se hubiese producido, junto a una desexualización del eros o una desbiologización del amor, una desexualización o desbiologización del matrimonio, o como si la relación matrimonial pasase a estar basada más en la autodeterminación psíquica que en las necesidades físicas, o más en la libertad que en la naturaleza.

Y esto es lo que puede producir desconcierto en el plano normativo, donde un sentido común todavía no formado tiene que ser suplido por la ciencia y la prudencia de juristas y moralistas.

16 Cfr. Bernard I. Murstein, *Love, sex and marriage through the ages*, Springer Publishing Company, New York, 1974, caps. 18, 24 y 25, y *Stimulus-value-role: A theory of marital choice*, en *Journal of Marriage and Family*, 1970, 32, pp. 465-481.

En el plano filosófico reaparece con virulencia la antítesis entre naturaleza y libertad, tal como había sido establecida por Kant, y continuada por toda la doctrina jurídica que arranca de él,¹⁷ o bien la misma antítesis formulada como contraposición entre sexualidad «en sí» y sexualidad «por sí».¹⁸

Pero una afirmación de la libertad en tanto que absoluta, en términos cartesianos o kantianos, no se puede llevar en filosofía más allá de lo que la llevó Sartre, ni se puede llevar en derecho más allá de lo que la llevó el contractualismo o el positivismo extremos.

En el mundo occidental la libertad ha dejado de ser un lema revolucionario y progresivo, y ha sido sustituido por el de la naturaleza, y así aparece en los movimientos ecologistas. Pero este recurso a la naturaleza descubre una realidad que no es algo inalterablemente dado, sino una fuente que mana de un principio que no está dado jamás, que es la descripción heideggeriana de la *physis*. Y por otra parte, descubre una realidad que no es completamente maleable, porque una acción que reclama su lugar en el juego de los reconocimientos mutuos requiere y es requerida por una multiplicidad de acciones: en la acción la realidad se descubre como un sistema de interdependencia múltiple, que es la descripción de la sociedad que hace Luhmann.

Por lo que se refiere a la dinámica erótica, puede decirse que la desexualización o la desbiologización del amor no da lugar a un individuo que es socialmente asexual, sino a un individuo que socialmente es pansexual, y que puede e intenta disfrutar del sexo en todas sus expresiones y manifestaciones.¹⁹ Puede decirse también que, en este sentido, el cuerpo ha pasado, de ser una fuente de determinación y de conocimiento de sí, a ser un campo de operaciones y de experimentación para gozar de sí, mientras que la sexualidad ha emigrado del cuerpo y se

17 Para una visión de la amplitud e influjo de la escuela kantiana en el campo jurídico, cfr. F. Carpintero, *La cabeza de Jano*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1989.

18 Cfr. S. Amato, *Sessualita e corporeita. I limiti dell'identificazione giuridica*, Giuffrè Editore, Milano, 1985, cap. 1.

19 Cfr. E. Martín López, *Redefinición de los papeles sexuales en la sociedad industrial avanzada*, en «Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo», II Simposio Internacional. Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre, 1989.

ha constituido en entidad autónoma y abstracta que puede envolverlo todo bajo las formas de publicidad comercial, pornografía, etc.²⁰

Pero todo eso apela a la conciencia pública en demanda de una protección, de un reconocimiento, que ya constituyen de por sí elementos de la definición de la normalidad erótica.

Porque en ningún caso se trata de un diálogo libre de dominio en el cual, las conciencias individuales en tanto que tales, y a la vez, en tanto que constituyentes de la conciencia pública en sus diversas instancias, deciden desde la libertad lo que va a ser la naturaleza de lo erótico, deciden qué va a ser el sexo, qué el varón y qué la mujer.

Sería ese el caso si pudiera existir algo así como un derecho absoluto sobre el propio cuerpo (como se afirma en algunas manifestaciones pro-aborto), una de cuyas formas sería desde luego el derecho a tener un cuerpo (como se afirma en algunas manifestaciones anti-aborto).

Pero es patente que no hay y no puede haber un derecho a tener cuerpo porque en ningún caso la libertad y la personalidad (la subjetividad operativa) puede anteceder a la corporalidad (a la naturaleza generante). Si la libertad antecediese a la corporalidad, la libertad sería ciertamente absoluta, pero entonces no necesitaría apelar a nadie para que se le reconociese ningún derecho, y, aunque no fuera ese el caso, sería completamente irrelevante reconocerle el derecho a tener un cuerpo, porque no podría tenerlo de ninguna manera. Eso significa que el derecho sobre el propio cuerpo es limitado precisamente porque el cuerpo antecede y funda la personalidad y la libertad.

Esta tesis no puede, desde luego, no entrar a formar parte de la definición de normalidad erótica, y la conciencia pública no puede prescindir de ella en sus reconocimientos, incluso aunque pudieran llegar a fabricarse hombres por procedimientos completamente artificiales.

No se trata de que moralmente no deba prescindir de esa tesis, ni tampoco de que incurra en contradicciones lógicas con ella si otorga determinados reconocimientos. Se trata de que incurre en contradicciones prácticas y choca con otra serie de demandas de reconocimientos concretos.

20 Cfr. J. Baudrillard, *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1987.

Un ordenamiento jurídico no puede eliminar la impotencia como impedimento matrimonial y a la vez sancionar la nulidad de un matrimonio por las dificultades del varón en orden a la fecundación; no puede otorgar el máximo reconocimiento y la máxima protección al vínculo conyugal y al vínculo de filiación a la vez, y ni siquiera alternativamente. No puede conceder la máxima protección a la autoridad paterna y a la vez la máxima protección a la parte más débil para la prevención de la violencia doméstica. Tampoco puede conceder a la vez la maternidad legítima a la mujer que concibe y a la que gesta cuando éstas son distintas y el embrión es el mismo.

Mientras más se refuerce el vínculo conyugal, más se debilita el de filiación en el sentido de que más desprotegidos quedan los hijos ilegítimos. Por otra parte, mientras más protección se presta a los hijos ilegítimos, más se debilita el vínculo conyugal. Y no parece que un sistema jurídico pueda erradicar la existencia de nacimientos ilegítimos.

Aquí se pone de manifiesto que un sistema jurídico, cualquiera que sea, tiene la marca de la finitud y de la limitación no menos que una conciencia subjetiva, y que por eso mismo, ningún sistema jurídico puede acoger a las conciencias subjetivas como si fuesen libertades absolutas. Este no poder es, unas veces, imposibilidad lógica, otras veces imposibilidad práctica, y otras es un no deber moral.

La cuestión de dónde se pone más apoyo y protección y dónde menos, en el ámbito de la discrecionalidad ética, es, efectivamente, una cuestión de prudencia, que compete a las diversas instancias de la conciencia pública, y especialmente a aquellas en que hay jerarquía y autoridad institucionalizadas. Pero, en aquellas en que no la hay (la opinión pública, el arte, la ciencia, etc.), compete a cada conciencia individual en cuanto que es constituyente de la conciencia pública.

5. El deber como inclinación, como norma y como hábito

Si la libertad es absoluta no necesita articularse para nada con la corporalidad, con el medio físico o con la naturaleza material. No tiene costumbres, no tiene hábitos y no tiene inclinaciones. Solamente tiene actos, y esos actos son en sí mismos normas. Libertad absoluta es libertad aislada, libertad frente a nada.

Tanto la conciencia individual como la autoridad pública pueden funcionar con arreglo a este paradigma. Es un tipo de comportamiento que corre el riesgo de escindirse en la tensión entre un fanatismo tiránico y una hipocresía más o menos clamorosa, sucumbiendo alternativamente a ambos extremos sin encontrar un airoso término medio.²¹

Si en el racionalismo filosófico se prescinde del hábito y en el ius-naturalismo racionalista moderno se prescinde de la costumbre, en cierta medida se prescinde de la naturaleza material, del tiempo, de la finitud.

No se quiere decir aquí que la naturaleza tenga que ser asimilada a la materia y a la finitud, y la libertad al espíritu y a la infinitud. No es así para una subjetividad infinita ni tampoco para una subjetividad humana.

La libertad humana tiene fuerza para constituir *ex novo* formas culturales, para regenerar otras desgastadas y para reparar daños heredados, todo eso reuniéndose con su propio principio y disponiendo de él. Pero reunirse con el principio y disponer de él no es reunirse con nada y disponer de nada.

Lo que era en el principio y lo que estaba antes tiene suficiente fuerza para hacerse notar ante esa libertad que ha madurado y ha sido generada a partir de él. La libertad siempre tiene como punto de referencia lo que viene de antes, a saber, las inclinaciones y las costumbres, y el grado de desarrollo de ella misma en cada una de las etapas anteriores. Por otra parte, siempre aparece como requerimiento frente al riesgo de la alienación o de la desintegración, la afirmación de la propia identidad, eso es el deber.

Claro que el hombre necesita saber lo que él es para serlo. Claro que no pocas veces para saber lo que debe hacer, tiene que hacer antes lo que quiere saber. Claro que la naturaleza está en manos de la libertad y que la libertad no tiene bastante con las inclinaciones y las costumbres, con lo que viene de antes, para decidir en cada caso las formas adecuadas e inadecuadas de autoafirmación, o sea, el deber. No hay garantías de inmunidad al error para las instancias judiciales, ni

21 Cfr. Jay Newman, *Fanatics & Hipocrites*, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1986.

garantía de bondad moral para las inclinaciones y costumbres que vengan de «antes» (del cuerpo en tanto que pasado físico o de la historia en tanto que pasado cultural).

Porque por mucho que pertenezcan a la esencia de la realidad física y de la realidad espiritual del hombre, sus expresiones culturales son contingentes. Todas las costumbres lo son, pero además, la contingencia también tiene su derecho. La contingencia concreta: ésta costumbre, éste modo de proceder en esta zona geográfica, en ésta cultura particular.

La normalidad erótica y la identidad sexual y personal son una necesidad, y por eso constituyen la meta de unas inclinaciones, el contenido de unas costumbres y el objetivo de un deber.

El varón y la mujer se pueden definir como autoconciencias, y poner el centro de gravedad en una autodeterminación consciente. O bien se pueden definir como macho y como hembra, y tomar su determinación de características físicas y culturales extraconscientes.

Al poner el énfasis en la autoconciencia se prima sobre todo la psicología, y especialmente la psicología de la conciencia. Por eso ha podido verse el psicoanálisis como una oferta que lo que ponía en circulación en el mercado, a disposición de los consumidores, era precisamente identidad, identidad personal y sexual, cosa de la que podía haber más demanda a medida que la conciencia individual se iba desarraigando más de lo físico y material.²²

Dar la primacía a lo otro que la conciencia es mantener la identidad anclada en la base de la animalidad, por una parte, y en la de la materialidad económica por otra. Esto parece que no se puede evitar, por mucho desarraigo que se produzca, y que será siempre un punto de referencia para la definición de la normalidad erótica y de la identidad sexual y personal. Porque ser persona en ningún caso significa para el varón dejar de ser un animal macho, ni para la mujer dejar de ser un animal hembra, ni prescindir de la actividad económica que parece propia de cada uno. La etología y la sociobiología emergen una y otra vez para recordarlo.

22 Es la tesis de P. Berger en *Toward a sociological Understanding of Psychoanalysis*, en «Social Research», 1962/32, p. 35. Cit. por S. Amato, *op. cit.*, p. 169.

Pero la consolidación de los parámetros culturales según estas determinaciones extraconscientes, ha planteado y plantea en la civilización occidental unos problemas éticos, y unas escisiones psicológicas y religiosas no menos graves que la unilateralidad del otro punto de vista.

Cuando Maquiavelo contrapone las virtudes paganas a las virtudes cristianas, y pretende la revitalización de las virtudes de la antigua Roma para constituir Italia como una nación poderosa frente a Francia, España y Alemania, pretende con ello la superación del cristianismo. Frente a las virtudes cristianas de la humildad, la mansedumbre, la castidad, etc., que fomentan el sometimiento y la debilidad, se trata de revalorizar las virtudes paganas de la audacia, la valentía, la magnanimidad, etc., que son las que hacen grandes a los pueblos y a los hombres.²³

No se trata de que la religión en general sea cosa más propia de las mujeres, como aparece en los parámetros de la cultura occidental hasta nuestros días, sino de que el cristianismo en particular presenta frecuentemente rasgos feminoides.

Esto no tiene por qué considerarse como una tesis extravagante y especialmente sectaria.²⁴ No es algo que se le haya ocurrido a Maquiavelo sin más fundamento que la malevolencia. Es un rasgo de la cultura occidental que él tematiza primero en los comienzos de la edad moderna, y que luego desarrolla ampliamente Nietzsche en la misma línea.

La sistematización estoica de las virtudes en cuatro grandes familias, a saber, las de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, es acogida íntegramente en el cristianismo y difundida por él en todo el occidente. En esa sistematización, cuya forma más completa probablemente sea la de Santo Tomás de Aquino,²⁵ se recogen tanto las que Maquiavelo llama paganas como las que llama cristianas. Pero cuando el cristianismo las difunde mediante la predicación, tiende a insistir más frecuentemente en unas que en otras.

23 Cfr. N. Maquiavelo, *El príncipe*, caps. 15-21 y cap. 25.

24 Así es como lo considera Leo Strauss, en una interpretación un tanto exagerada. Cfr. L. Strauss y J. Cropsey, *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 3.ª ed., 1987, pp. 296-317.

25 Ocupa una amplísima parte de la *Summa theologica*, en concreto, desde la q. 47 a la q. 170 de la II-II.

Por esta razón Maquiavelo puede dividirlas en dos series, y llamar a unas paganas y a otras cristianas. Por eso, antes y después de Maquiavelo, surgen en las conciencias individuales conflictos psicológicos y religiosos en los que aparecen como excluyentes fe religiosa y virilidad en la constitución de la identidad personal, o bien aparece la fe religiosa como excesivamente restrictiva y opresora de la propia personalidad femenina. Y probablemente todavía es este conflicto uno de los factores que está operando en los movimientos de liberación de la mujer dentro del cristianismo, en las reivindicaciones eclesiásticas femeninas, en las morales, etc.

Se puede pensar que había razones para que el cristianismo procediera de ese modo: había que predicar la moderación para contener las tendencias excesivas y degradantes de los más poderosos, porque las de los más débiles no necesitaban ser moderadas. Por eso Nietzsche sostiene que el cristianismo ha trabajado y trabaja a beneficio de los débiles, es decir, de la mujer, y que es un dispositivo de poder para someter a los fuertes, es decir, a los varones.

Probablemente Nietzsche no sabía que la constitución y ordenación de los géneros según unas relaciones de rango y de poder, tenía una vigencia transcultural y transhistórica tan amplia. O al menos no tenía constancia empírica de ello. Tampoco de que ese mismo principio de ordenación operase a la hora de jerarquizar a las mujeres entre sí y a los hombres entre sí.

