

PARA UNA ANTROPOLOGIA DE LA FEMINEIDAD*

I. Presupuestos y nociones

1. A lo largo de estas páginas nos proponemos ejercer una reflexión filosófica en torno al fenómeno de la femineidad. Para llevar a cabo esta propuesta consideramos necesario aclarar los presupuestos y nociones que conforman el cuadro que engloba y funda la totalidad de nuestras ideas acerca del fenómeno aquí tratado.

La tarea de la filosofía consiste en buscar el *sentido* del asunto en cuestión. Pero todo objeto de investigación filosófica emerge ante el pensamiento en la atmósfera de un *encuentro* establecido en el curso de una temporalidad histórico-existencial. La comprensión del *sentido* define la tarea del pensar.

¿Qué se entiende por *sentido*? Entendemos por *sentido* todo aquello que funda la comprehensibilidad de algo. Pero este *sentido* no se presenta como tal inmediatamente al pensamiento. Por ello, el fenómeno tratado requiere una lectura hermenéutica por cuya mediación se busca dejar aflorar las distintas capas semánticas, contenidas en la riqueza de la experiencia del asunto estudiado. El sentido, porque profundo, no se entregaz de una manera expresa y temática a la intuición inmediata y cotidiana. El pensamiento filosófico progresa circularmente a través de una lectura selectiva y jerarquizadora a fin de alcanzar una intuición plena y madura del *sentido*. Estas ideas se condensan en la siguiente aclaración que nos propone J. Ladrière:

* Ponencia presentada en el *II Encuentro Mariológico Nacional*. Facultad de Teología. UCA. Buenos Aires, 5-7 de octubre de 1988.

“Interpretar, en efecto, consiste en reinscribir en un horizonte de comprensión, de alguna manera disponible, aquello que sólo se da de un modo incoativo y relativamente enigmático como proposición de sentido más bien que como significación cumplida”¹.

2. La elaboración filosófica varía según la naturaleza del fenómeno estudiado. Así, pertenece al ámbito de una antropología hermenéutica interpretar el sentido del ser humano. Se trata de hallar la estructura esencial del hombre como aquel determinado y especial modo de ser en el ámbito total del ser. Aprehender esa precisa modulación del ser en la estructura del fenómeno llamado “homo”, implica captar el sentido profundo del ser humano.

Se puede advertir además, a la luz de lo anteriormente expresado, que una intuición del *sentido* del hombre conlleva simultáneamente la percepción de la *verdad* del hombre. Ser, sentido y verdad se reclaman mutuamente. Hoy necesitamos saber discernir el alcance de una antropología filosófica, debido sobre todo al hecho de un trágico desplazamiento acontecido en el ámbito de esta disciplina.

La antropología filosófica tiene como meta revelar la verdad del hombre; pero de ninguna manera compete a esta disciplina decidir del sentido de toda verdad. Esto último significa convertir al ser humano en el árbitro y generador de toda verdad. Pensamos que la verdad nos “precede” y “excede”. Estamos expuestos a la verdad, y es en el ámbito, no de la antropología sino de la metafísica donde se ilumina la trascendencia de la verdad del ser que nos funda. Hoy estamos asistiendo al dramático desmoronamiento de aquellas concepciones que hacían del hombre un ser absolutamente autónomo. Tal vez el nihilismo actual sea el precio que se está pagando por aquella desmesura prometeica.

3. Nuestro propósito consiste en aproximarnos al fenómeno de la femineidad para aclarar su sentido; y lo hacemos en el recuadro de una antropología filosófica. Pero este fenómeno humano de la división de los sexos presupone como es lógico una previa comprensión de lo que es el hombre. O sea, el sentido de lo femenino se enmarca en el sentido de lo humano como tal. No es nuestro actual objetivo desarrollar lo que constituiría el capítulo central de una antropología filosófica como respuesta a la pregunta: ¿Qué es el hombre? Presuponemos

1. J. Ladriere, *L'Articulation du sens*, II. *Langages de la foi*, ed. Du Cerf. Paris, 1984, p. 176.

que el término “persona” constituye la mejor palabra-guía, capaz de traducir la riqueza de sentido encerrada en el ser humano. El contenido significativo de este vocablo posee la suficiente capacidad como para servir de presupuesto a la intelección del fenómeno de la femineidad.

La persona no se reduce a un cúmulo de relaciones abstractas ni se agota en el funcionamiento de mecanismos anónimos. No es simple naturaleza, pero tampoco es pura libertad. Debido a su esencial apertura al “otro” no puede ser concebida como una mónada cerrada, pero es improcedente disolverla en los universales sin rostro del plan, del partido, de la clase social, del lenguaje o del código genético. La persona es algo más que idea: es un ser individualizado y concreto; es un “este hombre”. Es mucho más que máquina pues es un organismo; es mucho más que organismo porque es capaz de elaborar proyectos biográfico-existenciales en la forma de comportamientos en base a iniciativas y proyectos.

Pero la persona, como expresión de aquel “continuum” humano que define el lugar privilegiado del hombre en la escala de los seres, se halla siempre histórica y culturalmente situada. Se ha hablado con razón del “triángulo antropológico”, configurado por el código genético, el eco-sistema y la cultura, como aquello que sitúa el despliegue del ser humano. Los tres factores mencionados se encuentran íntimamente ligados entre sí; pero es indudable que la cultura, como despliegue fundamental del espíritu, está llamada a mantener su hegemonía; más aún, está destinada a dar sentido y tarea a los otros factores.

Podríamos decir que el hombre en su desarrollo actualiza una síntesis constante entre naturaleza y cultura; pero entendiendo esta última, la cultura, no como algo advenedizo a la naturaleza, sino como algo necesariamente exigido, a fin de que el hombre pueda existir incluso como organismo. De este modo se puede afirmar que el hombre es un ser permanentemente arriesgado, desde el momento en que se halla encomendado a sí mismo en lo tocante a su supervivencia y realización plena.

La simple naturaleza no equipó al hombre como dotó al animal para poder desarrollarse. Pero esta insuficiencia biológica es la que le abrió un espacio en el que se hizo posible la incorporación de la libertad fundamental. Su naturaleza deficiente se compensa con creces mediante su capacidad de autónoma orientación en el mundo. Por eso consideramos válida la fórmula con la que F. Tinland define al hombre desde una perspectiva biológica. Dice este autor:

“La esencia del hombre en cuanto organismo: una laguna en la plenitud inmediata de los sistemas naturales”².

Esta debilidad inicial, en virtud de la cual el organismo por sí mismo no forma sistema adecuado con su medio, funda la posibilidad de una nueva y excepcional relación de un ser, el hombre, con las cosas y el mundo. Mientras un organismo altamente especializado se inserta de una manera simple y adecuada con su mundo-ambiente, el cuerpo humano se halla *disponible* para una ulterior sobredeterminación, debido a la presencia en él de un núcleo inmaterial que, al sobreelevarlo, lo destina a la apertura de horizontes espirituales. La existencia de una técnica cada vez más refinada, el surgimiento de las instituciones y, sobre todo, el hecho único del lenguaje simbólico, testimonian la presencia en el hombre de raíces supraorgánicas. Gracias a esta articulación de naturaleza y cultura, el hombre puede ser denominado con un nombre específico, a saber: persona.

4. Sobre la base de esta estructura dual del ser humano surgen las múltiples diferencias y tensiones que obran en el hombre. Tensiones que constantemente conocen el peligro de convertirse en conflictos. Entre estas tensiones, inherentes a la persona, se destacan tres entrecruzamientos de fuerzas íntimamente arraigadas en el ser humano, hasta el punto de constituirlo en lo más esencial de su ser. Nos referimos a las siguientes tensiones: espíritu y cuerpo, ser femenino y ser masculino, individuo y sociedad. De alguna manera toda filosofía del hombre, en la forma de una antropología, gira en torno al significado y alcance de cada uno de estos tres pares de tensiones. A nosotros nos interesa tratar de aproximarnos al sentido de la femineidad y, por lo tanto, a aquello que afecta la distinción de los sexos en el seno de una humanidad común.

II. La diferencia de sexos

1. Para una recta comprensión de la diferencia que reina entre los sexos conviene partir de una visión estratificada del psiquismo

2. F. Tinland, *La Différence anthropologique*, Aubier, 1977, p. 116.

humano. Los vocablos con los que se nombran a cada uno de estos estratos o niveles es distinto, según los autores que han elaborado teorías antropológicas sobre este tema. Por otra parte, de hecho, todas ellas, de alguna manera, se remontan e inspiran en la clásica diferencia que media entre “cuerpo”, “alma” y “espíritu”. Para nosotros cobra especial significación esa zona intermedia, que Ph. Lersch denomina “fondo endotímico”, en el que se unen e intercompenetran, por un lado el cuerpo orgánico, y por el otro, el espíritu o yo o libertad.

Del cuerpo humano como organismo surgen pulsiones e incitaciones, entre las cuales nos interesa destacar en especial aquellas que fundan la “atracción de los sexos”. Estas pulsiones se experimentan en la forma de un hallarse “apremiado” o “exigido” en la dirección de determinados objetos. La tensión estalla cuando el yo libre o el espíritu anuncia mensajes culturales que, como mandatos y prohibiciones, frenan el deseo elemental.

Estas tensiones pueden derivar en conflictos y en enfermedades, pero, de sí, son tensiones necesarias y de hecho creadoras. La vida impulsiva, librada a sí misma, es ciega y anárquica. No existe en el ser humano aquella sabiduría del instinto propia del animal, en virtud de la cual la bestia se inserta vitalmente en el sistema ambiental específico. Gracias a los mensajes culturales, sobre todo los mensajes de tipo ético, el hombre puede y debe sobreponerse al encegucimiento originario de las pulsiones, orientándolas en un sentido constructivo. Un ejemplo típico nos lo ofrece la “prohibición del incesto”. El deseo es obligado a renunciar al objeto inmediato para detenerse en otro objeto, fuera del campo de lo vedado.

La necesidad y realidad de estos procesos demuestran la posibilidad de una “pausa” en la satisfacción de los instintos. La desconexión entre el estímulo endógeno y la acción instintiva señalan el hecho de una acción diferida. A medida que el ser viviente es más elevado, se nota en la trama instintiva una especie de laguna o de huecos, que posibilitan la inserción de nuevas informaciones. El hombre es el lugar donde la trama del comportamiento biológico más se afloja, tornándose sumamente plástica frente a las informaciones que le llegan del yo o del centro espiritual libre.

