

Consideraciones en torno a la diferencia en el orden trascendental

BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR

Fueron los griegos los que descubrieron el orden trascendental. Bastaría recordar cómo Platón hizo del Bien la Idea suprema, el trascendental por antonomasia. Y Aristóteles, afirmaba que el ente no es un género, porque en él caben todas las diferencias y, sobre todo, descubrió el carácter trascendental de la inteligencia al afirmar que «el alma es en cierto modo todas las cosas»¹.

Sin embargo, los griegos no formularon como tal el nivel trascendental. Fueron los medievales, en los inicios del siglo XIII, los que empezaron a utilizar esa terminología y su primer tratamiento explícito se encuentra en la *Summa de bono* (1236) de Felipe el Canciller.

La metafísica, desde entonces, ha solido distinguir dos planos en la consideración de la realidad: uno aquel que se refiere al contenido concreto de los seres y otro referente al ser en cuanto ser. A este segundo sentido se le ha llamado trascendental. Con palabras de Zubiri según la tradición «se llama trascendental aquello que constituye la “propiedad” en que todo coincide por el mero hecho de ser»².

Por otra parte, como es sabido, en la filosofía moderna es un lugar común tratar de lo trascendental, muchas veces aplicándolo a la antropología. Así, Kant, y con él muchos filósofos posteriores, se refiere a la trascendentalidad humana al hablar de la trascendentalidad del conocimiento³, del «yo trascendental»⁴ y al atribuir carácter trascendental a la libertad.

¹ Aristóteles, *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

² Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza editorial, Madrid 1988, p. 219.

³ Kant, *Crítica de la razón pura*, A 12/B 25: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos, en cuanto este modo es posible *a priori*. El sistema de tales conceptos puede ser llamado filosofía trascendental».

⁴ Así escribe Zubiri refiriéndose al pensamiento kantiano: «Lo que esta síntesis del “yo pienso” constituye es el carácter de todo objeto en cuanto objeto. Y éste es el carácter de todos los

En este trabajo se quiere reflexionar sobre el orden transcendental y las diferencias que se pueden hallar dentro de él, bien porque se hablado siempre de diversos transcendentales, bien porque en el ser en cuanto ser, según algunas tradiciones filosóficas, se puede hablar de grados de ser y quizá, por tanto de diversos niveles de transcendentalidad.

Este tema está en cierto modo relacionado con la analogía. El ser se dice de muchas manera, decía ya el viejo Aristóteles. Fue el primero en descubrir la analogía del ser.

1. LA ANALOGÍA Y LOS TRANSCENDENTALES

El estudio de la diferencia es un replanteamiento de la analogía, que intenta avanzar en el conocimiento del ser y de la realidad.

Una vez precisado el conocimiento del ser como acto transcendental, tal y como lo hace Tomás de Aquino, desde una perspectiva analógica se puede considerar lo que se ha llamado la *noción intensiva* del acto de ser, que, por ello admite grados de ser⁵. El ser como acto, dependiendo de qué tipo de ser actualice, él mismo es diferente, por así decir; el acto de ser se dice en parte igual y en parte diferente, si se trata del acto de ser de una realidad material o del hombre.

La misma realidad que se esconde detrás de la noción de intensiva de acto de ser, se puede apreciar en otros esquemas filosóficos, que aunque de corte clásico, no son tomistas. Por ejemplo en la filosofía de Zubiri se habla de que según la forma de realidad que tengan las cosas, en virtud de una función transcendental, la realidad transcendental amplía, por así decir, su realidad

objetos, sean cualesquiera sus diferencias, coinciden. En su virtud, es un carácter transcendental. El "ente" de Aristóteles se torna en "objeto". Y como este carácter transcendental está fundado en la acción del "yo pienso", Kant llama acción y a este yo, acción y yo transcendental. Haber mostrado que el "yo pienso" es el fundamento de la posibilidad de todo objeto, es lo que kant llama "deducción transcendental"; porque la transcendentalidad del carácter de objeto está "deducida" de la transcendentalidad del "yo pienso". No se trata de la apodeixis (demostración) aristotélica entendida como demostración silogística al modo de Wolf. Se trata de un movimiento en dos tiempos, por así decirlo. primero se descubren las categorías por "regresión" desde el objeto a sus supuestos últimos, esto es, al "yo pienso"; y después por "descenso" se baja desde el "yo pienso" a la constitución del objeto en cuanto tal. este es el método que kant llama método transcendental»: Zubiri, *Xavier, Cinco lecciones de filosofía*, p. 85.

⁵ Cfr. González, Ángel Luis, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 98 y ss. Así se afirma: «El acto intensivo de ser, perfección universal y última, que el entendimiento capta como inherente en los sujetos subsistentes que observamos en el universo, con su maravillosa variedad de géneros, especies, subespecies e individuos, les compete a cada uno de ellos en lo que propiamente son, es decir, en la respectiva manera de ser que la esencia proporciona; quiere decirse que el ser que poseen los sujetos subsistentes, lo poseen en diversos grados» p. 106. Cfr. también Fabro, *Cornelio, Tomismo e pensiero moderno*, Roma, 1969, pp. 144y ss.

metafísica dando lugar a tipos de realidades diversas: en este sentido la realidad personal es un tipo de realidad distinto del constituido por las simples cosas⁶.

Por otra parte, en este mismo sentido se pueden considerar todas las propuestas de autores contemporáneos, que empezando por Heidegger, preconizan para la antropología un nivel transcendental distinto del nivel ontológico del cosmos.

Aplicado esto a los transcendentales (propiedades del Ser en cuanto Ser) está la propuesta de Polo de hablar de unos transcendentales antropológicos⁷ como diferentes de los transcendentales cosmológicos⁸. En efecto, el acto de ser del Cosmos es diferente al acto de ser del hombre⁹ y los transcendentales cosmológicos no pueden aplicarse simétricamente al hombre, porque se quedan cortos.

Es en este sentido en el que Polo dice que el Ser es un término inadecuado para hablar del hombre. Afirma que la verdadera designación del ser del hombre es *ser-con*. Es decir, el acto de ser en el ser humano es diverso. Sigue siendo ser, pero al estar en otro nivel, sus características difieren de las de acto de ser del Universo material.

Esta perspectiva es adecuada para profundizar en el conocimiento de la persona humana. Por ejemplo es frecuente reconocer la importancia que tiene para el ser humano la relación: así lo ha afirmado taxativamente Buber y Lévinas entre otros¹⁰. Sin embargo la relación se ha conceptualizado clásicamente como un accidente y posteriormente no se ha difundido otra conceptualización de la misma¹¹. Sin embargo contemplada desde el plano catego-

⁶ Cfr. entre otros lugares Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid 1985 (1.ª ed. 1962 en Moneda y Crédito) pp. 499-508.

⁷ Cfr. Polo, Leonardo, *Libertas transcendentalis*, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) 703-716. Ya Aristóteles descubrió el carácter transcendental de la inteligencia: «el alma es en cierto modo todas las cosas». Para él la inteligencia era el único transcendental. Posteriormente se descubrió el carácter transcendental del ser como acto. Y también el de la libertad. En general la filosofía moderna ha hecho hincapié en la transcendentalidad humana, bien en términos de libertad o de yo transcendental.

⁸ Los llama transcendentales metafísicos, considerando la metafísica en sentido etimológico.

⁹ Estudios recientes ponen de relieve como la posición de Tomás de Aquino respecto de la persona humana es que la diferencia de ésta con respecto a los seres materiales —y donde radica su dignidad—, es una diferencia en el orden transcendental, entendido con el orden del ser como acto. Cfr. Forment, Eudaldo, *Ser y persona*, 2.ª ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, 528 pp., especialmente pp. 61-69, acerca del carácter transcendental de la persona.