Percibía que el cristianismo jugaba a favor de los débiles, y que presentaba ciertos rasgos feminoides, como todavía hoy lo perciben, conflictivamente, algunos jóvenes en medios socioculturales hipermasculinizados como son numerosas poblaciones españolas.²⁶ Como Maquiavelo, Nietzsche también percibía que la religión era una fuente de poder, pero consideró que había sido manipulada por los débiles (los esclavos, las mujeres y otros) con la suficiente habilidad como para dominar incluso sobre los fuertes.

26 Cfr. Stanley Brandes, *Like wounded stags: male sexual ideology in an Andalusian town*, en S. B. Ortner y H. Whitehead, eds., *Sexual Meanings. The Cultural construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 216-239.

Tanto en el plano de las relaciones interpersonales (conyugales y familiares), como en el de las sociales y políticas, quien se encuentra en la posición más débil busca siempre una estrategia para ganar terreno y afirmarse a sí mismo. La posición más débil ha sido normalmente la de la mujer, que, con mejor o peor fortuna, ha procurado encontrar una estrategia compensatoria.

En un momento en que los derechos humanos aparecen como naturales para el sentido común, la definición de la normalidad erótica y de la identidad sexual no puede consistir en una distribución de funciones según una relación de opresor-oprimido. Ninguna de las dos partes lo aceptaría. La normalidad que se busca, el deber hacia el que se siente inclinación, es aquella norma que establezca lo que es propio y adecuado para la personalidad femenina y para la masculina, recogiendo lo legítimo y viable en costumbres anteriores, y posibilitando nuevas costumbres que hagan viable en la práctica ese deber.

Como es obvio, esa definición no corresponde a ninguna instancia pública en particular más que a las otras, sino a todas. Por otra parte, tampoco es fácil, ni frecuente, un acuerdo entre todas ellas en orden a una definición de esa normalidad «verdaderamente real», que tenga vigencia empírica inmediatamente, aunque sí se pueden fomentar más o menos sus condiciones prácticas de viabilidad.

Es frecuente el desacuerdo entre las distintas instancias públicas, e incluso, dentro de cada una de ellas, el desacuerdo entre las subjetividades particulares. Por eso se registra ese fenómeno del «matrimonio de hecho», que refleja una dificultad para percibir el sentido de una legitimación en dependencia de instancias públicas.

Pero por otra parte, cuando en esos ámbitos que se han constituido al margen del reconocimiento público surgen los conflictos propios del *oikos*, de la casa, de lo privado, se apela a las instancias públicas que tienen poder para remediarlo. Entonces la instancia pública, de una manera o de otra, queda obligada a definir la normalidad, el deber, lo propio y adecuado de cada persona singular según sus peculiaridades y circunstancias. No puede no hacerlo.

6. Poder y libertad

Decía Foucault que el poder necesita una máscara para poder aceptarse a sí mismo, y que la que más frecuentemente ha utilizado ha sido el derecho.²⁷ Es una tesis en la que, tal como queda allí formulada, implica un espiritualismo un tanto desarraigado, como es el de Foucault.

En términos más académicos podría formularse la misma tesis diciendo que el poder, si no se formaliza, no es capaz de aceptarse a sí mismo. Pero no se trata de eso. Se trata de que el poder, si no se autoformaliza, no dispone de sí, y entonces es un poder impotente.²⁸ A su vez, que aun así el poder sea insondable e infinito, como lo son la sexualidad y la libertad humanas en el sentido en que se ha dicho en las páginas anteriores, quiere decir que ninguna formalización particular y concreta agota las posibilidades reales de expresión que caracterizan a ese poder.

Si el poder no se autoformaliza, es impotente. Según la experiencia humana, el poder es infinita capacidad de formalización, de expresión de sí mismo *ad extra*, por una parte; junto con eso, es ausencia de formalización particular *ad intra* de esa capacidad, pero no ausencia de autocontrol; y en tercer lugar, por otra parte, no es capacidad de formalización de las expresiones de otros poderes, ni de las relaciones de otros poderes entre sí y con el propio.²⁹

El poder que no controla en absoluto sus manifestaciones, es lo que llamamos naturaleza física. El poder que controla sus manifestaciones por encima de un determinado umbral (que controla sus actos, sus palabras, etcétera), es lo que llamamos subjetividad. Y el poder que controla absolutamente todas sus manifestaciones se llama subjetividad en sentido absoluto, y también omnipotencia: si se controla abso-

27 Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 14.ª ed., 1987, p. 105.

28 Esa es también la característica de la voluntad de poder de Nietzsche, que es impotente. Así lo hice constar en el libro *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, cit.

29 Además de la concepción del poder de Foucault, estoy teniendo en cuenta la metafísica del poder de J. de Garay, *Diferencia y libertad*, cit.

lutamente a sí mismo tiene también poder sobre lo que no se controla a sí mismo; el poder que no se autocontrola es inferior a y derivado del poder que se autocontrola.

El hombre no tiene ninguna experiencia de lo que pueda significar omnipotencia, porque no controla por completo su propia manifestación en tanto que persona física, natural, ni tampoco en tanto que persona artificial, jurídica. Las distintas instancias de la conciencia pública son personas jurídicas, entes artificiales o culturales, que tienen en sí mismos un determinado poder, pero cuya expresión no la controlan por completo. Ninguno tiene poder para formalizar las relaciones de todos ellos en un conjunto permanentemente armónico.

Por eso podemos tener experiencia del poder como autónomo, descontrolado y a la deriva, o bien del poder que se concentra ora en torno a tales personas físicas, ora en la conjunción de tales personas jurídicas, etc. Es decir, por eso tenemos experiencia del poder como *historia*, y no tenemos experiencia del poder como *poesía*, según la clasificación de los géneros literarios a la que anteriormente se aludió.³⁰

La experiencia histórica del poder es lo más parecido que se puede encontrar a la experiencia del poder puro, del poder que es solamente poder.

Si el poder puro se puede controlar a sí mismo, y en la medida en que lo hace, ese poder es libertad. Si no puede controlarse a sí mismo no es libertad, y las limitaciones le vienen de fuera, obligándole a un cambio de rumbo o a una metamorfosis. Esto también consta por experiencia histórica.

Se puede decir que el progreso material es progreso moral,³¹ que buena parte de los procesos que antes pertenecían sólo al plano de la naturaleza pertenecen también ahora al plano de la libertad, y que gran parte de las funciones tradicionalmente femeninas se han industrializado, han entrado en el mercado laboral y se realizan, en su mayor parte también por mano de obra femenina, pero mediante un salario, es decir, mediante un reconocimiento por parte de la sociedad, de su

30 Cfr. Aristóteles, *Poética*, I, IX.

31 Cfr. J. Hernández-Pacheco, *Modernidad y cristianismo*, Rialp, Madrid, 1990.

valor, de su autonomía y de su libertad, pues eso es lo que la mediación monetaria de la actividad humana significa.

Todo eso pone por otra parte de manifiesto que la mujer tiene poder. En una sociedad compleja y densamente interdependiente, controlar una variada gama de actividades del sector servicios aparece como una fuente de poder de primer orden.³² Pero no cabe esperar que la mujer, ninguna persona física ni jurídica, utilice su poder para aumentar su sujeción o su dependencia forzosa.

Aunque el poder se puede perder, su dinámica es la de crecimiento y autoafirmación. Pero en esto también se pone de manifiesto que el poder no es poder puro, que el progreso moral en el que el progreso material consiste, es un incremento de la libertad mediante el cual el hombre afirma su propia identidad y se afirma a sí mismo no como nada, sino como mujer, como varón, como generante, como ser infantil dependiente, como testador, como heredero, etc. Y se afirma a sí mismo en esos términos unas veces de manera ilegítima y arbitraria, y otras de manera legítima y fundada, consiguiendo en ambos casos victorias que modifican o refuerzan su segunda naturaleza, en una dinámica en la que juegan la libertad, la legitimidad y el poder.

El juego no tiene el carácter de la representación dramática, de la *poesía*, tiene más bien el de la *historia*. Poder y conciencia, o poder y ciencia no están conmensurados, y poder y libertad tampoco. No se puede predecir el desenlace del drama, o el final de la representación. Las personas físicas y las jurídicas pueden tener cada una un proyecto «poético», y pueden llegar a un acuerdo acerca de lo que consideran aceptable o incluso irrenunciable de entre todos ellos. Entonces a todos les parecerán naturales algunas costumbres, algunas normas, algunos deberes; entonces se habrá formado respecto de estas cuestiones ahora tan problemáticas, un sentido común firme.

Ese es el modo en que mediante el juego de la libertad y la necesidad, el saber y el poder, se pasa una y otra vez de un estado de amenazas e incertidumbres, de hostilidad estable, a un estado de cooperación cierta y de una concordia permanente. Lo que lo hace

32 Cfr. N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979, p. 109, cit. por S. Amato, op. cit., p. 168.

posible y lo fundamenta se suele llamar justicia, y su dificultad consiste en encontrar y poder otorgar a cada uno lo que le es propio y adecuado.

X. PARA UNA TEOLOGÍA DEL SEXO, EL AMOR Y EL MATRIMONIO

1. El hombre: una naturaleza y dos personas

El varón y la mujer constituyen una unidad originaria, según las tesis de Juan Pablo II en sus exposiciones sobre teología del cuerpo, y, en particular sobre teología del sexo, del amor y el matrimonio, a las que ya se ha hecho referencia anteriormente. Con todo, los textos de la Escritura permiten y requieren análisis adicionales en orden a una mayor comprensión del tema, que dista mucho de estar suficientemente aclarado.

Atendiendo a los textos del Génesis cabe pensar que la constitución de la unidad varón-mujer, aun siendo originaria, consta de diversas fases, cuya interpretación puede resultar útil en orden a poner de manifiesto la especificidad diferencial del varón y de la mujer. Que la constitución de dicha unidad conste de varias fases no significa necesariamente que la creación del hombre sea un proceso, pues más bien parece que se trata de un acto.

Ahora se va tratar, en primer lugar, de analizar las fases de ese acto, para examinar en segundo lugar y en función de dichas fases el fundamento de la dignidad del varón y de la mujer. En tercer lugar se prestará atención a la analogía que hay entre la unión del varón y la mujer y la de Cristo con la Iglesia, para abordar en cuarto y último lugar la relación entre sacerdocio y feminidad.

Los textos del *Génesis* en los que se relata la creación del hombre se encuentran en el capítulo I, versículos 26 a 31 y capítulo II, versículos 7 a 25.

Del primero de los dos textos interesa retener los versículos 27 y 28: «Y creo Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Él lo creo; macho y hembra los creo. Y los bendijo Dios y les dijo: “Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla: Dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra”».

Del segundo texto interesa ahora centrar la atención en los versículos 18 a 25: «Dijo luego Yahvéh Dios: “No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada”. Y Yahvéh Dios formó del

suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada. Entonces Yahvéh Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvéh Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada”. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.

Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro».¹

Como ha quedado dicho, la imagen de Dios en el hombre no se encuentra en el varón ni en la mujer tomados separadamente, sino tomados en su unidad. Y ahora hay que ampliar y desarrollar, en otros sentidos, el relato bíblico del origen de los sexos comentado en el capítulo V.

Pasando del plano teológico al biológico-ontológico se podría expresar la mencionada unidad en términos retóricos mediante la pregunta: «si se pide un ejemplar de la especie hombre, ¿qué individuo la representaría mejor, el varón o la mujer?» La respuesta obvia a esta pregunta es que ninguno de los dos, sino los dos a la vez, porque el individuo no existe en sí al margen de la especie, o, dicho de otra manera, el individuo no se origina en sí y por sí, sino mediante otros dos individuos de sexo opuesto, y es la unidad de los dos sexos diferenciados lo que se denomina naturaleza humana.

En efecto, si se acepta la noción de naturaleza como aquello que brota de sí y que tiene en sí su principio operativo, hay que aceptar que la naturaleza humana no está dada en ninguno de los dos individuos de sexo opuesto, sino en la unidad de los dos, puesto que es solamente en la unidad de los dos sexos donde tiene lugar el *brotar de sí*. Y en este sentido es en el que se puede decir que sólo en la unidad de los dos

1 Los textos de la Escritura se citan por la Biblia de Jerusalén. Traducción española de la Edición Belga Desclée de Brouwer, Bruselas, 1967.

sexos se realiza la imagen de Dios, en cuanto que pertenece a la naturaleza de Dios Padre hacer brotar de sí mismo, generar, al Hijo.²

La similitud entre la generación del Hijo y la formación de la mujer se expresa en el texto bíblico haciendo notar que la mujer sale del cuerpo del hombre, y que puesta ante él, éste la reconoce como hueso de sus huesos y carne de su carne. Esta unidad en el plano biológico, se continúa en el plano psicológico, y se hace notar al señalar que estaban ambos desnudos pero no se avergonzaban uno del otro.

Es claro que la vergüenza (sentimiento que solamente hace su aparición después de la caída) sólo se experimenta ante una subjetividad ajena o extraña a uno mismo, o bien ante uno mismo sólo, cuando uno se ha diferenciado de sí suficientemente, y cuando ha tenido lugar un desdoblamiento entre uno mismo y una representación de sí, que contrastan fuertemente por resultar inadecuada la representación al sí mismo o el sí mismo a la representación. Es decir, la vergüenza sólo se produce si, además de una diferenciación de sí, hay también una alienación, si hay una parte de sí mismo enajenada. El varón puede sentir vergüenza ante Dios y ante la mujer, y la mujer puede sentir vergüenza ante Dios y ante el varón, sólo si Dios y la mujer forman parte del sí mismo del varón (aunque de modos diferentes) y si Dios y el varón forman parte del sí mismo de la mujer (también de modos diferentes). En otro caso la vergüenza no se produce. En efecto, no se da que la mujer o el varón sientan vergüenza ante un mueble, una planta o un animal; y es que el mueble, la planta y el animal no participan de su naturaleza. Lo que participa de su naturaleza es la persona del otro sexo, y la persona divina, y por eso se siente vergüenza ante ellos cuando la

2 «Podemos hablar de imagen de Dios en un doble sentido. Primeramente, en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen, a saber: la naturaleza intelectual. Así considerada, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual, como queda dicho. En segundo lugar, puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que es hombre de hombre, como Dios de Dios, y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros elementos semejantes, se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel.» S. Th. I, q. 93, a. 3 c.

unidad primordial con ellos se ha roto, y la diferencia se ha convertido en alienación.

Carece de sentido pensar que la unidad originaria de Dios consigo mismo se rompa al generar al Hijo, o la del varón con la mujer se rompa al ser formada ésta, porque no puede romperse lo que no es una unidad real, y la creación del hombre, entendida en sentido ontológico, no es un proceso en el que quepan desviaciones, sino un acto originario.