2. Todo lo que acabamos de exponer nos habla de la interna fluidez del psiquismo humano y de la íntima permeabilidad de las distintas zonas psíquicas. Si, a su vez, estos procesos se proyectan sobre la línea de la temporalidad, se puede apreciar la razón por la cual, a lo largo de las diversas épocas históricas y de las diversas culturas, se fueron configurando las específicas maneras de instalación del hombre en el

mundo. Es la fuerza innovadora del espíritu humano la que ha hecho posible las ricas "humanizaciones" de los poderes oscuros de los instintos.

Nos toca a nosotros considerar las relaciones y tensiones que surgen en la humanidad del ser humano debido a la diferencia de los sexos. El hombre se halla profundamente determinado por el hecho de ser un ser sexuado; hecho fundamental que se constituye en principio configurador de las distintas funciones del psiquismo humano por su alto grado de significación existencial. De allí las delicadas y complejas relaciones que se establecen entre el espíritu, orientador y esencial determinante del comportamiento humano, y la sexualidad, como factor también condicionante de las diversas actividades del hombre.

La "humanitas" abarca el ser-mujer (la femineidad) y el ser-varón (la masculinidad). Ambos poseen su propia "entelequia", si por tal entendemos la *forma* que, como principio activo, *realiza* lo potencial para llevarlo a la plenitud de su existencia. Pero lo "entelequial" del sexo no significa autarquía y menos hegemonía en la figura total del psiquismo humano: su operatividad debe ser encuadrada en una recta intelección de las relaciones y tensiones que obran entre el espíritu y cuerpo y entre el individuo y la sociedad. Es en el marco englobante de todos estos factores que debe ser considerada la relación entre los sexos.

3. Desde el principio es necesario dejar asentado que lo sexual no agota la riqueza de lo personal: la persona humana es irreductible a las pulsiones sexuales. No todas las manifestaciones de la personalidad se hallan mecánica y automáticamente determinadas por la causalidad psico-biológica de las pulsiones sexuales. Si bien la personalidad se encuentra íntimamente entrañada con el ser-sexual del hombre, el "sentido bilógico" del sexo no es suficiente para determinar el "sentido humano" del hombre. La persona no es extraña a la sexualidad pues ésta alcanza hasta las cumbres del espíritu, pero no la constituye en su esencia. La significabilidad y expresividad de la sexualidad está llamada a integrarse en la más alta y más abarcadora significación y expresión de la persona como tal. Pretender separar el sexo del sentido humano-personal implica hacer del sexo una *abstracción*.

La palabra clave que señala la excepcional interpenetrabilidad entre sexo y sentido humano es el vocablo "sublimación". No es nuestra tarea abordar la abundante literatura existente sobre este capital asunto. Sólo nos interesa destacar que, para que aquélla (la sublimación), puede realizarse, es necesario admitir un principio

superior (espíritu, principio intelectual-volitivo, superestructura personal, etc.) capaz de dar razón de las creaciones humanas. El sentido que encierran las obras del hombre como generadoras de cultura excede esencialmente los alcances expresivos del sentido biológico de la sexualidad. Una auténtica interpretación del sentido de la "sublimación" está llamada a dar cuenta de la naturaleza de la unidad que se establece entre pulsiones y mensajes culturales.

Se trata de una unidad de tensión y de conflictos y por ende de equilibrio inestable, debido a la permanente movilidad de este centro integrador, a saber: el "cuerpo psíquico" o "fondo endotímico".

4. El ideal consiste en lograr una armonía entre las pulsiones y el polo espiritual del hombre; pero para ello se necesita una permanente elaboración personal. Y esta unidad debe lograrse no sólo en el nivel de los centros superiores sino también debe alcanzarse en los centros de síntesis, a nivel de los residuos instintivos, en el sentido de lo que A. Gehlen denominara: "base histórica de reacción".

Así, las tensiones surgen de lo que podríamos llamar una siempre inconclusa y no del todo consumada articulación entre lo superior y lo inferior.

En esta dirección debemos señalar una especie de permanente movilidad de las pulsiones arcaicas; o sea, de enclaves inconscientes no del todo integrados, que abren una brecha permanente en la figura psíquica más lograda.

Por otra parte es preciso advertir la movilidad de los nuevos y continuos mensajes culturales que se superponen y muchas veces se oponen entre sí. Cada nueva generación de los seres humanos está convocada a producir algo inédito e irremplazable. Así, por ejemplo, el culto de la tradición y, a la vez, la rebelión contra la tradición, se suelen dar simultáneamente, de modo que los mensajes que llegan al centro anímico son contradictorios, y deben ser constantemente reelaborados a fin de poder ser asimilados por la personalidad.

Además, antes de que el hombre tome la palabra, múltiples cuestionamientos que exceden la respuesta, habitan e inquietan el psiquismo humano. Este estado de cosas puede leerse en el siguiente texto:

"Si debiéramos, mediante un único carácter, definir el *fatum* del hombre, apelaríamos al efecto de anticipación, entendiendo con ello que lo propio de su destino consiste en confrontarlo con una experiencia, un discurso, una realidad, que anticipan las más de las veces sobre sus posibilidades de respuesta y siempre sobre aquello que puede saber y

prever en cuanto a razones, al sentido, a las consecuencias de las experiencias con las cuales se halla confrontado de manera continua. Cuanto más se retrocede en su historia, más esta anticipación se presenta con todos los caracteres del exceso: exceso de sentido, exceso de excitación, exceso de frustración, pero también exceso de gratificación o exceso de protección: lo que se le demanda excede siempre los límites de su respuesta...”³.

Esta especie de inconmensurabilidad o “decálage” entre el estar exigido constantemente por un cuestionamiento que siempre nos excede y por una respuesta que queda de alguna manera en la condición de “minus”, requiere del sujeto un discurso, en obras y palabras, capaz de asumir, prolongar y sobrepasar todo aquello que en él se le anticipa, excediéndolo. Pero esta situación no revela un trágico “estar arrojado” el hombre a los brazos de un destino ciego, sino, más bien, un “estar investido” con una tarea encomendada a la dramática de su libertad.

5. A la luz de las ideas expuestas hasta aquí podemos ahora abordar en detalle el tema que nos ocupa, a saber: la diferencia de los sexos. Las aclaraciones anteriores fueron necesarias para obtener el recuadro capaz de facilitar la ubicación y comprensión del asunto que aquí nos interesa estudiar.

No trataremos, a través de nuestra exposición, de endulzar las diferencias que median entre los sexos y menos aún de borrarlas; pero tampoco se intentará endurecerlas para convertirlas en separaciones. No se propicia un tipo de diferencia basada unilateralmente sobre lo dado como fijo por la naturaleza; pero tampoco se aboga en pro de una pura adquisición lograda a lo largo de los procesos histórico-culturales. Al reconocer las diferencias de los sexos nos inclinamos, no por un igualitarismo identificador sino por una reciprocidad que, respetando las características fundamentales de cada sexo, permita alcanzar la unidad superior mediante la constitución de un “nosotros” en el que se integran complementándose, un “yo” masculino y un “tú” femenino.

Para la fundamentación de las diferencias existentes entre los sexos nos valdremos de las tres leyes antropológicas establecidas por el ilustre antropólogo H. Plessner, pues entendemos que en las mismas se hallan valiosos elementos capaces de aclarar las diferen-

3. P. Castoriadis – Aulagnier, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme a l'énoncé*, PUF, Paris, 1975, p. 36.

cias mencionadas. H. Plessner no menciona estas leyes para aplicarlas al tema que ahora nos interesa. Apelamos a ellas para sustentar lo que definimos como diferencias de los sexos.

En primer lugar se enuncia la *Ley de la artificialidad natural* (Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit)⁴. Las ideas que expusieramos en su momento acerca de la indigencia originaria del hombre como "organismo" nos ayudarán al entendimiento de esta ley. Dado que el organismo humano no dispone del equipamiento *natural* para poder sobrevivir y desarrollarse en su medio ambiente, necesita de un principio superior capaz de otorgarle los medios para lograr su supervivencia y realización específica. Esta es la razón por la que H. Plessner afirma que la "artificialidad" es exigida por la misma naturaleza. Una naturaleza como la que ostenta el hombre no puede sobrevivir sin la intervención de la técnica, las instituciones y el lenguaje simbólico. Se trata de la inherencia de la cultura en la "natura"; pero la presencia de una cultura que no surge arbitraria y azarosamente sino exigida por la disposición de la misma naturaleza.

La segunda ley se expresa en los siguientes términos: *La ley de la inmediatez mediada* (Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit)⁵. El hecho de la mediación de la inmediatez lo podemos comprobar en el caso ya mencionado del "aplazamiento del deseo": el apremio de las exigencias inmediatas de satisfacción se retardan con el fin de lograr una finalidad ulterior en el curso de la temporalidad. La clave esencial de esta mediación la podemos verificar en el simbolismo del lenguaje entendido como metáfora fundamental, la creación del sistema de signos lingüísticos, merced a la capacidad de convertir ausencias en presencias ("aliquid stat pro aliquo", dice la definición medieval del signo), la presión de la inmediatez queda vencida y transfinalizada, y el hombre descubre el amplio horizonte de un infinito pensar y decir. Munido de este código simbólico dispone de una iniciativa que lo eleva al rango de la creatividad, liberándolo definitivamente del mero cuadro zoológico. Con razón puede afirmar P. Valery:

"El hombre inventó el poder de las cosas ausentes, y al hacerlo se volvió 'poderoso y miserable', pero, al fin y al cabo, es sólo por eso que es humano"⁶.

4. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Los grados de lo orgánico y el hombre), W. de Gruyter, Berlin, 1965, p. 309.

5. *Ib.* 321.

6. P. Valery, *Tel Quel, Oeuvres*, Gallimard, 1960, t. II, p. 542.

El tercer enunciado de H. Plessner se concreta en la *Ley del punto de vista utópico* (Das Gesetz des utopischen Standorts)⁷. El contenido de esta ley antropológica se refiere a la *excentricidad*, como forma característica del hombre en lo que respecta a su posicionalidad frontal ante el campo circundante. El hombre es el ser que, al posibilitar en la figura de un “yo” el pleno retorno a sí mismo del sistema viviente, no está ya en el “aquí y ahora”, sino detrás de él: sin lugar, en la nada, absorbido por la nada, en ningún “dónde” y en ningún “cuándo” espacio-temporal. Mientras que el animal está *centrado* en el organismo, el hombre, debido a su intencionalidad especial, se torna *excéntrico* con relación a su organismo. Es esta especie de *nada*, entendida como espacio utópico, lo que le permite al ser humano desplegar un horizonte abierto al mundo del ser en cuanto ser.

