

Persona, sexo y género. Los significados de la categoría «género» y el sistema «sexo/género» según Karol Wojtyła

Person, Sex and Gender. The Meanings of the Category «Gender» and the «Sex/Gender» System, according to Karol Wojtyła

Rodrigo Guerra López
Centro de Investigación Social Avanzada, México
rodrigo.guerra@cisav.org

Recibido: 16/2/2014 • Aceptado: 29/9/2015

Resumen

La noción de «género» se ha utilizado de diversos modos a lo largo de la historia. Sin reconocer que es una noción análoga, se ha confundido al género en tanto hecho, con los estudios que lo abordan y con las propuestas políticas que visibilizan los problemas y necesidades ocasionados por la construcción social que interpreta el sexo y la sexualidad. Este estudio se centrará en la evidencia de la existencia de la diferenciación sexual y en el reconocimiento de las múltiples modalidades de su realización socio-cultural e histórica. Utilizando algunos elementos del personalismo de Karol Wojtyła y del pensamiento clásico, ofreceremos una interpretación sobre las relaciones entre género, sexualidad y sujeto personal.

Palabras clave: género, identidad, persona, sexo, sujeto.

Abstract

The notion of «gender» has been used through history with many meanings. Without recognizing it analogous condition, that notion has been useful to speak about a fact, the studies that analyze this fact and the public policies that try to make visible the problems that rise within society by the social construction that interprets sex and sexuality. This paper focuses on the evidence of the existence of sexual differentiation and in the recognition of the multiple forms of its socio-cultural and historical realization.

Using some elements of Karol Wojtyła's and classic philosophy, this paper will try to offer an interpretation on the relations between gender, sexuality and the human self.

Keywords: Gender, Identity, Person, Self, Sex.

Introducción

Mercedes Barquet (2002) señala de principio a fin que el término «género» posee una «ambigüedad» notable en su uso a lo largo de la historia. Más aún, que en el uso cotidiano esta ambigüedad también permea y hace que en una conversación sobre estos asuntos parezca que todos entendemos de qué hablamos cuando esto es de suyo algo que es menester siempre esclarecer. Ella comienza así su exposición:

Cuando hablamos de los estudios de género ingresamos a un terreno de controversia y de disputa. Hay varios elementos en esa controversia, pero se pueden distinguir dos grandes campos. Uno de ellos está vinculado al conjunto de categorías que forman el corpus teórico del género, como una forma de abordar analíticamente la diferencia sexual. El otro campo se refiere al plano social, esto es al género como una categoría ordenadora de las estructuras sociales y explicativa de un tipo de desigualdad específica. Se refiere, por tanto, a una práctica política y discursiva. Entre estos dos usos del género, por decirlo así, se introduce una ambigüedad siempre presente en prácticamente toda la literatura sobre el tema; ambigüedad que se refiere a la producción de una cierta metanarrativa que tiene como objeto y sujeto central a la mujer y su condición de subordinación, que se presenta como alternativa al discurso antropocéntrico de la modernidad que hace del hombre el sujeto pretendidamente universal. La ambigüedad, además, es múltiple: el desliz permanente entre el sexo como condición biológica y el género como construcción cultural, ha pasado —sobre todo en las últimas tres o cuatro décadas— por numerosísimas interpretaciones de sentido, algunas de ellas con diferencias de increíble sutileza. Entre el cuerpo como biología, como construcción cultural, como determinante o determinado por el discurso, se han debatido

las versiones más recientes y difundidas sobre el género, en controversias a menudo interminables. La razón de esto último no es gratuita; obedece claramente a que el feminismo académico o teórico no está desvinculado del movimiento político cultural feminista y sus diversas expresiones. El feminismo, como señalan Bobbio y Matteucci en su *Diccionario de Política*, designa tanto un movimiento social y cultural, como un conjunto de teorías en torno a la situación y condición de la mujer, que se reúnen en un proyecto político singular (Barquet, 2002: 9).