Ahora hay que pensar el modo en que Adán era un ser incompleto, inacabado, antes de Eva, y si la creación completa podría haberse realizado de otra forma. Esto requiere adentrarse en especulaciones de lo que se podría denominar «teología ficción», pero el fruto que se puede obtener de ello es suficientemente prometedor como para correr el riesgo de intentarlo. El texto de Gén. II, 18 señala que Dios consideró que no era bueno que el hombre estuviese solo y se determinó a hacerle una ayuda adecuada. Aquí hay que señalar la primera diferencia entre la generación del Hijo y la formación de la mujer. La mujer no es formada por Adán mediante un acto reflexivo de la inteligencia ni mediante un acto espontáneo y natural, como es el caso de la generación del Hijo, sino que es formada por Dios, y no sacándola de sí mismo, ni del barro, sino del cuerpo de Adán. Hay que hacer notar que Dios formó a todos los animales del suelo, de la tierra, y que «los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera». El hombre lo hizo así, «mas para el hombre -añade el texto- no encontró una ayuda adecuada». Acto seguido Dios hizo caer en profundo sueño a Adán, formó de su costilla a la mujer y la llevó ante el hombre. No la llevó «para ver cómo la llamaba», ni para que «tuviera el nombre que el hombre le diera» como en el caso de todos los animales. Parece como si la imposición del nombre, que, como ya se dijo, en hebreo significa a la vez toma de posesión y conocimiento, implicara un cierto margen de arbitrio o de discrecionalidad de Adán respecto de los animales, que no lo hay respecto de la mujer. La imposición del nombre a la mujer, parece un acto espontáneo y natural, sumamente gozoso, en el cual el hombre no toma posesión y conoce lo ajeno a su naturaleza, que es lo que ocurre cuando pone nombre a los animales, sino que toma posesión de sí mismo y tiene conocimiento de sí mismo al ponerle nombre

a la mujer. En esto reaparece la similitud entre la formación de la mujer y la generación del Hijo.

Se puede caer en la cuenta de que la soledad en la que el hombre está no es algo de lo que Adán tiene conciencia. Es una situación de indigencia, pero que, como ya quedó señalado, no es percibida por el propio Adán, sino por Dios. Pero vayamos a la «teología ficción». Supongamos que el monólogo divino hubiera sido un diálogo entre Yahvéh y Adán. Y supongamos que, al comunicar Dios a Adán su preocupación por la soledad del hombre y su intención de buscarle una ayuda adecuada, Adán hubiera respondido que no se sentía solo puesto que estaba hablando con Dios, y que por lo tanto Dios ya era, y podía serlo aún más, la ayuda adecuada para Adán. Es decir, supongamos que en esta etapa de la creación Adán hubiera pretendido hacer algo así como una especie de inconcebible voto de castidad. ¿Podría haberlo hecho? Evidentemente no. Pero sigamos con la ficción.

Ante esa hipotética petición de Adán, Dios podría haber respondido que sí, pero hay que ver los términos en que podría haberlo hecho y los términos en que no.

Dios sabía que Él no era una ayuda adecuada para Adán porque Adán no era un ser completo según su propia naturaleza. Podrían pensarse dos maneras en que Dios sólo hubiera sido una ayuda adecuada para Adán, añadiendo Dios lo que faltaba a la naturaleza de Adán para que resultase completa: o que Adán pasara a asumir la naturaleza divina, o que Dios pasara a asumir la naturaleza humana. La primera de las dos hipótesis es a todas luces inviable: Adán no podía asumir la naturaleza divina porque Dios no hay más que uno.

La segunda hipótesis abre una posibilidad, puesto que Dios sí puede asumir la naturaleza humana, dado que seres humanos puede haber muchos. Ahora cabría preguntarse, en la misma línea de la ficción, ¿por qué Dios (Dios Hijo) no se hizo mujer?, es decir, por qué el Hijo de Dios no se encarnó en Eva, o qué habría pasado si Dios Hijo se hubiera encarnado en la primera mujer.

Por lo pronto, que la *naturaleza humana* seguiría estando incompleta en el orden de la subjetividad personal: Cristo podría haber sido mujer (Eva), pero entonces la mujer no habría sido *persona humana*, sino justamente *persona divina*, y en ese caso Adán hubiera seguido estando

incompleto en el orden de la personalidad humana, de la subjetividad. Adán es persona *humana* porque Eva es *persona humana*, puesto que para un *sujeto* ser *una* persona significa estar diferenciado de sí en la propia interioridad, lo cual sólo es posible en relación con otra subjetividad; sólo se puede ser una persona en relación con otra, o sea, sólo se puede ser *una* persona si hay al menos *dos* personas.³ Pero a su vez, en esta tesitura ser persona es todavía una denominación abstracta, y no significa nada hasta saber cuál es la naturaleza de esa persona, es decir, cuál es el sí mismo del que esa conciencia y esa voluntad se diferencian y que a la vez afirman.

Por lo que se refiere al orden de la generación, entre otros muchos problemas que este ejercicio de ficción plantea, está el de qué tipo de persona sería la prole. Obviamente personas humanas, puesto que personas divinas no hay más que tres. Pero en ese caso podría faltar la persona femenina, o bien la persona femenina no sería originaria. Pero si la persona femenina no es originaria entonces la originariedad de Adán queda comprometida, y la creación completa de su persona y su naturaleza relegada al futuro. Es decir, la creación del hombre no sería un acto sino un proceso, y el hombre no sería hombre desde el principio. En rigor no se sabría cuándo el hombre empezaría a ser hombre en el plano ontológico.

Adán sabe de sí y toma posesión de sí cuando conoce a Eva y le pone nombre. A partir de ese momento, y sólo entonces, es persona humana masculina, a partir del momento en que Eva es persona humana femenina. Y sólo a partir de entonces es cuando se puede decir que la naturaleza humana tiene una existencia «verdaderamente real». La iniciativa de crear a Eva parte de Dios porque sólo Dios puede crear, mediante un acto específico, un ser personal, y lo crea a partir de Adán en orden a que la persona de Eva sea humana y en orden a que también lo sea la de Adán.

Dios sabe de sí y se nombra en el Hijo, y el hombre (Adán) sabe de sí y se nombra en la mujer (Eva). Por eso puede decirse que la mujer es

3 Como se ha sugerido en el capítulo V, para una subjetividad infinita ser *una* persona, significa ser tres. Y para una subjetividad finita ser *una* persona significa ser *dos*, y por extensión, muchos.

la gramática por la que Dios puede decirle al hombre (varón y mujer como unidad) «Yo soy tres» (Yo soy Dios Trino), y «Yo soy tú» (Yo soy Dios-hombre). Y eso es lo que justamente ocurre luego, en la plenitud de los tiempos, y no podía ocurrir antes ni de otra manera.

El modo más rápido en que a Dios le era posible atender a la hipotética demanda de Adán de ser Él su ayuda adecuada, era crear a la mujer. De otro modo la persona humana de Adán, en tanto que persona, y en tanto que humana, no hubiera estado reunida consigo misma en la dualidad originaria que es de la esencia de la persona singular, y Dios no hubiera podido hacerle suficientemente compañía. Si Adán no brota de sí plenamente según su naturaleza, y no está reunido con su propio principio natural, entonces la ayuda y la compañía divina, en orden a su creación y a su mantenimiento, habrían sido todo lo sobrenaturales que se quiera, pero decepcionantemente artificiales o artificiosas. Su principio intrínseco de formación habría estado fuera de él, es decir habría sido extrínseco, con lo cual Adán habría sido un artefacto técnico, (pues así es como se define el artefacto técnico, como el que se forma por un principio extrínseco), pero un artefacto técnico no necesita compañía, porque tampoco se puede predicar de él la soledad.

Dios no crea robots. Dios crea al hombre, primero, y lo redime después, para que tenga vida y la tenga en abundancia.⁴ Tener vida en sí mismo, como la tiene Dios, quiere decir, para un viviente orgánico, material, como el varón, que haya mujer, y para la mujer, que haya varón. De otro modo, no tienen vida en sí mismos, y, consiguientemente, no se realiza en el hombre la imagen ni la semejanza de Dios. La noción de vida asume en sí ahora la noción de naturaleza, y también la de ser, si se admite que «*vivere viventibus est esse*».⁵ Ser hombre significa ser una realidad material *natural* y *personal*, que se identifica con su principio propio del que brota, y que se diferencia de él porque lo posee en conjunción con *otra* persona.

La identidad y la diferencia entre ser y persona, entre naturaleza y subjetividad, que es propia de Dios, aparece en el ámbito humano

4 Cfr. Ioan, VI y XVII, *passim*.

5 Cfr. Aristóteles, *Peri psychés*, 11, 4; 415 b 13; cfr. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 2.

como identidad en el ser *humanos del varón y la mujer, como conjunción de ambos para ser una naturaleza, y como diferencia entre la persona-varón y la persona-mujer precisamente en el modo de afirmar su idéntica naturaleza.*

El hombre en cuanto que unidad varón-mujer sí es ya un ser completo, y de no haber tenido los dones sobrenaturales y preternaturales podía haber experimentado la soledad, la nostalgia de Dios y dirigirle la demanda de que El fuera su ayuda adecuada. Y entonces Dios puede prestársela de la otra manera, o de la única manera que cabía hacerlo, a saber, asumiendo la naturaleza humana, pero una naturaleza que ya está completa, pues de otro modo, al asumirla, Dios quedaría mutilado justamente en esa naturaleza que asume. Una vez completa la naturaleza humana, cabe debatir si la Encarnación es necesaria o no en relación con el pecado original, pero, sobre todo, cabe afirmar que es posible.

Dios puede asumir la naturaleza humana y establecer pactos o alianzas con el hombre porque el hombre puede responder de sí mismo, ahora que ya es o tiene un *sí mismo*, es decir, una naturaleza. Y por eso Dios puede asumirla, porque tiene la suficiente consistencia ontológica para ser asumida por Dios de manera que Dios *la sea*.⁶ La cuestión de si Dios podía haberse encarnado como mujer en vez de como varón es una cuestión que hay que dilucidar ahora, pero para ello es preciso examinar previamente dos cuestiones: la primera referente a la dignidad de la mujer, y la segunda referente a la naturaleza del sacramento, dado que Cristo puede ser y es considerado como sacramento de Dios.

2. Dignidad del varón y dignidad de la mujer

Los movimientos feministas, desde la publicación del libro de B. Friedan *The feminine mystique* en 1964, pasando por el de Ida Raming de 1973, hasta el de Uta Ranke Heinemann en 1989,⁷ han señalado, con

6 Ese no es el caso de la *naturaleza* del pan o de la *naturaleza* del vino, en los que hay una cierta dosis de artificialidad, como la hay en toda institución o en toda institucionalización. Desde esta perspectiva puede advertirse la diferencia entre unión hipostática, institución de la Eucaristía e institución de la Iglesia.

7 B. Friedan, *The feminine mystique*, Dell, New York, 1964; Ida Raming, *Der Abschluss der Frau vom priesterlichen Amt: Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Bo-

más o menos acritud, que la teología fenomenológica y la que se desarrolla como hermenéutica de los símbolos, como las de G. von Lefort y la de la propia Adriana Zarri,⁸ en la medida en que mantienen la subordinación de la mujer al varón, refuerzan y sancionan los abusos históricamente constatados del dominio del varón y de la sumisión de la mujer. Esto ha sido aceptado por teólogos de diverso tipo, como Lehmann, Barth, von Balthasar y otros.⁹ Aquí no se va a entrar en discusión con esos planteamientos, puesto que no se trata de un estudio polémico ni histórico, pero sí se tendrán presentes al intentar una especulación teológica de la mayor radicalidad posible.

Si las analogías que se han establecido entre el hombre y Dios, entre las relaciones varón-mujer y Padre-Hijo, son suficientemente consistentes y plausibles, se trata ahora de sacar las consecuencias en términos deductivos para confrontarlas con otros datos teológicos y filosóficos.

En primer lugar, cabría decir que, si las dos relaciones son análogas, la ordenación de la mujer al varón podría ser del mismo tipo que la del Hijo al Padre. Y si se afirma que el Padre es primero, no en el sentido del subordinacionismo teológico, sino en el sentido simplemente ordinal de que el Padre es principio de la deidad y no procede de otro, también podría afirmarse que lo es el varón. La analogía puede mantenerse señalando, como ya se ha hecho en el epígrafe anterior, que el Hijo procede del Padre análogamente a como la mujer procede del varón, y que esta «procesión» es esencialmente el conocimiento de sí mismo que Dios tiene desde toda la eternidad y el varón desde el acto de su creación, que cabe pensar como instantáneo, o sea, no procesual.

hlaue-Verlag, Koln, 1973 (tr. ing. *The exclusion of women from the priesthood*, The Scarecrow Press, Methuchen, N. J., 1976); y Uta Ranke Heinemann, *Eunuchi per il regno dei celi. La Chiesa cattolica e la sessualità*, tr. it. Rizzoli, Milano, 1990.

8 G. von Lefort, *La mujer eterna*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 1965; A. Zarri, *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*, Borla, Torino, 1964, tr. fra. *L'impatience d'Adam. Essai sur une ontologie de la sexualité*, P.U.F., Edouart Privat, Toulouse, 1968.

9 Son las observaciones de Lehmann, M. T. van Lunen-Chenu y K. Barth, recogidas sintéticamente junto con las de muchos otros autores por Francesco d' Agostino, *Maschile e femminile. Tra paradigmi teologici e paradigmi filosofici*, en «Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo», II Simposio Internacional, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre, 1989.

La ordenación del Hijo al Padre y de la mujer al varón cabría entenderla como una mayor dignidad de éstos últimos, pero entonces habría que aclarar bien el significado del término «dignidad». Si se toma el vocablo griego correspondiente, «axion» (eje), resulta muy problemático decir que una de las dos personas resulte más axial en la relación que las otras dos. En efecto, si se tiene en cuenta que la persona, la subjetividad, se define como conocimiento de sí y voluntad de ser, no puede sostenerse que haya persona si falta dicho conocimiento.

En el caso de Dios Padre, si hubiese un tiempo durante el cual Dios Hijo todavía no estuviese, o no estuviese todavía del todo, en ese «tiempo» Dios Padre no sabría plenamente de sí, no se conocería del todo a sí mismo, y, por consiguiente, no sería Dios; pero en ese caso tampoco lo sería el Hijo. Para que Dios Padre sea Dios se requiere que el Hijo sea coeterno y consustancial con Él, lo que significa que no puede haber nada en el Padre que no lo haya también en el Hijo, salvo su carácter de principalidad. Si por una especie de inconcebible blasfemia el Padre se reservara algo para sí sin ponerlo en el Hijo, Dios no existiría. Desde este punto de vista hay que decir que la identidad y la diferencia entre Padre e Hijo es radicalmente esencial para la naturaleza de Dios.