¹⁰ Cfr. Buber, Martin, *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz, Caparrós editores, Madrid 1993, Tít. or.: *Ich und Du* 1923, epílogo 1957; *¿Qué es el hombre?* FCE, México 1949; primera edición en hebreo 1942. Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. esp.: Daniel E. Gillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, en Sígueme, Salamanca 1977, 315 pp.

¹¹ Cfr. Zubiri, X., *Respectividad de lo real*, en «Realitas» III-IV (1979) 14-43, donde antes de analizar su noción de respectividad hace un recorrido por los diversos sentidos que la relación ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía.

rial la relación pierde fuerza. Por otra parte puede parecer que hacer hincapié en la importancia de la relación va en detrimento de la consistencia del individuo¹².

Sin embargo, desde la perspectiva antropológica de Polo la relación aparece inseparablemente unida al ser. Aunque en el acto de ser no se pueda hablar de determinación, el CON es algo que caracteriza el acto de ser del hombre y le distingue del acto de ser del Cosmos. Subsistencia y relación aparecen hermanadas en el nivel transcendental. Ahí la relación no es un accidente.

Algo parecido plantean otros autores, cuando se refieren a la necesidad del otro para hablar del yo. Así por ejemplo Lévinas¹³.

2. LIBERTAD, VERDAD Y BIEN

Los demás transcendentales, como el ser, son términos analógicos. La verdad, por ejemplo, se dice también de muchas maneras. Por eso se habla de los sentidos de la verdad. En efecto, la verdad, que consiste en una relación, se dice diferente si se considera desde la perspectiva ontológica —aptitud del ser para poder ser conocido por una inteligencia—, que si se habla de la verdad lógica. La verdad lógica reside propiamente en la inteligencia, aunque se funde en el ser: por ello verdad lógica y ontológica son dos sentidos distintos de la verdad.

Los transcendentales clásicos, sobre todo el ser, se ha obtenido de la contemplación del Cosmos. Sin embargo el transcendental verdad como el del bien, no pueden separarse de la consideración antropológica, pues ponen al ser en relación con el hombre, con la inteligencia o la voluntad humanas (aunque también se pueden aplicar, desde otra perspectiva, a la inteligencia o la voluntad divina).

Sin embargo, la analogía de los transcendentales adquiere aún más profundidad cuando se quiere hablar del hombre y de la libertad. Si el ser se dice de un modo intensivo y no es igual en el Cosmos que en el Hombre, tampo-

¹² Por otra parte están los excesos de las filosofías que han considerado al ser humano exclusivamente como un haz de relaciones.

¹³ «Un mundo cuerdo es un mundo en el que hay Otro gracias al cual el mundo de mi gozo llega a ser tema de una significación. Las cosas adquieren una significación racional y no solamente de simple uso, porque Otro está asociado a mis relaciones con ellas. Al designar una cosa, la designo para otro. El acto de designar modifica mi relación de gozo y posesión de las cosas, coloca las cosas en la perspectiva del otro. (...) Tematizar es ofrendar el mundo a Otro por la palabra» Lévinas, *Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., pp. 222-223. Algo parecido ocurre en el planteamiento de Garay cuando habla de la diferencia de libertades. Una libertad dice "necesariamente" referencia a otra libertad. Esa referencia —que es diferencia— está en el plano transcendental y es, en cierto modo, constitutiva de cada libertad. Cfr. *Garay, Jesús (de), Diferencia y libertad*, ed. Rialp, Madrid 1992, pp. 301-347.

co será adecuado hablar de verdad y de bien de un modo simétrico respecto de uno y otro.

Estamos acostumbrados en nuestra tradición, por ejemplo, a hablar de Verdad o de Bien objetivos. Esto es fácil refiriéndose al Ser Cosmológico, porque está ahí. Pero si se trata de hablar de la verdad sobre el ser humano es más difícil, porque ¿cuál es la verdad sobre la persona? ¿Es lo que es o lo que puede ser? Si lo que puede ser depende de su libertad aún no es y quizá no lo sea nunca. La verdad sobre la persona, entonces, ¿es o será?, ¿será o no será? La verdad sobre el hombre no está dada y en este sentido cabe preguntar finalmente ¿qué será?

El hombre no parte de cero: ha recibido su ser, su libertad, su naturaleza: entonces ¿la verdad sobre el hombre es su punto de partida? ¿O es su destinación o vocación: aquello a lo que está llamado a ser? ¿O es el camino a través del cual puede conseguir su plenificación?: así se dice a veces que la verdad sobre el hombre es su apertura a los demás.

Un problema semejante de desajuste de términos puede darse también cuando se habla del fin o del bien. Cuando se dice que la libertad humana crea sus propios fines, determina lo que es bueno o mal para ella, parece que se está en el subjetivismo. En el fondo se está utilizando el término fin o bien de un modo diverso al sentido cosmológico al que estamos acostumbrados.

Y si se consideran los sentidos de la Unidad, otro transcendental, la analogía es de capital importancia para el conocimiento metafísico. No es igual la unidad de una sustancia que la de una persona, que la de una familia, que la unidad de Dios.

3. EL ORDEN TRANSCENDENTAL

En la doctrina clásica sobre los transcendentales se ha venido considerando que éstos son un progreso nocional en el conocimiento del ser, de tal modo que no se da una diferencia real entre el ser y los demás transcendentales. Los transcendentales se convierten con el ser.

Cuando se hace un planteamiento desde el punto de vista antropológico de ampliación del orden transcendental, por ejemplo, en la propuesta de Polo, parece que los transcendentales humanos también se convierten con el ser humano.

La perspectiva poliana explica transcendentalmente la noción intensiva del acto de ser aplicado al hombre. Explica la libertad como acto: y de él se derivan la inteligencia como transcendental y el amor, como los transcendentales humanos más importantes¹⁴. Estos transcendentales humanos, también

¹⁴ Cfr. Polo, *Leonardo, Libertas transcendentalis*, a.c., p. 711.

se convierten con el ser del hombre y si bien Polo hace hincapié en la importancia de que los transcendentales estén ordenados entre sí¹⁵, no está determinado el elenco de los transcendentales. En el ser humano parece que son transcendentales además de la libertad, que coincide con el ser personal, la inteligencia, el amor o la efusión, el ser-con, y en otro lugar también afirma que «el transcendental personal es la diferencia, el no ser una sólo persona»¹⁶.

Así como los transcendentales cosmológicos, aunque guardan un orden entre sí, son diversos nombres para designar el ser del universo (verdad, bondad, unidad, belleza), en la antropología transcendental propuesta por Polo los transcendentales antropológicos (ser-con, persona, libertad, inteligencia, amor) son diversas nociones para designar en acto de ser del hombre.

El considerar el orden transcendental como un mero progreso nocional, tal y como decían los clásicos, me parece insuficiente. Parte de esta insuficiencia se pone de relieve en la observación que hace Polo de que los transcendentales tienen un orden propio, pues dependiendo de cuál de ellos aparezca como primero permite o no que los demás sigan siendo transcendentales¹⁷.

Aunque Polo afirma, como se ha dicho, que el transcendental personal es la diferencia porque el ser personal requiere pluralidad de personas, parece que la pluralidad sigue quedando fuera del ser mismo. Son los seres personales los que se relacionan, pero el CON de la relación parece no afectar al ser en su intimidad. Aunque se desea superar el monismo, parece que la diferencia no se ha introducido en el núcleo del ser mismo.

Quizá la pregunta que habría que hacer es si en la antropología transcendental, además de transcendentales nocionales propios, se podría hablar de pluralidad de transcendentales reales que se distingan dentro del ser mismo¹⁸. Se trataría de discernir en qué pueda consistir la diferencia transcendental en cuanto real, dentro del mismo ser.