A la perspectiva que nos entregan estas tres leyes antropológicas podemos añadirle, a fin de complementarla, la perspectiva que nos ofrece la noción de *mundo* elaborada por M. Heidegger. Ambas perspectivas, reunidas, nos entregarán una sólida base para la comprensión de la diferencia de los sexos.

Para M. Heidegger el hombre es entendido como un “figurador de mundo” (Der Mensch ist weltbildend)⁸. A continuación este filósofo confronta la esencia de hombre, así definida, con la esencia del animal y la del mineral. El animal es “pobre en mundo” (Das Tier ist weltarm) y la piedra es “sin mundo” (Der Stein ist Weltlos)⁹. A pesar de que la organización biológica del hombre es comparable con la del animal, el ser humano, como “figurador del mundo”, excede radicalmente la competencia puramente zoológica. El hombre posee una *actitud* frente a la realidad que lo abre al “mundo como mundo”, al ser “en cuanto ser”. El mundo es aquello que el hombre, como existente, despliega delante de sí en el sentido de aquello que lo envuelve y lo determina. El mundo consiste en un tejido de relaciones significativas en las que el hombre existe; pero que, a la vez, el ser humano las elabora activamente, participando en la ejecución de su diseño.

Instruido con estas nociones antropológicas básicas, trataremos de iluminar las notas características de lo femenino y su diferenciación

7. Op. cit., p. 341.

8. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. (Los conceptos fundamentales de la metafísica), GA (= Gesamtausgabe) 29/30, p. 397.

9. Ib. p. 274.

respecto de lo masculino. Debemos advertir que el uso que nosotros hacemos, de estas nociones al aplicarlas a la comprensión de la diferencia entre los sexos, no se halla en la letra de los autores antes mencionados.

6. Una primera diferenciación entre el varón y la mujer la podemos advertir en la mayor excentricidad observable en el ser masculino y la menor excentricidad propia del ser femenino. Decía Rilke que “en la mujer la vida reside y habita de forma más inmediata, honda y confiada”. Lo que el varón tiende a elaborar en forma de mediaciones, la mujer lo experimenta de modo inmediato, con resonancias más entrañables y sin prevenciones dubitantes. Los rápidos procedimientos que, en forma de respuestas espontáneas, jalonan la vida de la mujer, se adelantan generalmente a los tardos desdoblamientos conscientes del varón. De esta manera, lo que en el varón separa y distingue, en la mujer se da en la inmediatez y en la unidad de la vida.

Tanto la mujer como el varón, como personas que son, están dotados de una verdadera libertad existencial en virtud de la cual pueden tomar sus decisiones personales. Pero en la elección del propio modo de ser que ellos se eligen deben atenerse a ciertas disposiciones naturales, que les conceden un *profundo modo de ser* del que no pueden prescindir. A esta disposición natural se refiere A. Welek en estos términos:

“La disposición natural de la mujer es un tema del que se habla lo menos posible, porque sus consecuencias últimas no son del gusto de las aspiraciones modernas y, además resulta trivial. Generalizando, el tema ha alcanzado su fórmula psicológicamente válida en la expresión: “la mujer es la protectora de la vida”, “la defensora de la vida”... Lo que pasa es que el principio dominante en ella no es el espíritu sino el vital o natural”¹⁰.

No se trata de disminuir la capacidad espiritual de la mujer. Desde un punto de vista ampliamente abarcador se puede afirmar que la mujer puede alcanzar las más altas cumbres del espíritu. Aquí, más bien, el espíritu es entendido en el sentido de la “artificialidad” a la que se refería H. Plessner, a saber: el alejamiento de la vida vivida en pro de la racionalización, del dominio y de la objetivación. Se señala

10. A. Wellek, *Psicología*, ed. Iberoamericanas, Madrid, 1969, p. 218.

la existencia de una disposición natural distinta en ambos sexos. De lo contrario, como dice el mismo A. Welek: “¿Para qué la distinción de los sexos y qué sentido tiene si el hombre y la mujer tienen idéntica misión?”

Mientras la preponderancia de la excentricidad masculina tiende a sacar al ser humano del centro de la vida, la mujer encarna el retorno a la naturaleza, la reubicación del espíritu en la inmediatez de la vida. Con razón se puede afirmar que la presencia de la mujer cumple la tarea que consiste en ser un *memorial*, en virtud del cual los seres humanos recuerdan su procedencia y su origen en el seno de la vida.

Una mayor profundización antropológica de esta temática nos conduciría a afirmar que, mientras la efectividad del varón es *operante*, la efectividad de la mujer es *esencial*. De este modo el gesto fundamental del varón aparecería siempre mediado por su funcionalidad, por sus obras, a diferencia del ser femenino que, adelantándose al desdoblamiento que lo aleja de sí, está él, todo entero, en el acto que lo manifiesta.

Es indudable que todas las características aquí asignadas a la mujer hallan su raíz en el sentido profundo que en ella asume la *maternidad*. Al referirse a este aspecto del ser femenino, dice N. Berdiaev:

“A decir verdad sólo en la mujer el sexo es realmente original, profundo y se apodera del ser entero. En el hombre es secundario, más superficial y más diferenciado en una función particular... El elemento genérico del sexo sólo en ella es profundo y significativo; el hombre, por el contrario, aspira a liberarse, bien que sólo lo logre de un modo superficial”¹¹.

A continuación el filósofo ruso se refiere a la “integralidad y absolutez” de la mujer como madre potencial, frente al “desdoblamiento y relatividad” masculinos¹². Más aún, la maternidad de la mujer —que para N. Berdiaev no está ligada “esencialmente al engendramiento”— se vincula con un principio cósmico de preocupación y preservación de la vida. Esclarecedora es la tesis del autor citado según la cual “el demonismo de la naturaleza femenina es

11. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme*, ed. L'Age d'Homme, Paris, 1979, p. 306.

12. *Ib.* p. 306.

vencido por la maternidad cósmica¹³. A la luz de esta afirmación, lo “femenino” se proyecta al espacio metafísico y hace comprensibles los grandes mitos de la humanidad respecto del rol que juega lo femenino en el conjunto del universo.

Nuestras reflexiones nos han permitido comprobar cómo la mujer, sobre todo por su maternidad, se halla menos desgajada de la naturaleza, a diferencia del hombre que más bien tiende a enfrentarse con la misma. Esta modalidad, como definición de las diversas disposiciones naturales con que están dotados ambos sexos, nos permite conocer los dos ritmos que caracterizan la doble vocación fundamental del ser-varón y del ser-mujer.

Podríamos decir que al varón pertenece el ritmo de la *conquista*, y a la mujer, el ritmo del *habitar*. Mientras que el primero marca los pasos del arriesgado salir de sí para el dominio de la naturaleza y de la vida en general, el segundo designa el lento durar vinculante con la fuente de la vida. Así, siendo la conquista y la lucha la primera tarea que compete al varón, la vocación de *jefe* será la primera función específica del ser-varón. La segunda función, ordenada a la de la mujer, será la de ser-padre, como complemento de la función de la madre, que se ejerce, sobre todo, en la edificación de una imagen paterna tal, que permita el ejercicio propio de la paternidad, a saber: ser ley, modelo y promesa en el seno de la familia.

Por otra parte, la función primordial de la mujer, como aquella que *habita*, será, como ya se advirtió, la de cuidar, proteger y conservar la vida a ella encomendada de una manera especial. La segunda función maternal consistirá en una participación en la función de dominio del mundo propia del varón. Cada una de las funciones en cada uno de los sexos se complementan; y, a su vez, ambas funciones se articulan con las funciones del otro sexo. De donde el ideal resulta ser, no que la mujer se masculinice sino que complete al varón mediante la actualización plena de las potencialidades radicadas en su propia y específica disposición natural.

Si el padre es el que legitima y transforma el ambiente, la madre es la encargada del cuidado y la simpatía para con la realidad. Con razón ha podido afirmar Humboldt que “la mujer ata con el sentimiento lo que el varón separa con el entendimiento”. A la fragmentación analítica de la realidad corresponde la revinculación sintética con la misma realidad.

A esta altura de nuestras consideraciones nos es lícito sintetizarlas, iluminándolas con el espíritu de las tres leyes antropológicas enunciadas por H. Plessner.

En primer lugar, se puede afirmar que en la mujer prevalece la *naturaleza*, entendida como raíz vital, sobre la *artificialidad* más propia de la disposición a la conquista presente en el varón.

En segundo lugar, la *inmediatez* con la vida es característica del ser femenino, a diferencia de la *mediación*, sobre todo, racional-objetivante, como nota distintiva del determinado estilo con el que el ser masculino "sale de sí".

Por último, en tercer lugar, la *centricidad* domina en la mujer, mientras que el varón se manifiesta más desatado del organismo y, por ende, más comprometido con la *excentricidad*.

El conjunto de diferencias que acabamos de exponer se desvirtuaría totalmente si lo proyectáramos en una dimensión antropológica en la que la *vida natural* fuera entendida como separada o enemiga del espíritu. Por el contrario, consideramos que en las más altas elaboraciones del espíritu, repercute la vida; y por otra parte, en las más bajas operaciones de la vida natural resuena la presencia de la persona espiritual. Esta tesis antropológica central justifica un concepto *ideal* de lo femenino, en virtud del cual, la vida, en la que la mujer está más inmersa, debe ser iluminada y sobreelevada por el espíritu, dando lugar así a aquel tipo de femineidad, embebido con la más noble espiritualidad. A la vez, la objetivación y racionalización desplegadas por el espíritu en el ser-varón, deberán dejarse humanizar mediante su vinculación con la vida.

De este modo podemos afirmar que, para pensar a fondo lo femenino, necesitamos adscribirlo a las relaciones que mantienen entre sí estos dos grandes pares: vida-espíritu y conquistar-habitar.

7. Nos referimos anteriormente a la definición que nos ofrecía M. Heidegger cuando al hablar del hombre lo entendía como un ser "rico en mundo", a diferencia del animal, "pobre en mundo", y de la piedra que es "sin mundo". El hombre, como ser en el mundo, extiende ante nosotros un fecundo horizonte que nos permitirá observar otro tipo de diferencia entre lo femenino y lo masculino. Diferencia, por otra parte, íntimamente vinculada con el tipo de diferencia antes explicitado.

La noción de "mundo" ha sido profundamente trabajada por los grandes representantes de la fenomenología. Propondremos unas breves anotaciones acerca de la idea de mundo, para luego tratar de

mostrar los distintos tipos de "mundo" en los que *existen* tanto el varón como la mujer.