En el caso de la formación de la mujer a partir del varón cabe observar que la formación de Eva a partir de Adán no corre por cuenta de Adán, justo porque Adán no puede crearse a sí mismo, sino sólo desplegarse existencialmente: Dios es el único que crea las realidades finitas. Pero hay que insistir también en que el conocimiento que Adán tiene de sí mismo (y que quedó expresado en el poner nombre a la mujer) es espontáneo, de manera que Adán no se reserva nada para sí, de un modo reflexivo o voluntario, en el acto de conocerse a sí mismo en Eva. Y cabe señalar en último lugar que la diferencia originaria de la persona-varón y la persona-mujer es esencial para la identidad de la naturaleza humana, del ser hombre. Así pues, tampoco se puede afirmar que el varón sea más axial que la mujer en la esencia del hombre. Puede decirse, y se dice, que hay una prioridad de orden del Padre sobre el Hijo, y, en análogo sentido, que la hay del varón sobre la mujer.

Con todo, la sujeción de la mujer al varón se ha dado en otros muchos sentidos, y la dignidad de la mujer aparece como problemática a través de la historia, pues justo a lo largo de ella se han cometido los

abusos ya mencionados y que hacen pensar en una casi completa falta de conciencia del significado y del valor de la persona-mujer.

Obviamente, la dignidad de la mujer se ensombrece y se torna problemática después de la caída, pero no antes. La caída significa una escisión de la naturaleza humana, y la naturaleza humana se puede romper justamente porque es finita, porque está distendida espacio-temporalmente y realizada en dos personas distintas numéricamente. Como resulta obvio, la naturaleza divina es inescindible, pues carece de sentido hablar de una ruptura entre el Padre y el Hijo o entre ambos y el Espíritu Santo.¹⁰

La caída significa una alienación del hombre, que la Escritura describe como ruptura de la relación espontánea entre el hombre y la naturaleza por una parte, y entre el varón y la mujer por otra. Es decir, lo que va a resultar ahora problemático es, por una parte, el amor (contenido en el mandato «sed fecundos y multiplicaos») y, por otra, el trabajo (contenido en el mandato «llenad la tierra y sometedla: dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra»).

La alienación entre el hombre y el cosmos, y que hace problemático el trabajo, está expresada en términos de maldición: «maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás». La unidad hombre-suelo, o bien, hombre-cosmos, se rompe en cierto modo a beneficio del cosmos, de manera que la dependencia que el hombre tiene de aquello de donde procede («el suelo») es insuperable, y lo es en un doble sentido: la actividad laboral humana nunca dejará de ser fatigosa (por más que a lo largo de la historia las revoluciones industriales y sociales reconozcan y protejan cada vez mejor la «dignidad del trabajador»), y la muerte o el retorno al «suelo» del que fue tomado es el destino último de la vida terrena (por más que el progreso histórico consiga para todos los hombres una muerte cada vez más «digna»).

10 No se entra ahora en la exégesis del texto evangélico «Dios mío, por qué me has abandonado».

La alienación entre el varón y la mujer, y que hace problemático el amor, está expresada igualmente en términos de maldición: «tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con trabajo parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará». Parece asimismo que la unidad varón-mujer se rompe a beneficio del varón, y que la mujer pasa a estar en dependencia de aquello de donde procede (el varón).

El modo en que la caída afecta al varón y a la mujer está expresado en términos de funciones masculina y femenina de una cultura neolítica, como también la misma creación del hombre (a partir del barro, o sea, según la técnica de la alfarería, cuya expansión coincide con la revolución neolítica). Pero no cabe pensar que la relación de la mujer con el «suelo» vaya a ser bendita mientras continúe maldita la del varón, ni que la potencia genésica del varón esté bendecida porque sólo haya sido maldecida la de la mujer. Y no cabe pensarlo porque es inconcebible que si la escisión se produce en la unidad de la naturaleza humana, una parte resulte alienada y la otra no. No solamente le ocurre algo al hombre si el cosmos le es extraño; también le ocurre algo al cosmos si le es extraño al hombre.

La actividad laboral de la mujer corre la suerte de la actividad laboral del hombre, y la actividad erótica del varón corre la suerte de la actividad erótica del hombre, lo que no quiere decir que haya identidad ni simetría entre la persona-varón y la persona-mujer en lo que se refiere al ejercicio de ambas actividades. No la hay. En lo que se refiere a la actividad laboral, podría pensarse que hay más semejanza, o incluso identidad, si efectivamente se llegara a esa situación, pero en lo que se refiere a la actividad erótica la diferencia aparece como más insuperable, porque entra en juego la asimetría orgánica constitutiva de cada uno.

Si se acepta la definición de pecado de San Agustín como la inversión de una relación de dominio,¹¹ en la medida en que las relaciones

11 Cfr. S. Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. XIX, cap. 15, «La libertad natural y la esclavitud. Esta tiene como primera causa el pecado. El hace que un hombre de mala voluntad, aunque no pertenezca a otro hombre, sea esclavo de sus propias pasiones».

de ese tipo no son simétricas la inversión afecta de modo diverso a cada uno de sus polos.

Desde luego, si la relación de dominio de la persona-mujer con la naturaleza no es, en todos sus extremos, del mismo tipo que la de la persona-varón (y ya se ha visto en varios de los capítulos anteriores que en todos sus extremos no lo es), su inversión afecta diversamente a cada una de las dos subjetividades.

Pero en el caso de la relación varón-mujer no parece que el pecado le afecte en términos de inversión de una relación de dominio. Por supuesto que la relación de dominio no tiene en sí nada de peyorativo cuando se trata de la relación del hombre con el cosmos antes de la caída, o de la relación de Cristo con la Iglesia en la economía de la redención. Pero es que no consta que la relación del varón con la mujer, antes de la caída, fuera una relación de dominio. Es más, si se afirma la analogía con la relación Padre-Hijo, no parece que pueda hablarse de dominio. Que el Padre sea «primero» y que el Hijo haga en todo la voluntad del Padre, no parece indicar que se trate de una relación de dominio. Insisto: no porque la relación de dominio sea de suyo mala, sino porque no consta que sea esa. Quizá la identidad la excluye porque si se trata de una identidad originaria no hay título para el «dominio» en el sentido de que ninguno de los dos polos es o puede ser «*dominus*». El Hijo se refiere al Padre en términos justamente de Padre, pero no en términos de «*Dominus*».

La circunstancia de que la mujer sea formada del varón y como una ayuda adecuada para él, puede dar pie a pensar en relaciones de subordinación y sujeción, como ha interpretado la tradición cristiana, las cuales relaciones pueden a su vez configurarse sociológicamente de maneras muy diversas, pero no da pie a pensar en una relación de dominio porque la relación de dominio parece más bien surgir sólo en la maldición después de la caída («hacia tu marido irá tu apetencia, y él te *dominará*»). No parece, pues, que hubiese una relación de dominio, que como consecuencia del pecado se invirtiera. La relación de dominio es, en este caso, el pecado puro, sin ninguna base natural que resultara invertida.

¿Qué es lo que resulta afectado por el pecado en la relación erótica entre el hombre y la mujer? Ya se ha dicho que la relación erótica puede

considerarse el fundamento activo, el brotar de sí que genera al hombre-persona (varón o mujer), y que esa relación erótica, en cuanto que relación sexual pertenece a la naturaleza, pues la mayor parte de los vivientes, tanto animales como vegetales, surgen mediante esa actividad natural que es la relación sexual.

Lo que el pecado produce en esa relación es una escisión entre la subjetividad personal y la actividad sexual propia (entre cada persona y su naturaleza), tanto en la persona varón como en la persona mujer (aunque más acusadamente en la persona varón, que parece más escindido de su naturaleza), y una escisión en la relación sexual (natural) varón-mujer (de las dos personas). Esto significa que tanto el varón como la mujer pueden ver como alienada su propia sexualidad, y a la vez que pueden verse alienados el uno del otro. A su vez esto significa que tanto el varón como la mujer, precisamente en tanto que seres sexuales, están alienados del sexo en cuanto que éste puede considerarse su propio fundamento en el orden de la naturaleza, el fondo del cual cada uno brota como un sí mismo personal.

Este es el sentido que puede tener el texto bíblico, en el que se narran los primeros efectos de la caída en términos de percepción de la propia desnudez y de sentimiento de vergüenza, y que ya anteriormente se comentó.

La tradición patristica interpreta este sentir miedo por estar desnudo (Gén. III. 7-12), en contraste con Gén. II. 25 («Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban el uno del otro»), como un despertar de la concupiscencia, es decir, como primera manifestación del caos que el pecado introduce en la armonía de la creación.

La aparición de la vergüenza ha sido interpretada en tiempos recientes por Heidegger, siguiendo a Kierkegaard (que a su vez se inspira en la patristica), como el establecimiento del plano de la objetividad desvinculado del plano del fundamento, o sea, desvinculado del fondo de la naturaleza (*physis*) y del ser. Si la vergüenza puede interpretarse como el establecimiento de un plano objetivo, en el cual lo que está en presencia aparece como extraño justamente porque no remite a su fundamento, entonces he ahí la explicación, en el plano metafísico, del fenómeno según el cual la mujer puede aparecer justamente como *ob-*

jeto para el varón y, con las variantes correspondientes, el varón puede aparecer como *objeto* para la mujer.

Aparecer como objeto quiere decir aquí, por una parte, aparecer sin mostrar en su comparecencia el fundamento en el cual se apoya para ser, porque la conexión con su fundamento último se ha debilitado. Y la concupiscencia significa precisamente eso, que la energía de la *physis* en que consiste la sexualidad no se percibe como radicada en Dios, en el acto creador de Dios, sino como autónoma, y, consiguientemente, como una energía incontrolable y como un poder de dominio, de manera que cada subjetividad (varón y mujer) se encuentran a merced de su propia sexualidad y también a merced de la sexualidad del otro.

Por otra parte, aparecer como objeto quiere decir aparecer como lo que está enfrente y puede ser dominado mediante recursos técnicos, mediante la magia, o simplemente mediante la fuerza bruta. Esos son los recursos que el hombre tiene frente a la naturaleza, que le es hostil después de la caída, y de la que pasa a depender de un modo insuperable en lo que se refiere al carácter fatigoso del trabajo y en cuanto a la muerte, como ya se ha señalado. Pero esos son también los recursos que el varón tiene frente a la mujer, y que la mujer tiene frente al varón, la fuerza bruta por una parte, y la magia y la técnica, por otra, una vez que, tras la caída, los dos quedan completamente «sepultados» en una naturaleza o en una biología en muchos aspectos incontrolable.

Ambos pierden a la vez la conciencia de su dignidad de personas, y la de la dignidad del otro como persona, y la relación que se establece entre los dos deja ya de ser una relación interpersonal basada en el mutuo reconocimiento, para pasar a ser una relación meramente «natural», lo que ahora significa una relación de puras fuerzas biofísicas. A partir de ese momento, la relación más obvia e inmediata que puede establecerse entre los dos es justamente la que se da entre las fuerzas puramente biofísicas, a saber, una relación de prevalencia de la más intensa sobre la más débil, o, como dice la Escritura, una relación de dominio.

Esta relación de dominio del varón sobre la mujer, del más fuerte sobre el más débil, se alivia o se supera cada vez que se pasa del «estado de naturaleza» al «estado civil». Pero se ha mantenido latente a lo largo

de la historia, en la que se registran retornos más o menos frecuentes al estado de naturaleza, y constituciones de nuevas formas de estado civil. Por lo que se refiere a la discriminación de la mujer, las sucesivas ediciones de estados civiles parecen haber ido reconociendo un estatuto cada vez más digno a la mujer,¹² hasta el momento presente, en que el grado de reflexión de la autoconciencia humana da lugar a un reconocimiento de la dignidad de la persona que tiende a superar la discriminación por razón de sexo, tanto formalmente como realmente.

Pero como es notorio, el reconocimiento de la dignidad de la persona que supera la mencionada discriminación, no restaña la escisión entre el varón y la mujer que se produce con la caída como una escisión entre la naturaleza humana y las personas humanas. Ello es así porque la escisión tiene lugar en un plano ontológico en el que da lugar a lo que justamente puede llamarse un «estado» de la naturaleza (una situación estable), que no es completamente cancelado por la constitución de un «estado civil», en el que tiene lugar la actividad del reconocimiento. El reconocimiento es un acontecimiento sociopolítico y jurídico, cuyo estatuto ontológico pertenece a un plano diferente de aquel en el que se puede obtener la fuerza para restañar la escisión. Por eso puede afirmarse que debajo del «estado civil» siempre está latente el «estado de naturaleza», al menos siempre que exista el derecho penal precisamente como derecho (en otro caso, lo que hay es «estado de naturaleza» sin más).

Los actos puramente cognoscitivos no son constitutivos en el orden de la *physis*, de manera que lo más que pueden hacer es justamente *reconocer* la escisión, pero no restañarla. En cambio, los actos de reconocimiento, que no son puramente cognoscitivos sino también actos de voluntad (más propiamente, de voluntades conjuntadas), tienen eficacia constituyente en el orden del *nomos*, de la *polis*, del *oikos*. En el caso que nos ocupa, se trata de un acto cognoscitivo que *reconoce* a la mujer como *persona*, pero ello no significa que por eso quede restaurada en ella la vinculación y la relación armónica entre su *ser natural* y su

12 Al menos, ese es el punto de vista de Murstein en su historia sociológica del matrimonio y el sexo. Cfr. B. I. Murstein, *Love, Sex and Marriage through the ages*, Springer, New York, 1974.

subjetividad personal, como tampoco se produce esa restauración en el varón por el hecho de que tenga lugar su reconocimiento como persona. Por eso tampoco desaparece la constante amenaza de dominio del más fuerte sobre el más débil que se instaura con la escisión. Dicho de otra manera: el reconocimiento sociopolítico, jurídico, de la dignidad de persona humana a un varón o a una mujer no retrotrae lo incontrolable del caos a la situación de armonía originaria, no hace desaparecer la «concupiscencia», entendida ésta como ruptura de la armonía entre la dimensión físico-natural y la dimensión personal del ser humano, la armonía de las dos personas, masculina y femenina en la identidad de la naturaleza humana.

El reconocimiento de la dignidad de la mujer se inscribe dentro del progreso histórico de la libertad. Dicho progreso ha consistido en una emancipación de la naturaleza y en un dominio creciente sobre ella, lo que se consideran las características diferenciales del varón respecto de la mujer, que por otra parte parece más inmediatamente referida a la naturaleza, como ya se ha señalado. Por eso, como igualmente ha quedado dicho, el reconocimiento de la dignidad de la mujer operado en base a los derechos humanos, a la vez que significa la recuperación del carácter *personal* de ella que quedó marginado con la caída, corre el riesgo de inducir a una masculinización de la mujer que resulte atentatoria contra su identidad. Como antes se indicó, la masculinización de la mujer se produce, de un modo quizá frecuentemente inevitable, cuando ella se refiere a su sexualidad y a su genitalidad en los términos de emancipación y dominio con que el varón se refiere a la suya, a la mujer y a la naturaleza, a saber, en los términos de una libertad desarraigada.