Situados es esta perspectiva sería importante discernir el número de los transcendentales. Si se trata de diferencias reales no es lo mismo que sean cuatro o cinco. Si se trata de transcendentales reales su número será preciso: ni uno más ni uno menos. En otras palabras, esta investigación se sitúa en la línea de descubrir qué se esconde detrás de la afirmación de Tomás de Aquino

¹⁵ Polo, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Servicio de publicaciones de la Univ. de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 5, Pamplona, 1993, pp. 43 y ss.

¹⁶ Cfr. Polo, Leonardo, *Libertas transcendentalis*, a.c., p. 714. Acerca de la consideración de la libertad y de la diferencia como transcendentales cfr. Garay, Jesús (de), *Diferencia y libertad*, ed. Rialp, Madrid 1992.

¹⁷ Cfr. cita 11.

¹⁸ En esta línea va la propuesta de Garay (cfr. o.c.), como búsqueda de las diferencias reales de los transcendentales; su propuesta, sin embargo, no se centra en la antropología sino que se dirige directamente al ser primero en su plenitud, por tanto, a la divinidad. Considerando la diferencia como primera se propone descubrir las diferencias reales del primer principio.

no cuando afirma que el número tres en Dios es transcendental¹⁹. Es decir, si es transcendental el tres y no el dos o el cuatro, ésto podría suponer una diferencia real, bien determinada en cuanto al número.

4. EL NÚMERO DE LOS TRANSCENDENTALES

A la luz de lo dicho hasta ahora, interesa volver a preguntar acerca del número de los transcendentales. Aquí, sin embargo, nos vamos a referir, no a las nociones transcendentales, que se convierten con el ser, y que pueden ser muchas para designar una misma realidad. Aquí nos centraremos en las diferencias reales que pueden articular el interior del ser.

Se ha afirmado con bastante claridad que en Dios es transcendental el tres. Esto es un dato que los creyentes tienen por Revelación. Intentando explicarlo, hasta cierto punto, desde la filosofía se ha dicho que se trata de tres poderes libres. Y uno de ellos en cuanto que es manifestación de los otros dos es lenguaje: palabra. En este sentido también se le podría llamar hijo. El hijo también es expresión: la expresión de los amantes²⁰.

¹⁹ Cfr. *Tomás de Aquino, S. Th.*, I, q. 30, a. 3: donde se pregunta «Si los términos numerales ponen algo en Dios». Después de explicar la diferencia entre el número como medida de la cantidad, y el número de las formas opuestas de la cual se deriva la multitud transcendental, responde: «Nosotros decimos que los términos numerales, según los atribuimos a Dios, no se derivan del número que es una especie de la cantidad (...) sino que se toman de la multitud transcendental. Ahora bien, la multitud transcendental tiene, con las múltiples cosas de las que se dice, la misma relación que el uno que se confunde con el ser».

²⁰ Esto es una simple aproximación desde la filosofía a la explicación de la pluralidad interna dentro de la Unidad. Compaginar ésto con la doctrina de las procesiones divinas es un tema que excede el volumen de este trabajo. No sería incompatible haciendo una ampliación del concepto de relación que acoja en Dios la eternidad de las Tres Personas.

No se trata de introducir una composición metafísica en el Ser Primero. Este es, en efecto, el *Ipsum esse subsistens*. En Él no se distingue la esencia del *Esse*. Se trata de buscar la posible articulación existente dentro del Acto. Y si algo se distingue del Acto es la Potencia. Pero han de ser potencia y acto dentro del mismo nivel.

La potencia activa se refiere principalmente a la acción. El poder se distingue de su manifestación. Por otra parte, se dice que las acciones son de los supuestos. Eso quiere decir que los seres activos lo son por aquello que les hace más perfectos: y su acto más perfecto no es su esencia sino su *esse*. En el caso de los seres más perfectos, las personas, las acciones se les atribuyen a ellas.

Pues bien, si el acto es uno la diferencia tendrá que venir por el poder. El poder dice intrínsecamente alteridad, referencia a otro.

Por otra parte la alteridad se dice de varios modos: uno es la diferencia entre el poder y su manifestación y otro es la diferencia de poderes. Esto se ve claro en el caso de la libertad. Ya se ha hecho alusión a la diferencia entre el poder y la manifestación. Ahora habría que ver algo sobre la diferencia de libertades.

Las acciones de la libertad no tienen sentido si existe una libertad solitaria. No tiene sentido que alguien hable si nadie le escucha. No tienen sentido el amor si no hay alguien a quien amar. La libertad pide pluralidad de libertades (Cfr. *Garay, Jesús (de), Diferencia y libertad*,

Por otra parte esos nombres coinciden con los que se le han dado en la Revelación a una de las Personas de la Trinidad llamada: Verbo e Hijo. Considerando el asunto desde la relación, por la Revelación se conoce la diferencia que hay entre dos de las personas: la paternidad y la filiación. De la tercera relación no se conoce el nombre propio.

o.c., cap. VI y VII). De un modo similar argumenta Polo: «Una persona única —afirma— sería una desgracia absoluta» (Cfr. por ejemplo, Polo, *Leonardo, La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991 pp. 33-48), porque la persona es capaz de darse (Cfr. Polo, *L., Tener y dar*, en Estudios sobre la Encíclica “*Laborem exercens*”, BAC, Madrid 1897, pp. 222-230) y el don requiere un destinatario. En efecto, «el problema fundamental del amor es la correspondencia, ya que hablando en absoluto, sin correspondencia el amor no existe» (Cfr. Polo, *L., Tener y dar*, o.c., p. 228). La Persona requiere pluralidad de personas.

El poder a nivel transcendental quizá no puede ser cualquier tipo de poder. Pero la libertad es poder. Y la libertad es una perfección. Y Dios es libertad. La libertad es transcendental, pero a la vez la libertad no puede darse sólo. Luego en Dios tiene que haber libertades. Buscando la diferencia en el primer principio esa diferencia tendrá que ser una perfección. Una perfección que no limite otras. Ese es el caso de la libertad. Una libertad junto a otra libertad no la limita sino que más bien da sentido a la otra libertad pues puede comunicarse con ella. Luego se podría decir que en el primer principio coexisten pluralidad de libertades. Esta es la propuesta de Garay en *Diferencia y libertad*, o.c., cap. VII.

Esas libertades han de ser en algo diversas entre sí. En este sentido se podría decir que una de las libertades transcendentales es el lenguaje. En efecto algunos presentan en lenguaje como transcendental (El lenguaje no aparece como transcendental en el planteamiento poliano. Y es que quizá el lenguaje, como la diferencia, tampoco tenga sentido como transcendentales nocionales. Sin embargo Carlos Cardona sí lo consideraría un transcendental, en cuanto que el lenguaje es actividad. En palabras suyas: «Hay menos acción donde hay menos ser. Dice Santo tomás que “el ente es activo en cuanto que está en acto; de donde en cuanto las cosas tienen más deficientemente el ser, tanto menos activas son” (In III Sentent. d. 14, q. 1, a. 4, sol). De manera que debemos decir que la actividad es también propiedad transcendental del ser». *Cardona, Carlos, Metafísica del Bien y del mal*, o.c., p. 43. Aquí se nombra una nueva propiedad transcendental nocional del ser. Lo que interesaría saber es si la actividad (considerada como expresión, manifestación o lenguaje) es también un transcendental real. Si una libertad no puede ser solitaria, será al menos dos. Pues bien, la expresión de esa compañía es el tres: esa expresión es lenguaje. En este sentido Tomás de Aquino afirma que toda la Trinidad es dicha en el Verbo (Palabra por antonomasia. *Tomás de Aquino, S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3: «ut sic tota Trinitas Verbo dicatur») y distingue entre el “decir” y el “ser dicho” para referirse a la lógica de la Trinidad (*Tomás de Aquino, S. Th.*, I, q. 3, a. 1, ad 3: «sicut proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et “dicere”. Unde, sicut Verbum non est comune Patri et Filio et Spiritu Sancto, ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint unus dicens (...). Sed “dici” convenit cuilibet personae: dicitur enim non solum Verbum, sed res quae verbo intelligitur vel significatur»). (Hablando con propiedad, Verbo se atribuye a Dios en sentido personal y no esencial, lo mismo sucede con la palabra “decir”; por lo cual así como “Verbo” no es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, así tampoco es cierto que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean un sólo dicente (...). En cambio “ser dicho” conviene a cada una de las Personas ya que no sólo se dice el Verbo, sino también las cosas que por el Verbo se entienden o se significan).