Frente a la concepción kantiana del *mundo* como idea reguladora y que hace del mundo un postulado ideal de unificación, y por tanto algo que debe ser, sin ser ni ya dado ni realizable, la fenomenología opone esta otra concepción, así expresada por J. Patocka:

"Según nuestra concepción, por el contrario, el mundo no es ni postulado de la experiencia ni fin hacia el cual ella tiende, sino totalidad previa sobre cuyo suelo la experiencia se desarrolla"¹⁴.

De esta manera, el hombre, como ser en el mundo, nos ofrece la figura de una totalidad inteligible. Como decía G. Humboldt: el "mundo" designa el "medio estable y válido 'del' individuo viviente llegado al grado de la cultura". Se afirma por tanto un concepto histórico-cultural de mundo. Se trata ya, no de una función abstracta de unificación cuyo rol sería igual en todos los casos, y relativamente a todos los sujetos, sino que se presenta como real en fenómenos concretos. El "mundo" posee su "unidad"; pero es la unidad de un "estilo de experiencia" por el que cada uno se reconoce en la diversidad de sus impresiones y acciones. De donde se sigue el hecho de la constante *variabilidad* del mundo. Así podemos pensar en la variabilidad del mundo en el paso de una edad a otra de la vida, como así también en la variabilidad del mundo del ser-femenino en el mundo, respecto del mundo del ser-masculino en el mundo. El mundo en que vivimos es nuestro "domicilio" o "morada", dice J. Patocka:

"La morada es aquella parte del universo más impregnada de una atmósfera de humanidad"¹⁵.

Lo extranjero y lo lejano rodean con un horizonte indeciso toda morada humana o mundo en que se vive. Desde esta perspectiva el mundo de determinaciones vivientes más o menos entrañables se amplía hasta esfumarse y confundirse con lo indeterminado.

14. J. Patocka, *Le monde naturel comm problème philosophique*, M. Nijhoff. La Haye, 1976, p. 87.

15. *Ib.* p. 81.

Sobre la base de estas indicaciones someras acerca de la noción de “mundo” en sentido fenomenológico, propondremos una serie de consideraciones acerca de las características del mundo femenino y del mundo masculino.

8. En la noción de mundo se entrecruzan el espacio y el tiempo; pero se trata de un *tiempo* y *espacio* vividos, distintos del espacio-tiempo tal como lo explican las ciencias actuales. Si nos referimos a la distinta manera como el mundo es vivenciado por el varón y la mujer es lógico que aludamos a la distinta manera de ser experimentado el espacio y el tiempo.

En lo que respecta a la vivencia de la temporalidad es preciso recordar la tensión fundamental que media entre la *lejanía* y la *cercanía*. Lo lejano y lo cercano miden las distancias interiores al mundo vivido. Y en el ser humano, tanto en el varón como en la mujer, ambas instancias (lejano-cercano) se conjugan. Pero es posible percibir una distinta acentuación, en virtud de la cual, en el ser masculino predomina la “lejanía” y en el ser femenino prevalece la “cercanía”.

Lejano-cercano aluden a la temporalidad: lejos en el tiempo y cercano en el tiempo. ¿Desde qué perspectiva es necesario entender estas distancias? El hombre es un ser que, como tal, se trasciende, en el sentido de hallarse siempre fuera de sí, por el hecho de ser *existente*. El hombre, preocupado y proyectándose hacia el futuro, se pone a distancia de sí mismo mediante el despliegue de sus posibilidades.

Ofrecemos un texto fundamental en este tema, perteneciente a M. Heidegger, y en el que se hallan los elementos claves para la intelección de las distancias inherentes al mundo.

“De este modo, por tanto, el ser humano, en cuanto trascendencia existente que se despliega en posibilidades, es un *ser de lo lejano* (ein Wesen der Ferne). Es únicamente mediante estas lejanías originales que él se edifica en su trascendencia respecto de todo existente, que crece en el hombre la verdadera proximidad de las cosas. La sola posibilidad de escuchar en lo lejano (nur das Hören-können in die Ferne) es la que hace que actualmente para la realidad-humana, para este ser que es un “sí-mismo”, se despierte la respuesta de una humana co-presencia; y es en esta realidad-inter-humana que él puede despojarse del yo-mismo (Ichheit), para ganarse como auténtico Sí-mismo”¹⁶.

16. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. (Lo que constituye el ser-esencial de un fundamento o “razón”, Klostermann, Frankfurt A.M., 1955, p. 54.

Cabe destacar en este denso texto heideggeriano el juego que se realiza entre la lejanía y la cercanía: la verdadera proximidad de las cosas se obtiene en la medida que se sabe mirar *en* lo lejano. Por otra parte, es la presencia del “otro” en una interhumanidad la que permite al existente humano despojarse de su yo inauténtico a fin de ganarse como un auténtico “Sí-mismo”.

Si aplicamos el contenido de este texto al tema que nos ocupa en este trabajo, podríamos afirmar que en el existente-varón se acentúa la apertura a lo lejano y en el existente-mujer la inclusión en lo cercano. Por un lado nos hallamos ante un mundo abierto, como en forma de parábola, a lo distante en el tiempo; y por otro lado, observamos un mundo circularmente cerrado en lo cercano. Pero ambos, varón y mujer, se despliegan en la lejanía y en la cercanía; ambos se proyectan trascendiéndose y ambos experimentan el despertar de una co-presencia que permite el paso de la inautenticidad de un yo-mismo a la instalación en la autenticidad de un “Sí-mismo”. Con todo el auto-distanciarse de sí mismo es distinto en uno y otro, pues el varón tiende a objetivar la distancia y la mujer a subjetivarla. Podemos iluminar esta afirmación con las siguientes reflexiones de C. Jung; reflexiones que nos introducen, a la vez, en el ámbito de la espacialidad del mundo femenino y maculino. Dice C.G. Jung:

“El mundo de las mujeres se compone de padres y de madres, de hermanos y de hermanas, de maridos e hijos; fuera de este círculo, el resto del mundo les parece componerse de familias análogas que van juntas y se cortejan y en lo esencial sólo se interesan por ellas mismas. El mundo del hombre, por el contrario, es el pueblo, el “Estado”, los negocios y el entrecruzamiento de los intereses, etcétera. Para él la familia es sólo un eslabón de la cadena... Para el hombre, lo general está más próximo que lo personal; es por eso que su mundo se compone de una multiplicidad de factores coordinados mientras que la mujer, desde el momento que ella mira más allá de su marido, experimenta su visión del mundo golpearse contra una especie de niebla cósmica en la que se pierde.”¹⁷.

Conforme al significado de estas expresiones de C.G. Jung el mundo de las mujeres es el ámbito de las cercanías pues está

17. C.G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, Paris, 1964, p. 227.

compuesto por un mundo de personas, mientras que el mundo del hombre está edificado por objetos; cosas o instituciones objetivas. Las lejanías del ser-femenino apuntan en la dirección de la subjetividad entrañable; las cercanías del ser-varón se dirigen a lo objetivo distanciante. El varón abre el abanico de sus posibilidades en el surco del distanciamiento respecto de sí mismo; la mujer despliega sus posibilidades en el círculo de un constante hallarse en el otro cercano.

Estas consideraciones pueden completarse con esta otra observación respecto del mundo femenino y masculino. El mundo de la mujer se desenvuelve con mayor connaturalidad en el campo de las individualidades concretas; mientras que el mundo del varón circula con mayor holgura en la zona de las generalidades abstractas.

Las diferencias entre el mundo femenino y masculino se perciben también en lo que concierne a lo que L. Klages denomina "Las direcciones personales y objetivas de la aprehensión" (*Die persönliche und die sachliche Auffassungsrichtung*). Una dirección aprehensiva es personal cuando el sujeto se encuentra involucrado involuntariamente con el aspecto personal de un hecho. En cambio es impersonal cuando el sujeto se vincula con el aspecto impersonal de los objetos. Y al referirse a la diferenciación de los sexos en este punto, afirma:

"Es inexacto decir que en la mujer domina el sentimiento y en el hombre la razón; la cuestión debe más bien expresarse así: para la mujer típicamente femenina lo decisivo es el sentimiento personal, para el hombre típico el sentimiento general. Pero esto no impide que sus sentimientos personales corrompan sus juicios valorativos".

Y una consideración semejante la lleva a cabo L. Klages cuando se refiere a las "Direcciones concretas y abstractas de la aprehensión" (*Die konkrete und die abstrakte Auffassungsrichtung*). Dice allí:

"El hecho de que la mujer demuestra mayor interés por las personas, mientras que el hombre se interesa más por las cosas, constituye la razón decisiva de que la inteligencia concreta predomina en el sector femenino y la inteligencia abstracta en el masculino"¹⁸.

18. L. Klages, *Die Grundlagen der Charakterkunde*. Hirzel, Zürich, 1948, p. 90. (Ver. cast.: *Los fundamentos de la ciencia del carácter*, Paidós, Buenos Aires, p. 120).

Si recordamos que “concreto” literalmente significa: “crecido junto” (del latín: “conresco” = formarse o acrecentar por agregación; de ahí: “concretus” = formado por agregación o condensación de las partes, y por consiguiente “condensado”, “espeso”, y, por extensión “material”) nada extraño que la inteligencia de la mujer, más cercana a la vida, pueda aprehender con mayor facilidad el surgir de las partes que componen la figura de un todo individual. Por el contrario: “abstracto” (del latín: “abstrao” = quitar tirando, retirar, arrancar; de ahí “abstractus” = abstracto opuesto a “concretus”)¹⁹, implica disociación, división y separación en lo que es la fluidez dinámica de la figura concreta²⁰.

No se trata de la oposición entre más o menos inteligencia del varón y la mujer sino de dos tipos distintos de inteligencia: la una es inteligencia concreta y la otra inteligencia abstracta, basada la primera en un tipo de sentimiento más fluctuante y plástico y la segunda en un tipo de sentimiento más estable y sólido.

A la luz de lo expuesto se podrá comprender cómo el ser humano, definido como “rico en mundo”, se bifurca especificándose en la riqueza del mundo femenino y en la riqueza del mundo masculino. A partir de estas ideas se podrá también entender cómo ambos mundos están llamados, no a oponerse o negarse mutuamente sino a complementarse en la unidad-dual de un todo humano cumplido. Pero esta complementación mutua se tratará con mayor detalle en las próximas páginas. El alma intuitiva de la mujer, alerta y sensible a todo lo que crece a través de las variadísimas figuras de la vida, aporta algo único y específico a la constitución y realización de la persona humana.