La emancipación y el dominio del hombre sobre la naturaleza se puede desplegar en términos de explotación desconsiderada, y en modo alguno el reconocimiento de la dignidad del hombre como persona y el de la dignidad de la naturaleza¹³ es garantía suficiente para que ello se evite. Tampoco el reconocimiento de la dignidad de la mujer como per-

13 Para una exposición de la dignidad y los derechos de la naturaleza, cfr. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1983, y Holmes Rolston, III. *Philosophy gone wild*, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1989.

sona es garantía para que se evite la masculinización de la mujer, que consiste justamente en la explotación desconsiderada de su dimensión físico-natural, ni tampoco para evitar su explotación desconsiderada por parte del hombre según las formas tradicionales, aunque esto último encuentra en lo primero una limitación en diversos aspectos.

Dichas explotaciones podrían aliviarse si la relación con la naturaleza fuera de respeto, a tenor del principio «*natura non nisi parendo vincimus*» («a la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola»), o de *reconocimiento*: si la actividad sobre la naturaleza fuera la de *culto* y *cultivo*, más bien que la de explotación, en un «estado civil» de la mayor consistencia posible.

Por lo que se refiere a una relación respetuosa con la naturaleza, a un *cultivo* de ella, la práctica prehistórica e histórica de la agricultura y la ganadería, y el desarrollo moderno de la ecología, proporcionan quizás algunos puntos de referencia suficientes donde ir a buscar criterios para la determinación de un «equilibrio natural», o, lo que es lo mismo, de un «respeto» a la naturaleza. Pero por lo que se refiere a una relación respetuosa con la sexualidad y la genitalidad femenina, a un *cultivo* de ambas, por parte de la persona-varón y por parte de la persona-mujer, los precedentes prehistóricos e históricos, y los saberes contemporáneos, quizá no proporcionan todavía un marco de referencia suficiente como para buscar y encontrar en ellos los criterios necesarios para dilucidar cómo se puede ser mujer-persona sin aumentar la escisión entre la dimensión personal y la dimensión físico-natural de la sexualidad y la genitalidad femeninas.

Se trata de un problema de cultivo. Pero un problema de cultivo es un problema de cultura, de arte, de arteificio, de *techne*. Se ha dicho que después de la caída, momento a partir del cual el hombre y el cosmos son recíprocamente extraños y hostiles, la relación del hombre con la naturaleza se establece en términos de técnica, de magia o de simple superioridad de fuerza.

En el caso de que la fuerza del hombre sea superior, el hombre triunfa a corto plazo sin mayores problemas, pero si la fuerza está desprovista de conocimiento (y especialmente de conocimiento teórico) ese triunfo inicial se puede volver contra el hombre a largo plazo, como

lo pone de manifiesto la aparición, a lo largo de la prehistoria, y de la historia de problemas ecológicos.

Cuando la fuerza de la naturaleza es superior a la del hombre, y dicha fuerza se interpreta como sagrada, el hombre puede relacionarse con la divinidad de dos maneras: o bien pidiéndole ayuda y protección, lo que constituye el *culto*, o bien intentando apoderarse de la fuerza divina al margen de la divinidad para utilizarla a beneficio propio, lo que constituye la *magia*. La técnica se diferencia de la magia por el hecho de que no es un uso de fuerzas sobrenaturales, sino estrictamente naturales, y por eso a la técnica se le tributa honor en virtud de su «publicidad» y su «transparencia», cosa que no ocurre con la magia ni, en general, con lo que el lenguaje ordinario denomina «malas artes».

Por lo que se refiere al culto, hay que distinguir dos momentos o dimensiones. Un momento dialógico, contemplativo o, si se quiere, teórico, y un momento poiético o técnico. El momento dialógico y contemplativo del culto viene dado por la plegaria y, también en cierto modo, por el sacrificio. El momento poiético o técnico del culto viene dado por la aplicación de fuerzas sobrenaturales en orden a la ayuda y protección del hombre, y eso es el conjunto de lo que se denominan *sacramentos*. Desde este punto de vista los sacramentos son la «técnica» o el uso de las fuerzas divinas por parte de la divinidad y del hombre conjuntamente a beneficio del hombre, en la línea de un *cultivo* del hombre.

Como ya se ha dicho, un acto cognoscitivo humano, y un acto técnico humano no tiene eficacia en orden a reparar una escisión que se produce en el ámbito fundamental de la *physis*. Podrían suministrar criterios para articular en términos de cultivo, de acción reflexiva y artificial, la dimensión físico-natural y la personal del ser humano, pero carecerían de eficacia re-constituyente. Pero si se trata de una técnica divina, la acción reconstituyente de Dios, puede suministrar criterios, junto con el conocimiento y la técnica humana, para restañar la escisión que afecta a la naturaleza. Por eso ahora es pertinente la consideración del sacramento del matrimonio para dilucidar el estatuto ontológico y teológico del sexo y del eros.

3. El matrimonio como cifra teológica

Si el reconocimiento de la dignidad de la mujer como persona es una conquista muy reciente en las sociedades occidentales, y que sólo muy recientemente ha llegado a ejercer su influjo en el plano jurídico, hay un ámbito en el cual dicho reconocimiento estuvo presente desde el principio, a saber: el de la teología sacramentaria. Como en la elaboración de la teología sacramentaria, y antes que eso en la práctica sacramental, se consideraba que la libertad personal era un requisito para la validez de los sacramentos, puede decirse que la sede sacramental es el ámbito en el que primeramente se reconoce la dignidad como persona de todos los individuos humanos sin distinción de sexo, raza y posición social. Había discriminación por la edad, pero justamente para garantizar la libertad (conocimiento y voluntad suficientes) del que se acercaba a los sacramentos.

Por supuesto que este reconocimiento de la dignidad de cada persona singular en el ámbito de los sacramentos no se traducía inmediatamente en un reconocimiento de la misma dignidad en los ámbitos sociopolítico y jurídico, y que ha hecho falta mucho tiempo para que se produjera ese trasvase. Pero, desde luego, tampoco estos reconocimientos recientes son ajenos a aquellos primeros reconocimientos.¹⁴

Ahora no interesa examinar todos esos procesos históricos, ni tampoco el modo en que la libertad y la dignidad de la persona está reconocida en cada sacramento. Interesa examinarlo en el caso concreto del sacramento del matrimonio, para rastrear en él el tipo de articulación que hay entre la dimensión personal del varón y de la mujer con su dimensión físico-natural en lo que se refiere a su sexualidad y su genitalidad, y en cuanto a la relación personal y sexual del uno con el otro.

La institución del sacramento del matrimonio se considera que viene prefigurada en el «sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra» de Gén. I, 28, en el «no es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» de Gén. II, 18, y en el «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne»

14 Cfr. Philippe de la Chapelle, *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et le Catholicisme*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1967.

de Gén. II, 24; y que el sacramento queda instituido propiamente como tal cuando Cristo recoge el último texto citado para señalar el carácter indisoluble del matrimonio, según se refiere en el evangelio de S. Mateo (XIX, 6) y según enseña la tradición.

La definición de sacramento es: signo visible que causa lo que significa. El significado del matrimonio como sacramento, es decir como *misterio*, resulta explicitado de algún modo en el texto de Ef. V, 28-33: «el que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia pues somos miembros de su Cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia. En todo caso, en cuanto a vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido».

Así pues, parece que el sacramento del matrimonio se puede tomar como significante y la unión de Cristo con su Iglesia como significado; pero también invirtiendo la relación semántica, cabe esperar que si se toma la unión de Cristo y la Iglesia como significante y la unión del varón y la mujer como significado, se obtenga quizás una mejor comprensión de la eclesiología y del matrimonio. Si un sacramento es un signo que causa lo que significa, ¿qué significa «dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer»? ¿qué significa «se harán una sola carne»? y, ¿qué significa «el que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne»?

Ante todo significa que la relación del varón con la mujer no puede tener como único fundamento el arbitrio individual, como Hegel le reprocha a Kant a propósito de la concepción kantiana del matrimonio como una relación contractual.¹⁵ La relación de un ser personal con su sí mismo no puede tener como único fundamento el arbitrio, «porque nadie aborreció jamás su propia carne». Pero, por otra parte, tampoco se puede interpretar que la mujer es la carne a la que el varón se une proviniendo de otra carne de la que brota. La relación matrimonial no se puede entender como meramente natural por parte de los contrayen-

15 Cfr. D. Innerarity, *El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor*, en «Thémata», n. 7, 1990.

tes, ni tampoco como una acción libre por parte del varón y natural por parte de la mujer, porque la mujer es persona. Desde este punto de vista hay que decir que, aunque la forma contractual no sea suficiente para el matrimonio por lo que éste tiene de relación natural, es indispensable por lo que tiene de relación libre; en este sentido, si el matrimonio no es una unión contractual no puede ser tampoco una unión sacramental.

El sacramento es un signo visible que causa lo que significa según se ha dicho. Por otra parte, también se ha indicado que el sacramento manifiesta el momento poético, técnico o artístico del culto, en el que se conjuga la acción divina y la humana. Por eso puede decirse también que los sacramentos vienen a ser la asistencia técnica de Dios al hombre, del creador a la criatura en cuanto a lo más vulnerable de ésta.

Si se quiere indagar sobre su origen, es decir si es preciso hacer algo así como una arqueología de los sacramentos, hay que remontarse obviamente hasta el momento de la unión hipostática, para analizar después la institución de la Iglesia y la de la Eucaristía, puesto que la unión hipostática y la institución de la Iglesia y de la Eucaristía suministran la clave de la unión entre Dios y el hombre.

Parece que los dos sacramentos fundamentales en orden a la comprensión de esa unidad entre Dios y el hombre son la eucaristía y el matrimonio, aquellos sacramentos que no por casualidad tienen como materia el *cuerpo*, la *carne*.

La Eucaristía tiene como condición de posibilidad la unión hipostática, es decir la adquisición de un *cuerpo*, de una *carne* por parte de Dios. Pero a su vez la unión hipostática se basa sobre una relación de naturaleza contractual y estrictamente matrimonial.

En efecto, lo que se le pregunta a la Virgen María es si está dispuesta a ser madre de Dios-Hombre, siendo previamente esposa de Dios-Espíritu Santo. Ante esa propuesta, y antes de pronunciar su *fiat*, se toma una distancia para la deliberación, un tiempo para la reflexión, y su respuesta es libérrima, justamente como ha de serlo la de cualquier consentimiento matrimonial en orden a la validez de la unión. No puede aducirse algo así como que Dios en su «declaración de enamorado» estuviera «jugando con ventaja» por el hecho de que ya conociera que la respuesta iba a ser afirmativa. No. La dignidad de la mujer es inalienable, justamente porque es persona. Por eso es

preciso que su consentimiento sea libre, pues no hay otra clase de consentimiento.

Cuando un enamorado varón pretende a una mujer, pretende que los sentimientos de ella sean espontáneos por parte de su naturaleza, y que su consentimiento sea libre por parte de su voluntad reflexiva. Ambas pretensiones forman una sola pretensión, que podría expresarse en estos términos: «si tú no me quieres desde ti misma y por ti misma, entonces me da igual que me quieras como que no, porque entonces no me quieres». El amor no tolera ningún tipo de violencia porque es una actividad radicalmente natural personal, y el reconocimiento de ello es *eo ipso* el reconocimiento de la dignidad de la mujer.

En el caso de la relación entre Dios y la Virgen María lo que Dios le pide a ella es que le dé un cuerpo. ¿Para qué?, para ser una ayuda adecuada para el hombre (varón-mujer) por el procedimiento de asumir la naturaleza humana, ya que el hombre no podía asumir la divina, o, mejor aún, ya que éste era el único modo de que el hombre asumiera la naturaleza divina, de establecer una comunión de naturaleza entre Dios y el hombre. Pero propiamente se trata de algo más que de una «ayuda adecuada»: se trata de una ayuda supererogatoria por muchos conceptos, el más llamativo de los cuales es que una de las formas en que iba a realizarse tal ayuda es dándose luego como *comida* (como *cuerpo*, como *carne*) al hombre (varón-mujer).

¿A quién le pide Dios un cuerpo? Se lo pide a la mujer ¿Por qué? Porque la mujer es la naturaleza, la *physis* constante de la que *brot*a el *hombre natural*. En efecto, la definición biológica, jurídica, ontológica y teológica de hombre es justamente *el que ha nacido de mujer*. Pero además, le pide un cuerpo a la mujer, porque la mujer es la naturaleza humana que es subjetividad personal, y por lo tanto que puede ser legítimamente esposa (ya se ha dicho antes que, precisamente por eso, para el hombre la primera mediación adecuada entre la naturaleza y el espíritu es la mujer).

Pero ahora la relación de procedencia parece que de alguna manera se invierte: la nueva Eva (la mujer Inmaculada) procede del viejo Adán, aunque mediante una acción redentora retroactiva que emana del nuevo Adán. En realidad, la novedad de la nueva Eva proviene del Adán que viene después. El nuevo Adán sí que procede de la nueva

Eva según una relación de procedencia inversa a la que se establece entre el viejo Adán y la vieja Eva.

Examinemos más detenidamente esta relación de procedencia. Eva procede de Adán sin que medie fecundación, porque Eva no es engendrada o generada por Dios ni por Adán. En términos biológicos podría decirse que Eva puede proceder de Adán porque Adán es el organismo heterogamético, y en términos ontológicos cabe decir lo mismo, en cuanto que Adán contiene en sí el momento de la identidad de la naturaleza humana consigo misma y el momento de la diferencia de la naturaleza humana respecto de sí misma, es decir, el momento de la diversidad sexual.

Pero en el caso de que la relación de procedencia se invirtiera, de modo que la mujer fuese lo primero, Cristo no podía proceder de María la Virgen de la misma manera que Eva procedía de Adán. En efecto, Eva no es concebida ni generada por Adán, y, por consiguiente, no es su hija, sino su mujer. De María no puede proceder Cristo como «hijo de hombre» si no media la fecundación, la concepción. El organismo de María, en términos biológicos (y no se olvide que aquí se trata precisamente de obtener un *cuero*, una *carne*, es decir un organismo biológico) es homogamético o, dicho en términos ontológicos, contiene en sí el momento de la identidad de la naturaleza, pero no el de la diferencia.

La diferencia tiene que ser aportada de fuera, y además en términos de fecundación. Por eso se puede decir que Cristo es hijo de María y que Dios se hace hombre, se hace una ayuda adecuada y «proporcionada» a él.

Virginidad aquí quiere decir no necesitar del concurso del sexo complementario en orden a la fecundidad.¹⁶ Que la diferencia tiene que ser aportada desde fuera significa probablemente que aunque María aporte la humanidad, quizá lo que no puede aportar sea la masculinidad de Cristo (y en ningún caso su divinidad), y que esta es aportada por el Padre mediante el Espíritu Santo. Por eso puede decirse con verdad que el Espíritu Santo es el esposo de María.