El Tres es una manifestación de la diferencia de los poderes que se expresan en ella. A la vez la manifestación se diferencia de los poderes que la originan: su diferencia es precisamente ser expresión. Las libertades se manifiestan en una manifestación común. La manifestación de las

Sin embargo al conocimiento de Dios los hombres podemos llegar, en cierto modo, a través de los datos que están accesibles a nuestro conocimiento: los datos del mundo cosmológico y los del mundo antropológico. Por tanto el camino para acceder a la divinidad es la analogía.

Aunque el ser sea distinto en el Cosmos, en el Hombre y en Dios, el ser del Cosmos y el hombre tendrán algunos parecidos con el ser divino. En ese sentido afirma la Sagrada escritura que el hombre fue creado a imagen de Dios (Génesis 1, 26), y también en el Cosmos dejó Dios plasmada su huella.

Por eso si en el Ser primero hay tres transcendentales reales, éstos se tiene que manifestar de algún modo en el Cosmos y en el Hombre, para que podamos llegar al conocimiento de ellos. Estarán reflejados de un modo analógico: en parte igual y en parte diferente. Y es el hombre estarán con más plenitud que en el Cosmos.

Preguntémonos por el lenguaje. ¿Hay lenguaje en el Cosmos? Parece que sí pues en el Cosmos hay poderes que se manifiestan, que se expresan. Sin embargo esos poderes no son poderes libres, son necesarios. Y aunque su expresión incluye la novedad, esa novedad es repetición.

Como una primera conclusión, por tanto, se podría apuntar que en el mundo cosmológico, aunque hay un rastro del lenguaje, éste no adquiere la categoría de transcendental. El lenguaje, en el cosmos, está encerrado en el ámbito categorial.

Por otra parte hay autores, que recogiendo muchas tradiciones, descubren en el universo dos polos constitutivos que no abarcan exclusivamente el mundo humano sino todo: el principio de lo femenino y el principio de lo masculino. Esto se viene diciendo desde Pitágoras, hasta la filosofía hindú, que distingue entre el *yin* y el *yan*. Jung, tras un rastreo a lo largo de las cul-

libertades es diferente de los poderes que la originan, pero puede ser de la misma naturaleza de los originadores. Luego la manifestación puede ser también libertad. Por otra parte la manifestación es tan originaria como los poderes que la originan. Aquellos no serían sin ella.

Según este planteamiento, aunque no se explique la diferencia entre los dos primeros poderes, sí se ha encontrado una diferencia constitutiva dentro del SER: la diferencia entre los dos primeros poderes y su manifestación conjunta. Por ello se podría decir que dentro del SER primero existen tres diferencias, constituidas por tres libertades. Una de ellas es la expresión de las otras dos.

Es decir, no sólo se relacionan tres libertades sin más, sino tres libertades distintas entre sí. No sabemos muy bien en qué se diferencian las dos libertades primeras, pero sí conocemos la diferencia de la tercera: el la manifestación de los otros dos poderes. Por tanto en el ser primero se ha incluido además de una diferencia numérica, al menos una diferencia real.

En este caso tenemos tres diferencias; las tres son libertades. Las tres son poderes. ¿Cómo compaginar esto con el Acto? ¿Cómo se da un Acto único a nivel transcendental y tres poderes también transcendentales? En realidad el acto no puede ser distinto realmente de los poderes, porque en caso de que lo fuera las diferencias del ser primero sería cuatro y no tres. El Acto no es diferente de los tres. Es los tres.

turas, concluye en su teoría del *animus-ánima*: principios de la psique humana, que tienen un arquetipo transcendente en la divinidad²¹.

Basándose en datos recogidos de su experiencia médica y de otros datos tomados de la mitología, de diversas concepciones filosóficas o de la literatura que relata la experiencia de los místicos, Jung advierte que la pareja de dioses, viene a ser la pareja de los padres idealizada o *una pareja humana, que por algún motivo aparece en el cielo*²². La extraordinaria difusión y emotividad del tema —afirma— demuestran que se trata de un hecho fundamental y por ello de importancia práctica, aunque no se sepa explicar. La parte femenina de esa pareja divina es la madre, y psicológicamente corresponde al *ánima*.

Al recapitular sobre los arquetipos Jung afirma: «*Eso es la madre*: la forma que contiene todo lo viviente. Frente a ella, el *padre representa* la dinámica del arquetipo, pues el arquetipo es ambas cosas: forma y energía»²³. Y refiriéndose a lo femenino afirma: «Si yo fuera filósofo continuaría el argumento platónico de dar realidad a las ideas, y diría: en algún lugar, “en un lugar celeste”, hay una imagen primordial de la madre, superior y preexistente a todo fenómeno de lo “materno”»²⁴. Es decir, partiendo de experiencias humanas afirma la maternidad como un transcendental real de la divinidad.

Pero como estamos hablando del cosmos, ¿se podría considerar lo masculino y lo femenino como una diferencia transcendental en el cosmos? Esos dos principios cósmicos, a medida que se va ascendiendo en la escala biológica van dando lugar al dimorfismo sexual, presente sólo en las especies superiores. Sin embargo, aún en los animales más perfectos, sus individuos no tienen valor fuera de la unidad de la especie. Por tanto, aunque en el cosmos se den esos dos poderes complementarios, en ese ámbito éstos siguen encerrados en el plano categorial.

Por tanto, *ni refiriéndonos al lenguaje, ni a las categorías duales de lo femenino y masculino, parece que en el Cosmos se pueda hablar de pluralidad de transcendentales reales*. En él se da un transcendental único, el del Ser como Fundamento, probablemente el que descubrió Parménides.

5. EL NIVEL TRANSCENDENTAL ANTROPOLÓGICO

Centrándonos ahora en el orden transcendental antropológico cabría preguntar: ¿Puede haber una unidad superior que acoja la pluralidad de poderes humanos? O dicho con otras palabras, ¿hay, entonces, una diferencia

²¹ Jung, Carl Gustav, *Los arquetipos y el concepto de ánima* y *Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre*, en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, ed. Paidós, Buenos Aires 1981, pp. 49-68 y pp. 69-102.

²² Jung, Carl Gustav, *Los arquetipos y el concepto de ánima*, o.c., p. 56.

²³ Jung, Carl Gustav, *Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre*, o.c., p. 94.

²⁴ Jung, Carl Gustav, *Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre*, o.c., p. 70.

transcendental real dentro del acto de ser humano? Esa diferencia tendría que ser una diferencia entre poderes libres, que no fueran sólo diferentes por su pluralidad numérica sino porque tuvieran una articulación tal que dieran lugar a una unidad superior.