III. Polaridad y reciprocidad de los sexos

1. En este lugar de nuestra exposición nos ocuparemos del tipo de relaciones que deben guardar los sexos entre sí en virtud de la naturaleza misma de la persona-varón y la persona-mujer. Una comprensión cabal de aquella relación puede lograrse sobre la base de

19. Ib. ed. al., 92; ed. cast. 123.

20. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire de mots*, ed. Klincksiek, Paris, 1979, p. 120 y p. 698.

la totalidad de la persona, desde el momento que una reducción del hombre como tal al sexo equivale a la reducción del hombre mismo. Por lo tanto, la indagación de los modos de haberse un sexo respecto del otro necesita llevarse a cabo desde un punto de vista de la totalidad de la persona, tanto varón como mujer.

Cuando se inicia una labor de este tipo, inmediatamente salen a nuestro encuentro una serie de expresiones referidas al tema que estamos tratando. Así, polaridad, tensión, lucha, emancipación, oposición, nivelación, igualdad, unidad dual, inclusividad, reciprocidad, cooperación, paralelismo, subordinación, etc., constituyen una serie de vocablos con los cuales se suelen signar los tipos de relaciones que deben existir entre las personas de ambos sexos, en particular, como es lógico, cuando se trata de personas ligadas en matrimonio.

Es indudable que algunos de estos términos se refieren a algo que es connatural a la relación entre los sexos; y otros, aunque inadmisibles “de iure” como respuesta a esta problemática, traducen desgraciadamente una situación que se da “de facto”. Un auténtico análisis fenomenológico-hermenéutico trata de penetrar hasta la constitución del *ser* de esta “relación” entre personas sexuadas, con las consecuencias resultantes que tal *ser* implica respecto del *deber ser* ético de las responsabilidades.

Nosotros quisiéramos adelantar aquí el vocabulario que más estimamos adecuado para el tipo de relaciones que deben reinar entre los dos sexos a nivel personal. Proponemos esta fórmula: *polaridad y reciprocidad*; fórmula que compendiaríamos en esta otra fórmula más breve: *unidad en la diferencia*.

A continuación nos dedicaremos a explicitar y fundamentar el contenido de estas fórmulas que incluyen nuestra respuesta al problema aquí tratado.

2. Una de las primeras cuestiones que se plantean en esta dimensión consiste en determinar el alcance de lo *natural* y lo *cultural* en lo que atañe a la relación entre los sexos, pues es sabido que las respuestas han conocido: ya el predominio de lo natural, ya el predominio de lo cultural. Como es lógico, la primera se orienta hacia la acentuación de lo *estable* mientras que la segunda apunta a dar cuenta de las *variaciones* y *transformaciones* históricas acontecidas en este tipo de relaciones. Se trata aquí de una situación humana que hace resonar la temática fundamental que en la filosofía se plantea como la relación de lo *ontológico* y lo *histórico*.

Esta problemática filosófica, aplicada al hombre, nos exige reconocer que el hombre es un ser que debe estar “fuera de sí” para poder llegar a estar “en sí” en plenitud de realización. La persona humana no se agota en lo que podríamos llamar la pura *reflexividad*: es necesario reconocer la esencial e imprescindible presencia de la *alteridad* para obtener el cumplimiento de la “mismidad”. De donde se sigue que no basta lo ontológico para lograr la realización de sí sino que es necesario lo *histórico*, vale decir, lo nuevo, lo otro, lo extraño, inclusive lo imprevisto e insospechado. Sólo así es como se obtiene la auténtica experiencia humana, tanto individual como social.

Si aplicamos estas ideas al tema que ahora nos interesa, las características de cada sexo no están llamadas a recluirse en sí mismas sino a conjugarse en reciprocidad, al margen de un determinismo biológico o de un determinismo cultural. La naturaleza de cada sexo (lo dado por la naturaleza) debe conjugarse con la aparición de los nuevos *modelos* histórico-culturales de varón y de mujer.

Desde el instante que existe la posibilidad por parte del ser humano de imponer un *ritmo* a los impulsos biológicos y a la presión del imaginario social, el hombre puede contener y ordenar sus relaciones sexuales dentro de un proyecto de libertad.

Lo que la filosofía nos indica desde su perspectiva reflexiva, la biología actual lo explicita en el campo de la ciencia. El biólogo contemporáneo F. Jacob se expresa en estos términos:

“Como todo organismo viviente, el ser humano está genéticamente programado, pero está programado para aprender. Todo un abanico de posibilidades le es ofrecido por la naturaleza en el momento del nacimiento. Lo que se actualiza se construye poco a poco durante la vida por la interacción con el medio”²¹.

El autor nombrado habla allí mismo de “structures d'accueil”, mediante las cuales se le permite al niño reaccionar a los estímulos que llegan del medio buscando y detectando regularidades que, al recordarlas, logra obtener nuevas combinaciones. Por eso F. Jacob, utilizando una metáfora tomada de los aparatos de música, se opone tanto a los que pretenden hacer de lo biológico una “banda magnética virgen” de modo que todo será grabado por las influencias que vienen

del medio social, como a los que hacen del organismo “un disco” donde todo ya está grabado y lo único que se hará luego será repetir un texto ya fijado. Ambos factores son complementarios y por ende necesarios.

“La diversidad es una de las grandes reglas del juego biológico. Al hilo de las generaciones, esos genes que forman el patrimonio de la especie se unen y se separan para producir estas combinaciones cada vez efímeras y cada vez diferentes que son los individuos. Y esta diversidad, esta combinación infinita que hace único a cada uno de nosotros no se la puede subestimar²².”

3. Las afirmaciones de los filósofos acerca de las tensiones dialécticas entre lo ontológico y lo histórico, como así también las ya citadas conclusiones de F. Jacob en el orden biológico, nos permiten establecer que la diferencia entre los sexos y el papel imprescindible que cada uno de ellos debe jugar no es el resultado de la pura constitución *natural* —entendida como una estructura inmutable ya dada, “a priori” respecto de toda experiencia histórico-social—, ni mero producto cultural-epocal —en la forma de cambios y fijaciones variables a discreción—. La conjugación de lo heredado y lo adquirido presenta en este caso una experiencia científicamente verificada en virtud de la cual la antropología filosófica puede afirmar que existe una exigencia de esencia por la que persistirá la diferencia de los sexos como constitutivo fundamental de la humanidad: el hombre será siempre “hombre-varón” y “hombre-mujer”.

Desde esta perspectiva doctrinaria que ilustra la realidad de una diferencia sexual enriquecedora para la humanidad —y por tanto ajena a una simple fatalidad exterior o a las consecuencias de una culpa original— podemos ejemplificar uno de los vaivenes en el modo de interpretar las relaciones entre los dos sexos. Desde el momento que lo programado por la naturaleza debe ser realizado libremente por el hombre, convirtiéndose así en hecho de cultura, nada extraño que aparezcan en las historias variadísimas concreciones culturales que a veces oscilan entre una concepción de la mujer que la convierte en tabú y una concepción de la misma que la venera como un ídolo. O sea, se oscila entre una disminución y una exaltación exagerada del sexo femenino.

22. Ib. 128.

Es indudable que el racionalismo iluminista, al colocar lo igual-universal en la dimensión de lo supremo, se dejó llevar por un espíritu que hizo del trabajo y del rendimiento valores supremos. En una visión de este tipo lo *emocional* de la vida humana y “también la escondida ayuda y servicio, y con ello el centro mismo de la vida”, fueron profundamente desacreditados²³. Desde una perspectiva del valor de los sexos indudablemente el racionalismo se manifiesta como predominio de lo masculino.

La reacción cumplida por el romanticismo, atenta a las peculiaridades respectivas de ambos sexos, trató de restablecer el equilibrio mediante la metáfora de la “polaridad de los sexos” al relacionar las diferencias reinantes entre los sexos con la polaridad de los fenómenos magnéticos, tal como se los entendía en esa época. El imán de acero que atrae al hierro dulce fascinaba a Goethe, Schelling y Ritter.

Es el siglo XIX, en el que la tecnociencia se afianza, cuando la voluntad de poder en el sentido del dominio —de indudable raigambre masculina— se impone. No es difícil reconocer la hegemonía desmesurada de lo masculino en este siglo: allí las consecuencias del iluminismo aparecen con claridad.

Las características del iluminismo nos muestran con suficiente luz la presencia de aquel predominio de lo masculino sobre lo femenino. P. Ricoeur, con trazos firmes y rigurosos, nos ha sintetizado las peculiaridades de ese movimiento que tanta importancia tiene par la historia de la cultura.

Inspirándose en R. Koselleck, P. Ricoeur sintetiza así los tres rasgos del iluminismo:

“En primer término, la creencia de que la época presente abre sobre el futuro la perspectiva de una *novedad* sin precedente, luego la creencia de que el cambio hacia lo mejor se acelera, en fin la creencia de que los hombres son de más en más capaces de *hacer* su historia”²⁴.

Por lo tanto, Tiempo nuevo, aceleración del progreso y disponibilidad de la historia constituyen los tres temas que han transformado el

23. J. Möller, *Mensch sein: ein Prozess* (Ser hombre: un proceso), Patmos, Düsseldorf, 1979, p. 266.

24. P. Ricoeur, *Temps et récit III, le temps raconté*, ed. Du Seuil, Paris, p. 304.

espacio de la experiencia humana en ese momento histórico. En virtud de la primera afirmación queda anulado el hecho del “ser-afectado por el pasado”, y con ello, la tradición y su arraigo son despreciados: la fuerza activa de lo nuevo es arrolladora. Con esta psotura anímico-espiritual, lo femenino, determinado por la “receptividad” o la “pasividad”, en su significación auténtica, queda disuelto en el activismo varonil. Por la fuerza de la segunda afirmación, la modernidad, al acelerar el progreso, imprime un ritmo paroxístico en la temporalidad humana. De este modo el deseo apresura alocadamente su “tempus” con la ingenua confianza de que lo que hace feliz llegará cada vez más rápido: alejamiento del pasado y aproximación cada vez mayor de un futuro promisorio. También aquí se puede comprobar cómo los ritmos temporales femeninos más vinculados al ritmo del crecimiento espontáneo de la vida quedan relegados, e incluso como aquello que debe ser superado. Por último la afirmación —esencial y prioritaria para su iluminismo— que declara que la humanidad es dueña absoluta de su historia, manifiesta el titanismo de una voluntad de poder que exalta desmedidamente la peculiaridad de lo masculino. El sentido profundo de la ayuda y del silencio, propios de la mujer, aparecen como ineficaces e insignificantes en el cuadro de una voluntad varonil omnipotente.