16 Cfr. Gregorio di Nisa/Giovanni Crisostomo, *La Verginita*, Citta Nuova, 1976, cap. 11, pp. 34-37.

Si esto es así en Cristo, que es Adán el *nuevo*, la novedad podría estribar por una parte en su divinidad y, por otra, en su masculinidad. Masculinidad significa, en el plano biológico y en el cultural, iniciativa en la acción creadora, principio de diferencia, según se ha mostrado anteriormente. Y masculinidad de Cristo puede querer decir iniciativa en la acción redentora, y principio de la diferencia de la divinidad de un organismo-cuerpo, que es completo en el orden de la naturaleza humana en cuanto que ha brotado de ella mediante concepción y generación, y en cuanto que tiene en sí el momento de la identidad y de la diferencia de esa misma naturaleza. Probablemente también es este el sentido que puede tener la expresión *perfectus homo* referida a Cristo: perfecto hombre quiere decir ser principio de iniciativa, de diferencia y de autoridad, que está radicado en un organismo biológico, en un cuerpo, en una carne que *nace* de mujer.

Dado que Cristo no es una persona humana con una naturaleza humana, sino una persona Divina radicada o enraizada en una naturaleza humana, puede decirse que el *sí mismo* de Cristo como hombre es su *carne*, nacida de mujer, y eso es lo que garantiza su *mismidad humana*.

Tras haber señalado el momento de la unión hipostática como primer principio de los sacramentos, hay que aludir ahora al de la institución de la Iglesia como el segundo principio. Si se puede decir que el sacramento del matrimonio es cifra de la unión de Cristo con la Iglesia, también puede decirse quizá que el matrimonio es en algún sentido cifra de la unión hipostática. En términos generales, el matrimonio podría considerarse como cifra de la unión entre Dios y la humanidad.

Pues bien, en lo que podría llamarse unión matrimonial de Dios con la humanidad, cabría distinguir dos momentos:

1. Realización del matrimonio o celebración de los esponsales, que metafóricamente podría equipararse a la unión hipostática.
2. Consumación del matrimonio, que metafóricamente podría hacerse equivaler a la institución de la Iglesia.

El fundamento para esta analogía metafórica estriba en que en el segundo momento es cuando se produce la entrega del *cuerpo-carne*, lo que cabalmente acontece en la institución del sacramento de la Eucaristía.

En la institución de la Iglesia, por una parte se forma el cuerpo *místico* de Cristo emanando todo de Cristo mismo, y por otra parte a ese cuerpo *místico* de Cristo se le entrega como alimento el cuerpo *físico* de Cristo.

El momento de la unión hipostática que se ha llamado celebración de los esponsales, tiene estructura contractual, matrimonial, según se ha visto. El momento de institución de la Iglesia, y que se ha llamado de consumación del matrimonio, tiene por una parte estructura contractual, puesto que se pasa a formar parte del cuerpo *místico* de Cristo mediante el bautismo, que tiene como uno de los requisitos para la validez la libertad del sujeto del sacramento (en este punto el paralelismo entre Eva y la Iglesia no es estricto, porque Eva no forma parte de la unidad de la naturaleza humana previo consentimiento de ella). Por otra parte, la entrega del cuerpo *físico* de Cristo a su Iglesia tiene en cierto modo estructura de consumación del matrimonio, puesto que se produce una entrega efectiva del cuerpo de Cristo a su Iglesia, aunque no hay reciprocidad estricta por lo que se refiere a la entrega por parte de la Iglesia de su cuerpo a Cristo. Y no la hay porque la Iglesia no tiene un cuerpo que sea un organismo físico. Lo más que se podría decir es que los célibes y las vírgenes son el *cuerpo-carne* físico de la Iglesia, que ésta entrega en su integridad como una forma de donación *sub specie aeternitatis*, pero que, obviamente, se cumple en el tiempo.

La relación entre Dios y María puede considerarse como una relación del tipo varón-mujer de la que *nace* un Hijo, una relación por la que Dios-Hijo obtiene un cuerpo-carne que le da la mujer. La relación entre Cristo y la Iglesia también puede verse como una relación del tipo varón-comunidad en la que Cristo, como cabeza, forma y obtiene un cuerpo (que no tiene las características de *hijo*, sino las de esposa) al que entrega el cuerpo-carne *físico* que ha obtenido antes mediante la unión hipostática.

Pero en la unión de Cristo y la Iglesia, aunque no hay una relación de filiación, sino una relación esponsal, hay una cierta *generación*, o, dicho estrictamente una *re-generación*, un engendrar a una nueva vida, que se mantiene precisamente por la entrega del cuerpo físico. Lo que

se genera son los miembros del cuerpo, pues ellos no tienen vida en sí mismos a no ser mediante el alimento de la Eucaristía.¹⁷

¿Qué es aquí lo que se da y cómo? ¿Quién lo da y a quién? La entrega del cuerpo, por el modo en que se realiza, no tiene las características de la unión sexual, que da lugar a un nuevo ser de la misma naturaleza, sino más bien las de la unión nutritiva, cuyo efecto es el mantenimiento en el ser, en la vida, de una naturaleza ya nacida, mediante la energía de aquello con que se nutre.

Pero en otro sentido se asemeja más a la unión sexual que a la nutritiva. No sólo por el hecho de que lo que se entrega es el propio cuerpo, sino también porque el resultado es la generación a un nuevo tipo de vida. Quizá podría decirse que la unión de Cristo y la Iglesia en la Eucaristía tiene como forma y como efecto una especie de síntesis de la forma y efecto de la unión sexual y de la nutritiva, porque la propia *carne* se entrega como *alimento* a muchos *sujetos*, que resultan así *engendrados* a una nueva vida.

Análogamente a como ocurre en la relación entre el Padre y el Hijo, en la relación entre Cristo y la Iglesia Cristo no se reserva para sí nada de lo que recibió de la mujer (el cuerpo y la *vida física humana*) ni nada de lo que recibió del Padre (su vida física divina), sino que se lo entrega todo a la Iglesia (que Cristo se reservara algo, como Dios o como Hombre, hubiera querido decir que no amó del todo). Cristo se lo entrega todo a la Iglesia, a la humanidad, y al entregárselo da más vida de la que había recibido de la humanidad, y hace que la humanidad pueda salvar el abismo de heterogeneidad que le separa de Dios y viva la misma vida de Él. Cristo rige como cabeza, como principio masculino de la acción redentora; sabe a dónde va y a dónde lleva a su esposa al entregarle su cuerpo: a afirmar la identidad de ella en tanto que humana y en tanto que divina, posibilitada precisamente por la identidad y la diferencia de Él (Cristo) con ella.

Ahora quizá puede verse con más claridad qué significa que el matrimonio es cifra de la unión de Cristo y la Iglesia. Cristo «deja a su

17 «Si no coméis la carne del Hijo del Hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros.» (Ioan. VI, 53); «Lo mismo que me ha enviado el Padre, que vive, y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí» (Ioan, VI, 57).

padre y a su madre» (abandona el seno del padre), Cristo «se une a su mujer» (se hace hombre e instituye la Iglesia) y Cristo «se hace una sola carne» con la Iglesia en la Eucaristía. Cristo «ama a su mujer» y de ese modo «se ama a sí mismo», porque Cristo «no aborrece jamás su propia carne», su cuerpo, que es el género humano, y que es la Iglesia. El sí mismo de Cristo-hombre es así la humanidad-mujer.

¿Qué es lo que la mujer, María, le da a Dios y lo que la Iglesia le da a Cristo? Le da un cuerpo, una carne, en virtud de la cual Cristo tiene su *sí mismo*, su *mismidad* como hombre ¿Para qué? Para que Cristo tenga *identidad* como hombre, pues sin el cuerpo no la tendría de ninguna manera. María le da a Cristo la naturaleza humana para que la salve, lo cual Cristo cumple devolviendo su cuerpo en una entrega total «para que tengan vida y la tengan en abundancia», una vida nueva.

El matrimonio como sacramento es cifra de la unión de Cristo con su Iglesia porque la escisión de la naturaleza humana en sus dos personas, varón y mujer, y la escisión del hombre respecto de Dios, requería ser restañada mediante un nuevo reconocimiento recíproco que tuviera fuerza suficiente para superar el «estado» de «naturaleza dañada», y ese es el sentido *ontológico* (aparte del sentido ascético y psicológico) de la tesis según la cual el matrimonio es *remedium concupiscentiae*, salida del caos. El sacramento, en cuanto signo que causa lo que significa, causa una unión entre varón y mujer superior a la unidad originaria, puesto que se trata no sólo de la restauración de una unidad que era natural, sino también de que ahora esa unidad está mediada por la unidad del Hijo con el hombre y el cosmos, y del Hijo con el Padre y el Espíritu Santo, o sea, se trata de una unidad «en el Señor».¹⁸

No se restablece la unidad originaria, sino que se instaura un nuevo tipo de unidad superior a la primitiva. Esa unidad es la de una entrega mutua para siempre, también para toda la eternidad, puesto que el vínculo matrimonial (el haber sido cónyuges en el tiempo) no desaparece en el estado de Bienaventuranza definitiva, como no desaparecen las características de la unión de Cristo con la humanidad en la institución de la Iglesia: se trata de un vínculo de entrega mutua para toda la eternidad, en virtud del cual cada uno vive con la vida propia y con la

18 Cfr. 1 Cor., 7, 39.

del otro. Por eso cabe hablar de una escatología del matrimonio, como se ha hecho anteriormente, a partir del momento en que cabe hablar de una escatología de la Iglesia.

La unión de Cristo y la Iglesia es paradigma de la unión sacramental del varón y la mujer, en la cual queda salvaguardada y puesta de manifiesto la dignidad de ambos. En primer lugar porque la unión sacramental no puede realizarse en modo alguno sin el ejercicio de la libertad plena de ambos, lo cual no siempre ocurre en la unión sexual, y está ausente en algunas de sus formas. Por su puesto, con los sacramentos se puede hacer violencia a las personas, pero dicha violencia afecta a su validez.

En segundo lugar, porque esa unión libre entre personas que se reconocen como tales es reconocida a su vez y acogida (y por tanto dotada de una nueva *dignidad*, de unos nuevos ejes) en el ámbito de la vida divina intratrinitaria, es decir, en la vida de la gracia.

El matrimonio como sacramento significa que la ruptura entre el varón y la mujer provocada por la caída puede ser reparada, se puede intentar existencialmente su superación por referencia a un plano ontológico de mayor fuerza fundamentante, a saber, el de la gracia. El sacramento, además de significar eso, lo causa, y por eso se puede decir que establece una unidad propia de la plenitud de los tiempos. La plenitud a la que aspiran los enamorados es en realidad ésta, que de suyo tiene carácter escatológico.

El celibato y la virginidad, en cuanto que significan la pretensión, por parte del varón y de la mujer aislados, de que Dios sólo sea para cada uno de ellos la «ayuda adecuada», no son y no pueden ser un sacramento porque no causan eso que significan. Lo que lo causa es la Eucaristía. La Eucaristía significa y causa a la vez que el hombre pueda vivir la vida de Dios uniéndose físicamente con El. El celibato y la virginidad no son un sacramento porque ya lo es la Eucaristía; son un correlato de ella o una manifestación de ella.

La Eucaristía es la entrega absoluta y la unión definitiva en y para una nueva vida. Se puede pretender replicar esa unión con Dios o corresponder a ella en términos absolutos y definitivos en la virginidad y el celibato, que justamente se interpretan como un tipo de matrimonio espiritual. Pero habría que señalar que virginidad y celibato no son lo

mismo en el sentido de que no son simétricos, puesto que no son simétricos el ejercicio de la sexualidad masculina y el de la femenina. La virginidad de María no significa lo mismo y no tiene la misma función que el celibato de Cristo.

La virginidad de María es fecundidad que no requiere el concurso de varón para generar la humanidad de Dios. El celibato de Cristo es entrega completa del propio cuerpo y la propia divinidad a todos los hombres por igual (varones y mujeres), fecundidad de la propia vida divina en todos los seres humanos que no requiere el concurso de mujer.

Si esto es así y si la Eucaristía es el fundamento de los sacramentos restantes, incluyendo el del matrimonio, quizá podría entenderse en este sentido que el celibato y la virginidad (según sus peculiaridades diferenciales) pasan a formar parte también del fundamento del matrimonio como sacramento. Al menos, este es uno de los sentidos en que se puede interpretar la superioridad sobre el matrimonio que tradicionalmente se ha concedido a la virginidad y al celibato.

Esto, desde luego, no implica una consideración peyorativa de la sexualidad ni del matrimonio. Porque el matrimonio es, por una parte, manifestación y cifra del celibato y la virginidad (a los que se puede denominar en varios sentidos matrimonio espiritual), por otra parte es cifra de la unión de Cristo y la Iglesia, y, por otra, finalmente, es cifra de la Eucaristía, que es una forma de comunicación que reúne conjuntamente parte de las características que se señalaron para la unión nutritiva y para la sexual.

4. Sacerdocio y feminidad

Si los intentos de explicación y comprensión realizados resultan correctos, entonces se puede volver con ellos al problema planteado al comienzo del epígrafe segundo, a propósito de cómo contribuye la teología a la sujeción de la mujer.

Uno de los autores que en la edad moderna ha señalado con más firmeza que el matrimonio cristiano es la primera institución en que se reconoce igualdad al hombre y a la mujer ha sido Adam Smith, quien además sostiene de un modo un tanto *naive* que la imparcialidad en las

causas matrimoniales se debía a que el juez, al ser un presbítero célibe, no estaba a favor de ninguno de los litigantes.¹⁹

El tema de las correlaciones entre la manifestación de un evento en cualquiera de los niveles biológicos y culturales, y su manifestación en los niveles restantes, es muy amplio para cualquier fenómeno biológico-cultural, y para el sexo en concreto parece inagotable. Ya se ha señalado que hay una cierta autonomía y una cierta dependencia de cada nivel con respecto a los demás, y eso vale también para el nivel teológico.

Que el sentido de la dignidad personal y de la libertad que vige en occidente, también para la mujer, es una aportación cristiana, ha sido dicho por demasiadas voces. Que la teología y el cristianismo han contribuido a la opresión de la mujer es una tesis que suena constantemente en los movimientos feministas. Es un tema abierto en el que ya se dijo que no se iba a entrar aquí.

Después de lo dicho hasta ahora sí se puede, sin embargo, aventurar una posible aportación en relación con el tema del sacerdocio.

Ha quedado ya indicado que sujeción no significa dominio, y la analogía que hay entre la relación de Dios Padre a Dios Hijo y del varón a la mujer.

La forma más drástica y clara de plantear el problema es proponer la cuestión de si la ordenación sacerdotal de las mujeres es válida o no, y la forma más drástica y clara de resolverlo es exponer las razones en favor de una respuesta o de la otra. Naturalmente se trata de un problema teológico y jurídico a la vez, pero tiene una dimensión filosófica y antropológica que se puede acotar.