Al hablar de los transcendentales humanos: persona, libertad, inteligencia, amor, se ha advertido que todos ellos indican relación a otro. Una persona única no es posible, una libertad sólo es absurda. El amor requiere un destinatario, etc. En el hombre en cuanto persona se esconde ya el misterio bíblico de «No es bueno que el hombre esté solo» (Génesis, 2, 18). Y ciñéndonos al relato bíblico esa soledad no se refiere al trato del hombre con Dios, que también es un ser personal. Se trata de una soledad que ha de ser colmada a nivel antropológico.

Si esta diferencia existe podría estar en la diferencia varón-mujer. Esto no está lejos del relato bíblico de la Creación, cuando Dios se propuso hacer un hombre y lo hizo varón y mujer (Génesis, 1, 26). La unidad humana parece que acoge en su seno la pluralidad.

Todo es cuestión de perspectiva. Durante siglos ha predominado el punto de vista según el cual, partiendo de la comunidad entre los hombres y los animales, se descubría en el sexo la capacidad de reproducción. Desde esta visión se veía la sexualidad humana como un aspecto en el que hombre se parecía a los animales. Sin embargo cada vez son más las voces que al profundizar en el sentido que tiene la sexualidad humana, y su amplia condición sexual, se ve que esta diferencia sólo adquiere verdadero sentido en el ser humano²⁵.

En efecto, hoy la primacía le corresponde a la consideración del hombre como persona, en cuanto dotado de espíritu, que lo distingue radicalmente de las realidades infrapersonales. Y es desde esa condición de espiritualidad desde donde se aprecia la condición sexual²⁶.

²⁵ Un elenco de autores en esta línea puede encontrarse en *Castilla y Cortázar, Bl.*, (1992) *La diferencia entre persona masculina y persona femenina. ¿Es aplicable el esquema actividad-pasividad a la relación varón-mujer?*, Rev. «Atlántida», 9/92, pp. 32-42.

²⁶ En esta línea afirma Jean Guittou: «La sexualidad se presenta como el medio de realizar el amor. El amor ya no es considerado como una consecuencia artificial y accidental de la sexualidad: al contrario, la sexualidad se presenta como un instrumento favorable para excitar y mantener el amor en una sociedad formada por seres múltiples, más o menos comprometidos en la materia y en la corporalidad.

«Esta diferencia de puntos de vista desplaza las zonas de oscuridad. En la doctrina precedente, lo más difícil de justificar era la sexualidad humana, que parecía un brote aleatorio, como una derivación bastante sutil (que complicaba innecesariamente el “mecanismo” de la reproducción). En lo sucesivo la sexualidad animal es aparentemente la más inexplicable y desde entonces se nos muestra como un lujo inútil. Si el animal carece de interioridad ¿qué significan esas uniones caricaturescas que no aseguran ninguna simbiosis de los seres, ninguna comunicación de las conciencias? (...).

«Pero si suponemos que la intención suprema de la naturaleza es “hacer al hombre” como dice Elohim en el sexto día, los órdenes precedentes, no teniendo ya en sí mismos su último fin,

Un desarrollo en esta línea supone desarrollar una ontología que tenga en cuenta la diversidad sexual. Sin embargo, hasta ahora, las ontologías han sido y siguen siendo asexuadas. Ya Ortega lo dijo de Husserl²⁷ y Derrida lo ha advertido respecto a Heidegger²⁸. Lo mismo pasa con la antropología trascendental de Polo, en la que el sexo se sitúa únicamente a nivel de especie, pero no en el plano personal. Y si nos refiriéramos a Zubiri, ni siquiera hace mención del tema. Sin embargo, a pesar de esas lagunas que no permiten explicar el ser humano concreto —que es siempre varón o mujer—, es preciso recoger aquellos elementos que pueden ser válidos de las antropologías ya desarrolladas.

En este sentido es útil recordar que en la progresiva elaboración del concepto de persona se han barajado dos aspectos: desde la perspectiva aristotélica se hace hincapié en la individualidad frente a la universalidad; y desde el platonismo se diferencia lo propio del lo común²⁹. Pues bien, desde el segundo aspecto se puede decir que varón y mujer son uno en lo que tienen de común: la esencia, y se diferencian en lo que tienen de propio: la persona.

Esto está relacionado con la intuición fundamental de Polo cuando afirma: «Sostengo que el *monón* no puede ser un trascendental personal. El trascendental personal es la diferencia, el no ser una sola persona. ¿A quién me doy? ¿Me doy a una idea, me doy al universo?»³⁰. Y más en concreto lo que ha afirmado muchas veces de palabra: que de un modo similar a como en Dios el tres es trascendental, en su opinión en el ser humano es dos es trascendental.

siendo sólo etapas preparatorias, deben presentar caracteres que no pueden parecer sino absurdos al espíritu, si no se refieren al término definitivo que los explica. Sin esta precaución no pueden dejar de parecer irracionales, aberrantes, inútiles o lujosos» Guittou, *Jean, Ensayo sobre el amor humano*, ed. Sudamericana, Buenos Aires 1968, p. 180.

²⁷ En efecto, Ortega y Gasset advirtió que la teoría del Otro de Husserl, como un ser abstracto, no valía para el conocimiento de las personas, y menos, cuando el Otro era una mujer. Cfr. Ortega y Gasset, *J. El hombre y la gente*, Alianza editorial, 1.ª ed. 1957, Madrid 1980 pp. 133 yss.

²⁸ Cfr. Derrida, Jacques, *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*, en *Psyché. Invention de l'autre*, ed. Galilée, Paris 1987, pp. 395-414.

²⁹ Cfr. Álvarez Turrieno, Saturnino, *El Cristianismo y la formación del concepto de persona*, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, ed. Moneda y crédito, Madrid 1970, t. I, pp. 43-78, especialmente p. 65. Cfr. también Forment, Eudaldo, *Ser y persona*, o.c., pp. 21-23: en estas páginas se señala que la persona se distingue no sólo de lo universal predicable de muchos, sino también de lo singular que es común a varios y, por tanto, predicable de muchos. Así se indica que la persona no es común a muchos, es decir, que es inmultiplicable y, por tanto, distinta de las otras (...) «Así en la trinidad hay que sostener que en Dios hay tres personas realmente distintas en una única y misma naturaleza o esencia. Esta naturaleza o esencia en cuanto tal, según la definición de Boecio, tiene que ser persona, pues es una sustancia individual de naturaleza racional (espiritual). Con ello Dios (...) sería una cuaternidad» pp. 21-22.

³⁰ Cfr. Polo, Leonardo, *Libertas transcendentalis*, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) p. 714.

La filosofía personalista ha puesto de relieve que el Yo no adquiere sentido humano más que en relación con el Tú. Y en opinión de Lévinas el Tú al que hace referencia Buber es precisamente la mujer, una alteridad personal con la que se consigue la compenetración que sólo es posible con el complementario. En palabras de Lévinas:

El Otro que recibe en la intimidad no es el *usted* del rostro que se revela en una dimensión, de grandeza, sino precisamente el tú de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en lo secreto. El Yo-Tú en el que Buber percibe la categoría de la relación interhumana no es la relación con el interlocutor, sino con la alteridad femenina³¹.

El ser humano concreto o es varón o es mujer. Si algo habría que decir al compararlos es que son fundamentalmente iguales: ambos son persona humana, ambos son de la misma especie; el alma de cada uno es humana y también el cuerpo de ambos es humano. Pero en el corazón de su igualdad anida la diferencia.

La diferencia se manifiesta en todos los niveles. Hay diferencias visibles: el tamaño y el peso de los huesos, el grosor y la dureza de la piel, el modo de andar o la diversa distribución del vello. Estas diferencias morfológicas, que se pueden explicar por la acción de las mismas hormonas —en diversas concentraciones—, no rompen la igualdad.