Frente a la exaltación de este activismo tecnicista que hoy amenaza con la destrucción de la vida, se destaca una vez más la necesidad de una legítima reivindicación de lo femenino, como correctivo de la exaltación de la masculinidad. Dice O. Clément:

“La mujer guarda el secreto de la “sapiencialidad” de las cosas, en el momento en que la voluntad de poder y de posesión del hombre ignoran y comprometen el misterio de la Tierra, de la vida, toca a la mujer el salvaguardarlo... Por eso, más allá de un feminismo que fue en un comienzo, casi inevitablemente viriloide, luego separatista, se torna posible un encuentro con el hombre en el que la diferencia se volvería reciprocidad²⁵.”

4. Las últimas expresiones de O. Clément se refieren al movimiento de la “emancipación femenina”. La mejor sustancia de este vasto movimiento, más allá del reclamo de los legítimos derechos civiles de

25. O. Clément, *Il voto interiore*, ed. Jaca Book, Milano, 1978, p. 84.

la mujer, significó una clamorosa llamada a la autoidentificación y autorreflexión de la mujer, a fin de lograr alcanzar una conciencia personal y colectiva en lo que respecta a su posición en la familia y la sociedad.

O. Clément anota las dos características por las que atraviesa, en un determinado momento, este movimiento: ser de tipo “viriloide” y “separatista”. O sea, la pretensión de la mujer de querer ser un hombre más entre los hombres, pero en el sentido de una asunción de las características propias del varón. Y, por otra parte, pretender establecer una especie de paralelismo entre el varón y la mujer sobre la base de una separación.

Como puede apreciarse a través de las ideas aquí expuestas, el peligro del movimiento reside en desplazar la emancipación de un mundo de opresión al mundo de la total y absoluta liberación. De ahí la ambigüedad del movimiento y su ambivalencia: mezclar la esencia de la mujer con el poderío del varón. Una posición de este tipo lleva lógicamente a la lucha entre los sexos en el sentido de una competencia rival y agresiva.

Una tarea consistente en liberar a la mujer de la opresión, y hoy, en especial, de la degradación de su sexo en mero objeto mercantil, se logrará en la medida en que se respete la individualidad personal de cada sexo, a fin de alcanzar la unidad en el seno de las diferencias enriquecedoras.

Sopla en muchas mentes y corazones la esperanza de lograr lo que hoy se denomina una “civilización del amor”. Es indudable que la presencia histórica efectiva de un *mundo* determinado por las características del amor —en especial, tal como se lo vive en el ámbito de la “agape” cristiana—, elevarían a la mujer, —siempre en la línea noble de sus peculiaridades—, al rango de un auténtico “exemplar”.

Para que esto se cumpla debe surgir un *mundo* nuevo en el que las acciones, las cosas y las palabras se dispongan de tal manera que hagan posible la aparición de un nuevo “nomos” en el “oikos” humano. Se trata de una nueva manera de *presentificarse* en el mundo, marcando una inédita realización histórica. En un mundo de este tipo, la mujer será la sede de aquella “sapiencialidad” de la que hablaba O. Clément. Pero, ¿cómo poder pensar, o por lo menos, imaginar un acontecimiento de esta naturaleza a partir de la confusión y convulsión actual?

Hay en todo ello un destino indudable del *ser*, y, para el creyente, señoreando este destino, una Providencia que “escribe derecho con

líneas torcidas". Pero hay, imprescindiblemente, una iniciativa humana de la que también, fundamentalmente, depende el tejido de una nueva figura histórica. Además debemos aceptar los bruscos reordenamientos en el orden de las cosas, acciones y lenguaje de los hombres; las intermitencias que quiebran lo que podría ser el desenvolvimiento de un tiempo lineal.

5. Nos referíamos a la dificultad que existe de imaginar o pensar el modo cómo puede ser factible el surgimiento de un *mundo* histórico que haga posible un reordenamiento tal, que las acciones, las cosas mismas y las palabras se reorganicen por la fuerza de la "agape". Sería una nueva manera por la que cada cosa se haría presente a los hombres pertenecientes a esas nuevas comunidades. Y si de imaginarlo se trata, podríamos apelar a un ejemplo extraído de la visión heideggeriana de la sucesión de las épocas, tal como nos la presenta un intérprete del pensamiento de M. Heidegger. R. Schürmann busca ilustrar el aparecer en la presencia y el consiguiente desaparecer del espacio de la historia, con una evocación de lo que aconteció con el Partenón. Dice este autor:

"En el seno del tejido de las acciones, las cosas y las palabras, el modo de presencia de la Acrópolis asumía un carácter bien definido —aunque complejo— cuando los rapsodas se preparaban para las Panateneas, otro cuando el Partenón servía de iglesia bizantina, otro cuando los Turcos lo utilizaron como polvorín. Hoy, una vez que se hubo convertido en mercancía, para consumo turístico y que la UNESCO se propone protegerlo contra la polución con la ayuda de una cúpula de plástico, se presenta una vez más de un modo diferente —de un modo de presencia ciertamente inconcebible para el arquitecto Ichtnos. A cada momento de esta historia, la presencia del edificio reviste características determinadas, imprevisibles, incontrolables"²⁶.

Independientemente del antihumanismo que circula en el propósito del pensamiento de esta teoría de la presencia, podemos hacernos una imagen de lo imprevisible de los acontecimientos futuros de la historia. Es posible percibir cómo una misma realidad, en este caso el Partenon, reajusta y reordena su modo de *presentarse*, en virtud de su asunción en mundos epocales distintos: mundos que lo sobreelevan

26. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie; Heidegger et la question de l'agir*, ed. Du Seuil, Paris, 1982, p. 68.

—como cuando se vuelve iglesia bizantina: “catedrales edificadas sobre las columnas antiguas”—, y mundos que lo degradan, cuando se convierte en polvorín o simple mercancía.

Algo semejante sucede con esa realidad humana central que consiste en el modo de relacionarse los sexos entre sí, a nivel personal. Hay una sustancia que permanece siendo la misma; pero como realidad histórico-cultural está expuesta al devenir de las épocas y de sus mundos distintos: unos que la elevan, ennobleciéndola, otros que la rebajan, degradándola. En un mundo originado por una civilización del amor, ¿qué cualidades asumiría el *nosotros* edificado por el amor interpersonal conyugal? Nos preguntamos también por el modo cómo se articularían lo sexual, lo erótico y lo personal en un “mundo de amigos”. Y esto en el espacio que conserva en la esperanza y en lo abierto el imprevisto brotar y la iluminación súbita de nuevos mundos.

IV. El “nosotros” en el amor interpersonal conyugal

Al hablar, desde este presente histórico, de las cualidades posibles de un “nosotros” conyugal, no podemos eludir la sensación de *idealidad* que suscitarán nuestras reflexiones. Tratar de leer en la realidad empírica actual el texto de una potencialidad ideal futura es propio del ser humano que busca incrementar el valor a través del devenir histórico. Tradición y crítica de la tradición irán siempre juntas; sólo así es posible avanzar y superarse. Se ha dicho empero con razón que una sociedad en la que el culto a la tradición se vuelve omnipotente está condenada al estancamiento; una sociedad en que la crítica se hace exclusiva y omnipotente está condenada al aniquilamiento. O sea, sin la crítica no hubiéramos salido de las cavernas; pero con el imperio exclusivo de la crítica y la rebelión retornamos a las cavernas.

Nuestro discurso partirá de una negatividad crítica a fin de alumbrar en ella la positividad de cualidades propias de un “nosotros” de amor altamente personalizado. Por otra parte, dado el carácter teomorfo del ser humano, —carácter que descubre la misma antropología filosófica—, nada extraño que la presencia de lo divino y lo sacral estén presentes en el curso de las ideas que expondremos a continuación.

En el “nosotros” resultante de la díada yo-tú conyugal se conjugan las vertientes sexuales, eróticas y personales del varón y la mujer. Se trata de esferas mutuamente implicadas e incluidas en las que se jerarquizan no sólo dimensiones psíquicas sino también responsabilidades éticas. Defendimos la no supremacía de un sexo sobre otro y la unidad en la diferencia. Las *negatividades* que enumeramos y que criticamos obstan y se oponen a la verdadera naturaleza y nobleza del “nosotros” conyugal.

1. **No seducción.** Seducir significa aquí pretender con engaño que el otro “me quiera” libremente. El matrimonio significa el encuentro de dos libertades a las que se les adscribe el mismo valor. Despreciable es también el epíteto “conquistar”, con él se designa la acción de doblegar, sobre todo el varón a la mujer. Voluntad de dominio y mentira se juntan en la conquista seductora.

Autenticidad y transparencia son las que deben animar la intención profunda del reconocimiento de la dignidad del otro. La cerebraización mezquina que el seductor hace del “eros”, bloquea el espontáneo manifestarse de la vida y entenebrece con su estrategia tramposa la generosidad del diálogo entre el varón y la mujer.

La mezquindad del seductor se profundiza cuando se considera la existencia misteriosa de la mujer. Dice P. Claudel:

“La mujer es alguien sobre la cual pesa la exigencia práctica. Pero ella es también alguien sobre cuya frente está inscrita la palabra: Misterio.

Ella es la posibilidad de algo desconocido. Un ser secreto y cargado de significación. Un ser secreto y para sí mismo ignorado que postula su realización a una intervención exterior”²⁷.

Es precisamente el encuentro con el varón el que hará posible la actualización de este elemento escondido que ella misma ignora: la mujer está llamada a confiarse en el varón a partir de la oscuridad que la habita. El seductor traiciona esta vocación, que brota de un vacío sediento de plenitud, al responder, no con la *piedad* que comprende y consiente sino con la lógica del deseo que domina e instrumenta.

27. P. Claudel, *Partage de Midi*, Première version, Préface, Oeuvres Complètes, Gallimard, Paris, t. XI, p. 13.

2. No fascinación. El verdadero amor no es ciego; por el contrario, es el más vidente. No hay que confundir el enceguecimiento con la auténtica idealización que obra el amor. La fascinación encadena la libertad y desemboca en la frivolidad; la idealización, en cambio, imanta la libertad, profundiza la persona amada y se convierte en principio de obras que tratan de levantar la empiricidad del amado a la altura de la imagen ideal despertada por el amor. Así se expresa V. Soloviev en este tema:

“Si la idealización nos muestra, más allá de la apariencia empírica, la imagen ideal y lejana del objeto amado, es, no sólo para que la admiremos, sino para que nosotros mismos, por la fuerza de la fe, de la imaginación activa, de un real genio creador, transformemos según este modelo verdadero, la realidad que no le corresponde, para que nosotros la encarnemos en un fenómeno real”²⁸.