En función de lo expuesto hasta ahora no se puede responder a la pregunta sobre la validez de la ordenación sacerdotal de las mujeres.

Por lo que se refiere a las dos funciones exclusivamente propias del sacerdote, a saber, la absolución de los pecados en el sacramento de la penitencia y la confección del sacramento de la Eucaristía, se puede decir algo sobre la segunda.

19 A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Press, Indianapolis, 1982. Cfr. M. Elósegui, *Mujer, propiedad y matrimonio en la antropología de Adam Smith*, comunicación presentada en el V Congreso Nacional de Antropología, Granada, 1990.

Si el celibato y la virginidad no son simétricos, y el organismo masculino y el femenino tampoco, ni estructuralmente ni funcionalmente, cabe pensar que tampoco lo sean como símbolos, como signos sensibles. Cabe pensar que Cristo es sacramento de Dios en tanto que es varón físicamente, y que la Iglesia es sacramento de Cristo en tanto que es la humanidad *simbólicamente*. Este es el terreno de la polémica sobre la teología como hermenéutica de los símbolos.

Parte de esas polémicas se pueden resolver apelando a la necesidad que adquiere lo contingente que pertenece al pasado, y eso tiene un peculiar valor en la tradición cristiana católica, que se presenta como una doctrina enraizada en hechos históricos, empíricos.²⁰

Pero también se puede pensar que el hecho de que Dios se encarnara como varón, y no como mujer, es relevante en orden a la comprensión de la identidad y la diferencia de la naturaleza y las personas divinas, de la identidad y la diferencia de la naturaleza y las personas humanas, y de la identidad y la diferencia de la persona de Cristo y de sus naturalezas.

En este sentido, si lo propio de Cristo es ser *pontifex*, sacerdote, si ese es su significado, y si su significante, el signo sensible, es el cuerpo de un varón, entonces cabe pensar que el sacerdocio no significa lo mismo si su significante es una mujer que si es un varón. Pero en realidad ese no es exactamente el problema.

Es patente que ni son ni significan lo mismo un cuerpo de varón y un cuerpo de mujer. La cuestión es si la diferencia es relevante en orden al ejercicio de las funciones exclusiva y específicamente sacerdotales.

En la administración del sacramento de la penitencia la cualidad corporal del sacerdote no parece entrar en juego de un modo inmediato. Pero en la confección del sacramento de la Eucaristía, además de entrar en juego el carácter personal del sacerdote, también parece entrar en juego el carácter personal y corporal del sacerdote, como entra el de Cristo sacerdote. La fórmula *Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur*, puede no significar lo mismo si lo dice un hombre que si lo dice una mujer, y si no significa lo mismo, entonces no causa

20 Cfr. F. d' Agostino, *Maschile e femminile. Tra paradigmi teologici e paradigmi filosofici*, cit.

sacramentalmente lo mismo. Eso es una cuestión que, acotada en estos términos, permanece abierta, pero quizá resulte abordable con nuevas posibilidades de respuesta.

BIBLIOGRAFIA

Se recogen aquí todos los libros citados en las notas a pie de página, aunque no hayan tenido especial relevancia en la elaboración del libro, y se hayan mencionado a título de mera información documental.

Asimismo se incluyen también algunos títulos que, aunque no aparezcan en el aparato crítico, son obras clásicas y de reconocido influjo en relación con el tema.

En la medida de lo posible, se ha procurado citar la bibliografía en lengua española y en obras disponibles en el mercado español.

AA.VV., *El matrimonio, misterio y signo*, 5 vols. Eunsa, Pamplona.

AGOSTINO, F. d', *Per un'archeologia del diritto. Miti giuridici greci*, Giuffrè, Milán, 1979.

—, *Maschile e femminile. Tra paradigmi teologici e paradigmi filosofici*, en «Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo», II Simposio Internacional, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre, 1989.

ALBANESE, B., Voz «Persona (Dritto Romano)» en la *Enciclopedia del Dritto*, vol. XXXIII, Giuffrè, Milán, 1983.

ALISON M. JAGGAR y PAULA ROTHEBERG STRUHL, eds., *Feminist Framework: Alternative Theoretical Accounts of the Relations Between Women and Men*, McGraw-Hill, Nueva York, 1978.

ALVAREZ CAPEROCHIPI, J. A., *La propiedad en la formación del Derecho Administrativo*, ed. del autor, Pamplona, 1983.

AMATO, S., *Sessualità e corporalità. I limiti dell'identificazione giuridica*, Giuffrè Editore, Milano, 1985.

AMIET, P., *Historia ilustrada de las formas artísticas. 1. Oriente Medio*, Alianza, Madrid, 1984.

APEL, K. O., *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna, 1975.

ARCY, W. T., *On Growth and Form*, 1917. trad. esp. El crecimiento y la forma, Herman Blume, Madrid.

ARENDT, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

- ARIES Ph. y DUBY G., *Historia de la vida privada*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1988.
- ARISTOTELES, *Metafísica*, Ed. de Valentín García Yebra, Gredas, Madrid, 1987.
- , *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- , *Acerca del alma*, Gredas, Madrid, 1978.
- , *Poética*, Gredas, Madrid, 1988.
- ARNOLD, S. J., *Quantitative genetic models of sexual selection: A review*, en Stearns, S. C., *op. cit.*, pp. 283-315.
- ARON, R., *Las etapas del pensamiento sociológico*, siglo XX, Buenos Aires, 1976.
- ATTALI, J., *Au propre et au figuré. Une histoire de la propriété*, Fayard, París, 1988.
- AYMERICH, I., *La libertad subjetiva. Estudio sobre Hegel y Adorno*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991.
- BACHOFEN, J. J., *El matriarcado*, Akal, Madrid, 1987.
- BARDWICK, J. M., *Psicología de la mujer*, Alianza, Madrid, 1974.
- BARNETT, S. A., *La conducta de los animales y del hombre*, Alianza, Madrid.
- BATAILLE, G., *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1982.
- BAUDRILLARD, J., *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 4ª ed. 1987.
- BEAUVOIR, S. DE, *El segundo sexo*, Aguilar, Madrid, 1981.
- BECQUER, G. A., *Rimas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- BELL, G., *Two theories on sex and variation*, en Stearns, S. C., *op. cit.*, pp. 117-134.
- BERGER, P., *Toward a sociological Understanding of Psychoanalysis*, en «Social Research», 1962/32.
- BEROUL, *Tristán e Iseo*, ed. de Roberto Ruiz Capellán, Cátedra, Madrid, 1985.
- BETTELHEIM, B., *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Crítica, Barcelona, 6.ª ed. 1983. BETZJG, L., BORGERHOFF MULDER, M. y TURKE, P., *Human reproductive Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Biblia de Jerusalén, Traducción española de la edición Belga Desclée de Brouwer, Bruselas, 1967.
- BIERZYCHUDEK, P., *Resolving the paradox of sexual reproduction: A review experimental tests*, en Stearns, S. C., *op. cit.*, pp. 163-174.

- BOBBIO, N., *Le Contrat social, aujourd'hui*, en V. Mathieu, ed. *op. cit.*
- BOH, K., BAK, M., CLASON, C., PANKRATOVA, M., QUORTRUP, J., SGRITTA, G. B. y WAERNESS, K., *Changing patterns of european family life. A comparative analysis of 14 european countries*, editado por el European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, Routledge, London, 1989.
- BOLLES, R. C. y BEECHER, M. D., *Evolution and Learning*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey) and London, 1988.
- BRANDES, S., *Like wounded stags: male sexual ideology in an Andalusian town*, en S. B. Orther y H. Whitehead, eds., *op. cit.*
- BREMERMANN, H. J., *The adaptative significance of sexuality*, en S. C. Stearns, *op. cit.*, pp. 135-161.
- BRUN, J., *Le meurtre du privé et le triomphe du public*, en V. Mathieu, ed. *op. cit.*
- BRUNDAGE, J. A., *Law, Sex and Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979.
- BUENO, G., *Etnología y utopía*, Júcar, Madrid, 1987.
- BULL, J. J., *Sex determining mechanisms: An evolutionary perspective*, en S. C. Stearns, *op. cit.*
- BUXO REY, M^a J., *Antropología de la mujer*, Anthropos, Barcelona, 2.ª ed. 1988.
- CALAME, C., ed., *L'amore in Grecia*, Laterza, Bari, 1983.
- CARO, T. M., *Determinants of asociality in felids*, en V. Standen y R. A. Foley, *op. cit.*, pp. 41-74.
- CARPINTERO BENITEZ, F., *La cabeza de Jano*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1989.
- CASEY, J., *The history of the Family*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- CAZES, B., *L'avenir de l'état protecteur: entre les «post-materialistes» et le «centre majoritaire»*, en V. Mathieu, ed., *op. cit.*
- CLARK, G., *La prehistoria*, Alianza, Madrid, 1987.
- CLAVERO, B., *Del Estado presente a la familia pasada*, en «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero iuridico moderno», 18 (1989).
- COTTA, S., voz «Persona (Filosofía)» en la *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè, Milano, vol. XXXIII, 1983.

- CROOK, J. H., *Introduction: socioecological paradigms, evolution and history: perspectives for the 1990 s*, en V. Standen y R. A. Foley, *op. cit.*
- CUCCHIARI, S., *The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy*, en S. B. Ortner y H. Whitehead, *op. cit.*
- CHAPELLE, P. DE LA, *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et le Catholicisme*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1967.
- CHOZA, J., *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988.
- , *La supresión del pudor y otros ensayos*, Eunsa, Pamplona, 2.ª ed., 1990.
- , *Objetividad y realidad. Nota sobre Platón y Husserl*, en AA.VV., *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990.
- , *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla, 1985.
- , *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990.
- DELPORTE, H., *La imagen de la mujer en el Arte Prehistórico*, Istmo, Madrid, 1984.
- DEPARTMENT OF HEALTH AND SOCIAL SECURITY, *Report of the Committee on oneparent families*, London, julio de 1974.
- DOBB, E., *The Scent around us*, en «The Sciences», Noviembre/Diciembre, 1989.
- DOMJAN, M. y HOLLIS, K. L., *Reproductive Behaviour: A potential model system for adaptative specializations in learning*, en R. C. Bolles y M. D. Beecher, *op. cit.*
- DRONKE, P., *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, University of Glasgow Press, Glasgow, 1976.
- DURAN Y LALAGUNA, P., *Los derechos humanos: ¿Una nueva filosofía?*, Nau Llibres, Valencia, 1988.
- DURKHEIM, E., *De la División du travail social*, París, P.U.F., 1960.
- EIBL-EIBESFELDT, I., *Adaptaciones filo génicas en el comportamiento del hombre*, en Gadamer y Vogler, *Nueva Antropología*, tomo 2, Omega, Barcelona, 1976.
- , *Etología: elementos de estudio comparado del comportamiento*, Omega, Barcelona, 1974.
- ELIADE, M., *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1984.
- , *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Vol. I. *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1978.

- ELOSEGUI, M., *Mujer, propiedad y matrimonio en la antropología de Adam Smith*, comunicación presentada en el V Congreso Nacional de Antropología, Granada, 1990.
- El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, traducción de D. Ignacio López de Ayala, 4ª edición, Madrid, imprenta de Ramón Ruiz, 1748.
- FALCON, L., *La razón feminista*, 2 vols. Fontanella, Barcelona, 1981.
- FIRESTONE, S., *The dialectic of Sex*, Nueva York, William Morrow, 1970.
- FLANDRIN, J. L., *La moral sexual en occidente*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1984.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- , *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- , *Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- FREUD, S., *El chiste y su relación con el inconsciente*, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1986, vol. I.
- , *Ensayo sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Alianza, Madrid, 1977.
- , *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 1977.
- FRIEDAN, B., *The feminine mystique*, Dell, Nueva York, 1964.
- GALEF, JR. E. G., *Evolution and learning before Thorndike: A forgotten epoch in the history of behavioral research*, en Bolles, R. C. y Beecher, M. D., *op. cit.*
- GARAY, J. DE, *Diferencia y Libertad*, en preparación.
- GARDNER, J. F., *Women in Roman Law and Society*, Croom Helm, Londres, 1986.
- GAUDEMET, J., *Le mariage en Occident*, Cerf, París, 1987.
- GEERTZ, C., *Common sense as a cultural system*, en «The Antioch Review», 33/1 (1975).
- , *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.
- GIEDION, S., *El presente eterno: los comienzos del arte*, Alianza, Madrid, 1981.
- GILSON, E., *Héloise et Abélard*, Vrin, París, 1964.
- GOODY, J., *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- GRASSE, P. P., *De la biologie a la politique*, Albin Michel, París, 1980.

- HARRIS, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza, Madrid, 1980.
- , *Cultural materialism*, Random House, Nueva York, 1979.
- HAWKES, K., O'CONNELL, J. F. y BLURTON JONES, N. G., *Hardworking Hazda grandmothers*, en V. Standen y R. A. Foley, *op. cit.*
- HAZM DE CÓRDOBA, I., *El collar de la paloma*, Alianza, Madrid, 1983.
- HAZO, R. G., *The Idea of Love*, F. A. Praeger, Nueva York, 1967.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, F. C. E., Madrid, 1966.
- , *Filosofía del Derecho*, Traducción de J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959.
- HENRIQUES, F., *Prostitution and Society*, 2 vols. Macgibbon & Kee, Londres, 1962.
- HERNANDEZ-PACHECO, J., *Modernidad y cristianismo*, Rialp, Madrid, 1990.
- , *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.
- HERSKOVITS, M. J., *Das Problem des Kulturrelativismus*, en R. Ginters, ed., *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf, 1978.
- HESIODO, *Los trabajos y los días*, Alianza, Madrid, 1986.
- HOBBS, T., *Leviatan*, trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1989.
- , *De Homine and De cive*, trad. ing. de Bernard Gert, Humanities Press, 1978.
- HOLTER, H., *Sex Roles and Social Structure*, Universitetsforlaget, Oslo, 1970.
- HOMERO, *Odisea*, trad. de José Manuel Pavón, Gredas, Madrid, 1986.
- HUSSERL, E., *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F. C. E., México, 1985.
- , *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1985.
- IDA, RAMING, *Des Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt: Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Böhlau-Verlag, Köln, 1973 (trad. ing. *The exclusion of women from the priesthood*, The Scarecrow Press, Methuchen, New Jersey, 1976).
- INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974.
- INGOLD, T., *The social and enviromental relations of human beings and other animals*, en V. Standen y R. A. Foley, *op. cit.*

- INNERARITY, D., *El amor en torno a 1800. La crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor*, en «Themata», n. 7, Sevilla, 1990.
- , *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990.
- INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA, *Masculinidad y feminidad en la patristica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989.
- , *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989.
- JELLINEK, G., BPUTMY, E., DOUMERGUE, E. y POSADA, A., *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, ed. de J. G. Amuchastegui, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- JOHANSON, D. y EDEY, M., *El primer antepasado del hombre*, Planeta, Barcelona, 1982.
- JUAN PABLO II, *L'amore umano nel piano divino*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1980.
- , *Familiaris consortio*, Ed. Paulinas, Madrid, 1981.
- KANT, M., *Crítica del juicio*, Porrúa, México, 1973.
- , *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, trad. fr. de Michel Foucault, Vrin, París, 1979.
- , *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, ed. de Carlos Martín Ramírez, Aguilar, Madrid, 1973.
- KIERKEGAARD, S., *Diario de un seductor*, Espasa Calpe, Madrid.
- LAZARI-PAWLOWSKA, I., *El relativismo cultural y el problema de la tolerancia*, en R. Sevilla, *op. cit.*
- LEE, P. C., *Family structure, communal care and female reproductive effort*, en V. Standen y R. A. Foley, *op. cit.*
- LEROI-GOURHAM, A., *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984.
- , *Prehistoria del arte occidental*, G. Gili, Barcelona, 1986.
- , *Prehistoria*, Labor, Barcelona, 5ª ed., 1980.
- LESSING, G. E., *La educación del género humano*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de Agustín Andreu Rodrigo, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- LEVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1981.
- LEVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974.