Por otra parte las diferencias más notables, las genitales, no tienen sentido más que unas para las otras. Es como si en el cuerpo sexuado se advirtiera plásticamente, que un individuo no tiene sentido en su autoclausura. Desde su ser físico mismo el hombre es apertura. Su ser individual, hasta físicamente dice otro. La alteridad le marca hasta en lo más visible. Y esa alteridad está expresada a modo de una relación recíproca y complementaria. ¿Qué diferencia oculta expresan esas diferencias externas?

En este sentido son sugerentes la concepción de algunos personalistas que afirman que el cuerpo es expresión de la persona³². Esta idea está recogida en

³¹ Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 173.

³² Esto lo afirma Wojtyła. Cfr. Wojtyła, K., *Persona e atto*, Librería Editrice Vaticana, 1982, trad. española: *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982. texto definitivo en inglés: *The Acting Person*, 1977, pp. 238 y ss. La misma idea se encuentra también en Lévinas cuando afirma: «La exterioridad define al ente en cuanto ente y la significación del rostro se debe a la coincidencia esencial del ente y lo significante. La significación no se agrega al ente. Significar no equivale a presentarse como signo sino a expresar, es decir, presentarse como persona. El simbolismo del signo supone ya la significación de la expresión, el rostro. La significación original del ente —su presentación como persona o su expresión—, su manera de saltar incesantemente fuera de su imagen plástica, se produce concretamente como una tentación de la negación total y como resistencia infinita al asesinato del otro en tanto que otro, en la dura resistencia de esos ojos sin protección, en lo que tiene de más dulce y más descubierto» Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., p. 272.

diversos documentos del Magisterio de Juan Pablo II³³. De ella se podrían deducir muchas consecuencias. En primer lugar, si hay dos tipos de cuerpo se podría concluir que habrá entonces dos tipos de persona. En efecto, si la persona es apertura, el cuerpo expresa esa apertura. Si la persona es donación, se puede donar a través del cuerpo. Si la diferencia es algo más que la diferencia numérica de los individuos, ésta se encarna porque quizá responde a una diferencia inscrita en el corazón mismo del ser humano.

En conclusión se podría decir que la diferencia varón-mujer es una diferencia peculiar. Diferencia entre iguales, de cuya unión surge una unidad superior, que hace posible una actividad no accesible al individuo aislado, ni a la interacción de dos individuos del mismo sexo. Es una diferencia que consigue que dos seres sean el uno para el otro. Una diferencia que articula una peculiar reciprocidad. Una diferencia que no aísla, sino que enlaza potenciando. Es una diferencia que articula el amor, que posibilita la unidad entre distintos.

Por otra parte se trata de una diferencia real. Por eso interesa preguntarse por su estatuto ontológico. ¿No es una diferencia en el interior mismo del ser humano? En ella se esconde el misterio ontológico de la relación.

6. EL ACTO DE SER HUMANO: SER-CON

Desde diversas instancias se ha definido el ser del hombre como coexistencia o como ser-con³⁴. ¿Cómo profundizar más en el conocimiento y en la estructura interna de ese ser-con? En su misma descripción ese ser acoge la relación, la apertura.

Esa apertura del ser personal es una apertura en el orden transcendental. Esto se ha expresado de diversas maneras:

³³ Así por ejemplo, Audiencia general 14.XI.79, n. 4: «El cuerpo revela al hombre (...) al hombre como persona, es decir, como ser que incluso en toda su corporalidad es *semejante a Dios*». Los textos están recogidos de Documentos Palabra: DP-377. Otro texto: «*El cuerpo expresa a la persona* en su ser concreto ontológico y existencia, que es algo más que el "individuo", y por lo tanto expresa el "yo" humano personal» en AG, 19.XII.79, n. 4, en DP-424. En otro lugar explica que para hablar del «cuerpo-sexo» es preciso al mismo tiempo tratar de la persona: «Esta simultaneidad es esencial —afirma—. Efectivamente, si tratáramos del sexo sin la persona, quedaría destruida toda la adecuación de la antropología que encontramos en el Génesis», AG, 9.I.80, n. 3, en DP-9.

³⁴ Como se sabido la expresión proviene de Heidegger. después la han utilizado muchos: entre ellos puede verse: Polo, *Leonardo, La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991 pp. 33-48. Así por ejemplo afirma Zubiri: «Existir es existir "con" —con cosas, con otros, con nosotros mismos—. Este "con" pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia va envuelto todo lo demás en este peculiar forma del "con"» Zubiri, X., *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (1.ª ed., 1944 en Editora nacional), p. 429.

Precisamente porque es persona, el hombre se trasciende a sí mismo, se abre al infinito, en una relación a Dios y a las otras personas creadas —en cuanto sujetos también de igual relación—, que está llamada a ser una feliz relación de amistad: benevolencia recíproca y manifestada, trato, comunidad de bienes³⁵.

En una primera aproximación esa compañía estructural que el ser humano dice podría denominarse *filiación*. La persona humana no es sólo porque procede de otros³⁶.

Sin embargo descubrir la filiación como constitutiva del ser-con humano no habla aún de una diferencia, porque en cuanto hijos las personas humanas no se distinguen. Todas igualmente proceden de sus padres y todas igualmente son hijas de Dios. Si hay una diferencia intrínseca habrá que abordarla desde otra perspectiva.

La relación que se trasluce en el ser-con podría albergar una diferencia intrínseca si el ser-con del otro es distinto y complementario. Esto se puede ilustrar fenomenológicamente observando el modo diferente de ejercitar la paternidad y la maternidad.

La maternidad, por ejemplo, es una articulación peculiar y singular en la generación. Se trata de una relación distinta pero inseparable de la paternidad. La maternidad está unida a la feminidad como la paternidad lo está a la masculinidad. En los dos casos se trata de una relación recíproca. Pero así como la relación feminidad-masculinidad no parece decir en sí misma relación a un tercero, maternidad-paternidad son relaciones indisolublemente unidas a la filiación. No hay padre ni madre sin hijo.

La paternidad y la maternidad humanas son algo más profundo que el puro proceso biológico. Pero en su manifestación biológica, quizá por aquello de que el cuerpo es expresión de la persona, reflejan lo oculto de sus relaciones. Paternidad y maternidad son dos poderes. Ambos son activos y aportan al embrión la misma dotación cromosómica, aunque en cada uno esté teñida de ciertas diferencias. Para darla se relacionan entre ellos de un modo *complementario*.

Los estudios genéticos han hecho recientemente importantes descubrimientos en el embrión humano acerca de la aportación igual y diferente al

³⁵ Cardona, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 91.

³⁶ Desde la perspectiva de la filiación surge también la apertura religiosa: el ser humano es intrínsecamente apertura a Dios, porque en definitiva es también y sobre todo hijo de Dios. Por otra parte, aunque de hecho nunca ha existido la naturaleza humana pura, porque desde el principio fue elevada a la participación de la naturaleza divina por la gracia, desde el punto de vista natural se podría hablar de una cierta filiación divina (quizá a esto es a lo que se le ha llamado potencia obediencial: capacidad natural para poder ser elevado). Lo humano, en tanto que humano, y no sólo por la gracia, es también imagen de Dios. En ese sentido interesa destacar el fundamento natural de la amistad con Dios según la vida del espíritu y la posibilidad de un amor natural a Dios sobre todas las cosas. Cfr. Cardona, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 91.

mismo tiempo proveniente del padre y de la madre. Según relata Jérôme Lejeune: «El ADN transportado por el espermatozoide está subrayado o marcado por una metilación en algunos lugares que no corresponden a las metilaciones³⁷ del ADN de los cromosomas transportados por el óvulo (...) De este modo, en el momento en que se encuentran los dos grupos de cromosomas, transportados por el espermatozoide y por el óvulo, no son idénticos, como hemos creído durante años. En efecto, sabíamos que existía una diferencia entre el cromosoma X y el cromosoma Y, pero, respecto a los demás, se creía que transportaban la misma información, y esto no es cierto. Una parte de información debe ser leída del cromosoma de origen paterno y otra diferente del cromosoma proveniente de la madre»³⁸.