Generalmente la fascinación deriva no sólo de los encantos físicos y psíquicos del ser amado, sino también de una centración desmedida en el deleite del sexo. Es un hecho la centralidad que el deleite sexual ocupa en la corporeidad; pero un exclusivismo unilateral de la voluptuosidad, como experiencia capital del cuerpo, declina hacia “animización” del sexo. Por el contrario, la admiración que provoca el deleite sexual debe encaminar el proceso corporal hacia un ordenamiento al amor y a sus intenciones. Aquí, en especial, el sentido biológico debe ser asumido por el sentido humano-personal. Existe una posible y verdadera interpenetrabilidad entre sexo y sentido, pues el hombre es esencialmente significativo en todas sus manifestaciones.

3. No fusión. Se ha advertido con razón que en la unión sexual la presencialidad que varón y mujer tienen el uno del otro, o sea el estarse presente a sí mismos, alcanza una cierta exhaustividad. Nos preguntamos si esta *presencia* debe implicar la pérdida de *identidad* de cada uno de los cónyuges en una fusión en que ambos se tornan indistintos por el naufragio del yo de uno en provecho del otro, o viceversa. Así A. de Waelhens se pregunta por la especificidad del modo y tipo de expresión propio y original de la sexualidad. He aquí su respuesta.

28. V. soloviev, *Le sens de l'amour*, Aubier, Paris, 1956, p. 59.

“En efecto, si yo soy absolutamente para otro, si me abandono absolutamente al otro, este otro deja de ser otro. Pues sólo hay verdaderamente otro en la medida en que se opone a mí. Renunciando a mí mismo, retiro también al otro su alteridad. De este modo sucede que el doble “para otro”, al que tiende la relación sexual, sobrepasa toda alteridad y hace existir (o puede hacer existir, porque aquí está el nudo del drama) en la perfecta presencia de una corporeidad a otra corporeidad y de cada yo a su corporeidad, una nueva subjetividad, indistinta, en la que el otro y yo son dos términos totalmente recíprocos”²⁹.

Y como conclusión de estas reflexiones, el autor establece que el sentido último de la relación sexual es “la pérdida del yo en provecho del otro, la superación de la alteridad en la constitución de una subjetividad nueva y común”³⁰. Y este hecho significa el triunfo sobre la inhexhaustividad de la presencia.

Pensamos, más bien, que la tesis de A. de Waelhens apunta a una situación límite, en la que las alteridades se suprimen en el orden psicológico, pero el yo personal y esencial no puede superar su incomunicabilidad que lo funda como persona. En la unión sexual, si bien se vivencia una plenitud de presencialidad, se mantiene la diferencia en virtud de la cual el varón se afirma como tal y la mujer se afianza como mujer. No se trata tanto de la constitución de una nueva subjetividad indistinta cuanto de la plenificación de ambas subjetividades en la unión de sus respectivas alteridades.

4. No pura instantaneidad. Interviene aquí el factor tiempo. La sexualidad no se agota en el puro ejercicio del sexo como sexo, sino en la fuerza que otorga a la persistencia del *nosotros* en el tiempo. Desde el momento que la sexualidad se manifiesta como el signo de un deseo en el cuerpo que el cuerpo es incapaz de aplacar, la mujer y el varón están llamados, juntos, a generar una historia. El hombre, como el ser de lo lejano, halla aquí un cumplimiento ejemplar. En el presente móvil y durable del amor conyugal repercute e influye el pasado, y el futuro se instala como la meta hacia la que apunta la flecha del proyecto existencial de vida.

El pasado de los ancestros se recapitula y concentra en la mujer por la que pasa la corriente de la vida y se prolongan las intenciones

29. A. de Waelhens, *Existence et signification*, Nauwclarts, Louvain, 1958, p. 208.

30. *Ib.* p. 209.

profundas de la especie. El futuro amanece en el *hijo* que es novedad, inicio y fundación. De estas reservas se nutre la fantasía creadora y la visión de las imágenes ideales suscitadas por cada nueva generación. Y es en este lugar donde el nosotros del amor conyugal halla su más profunda implantación en lo que puede llegar a ser una futura civilización del amor. Y esta peculiar cualidad del *nosotros* la trataremos mediante una confrontación con el pensamiento de Nietzsche en este tema capital.

Si hablamos de la superación de la *instantaneidad* en el matrimonio es preciso señalar hacia qué dirección apunta la flecha de esta trascendencia. La tesis de F. Nietzsche se elabora en base a una concepción según la cual es necesario oponer a la doctrina cristiana del “amor al prójimo” (Nächstenliebe) la teoría del “amor al lejano” (Fernsten-Liebe). El tipo de amor cristiano, según el filósofo alemán, tiende a encerrar la existencia en círculos estrechos sin horizontes. De este modo se intenta quebrar esos supuestos límites que estancan en una pura instantaneidad, a fin de abrir el matrimonio a un futuro lejano, que para F. Nietzsche no es otro que el advenimiento del superhombre. El provenir; y el porvenir más lejano deben ser “para ti la razón de tu hoy: en tu amigo debes amar al superhombre”³¹. Y lo que afirma de la amistad en general lo aplica con mayor intensidad a los esposos y a los hijos en el matrimonio. Sólo allí reside el *sentido* profundo del amor conyugal; sentido que los hombres y mujeres actuales ignoran. Esta es la razón por la que la miel dorada del amor contiene un núcleo de amargura. Dice F. Nietzsche:

“Aún el mejor amor es un cáliz de amargura:
 ¡Así, suscita el anhelo del superhombre; así
 excita tu sed, hombre creador!
 Sed del hombre creador, flecha y anhelo
 apuntados al superhombre: dime hermano:
 ¿es ésta la voluntad que te impulsa al matrimonio?
 Santa se me antoja tal voluntad, y tal matrimonio”³¹.

En este texto del “Así hablaba Zaratustra” se afirma el aspecto sacrificial del matrimonio, su creatividad, su trascendencia del instante y su santidad. Todas esas cualidades son afirmadas también por el amor cristiano conyugal. La diferencia esencial reside en el *sentido*

31. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Werke in drei Bänden, Bd. II, Hanser, München, p. 332.

distinto que tales características asumen en uno y en otro caso. F. Nietzsche olvida el sentido escatológico del amor conyugal cristiano que, lejos de encerrarlo en un estrecho horizonte egoísta, lo abre, en el desprendimiento, a un *lejano* —la Parusía de Cristo— que por la mediación de los esposos se aproxima. Para la Biblia, la íntima relación de los sexos representa realidades superiores e incluso divinas. Por otra parte los cónyuges deben contribuir a la expansión de la humanidad, con la conciencia de que el matrimonio, como figura terrena es efímero, pasará para dar lugar a una figura más plena y espiritual. Y esta visión trascendente del matrimonio cristiano en la que el amor al prójimo repercute y a su vez recibe orientación del advenimiento de Cristo, como lo lejano que está adviniendo tiene tal fuerza inspiradora que hasta el mismo F. Nietzsche, cuando nos deja algunos trazos de su hipotético superhombre, los pinta con los colores de los cuerpos glorificados tal como los propone el cristianismo.

Desde esta perspectiva lo sacrificial y lo santo del matrimonio cristiano apuntan en su trascendencia a otra meta: la llegada de un Reino con cielos nuevos y tierra nueva.

5. No pura secularización. Asistimos hoy a un proceso de secularización que invade todos los campos de la actividad y de las instituciones humana. Y esta pérdida de la sacralidad implicada en la secularización se cierne también sobre la comprensión y alcance del valor femenino. Dice A. Dal Lago:

“El proceso de secularización tomado en su más amplio sentido, como crisis de la autoridad sagrada sobre las cosas del mundo, equivale a una *des-legitimación* de todo poder terrestre, y por tanto a la constitución como conflicto de la escena humana, sobre todo en el plano político”³².

Según el mismo autor antes citado, el racionalismo actual se ha transformado en “un aparato autónomo y voraz” y en “una capa que aprisiona un mundo de ‘gozadores sin corazón’ ”³³. En este mundo la mujer ha perdido su sacralidad y su simbología sublimante. Lo sagrado ya no es *autoridad*. Esta ha sido sustituida por lo hedónico y el lucro. Es lógico entonces que surja el modelo de mujer-objeto en el juego de los intereses mercantiles. Lo que la *legitima* como mujer ya

32. A. Dal Lago, *Le nouveau polythéisme en La sécularisation de la pensée; Recherches reunies sous la direction de G. Vattimo*, ed. Du Seuil, Paris, 1988, p. 148.

33. *Ib.* p. 152.

no son las cualidades profundas de lo femenino elevado a "*sapiencialidad*", sino los atributos externos y el rendimiento. Y un mundo de varones ampliamente *conflictuado* permite el crecimiento del modelo de mujer viriloide, separatista, agresiva y competitiva.

Una nueva sacralidad haría posible el surgimiento de un nuevo mundo, y en él, la mujer y el matrimonio, lleno de significación ennoblecedora. En el Upanishad, cuando el esposo abraza a la esposa, exclama: "yo soy el cielo, tú eres la tierra". Se trata de una hierofanía por la que la unión sexual y la fecundidad del matrimonio se convierten en manifestación de lo sagrado. Nos hallamos ante una metafísica religiosa de la cultura. Varón y mujer insertos en el orden sagrado del universo y reactivadores de las cosmogénesis. El varón asimilado al Cielo y la mujer asimilada a la Madre naturaleza, a la Tierra sagrada, a las aguas primordiales como fuente perenne de vida.

Pero la sacralidad de la mujer y las posibilidades sacro-religiosas de lo femenino alcanza su apoteosis en el cristianismo. El culto a la Virgen María se convierte en la expresión y actuación vivas de lo femenino personalizado y elevado a su más alta realización.

La realidad religiosa de una mujer elevada a tan grande dignidad está llamada a convertirse en *autoridad* —en el sentido etimológico y profundo de este vocablo— en virtud de la cual las mujeres quedan legitimadas en su razón más noble de ser. La sublimación de los instintos por la que el deleite carnal debe subordinarse a los valores de la persona en la forma de un "yo-tú" diagonal, y por la que la cantidad representada por la especie se deja iluminar por lo cualitativo del espíritu, constituyen un pre-anuncio de la sublimación llevada a cabo en la Virgen María como misterio metafísico de la vida y del Cosmos.

V. Formulaciones filosóficas

A continuación, sobre la base que nos aportan U. von Balthasar y A. Frank-Duquesne³⁴ en lo referente a la relación entre los sexos,

34. U.v. Balthasar, *La Dramatique divine*, II, *Les personnes du drame*. I. l'homme en Dieu, P. Lethielleux, Paris 1986, p. 319. A. Frank-Duquesne, *Création et Procréation*, ed. Minuit, Paris, 1951, p. 42-46.

trataremos de sintetizar las ideas expuestas hasta aquí acerca de este tema. He aquí las formulaciones.