- LEWIS, C. S., *The Four Loves*, Fontana Books, Londres, 1974.
- , *The Allegory of Love*, Oxford University Press, Nueva York, 1936.
- LOCKE, J., *Epistola de Tolerantia*, Oxford, 1968.
- LOPE DE VEGA, F., *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*, en *Poesías líricas*, ed. de José F. Montesinos, vol. 11, Espasa Calpe, Madrid, 1963.
- LOPEZ MORATALLA, N., ed., *Deontología Biológica*, Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, 1987.
- LOPEZ, G., *Aproximación a la identidad sexual desde la perspectiva actual de las neurociencias*, en «Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo», II Simposio Internacional, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre de 1989.
- LORENZ, K., *Sobre la agresión*, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- LOVEJOY, C. O., *The Origin of Man*, en «Science», vol. 211, n. 4.480, 1981.
- LOWIE, R. H., *Primitive Society*, Liveright, Nueva York, 1970.
- LUHMANN, N., *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milán, 1979.
- MACARTHUR, R. H. y WILSON, E. O., *The theory of Island Biogeography*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1967.
- MAIR, L., *Marriage*, The Scolar Press, Londres, 1977.
- MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Espasa Calpe, Madrid, 18.ª ed., 1985.
- MARAÑÓN, G., *Don Juan*, Espasa Calpe, Madrid, 1943.
- MARGULIS, L. y SAGAN, D., *Origins of Sex*, Yale University Press, New Haven, 1986.
- MARTIN LOPEZ, E., *Redefinición de los papeles sexuales en la sociedad industrial avanzada*, en «Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo», II Simposio Internacional, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre de 1989.
- MATHIEU, V., ed., *Le public et le privé. La crise du modele occidental de l'Etat*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1979.
- MAUROIS, A., *Cinco aspectos del amor*, Aymá, S. L., Barcelona, 1942.
- MAUSS, M., *Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de «moi»*, en *Obras de M. Mauss*, Barral, Barcelona, 1972.
- MAYNARD SMITH, J., *On evolution*, Edimburg Univeristy Press, Edimburgo, 1972.
- , *Evolution and the theory of games*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

- MAYR, E., *Toward a new philosophy of biology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988.
- MICHOD, R. M., *Whats Love got to do with it? The Solution to One of Evolution's Greatest Riddles*, en «The Sciences», mayo-junio, 1989, pp. 22-28.
- MORENO MARQUEZ, C., *La intención comunicativa. Ontología e Inter-subjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata, Suplementos Serie mayor, Sevilla, 1989.
- MORRIS, D., *The Naked Ape*, McGraw-Hill, Nueva York, 1967; trad. cast. *El mono desnudo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1972.
- MUGUERZA, J., y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.
- MURSTEIN, B. I., *Love, Sex and Marriage through ages*, Springer Publishing Company, Nueva York, 1974.
- , *Stimulus-value-role: A theory of marital choice*, en *Journal of Marriage and Family*, 1970, 32.
- NARDI, E., *Procurato aborto nel mondo Greco Romano*, Giuffré Editare, Milán, 1971.
- NEWMAN, J., *Fanatics & Hipocrites*, Prometheus Books, Buffalo, Nueva York, 1986.
- NISA, G. DI y CRISOSTOMO, G., *La Verginita*, Citta Nuova, Roma, 1976.
- ORS, A. D', *Derecho privado romano*, Eunsa, Pamplona, 5ª ed., 1986.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, Alianza, Madrid, 1987.
- ORTNER, S. B. y WHITEHEAD, H., *Sexual Meanings The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- PARIS, G., *Mélanges de Litterature Franraise du Moyen Age*, Champion, París, 1912.
- PARKER, G. A., *Sperm competition and de evolution of animal mating strategies*, en Smith, R. L.
- PARSONS, T., *The structure of social action*, Free Press, Nueva York, 1937.
- PERNOUD, R., *Eloísa y Abelardo*, Espasa Calpe, Madrid, 1973
- PETIT, J., *L'ambigüité du Droit face au syndrome transsexuel*, en «Revue Trimestrielle de Droit Civil», LXXIV, 1976.
- PIAGET J. y otros, *Investigaciones sobre las correspondencias. Estudios de epistemología y psicología genética*, Alianza, Madrid.

- PIEPER, J., *El amor*, Rialp, Madrid, 1972.
- PLATÓN, *La República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiana.
- , *Banquete*, en «Diálogos», Gredas, Madrid, 1986.
- POLAINO-LORENTE, A., *Identidad y diferenciación sexual en la perspectiva de la psicopatología contemporánea*, en «Masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo», II Simposio Internacional, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona, septiembre de 1989.
- PRICE, A. W., *Love and Friedenship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- RANKE HEINEMANN, U., *Eunuchi per il regno dei celi. La Chiesa cattolica e la sessualità*, trad. ital. Rizzoli, Milán, 1990.
- REGAN, T., *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1983.
- REIK, T., *Of Love and Lust*, Farrar Straus and Cudahy, Nueva York, 1941.
- RICOEUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 5ª ed., 1983.
- RIDLEY M., *Animal Behaviour*, Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1986.
- RODRIGUEZ VALLS, F., *Ética y amistad. Estudio de la noción aristotélica de «philía»*, en prensa.
- ROLSTON, H., III, *Philosophy gone wild*, Prometheus Books Buffalo, Nueva York, 1989.
- ROUGEMONT, D. DE, *Les mythes de l'amour*, Gallimard, Saint Amand, 1972.
- , *Love in the Western World*, trad. ing. aum., Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983.
- ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social. Discursos*, Alianza, Madrid, 1985.
- RUSE, M., *Sociobiología*, Cátedra, Madrid, 1983.
- , *Homosexuality: a philosophical inquiry*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- RYKWERT, J., *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*, Herman Blume, Madrid, 1985.
- SAN AGUSTIN, *La ciudad de Dios*, 2 vols. BAC, Madrid, 1977.
- , *De Trinitate*, BAC, Madrid, 1968.

- SCHATTEN, G. and SCHATTEN, M., *The Energetic Egg*, en «The Sciences», septiembre-octubre, 1983.
- SCHELER, M., *Ueber Scham und Schamgefühl*, trad. fr. Aubier Montaigne, París, 1952.
- SEVILLA, R., *La evolución, el hombre y lo humano*, Instituto de Colaboración Científica, Tubinga, 1986.
- SHEPHER, J., *Incest. A Biosocial View*, Academic Press, Nueva York, 1983.
- SIMMEL G., *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977.
- , Sociología. *Estudios sobre las formas de socialización*, Revista de Occidente, 2 vols., Madrid, 1977.
- SINGER, I., *The Nature of Love, 1. Plato to Luther*, The University of Chicago Press, Chicago, 2.ª ed., 1984.
- , *The Nature of Love, 2. Courthy and Romantic*, Chicago University Press, Chicago, 1984.
- , *The Nature of Love, 3. The Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- , *Mozart and Beethoven. The Concept of Love in their Operas*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1977.
- SIVINSKI, J., *Sperm in competition*, en R. L. Smith, *op. cit.*, pp. 86-115.
- SMITH, A., *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Press, Indianápolis, 1982.
- SMITH, R. L., ed., *Sperm competition and the evolution of animal mating systems*, Academic Press, Inc., Orlando (Florida), 1984.
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
- SPENCER, H., *The Principies of Biology*, Londres, 1864.
- , *Principies of Sociology*, William & Norgate, Londres, 1885.
- STANDEN, V. y FOLEY, R. A., *Comparative sociocology. The behavioural ecology of humans and other mammals*. Special publication number 8 of the British Ecological Society, Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1989.
- STEARNS, S. C., ed., *The evolution of sex and its consequences*, Birkhäuser Verlag, Basilea, 1987.
- STERN, K., *The Flight from Woman*, Ferrar Straus and Giroux, Nueva York, 1965.

- STRAUSS, L. y CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 3ª ed., 1987.
- STRAWSON, P. E., *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres, 1974.
- TATARKIEWICZ, W., *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos, Madrid, 1987.
- TEJERO, E., *El matrimonio, misterio y signo*, vol. IV, siglos XIV-XVI, Eunsa, Pamplona.
- TERENCIO AFRO, P., *Hécira*, en *Comedias*, trad. de Lisardo Rubio, Ediciones Alma Mater, S. A., Barcelona, 1966.
- TIGER, L. y FOWLER, H. T., ed., *Female Hierarchies*, Beresford Book Service, Chicago, 1978.
- TINBERGEN, N., *The study of instinct*, Clarendon Press, Oxford, 1951 (ed. esp., *El estudio del instinto*, Siglo XXI, Madrid, 1969).
- , *Social Behaviour in animals*, Methuen, Londres, 1953.
- , *Curious naturalists*, Country Life, Londres, 1958.
- TOMAS DE AQUINO, STO., *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 1978.
- Tristán e /seo, ed. de Alicia Yllera, Alianza, Madrid, 1988.
- TRIVERS, R., *Parental investment and sexual selection*, en B. Campbell, *Sexual selection and the descent of man*, Aldine, Chicago, Illinois, 1972.
- VALDES, M., *Evolución y moralidad*, en R. Sevilla, ed., *op. cit.*
- VAN TOLLER, S. y DODD, G. H. eds., *The Psychology and Biology of Fragrance*, Routledge Chapman and Hall, 1989.
- VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- VAN GENNEP, A., *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986.
- VICENTE ARREGUI, J., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona, 1984.
- VICENTE ARREGUI, J., *El papel de la estética en la ética*, en «Pensamiento», núm. 176, vol. 44 (1988).
- VICO, G., *Principi di scienza nuova*, en *Opere Filosofiche*, Sansoni Editrice, Firenze, 1971.
- VILADRICH, P. J., *La agonía del matrimonio legal*, Eunsa, Pamplona, 1986.
- VON LEFORT, G., *La mujer eterna*, Rialp, Madrid, 3.ª ed., 1965.

- WAAGE, J. K., *Sperm competition and the evolution of odonate mating system*, en R. L. Smith, *op. cit.*
- WAAL, A. DE, *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1975.
- WEININGER, O., *Sexo y carácter*, Península, Barcelona, 1985.
- WESTERMARCK, E. A., *The History of Human Marriage*, Macmillan, Londres, 1981.
- WILSON, E. O., *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México, 1983.
- , *Sociobiología. La nueva síntesis*. Omega, Barcelona, 1980.
- ZARRI, A., *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualita*, Borla, Torino, 1964, trad. fr. *L'impatience d'Adam. Essai sur une ontologie de la sexualité*, P.U.F., Edouard Privat, Toulouse, 1968.

COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL THÉMATA, 2017

1.- Colección Pensamiento

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, Francisco Rodríguez Valls

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa

2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza

3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay

4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.

5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza

6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.

7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.

8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz

9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro

10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez

11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla

12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos

13. *La ética de Edmund Husserl.* Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón

14. *Celosías del pensamiento.* Jesús Portillo Fernández

15. *Historia de los sentimientos.* Jacinto Choza

16.- *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento.* Rosa Muñoz Luna

17.- *Filosofía de la Cultura.* Jacinto Choza

18.- *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.* Enrique Anrúbia

19.- *Filosofía para Irene.* Jacinto Choza

20.- *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.* Jesús Alonso Burgos

21.- *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.* Jacinto Choza

22.- *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.* Francisco Rodríguez Valls

23.- *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*. Jesús de Garay y Jaime Araos (editores)

24.- *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Jacinto Choza

25.- *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna*. Jacobo Negueruela.

26.- *Ensayo sobre la Ilíada*. Bartolomé Segura.

27.- *La privatización del sexo*. Jacinto Choza y José María González del Valle

28.- *Manual de Antropología filosófica*. Jacinto Choza

29.- *Antropología de la sexualidad*. Jacinto Choza

2.- COLECCIÓN PROBLEMAS CULTURALES

Directores: Marta Betancurt, Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay

2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay

3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay

4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz

5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Alejandro Colete y Jesús de Garay

6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.

7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.

8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial

9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial

10. *Dios en las Tres Culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial.

3.- Colección Arte y Literatura

Directores: Francisco Rodríguez Valls, Juan Carlos Polo Zambruno y Alejandro Colete

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro.

Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza

2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls
4. *Cine y filosofía I: Ritos*. Alberto Ciria (ed.)
5. *Cuentos completos*. Oscar Wilde. Edición de Francisco Rodríguez Valls

4.- Colección Obras de Autor

Directores: Juan José Padial y Alberto Ciria

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau*. Reinhard Lauth
2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth
3. *Metrópolis*. Thea von Harbou
4. *"He visto la verdad". La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática*. Reinhard Lauth
5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones*. G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

En preparación

6. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*. G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

5.- Colección Sabiduría y Religiones

Directores: José Antonio Antón Pacheco, Jacinto Choza y Jesús de Garay

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza

2. *La religión de la sociedad secular.* Javier Álvarez Perea

6.- Colección Estudios Thémata.

Directores: **Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padial.**

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.* Sonia París e Irene Comins (eds)

2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.* Sonia París e Irene Comins (eds)

3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Ayme Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.)

4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*. Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.)

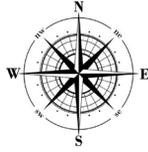
5. *Leibniz en diálogo*. Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.)

7.- Colección Cuadernos de Clases.

Directores: Ananí Gutiérrez Aguilar y Jacinto Choza

Antologías, apuntes de y para clases, conferencias, debates y seminarios, selecciones de textos ya editados. Textos de valor práctico para uso en las aulas por estudiantes y participantes en talleres y sesiones de trabajo de diverso tipo.

1.- *Bioética y sentido de la vida*. Jacinto Choza



Este libro se terminó
de imprimir el día 29 de abril
de 2017, festividad de Santa
Catalina de Siena