Varón y mujer tienen dos modos de amar diferentes, aunque el amor es darse en ambos casos.

El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo *de él* se entrega a la mujer y se queda *en ella*.

La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo *en ella*. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor. Sin la mujer el varón no tendría donde ir. Sin el varón la mujer no tendría que acoger.

En términos de acogimiento y de intimidad es como describe Lévinas a la mujer: «Y el otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación»³⁹.

³⁷ Como explica el mismo profesor Lejeune el *metilo* (es decir CH₃) es una pieza extra del ADN, descubierto hace veinte años, que modifica ligeramente la forma de los travesaños de la larga escalera que es el ADN (el mensaje escrito en el ADN se encuentra definido por la secuencia de diversas bases que van una detrás de la otra en esa molécula de un metro de largo). Nadie sabía lo que significaba el metilo. Pero hace tan sólo cuatro años se ha empezado a comprender que ahí sucedía algo extraordinario. Esas piezas de metilo que se encuentran en la base citosina (que se transforma así en metilcitosina), son comparables a lo que hace un lector inteligente: subraya con un lápiz cuando quiere resaltar un pasaje o tacha cuando quiere suprimir otro. Esto sucede con la metilación: aunque el gen siempre está ahí, se le pone en fuera de juego, se le silencia: pero si se desmetila en la siguiente división, en la célula siguiente hablará de nuevo.

El descubrimiento fundamental fue que esto es posible gracias a los pequeños cambios del ADN, cambios en la superficie del gran surco de la superficie del ADN. Dentro de este gran surco algunas moléculas, algunas proteínas, encajarán sobre diferentes segmentos específicos del ADN. Es una especie de lenguaje que dice al cromosoma: tienes que transmitir esta información, pero respecto a esta otra cállate, no la trasmitas por ahora. Esto es muy necesario, porque hay tantas informaciones en nuestras células que, si se estuvieran expresando siempre, la energía consumida por una célula sería mucho mayor que la energía de todo nuestro cuerpo. De modo que es necesario que tengamos algunos genes callados mientras otros se expresan. Cfr. *Lejeune, Jérôme, ¿Qué es el embrión humano?*, Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 1993, pp. 49-50.

³⁸ *Ibidem*, p. 51.

³⁹ *Lévinas, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, o.c., pp. 172-173.

Posteriormente la mujer es apertura para dar a luz un ser que tendrá vida propia. A través de la mujer y con ella el varón está también en el hijo. El varón está en la mujer y está en el hijo, pero como fuera de él. La mujer, sin embargo, es sede, casa. El varón está en la mujer y el hijo, cuando ya está fuera, en cierto modo, sigue estando en ella. También la mujer está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Cuanto se ha expresado respecto del amor como ex-tasis, salida de sí y estar fuera de sí, es una visión del amor en cuanto masculino. El amor desde la femineidad hay que describirlo como intimidad. La intimidad parece que es más propia del conocimiento, pues lo conocido está en el cognoscente, mientras que por el amor uno sale de sí. Pues bien, el amor visto desde la femineidad, es más parecido al conocimiento.

Esta misteriosa relación (diferencia) del amor, es algo que, hasta ahora, sólo se ha advertido desde el lenguaje poético o simbólico. Así, por ejemplo, en un drama literario: *Esplendor de paternidad*. Su autor, Wojtyła, expresa la diferencia entre la paternidad y la maternidad humana y su diversa relación con el hijo. Ahí aparecen las siguientes palabras al hijo en boca de la madre:

No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí⁴⁰.

Este modo diverso de darse y de estar en los otros es una relación constitutiva de la ontología humana del varón y de la mujer que vertebrata sus relaciones recíprocas en la enorme gama de relaciones varón mujer: paternidad, filiación, conyugales, de amistad o de fraternidad. El estatuto ontológico de esta relación podría ser la Persona misma, en cuanto que es propio de la persona la apertura transcendental al mundo y a los demás. Esa diferencia podría vertebrata la intrínseca estructura del ser-con humano, configurando dos tipos de personas diversas. Si la persona es ser-con o, quizá mejor, ser-para, ese ser-para esconde una dirección complementaria: una dirección indica salida: DESDE o DE y en la opuesta, la dirección significa reposo: EN.

Por tanto, si se busca el fundamento ontológico de la diferencia entre varón y mujer, éste parece no hallarse en el plano categorial sóloamente: a ese ni-

⁴⁰ Wojtyła, K., *Esplendor de paternidad*, ed. BAC, trad. del polaco: Rodon Klemensiewicz, Anna, adaptación literaria: Parera Galmés, Bartolomé, Madrid, 1990 pp. 171-172. Tít. or.: *Przemienianie ojcostwa*.

vel esencial la naturaleza es la misma. Varón y mujer son personas a nivel trascendental, ambos son libertades, poderes libres; ambos están abiertos al mundo y los demás pero se abren de un modo diferente. Y esa diferencia les estructura ontológicamente. Esa diferencia los capacita de tal modo que de su unión se deriva la fecundidad.

Esto que se advierte plástica y procesualmente en la generación tiene manifestaciones en todas las acciones y en todos los campos del actuar humano. Cuando se afirma, por ejemplo, desde una perspectiva simbólica, que el amor humano es sponsal, no se está haciendo referencia sólo a la relación que se da entre un esposo y una esposa; se hace referencia también a un modo característico de darse que el ser persona masculina o femenina imprime en todos y cada uno de los actos de relación. Y esas características no se aportan sólo en la generación de los hijos, sino en la educación, en el trabajo, etc. Esto no supone afirmar, sin embargo, que para que la persona humana alcance su plenitud necesite contraer matrimonio, o ejercitar materialmente la sexualidad. Aquí estamos contemplando la diversidad sexual en el contexto más amplio de lo que significa ser varón o ser mujer.

El amor entre las personas siempre es fecundo, no se cierra en un egoísmo de dos, sino que trasciende fuera. En este sentido Saint-Exupéry afirmaba que: «Amar no consiste en mirarse el uno al otro, sino en que uno y otro miren en la misma dirección» y eso supone «la inclusión del tercero» en el amor. Y «un tercero —afirma— pueden ser los gustos, los proyectos, la vida social»⁴¹.

Todo esto viene a decir que la masculinidad y la femineidad, en cuanto tipos de relación y de apertura a los demás pertenecen a la identidad propia de la persona humana y sus poderes, lo cual se hace visible en sus manifestaciones.

De todo ello parece deducirse que la diferencia entre masculinidad y femineidad es diferencia primera e intrínseca del ser-con humano. Esa diferencia es precisamente una relación, un tipo de apertura no exactamente igual en un sentido y en otro, que los enlaza. El estudio de esta diferencia intrínseca —«ser-con otro, que es complementario»— podría esclarecer, desde su raíz ontológica la violencia antropológica que supone el dar como alternativa válida al amor varón-mujer la homosexualidad o el lesbianismo.

Ahora bien, como se ha visto el dos, en el ser humano está abierto al tres. ¿Es en el ser humano trascendental el tres? Parece que no. Si las relaciones de paternidad, maternidad y filiación en el ser humano fueran simultáneas y no se manifestaran procesualmente en el tiempo ¿serían entonces tres relaciones transcendentales?