1. Unidad Dual. Esta fórmula expresa perfectamente la expresión bíblica que dice: “Dos en una sola carne”. Es como si dijéramos: una naturaleza y dos personas; o mejor, dos personas *en* una sola naturaleza, si por naturaleza entendemos lo referente a la especie, a la carne. Dos personas, como tales inconmensurables, pero que ahora, complementándose, despliegan sus operaciones a partir de un principio único.

2. Realidad única con dos polos. Metáfora correcta en tanto busca señalar la unidad y la diferencia en el mutuo intercambio de las actividades. Se trata de una naturaleza humana idéntica, pero que en ningún punto escapa a la diferencia sexual, en una especie de “neutralidad” como posible lugar de encuentro. El cuerpo del hombre es masculino hasta sus más ínfimas células y el cuerpo de la mujer está determinado por su femineidad.

3. Dos actualizaciones de un único ser. Pareciera que existe una potencialidad raigal común que se actualiza a través de los dos sexos. No hay una idea universal anterior a la realidad de hecho; tampoco existió un “andrógino” primitivo del que luego surgieron los dos sexos, ni tampoco, un ser originario “asexuado” del que brotaron varón y mujer. Pero si existe una *inclusividad* que permite la resonancia fundamental del uno en el otro. Se ha hablado en psicología de *Animus* como la cualidad masculina en el alma femenina, y de *Anima* como la cualidad femenina del Animus masculino. Se trata de imágenes virtuales en forma de disponibilidades preexistentes. Aquí también, en su orden, se cumple el dicho de S. Agustín: “No me buscarías si antes ya no me hubieses encontrado”.

4. Dos “entia” en un solo “esse” (Dos entes en un solo ser). Esta sería la fórmula metafísica que expresa lo más profundo de las relaciones y del encuentro entre el varón y la mujer. El existir (= esse) es lo más hondo de una realidad; las determinaciones, incluso las esenciales, advienen en el existir. Dios “los creó macho y hembra”: lo creado es el “esse”, pero en él subsisten dos formas concretas diferentes y que asumen diferentemente el “acto de existir”. Con esto no se quiere afirmar un orden de prioridades temporales, sino la misma estructura ontológica de una realidad.

5. Una existencia en dos vidas, pero no dos fracciones diferentes de un mismo todo. Varón y mujer no constituyen dos partes que se suman formando un todo. Es una misma existencia en

dos vidas, vale decir, en dos historias. Las mil y una peripecias que entretejen el desenvolvimiento de un matrimonio son comunes, pero apropiadas por el "sí mismo" de cada persona que, al hacérselas propias, cumple su singular realización. Dos vidas distintas pero inseparables, de la que la una es la plenitud de la otra, y ambas orientadas a una unidad definitiva que de sí no tiene límites. La inconmensurabilidad en esa constante búsqueda mutua del yo y el tú marca la irrebasable irreductibilidad de la alteridad. Se trata del respeto de la individualidad de cada uno a fin de alcanzar la unidad superior mediante la constitución de un *nosotros* integral.

VI. La voz de los poetas

El sentido que el filósofo encuentra en un nivel especulativo, los poetas lo alumbran en la dimensión del símbolo. Y la filosofía se enriquece cuando trata de comprender las figuras metafóricas que suscita la penetración vidente del poeta. Interrogamos ahora a dos de los más grandes líricos de este siglo, R.M. Rilke y P. Claudel, para que ellos nos instruyan con sus visiones de lo femenino.

1. En lo que respecta a R.M. Rilke hemos seleccionado dos pasajes de la tercera Elegía de Duino para ilustrar la tarea de la mujer como madre y la misión de la mujer como la amada respecto de su amado.

Dice Rilke de la relación de la madre y su hijo:

"Madre, *tú* lo hiciste pequeño, tú fuiste su comienzo;
era para ti nuevo; tú inclinaste sobre sus ojos recientes
el mundo amigo y apartaste el extraño.
¿dónde están, ay, aquellos años, cuando tú sencillamente,
con tu figura esbelta lo defendías del encrespado caos?
De este modo, ¡de cuánto no lo has ocultado!; tú le hiciste inofensivo
el cuarto envuelto en las recelosas sombras de la noche,
de tu corazón lleno de amparo sacaste espacio más humano
para mezclar a su espacio nocturno.
No en la tiniebla, no, sino en existencia más cercana
has colocado la lámpara, que lucía en la noche como por amistad.
Nunca un crujido que no explicases sonriendo,
como si supieras desde siempre *cuándo* crujen así los pasillos.
Y él escuchaba atento y se calmaba. Tanto lograba
suavemente tu levantarte; tras el armario, asomaba

su destino, alto, en el gabán; y en los pliegues de la cortina, levemente movida, se acomodaba su intranquilo futuro³⁵.

Para lograr una comprensión integral de este texto sería necesario encuadrarlo en el contexto mayor de toda la elegía y en el contexto aún más amplio del conjunto de las Elegías de Duino. Pero basta este trozo del poema para captar el sentido profundo de la *madre* que en él se expresa. Se ha dicho con razón que la sonrisa de la madre constituye para el niño el pasaporte metafísico de su entrada y aceptación en la comunidad de los humanos. Habla Rilke de un espacio amenazante en el que se mueve la inquietud del niño, y un espacio cordial lleno de amparo que la madre ofrece al niño. Palpita aquí la fuerza misteriosa y portentosa de la figura y ternura de la madre contra las amenazas del destino. Dice del niño: "Y él escuchaba atento y se calmaba". Detrás de estas palabras discurre la sigilosa lógica persuasiva del lenguaje de la ternura materna.

En la mujer la vida reside en su forma más confiada. Pero ella a su vez participa esta confianza. Junto a la mujer-madre hallamos en esta elegía la presencia activa de la mujer-amante. En pocas palabras condensa el poeta la misión de la mujer que ama para con el joven amado.

"Oh, dulcemente, dulcemente
haz algo amoroso ante él, una tarea cotidiana...
Llévale muy cerca del jardín, da le la supremacía
de las noches... retenlo..."³⁶.

Aparece aquí el poder confiamador del amor femenino pues arranca al varón del desorden caótico del deseo mostrándole el ordenamiento de una labor cotidiana. El trabajo que configura y ordena el desorden de la sangre. La joven mujer asume ahora la función encomendada a la madre respecto del niño: apaciguar la confusión interior, ser espacio de paz que muta el paisaje terrorífico. Una tarea cotidiana, sencilla y sincera se convierte en elemento regulador.

35. R.M. Rilke, Duineser Elegien (Elegías de Duino), 3ª Elegía, Sämtliche Werke, Bd. I, Insel, 1955, p. 694.

36. Ib. p. p. 696.

El acercarlo al jardín alude a la intimidad, al espacio de paz hondo y tranquilo. No “dentro” del jardín, sino “cerca” pues es imposible el otorgamiento de una seguridad completa.

La noche significa la apertura al “otro” ilimitado y limpio, pues es necesario recordar que para este poeta, “ser amado” pasa, pero “amar” siempre “queda”. Y la Elegía termina con esta expresión: “Retenlo” (Verhalt ihn). La mujer induce una contención interior; no anula el tumulto interior, pero suaviza su impetuosidad. Uno de los más competentes intérpretes de Rilke, O. Bolnow, sintetiza de esta manera el sentido que el poeta otorga a la mujer madre y a la mujer-amante:

“A la manera como el niño se sentía *aligerado* bajo la protección de la madre, y se *calmaba*, así ahora la amante debe llevar a ese mundo de amenaza una nota más dulce, más suave, la cual hace que de hecho se tenga algo así como una sensación de felicidad y entrañamiento”³⁷.

2. P. Claudel es el otro poeta al que nos dirigimos para escuchar su palabra acerca de la mujer. El texto que ofrecemos pertenece a su obra dramática: *La Ville* (La Ciudad); y un personaje llamado *Lala* es aquí la que encarna a la mujer. Estas son las palabras de la mujer:

“Verdad es que mis cabellos son grises y que pronto la noche y el oro serán reemplazados por misterioso color de la nieve.
Pero mi belleza permanece la misma.
Y la vejez que me alcanza disipa entre mí y el que me sigue el malentendido.
¿Crees que yo no tengo lugar entre vosotros?
Yo soy la promesa que no puede ser cumplida y en eso mismo consiste mi gracia.
Yo soy la dulzura de lo que es con la nostalgia de lo que ya no es.
Yo soy la verdad con el rostro del error y quien me ama no se preocupa por desenredar la una de lo otro...”³⁸.

37. O.F. Bolnow, Rilke, Taurus, Madrid, 1963, p. 101.

38. P. Claudel, *La Ville*, seconde version, Oeuvr. Compl., t. VII, P. 239-240.

Lala representa la mujer, y ésta personifica simbólicamente la Belleza y la Felicidad; pero su misión es ser un presagio de ellas; o sea es un Signo en la tierra de algo que aquí se manifiesta por el ministerio de la mujer pero que no es de este reino. Confundirse, identificando el Signo con lo significado es la muerte. La mujer presentifica la Belleza y la Felicidad a nivel sensitivo, y ella misma ignora la enigmática tensión que como delicada dualidad habita en su sustancia.

La mujer promete algo que ella no puede cumplir: sólo es un anuncio de la Belleza y la Felicidad. Por eso es fuente permanente de un dramático *malentendido*. Lala aparece al final de la pieza teatral claudeliana cuando ya empieza a manifestarse su vejez: este es el momento de la crisis pues es la hora del discernimiento. Ahora se está en condiciones de comprobar cómo su deslumbrante belleza es sólo resplandor fugitivo. La verdadera sabiduría frente al aparecer de la mujer en el horizonte de la vida consiste en saber discernir lo que es la verdadera Belleza de lo que sólo es su signo sensible. La verdadera Belleza no envejece; la gracia pasajera de la belleza femenina sólo fue su "*index*".

La mujer es así para el varón dulzura y nostalgia a la vez; presencia y ausencia al mismo tiempo. Pero tiene un *lugar* entre los hombres que no puede ser reemplazado. En su simbolización más pura es testimonio y símbolo a la vez de la Gracia, de la Iglesia y de la Sabiduría. Y en la mujer virgen y consagrada se opera la ascensión sublimante. Pero cuando la misión encomendada a la mujer, a saber la de ser *signo* de la Gracia divina, se desfigura, entonces en vez de ennoblecer, envilece, en vez de elevar, engaña. Exigirle la felicidad es un engaño porque ella es "la dulzura de lo que es con la nostalgia de lo que ya no es".

Héctor Delfor Mandrioni