Parece que en el mundo humano quizá el lenguaje no sea un transcenden-

⁴¹ Thibon, Gustave, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid 1977, p. 66.

tal. El hijo no es unigénito y no existe una plena simultaneidad entre los tres. En el ámbito de la generación antropológica sólo existen simultáneamente dos poderes diferentes y no están necesariamente unidos a su manifestación.

Por otra parte, el hijo, fruto del amor de los padres, será varón o mujer. En el caso humano hay una imagen del tres pero no hay tres estructuralmente diversos.

Sin embargo la diferencia entre lo masculino y lo femenino no parece que es este ámbito quede encerrada en el plano categorial. En el mundo humano hay un dos transcendental.

7. UNIDAD Y SER

La doctrina clásica de los transcendentales ha identificado Unidad y Ser. Se dice que *unum et esse convertuntur*. De aquí algunos autores, desde Parménides a Plotino, han considerado el Ser como algo monolítico, como monismo.

Ahora bien, ¿unidad es sinónimo de unicidad? Si el ser está internamente diferenciado, entonces aunque ser y unidad fueran lo mismo, ni la unidad será unicidad, ni el ser monismo.

Durante siglos hemos sido demasiado deudores de Platón y de Plotino, para quienes la dualidad era imperfección. La Díada en el hombre, como se ha visto, tiene valor trascendental, y como tal es una ganancia: es superior al monismo.

Es preciso, por tanto, eliminar el prestigio de lo único, entendido como mónada, como soledad. Es necesario pensar que la diferencia es primera, tanto en Dios, que además de Uno es Trino, como en el hombre que siendo Uno fue creado en el origen varón y mujer.

Sin embargo, hacer tanto hincapié en la pluralidad real ¿no pondrá en peligro la unidad? Pluralidad y unidad son compatibles si la pluralidad está articulada. Si en la pluralidad de libertades, éstas no son independientes, sino cada una da razón de la otra.

La tradición teológica, al referirse a Dios, habló, en este sentido, de las relaciones de procedencia en Dios. Y también de la *perichóresis*: que donde está una persona divina allí están las otras dos. Esto ocurre también al nombrarlas, de tal manera que cuando se está hablando de una de las personas divinas se está hablando ya de las otras dos.

Aplicando la analogía familiar humana, cuando se dice padre se dice simultáneamente hijo y madre. Tampoco hay hijo sin padre ni madre. Incluso cuando a alguien se le pregunta quién es y responde con su nombre y apellidos, ahí habla de sus progenitores. Es decir, para nombrarse a él está hablando de su padre y de su madre: hace referencia necesaria a otros dos.

8. CONCLUSIONES

1. El Ser se dice de muchas maneras. Esta diferencia del ser se puede abordar de dos modos en el orden transcendental. En primer lugar superando la tesis clásica de que los transcendentales son meras nociones para nombrar desde distintos aspectos a una misma realidad. No es lo mismo conceder que, en el orden transcendental, haya diferencias reales entre los entes, que decir que los transcendentales se diferencien realmente (cosa que el tomismo no admite: señala una distinción de razón con fundamento *in re*). Pues bien aquí se ha sugerido la posibilidad de que algunos transcendentales tendrían que tener una diferencia real entre ellos, que expresen diferencias de la realidad. En este sentido es interesante la indicación de que los transcendentales deben tener un orden, para ser todos ellos posibles. Por tanto, considerados entre ellos, podrían no ser simplemente puros transcendentales nocionales. Y esas diferencias se referirían a diferencias reales.

2. Pero no basta ese nivel de diferencia. Apoyados en la noción intensiva de ser, el ser como acto es diferente según el nivel transcendental que se considere. No da lo mismo estar hablando del ser del cosmos que del ser humano. Por tanto, hablar de la diferencia en el orden transcendental es, también y sobre todo, distinguir los niveles en los que se puede hablar de diferencia ontológica. Esta conclusión parece que se sale del discurso histórico acerca de los transcendentales, pero hay que reconocer que está intuido por muchos autores, todos aquellos, que han preconizado un nivel ontológico y transcendental diferente del del cosmos para hablar de la antropología.

3. Hay tres niveles transcendentales:

- a. El cosmológico
- b. El antropológico
- c. El de la divinidad

4. En cada uno de estos niveles transcendentales, que están jerarquizados, el ser se configura de modo diverso, creciendo, por así decir, en riqueza ontológica. Esa mayor densidad supone el incluir dentro de sí una diferencia real que es transcendental, lo que supone mayor diversidad que no es limitación.

5. En cada uno de esos niveles transcendentales se pueden encontrar nociones transcendentales, que describan el ser en cuanto ser de ese nivel concreto. Así en el primer nivel se pueden encontrar la verdad, la bondad, la unidad, la belleza, y quizá otros más, para explicar las riquezas del ser. Por otra parte en el nivel antropológico se pueden describir los transcendentales del acto de ser humano como son: persona, inteligencia, libertad, amor, etc. Sin embargo es interesante observar que a nivel antropológico los transcendentales dicen de suyo apertura y siempre hacen referencia a otro.

Por otra parte, los transcendentales de cada nivel —que pueden ser muchos, aunque no sean iguales entre ellos —porque designan diferencias rea-

les—, esas diferencias no son transcendentales. Las diferencias transcendentales están perfectamente determinadas en cuanto al número: no son más o menos, sino las que son.

6. En el nivel cosmológico el acto de ser es uno e indiferenciado a nivel transcendental, aunque en él se encuentren las huellas de la diferencia de otros niveles transcendentales.

7. En el nivel antropológico el acto de ser encierra un primer grado de alteridad. Hay una diferencia transcendental real, constituida por una dualidad de personas que se relacionan entre sí no exactamente igual en un sentido y en otro. El ser humano es un ser-con, un ser-para, en el que se distinguen una dirección de salida y otra de reposo: ser-de y ser-en. En este nivel la unidad del ser humano acoge la pluralidad transcendental real de la díada. Se trata de una relación originaria, que configura dos tipos de personas complementarias: varón y mujer. La relación se podría llamar de sponsalidad, donde se distinguen la masculinidad y la feminidad.

8. En el nivel supremo de transcendentalidad el Ser Primero acoge en Sí una mayor pluralidad real: el tres. Pluralidad de libertades, de personas que difieren entre sí por relaciones que les enlazan en la Unidad. Tres diferencias transcendentales reales, constituidas por las relaciones de paternidad, filiación y una tercera de la que aún falta por conocer su nombre propio. Este es el ámbito propio de la Revelación y de la teología. Sin embargo desde el punto de vista filosófico también se puede acceder en parte y distinguir a una de las personas como distinta en cuanto manifestación de las otras dos. Esta persona que es expresión justamente en la Revelación recibe el nombre de Verbo (palabra) e Hijo.

9. Es posible ascender en los niveles transcendentales y llegar a clarificar las transcendentales reales del primer Principio, gracias a que ya en el primer nivel, que es el más conocido para los hombres, hay una huella del nivel transcendental más alto, que es aún más profunda —imagen— en el nivel antropológico.

10. Para conceptualizar esas diferencias reales dentro del núcleo mismo del ser, es posible rehabilitar conceptos clásicos, como el de potencia, purificados de limitaciones e imperfecciones que les han acompañado históricamente. Así la potencia, como poder, como libertad, que dice originariamente referencia a otro, puede servir para explicar la pluralidad. Junto a la potencia está el término clásico de relación, que ya en la tradición, depurado de su connotación de accidente, se utilizó para explicar las Personas divinas. El término de relación sigue siendo muy útil en orden a explicitar la coimplicación de la pluralidad, que permite, sin dispersión, formar una unidad.