En esta breve cita aparecen muchos elementos incoados. Por una parte, surge como evidencia que el concepto «género» se construye a través de un conjunto de categorías analíticas que darán lugar a diversas teorías sobre este fenómeno. Barquet, a este respecto, de inmediato destaca que las articulaciones «sexo/género» y «cuerpo-como-biología/cuerpo-como construcción-cultural», han sido objeto de las más distintas interpretaciones en los últimos años; por otro lado, «género» puede significar, más que un concepto, una realidad que colabora en la configuración de estructuras sociales. Esto quiere decir que el concepto «género» existe además como realidad configuradora del mundo. Finalmente, y como sin querer, se anota que el género entendido como capítulo del feminismo, se encuentra también vinculado —y, diría yo, jaloneado— a un movimiento político cultural en el que más allá de las discusiones académicas se pretenden lograr fines prácticos precisos para denunciar la opresión de las mujeres y la generación de vías para su superación.

Estas consideraciones me invitaron desde hace tiempo a pensar, de manera personal, que es preciso lograr una comprensión analítica y diferenciada del género que permita apreciar mejor los tres niveles en los que de modo esquemático pareciera estructurarse: a) como posición ideológico-política, b) como conjunto de teorías y c) como realidad cultural fáctica.

No es aquí el lugar de hacer una historia del movimiento feminista como movimiento social, cultural y político y de cómo la cuestión sobre el «género» apareció dentro de él. Simplemente baste señalar que, cuando la cuestión sobre el género adquiere carta de ciudadanía en el escenario de las luchas políticas, no es difícil advertir que se tienden a simplificar algunas de sus motivaciones profundas y premisas filosóficas. Dicho de otro modo, el género en el escenario político deviene en «uso ideológico del género» al grado que detractores y defensores suelen hablar de él como si fuese una realidad monolítica, única, homogénea y perfectamente identificable.

En el terreno de los detractores no es extraño encontrar proposiciones universales del tipo: «la ideología de género es...x», «la teoría de género es...y», «los generistas son...z», como si se tratase de un grupo compacto con una doctrina precisa en la que no existen diferentes escuelas y enfoques. En otras palabras, quienes rechazan y critican la categoría «género», la ideologizan al simplificarla e interpretarla políticamente.¹ Desde este punto de vista, el concepto «ideología de género» es un constructo ideológico que busca crear un enemigo a vencer para eficientar una determinada lucha político-cultural. Dentro de este mundo se tiende a negar la importancia del «género» al momento de interpretar a la persona humana como ser sexuado y sus diversas modalidades de expresión. Podríamos decir que esta postura padece una suerte de *gender blindness* en el sentido de que niega la relevancia de la dimensión cultural de la sexualidad y la dimensión heurística que la categoría «género» posee.

Por su parte, quienes desde la política pública se empeñan en impulsar la «perspectiva de género» tampoco les resulta extraño hacer afirmaciones más o menos simétricas a las anteriores: se habla de «género», «teoría de género», «equidad de género» como si fuese una sola realidad, una sola interpretación, una sola verdad

¹ “La mal llamada «teoría» –«enfoque», «mirada», etc.– de «género» es, en realidad una ideología. Probablemente la ideología más radical de la historia, puesto que –de imponerse–, destruiría al ser humano en su núcleo más íntimo y, simultáneamente acabaría con la sociedad” (Scala, 2010: 9).

científicamente avalada. Por supuesto, en los matices y acentos utilizados se detectan las preferencias implícitas de escuela (Inmujeres, 2008). Sin embargo, el uso de la categoría de «género» sin mayor matiz y argumentación fácilmente deviene en un recurso ideológico del discurso político. De este modo, el «género» como categoría sufre una suerte de «ideologización por fetichización».

En efecto, «fetiche» es algo que recibe una admiración exagerada e irracional, una veneración excesiva que lo deforma de su naturaleza real. El término ha sido usado por Sigmund Freud en sus diversas reflexiones psicoanalíticas y también es recordado por parte de Karl Marx al inicio de *El capital* para describir cómo se le atribuye al mercado lo que habría que atribuir a la vida real de las personas. Marta Lamas, agudamente, ha señalado que la absorción ideológica del género en el discurso políticamente correcto de algunos espacios y ambientes «generistas» hace que esta categoría se «reifique» y pierda su referencia constitutiva a la condición humana real:

Como ilusión fabricada socialmente, la reificación suele petrificar lo que está vivo y en transformación. Con el «género», el discurso oficial sobre las relaciones entre mujeres y hombres interpreta ese complejo proceso como algo inamovible: las mujeres son víctimas; los hombres, verdugos. La «explicación» es tautológicamente reiterativa: todo lo que ocurre entre mujeres y hombres es producto del género (Lamas, 2002: 177).

Como ya decían Adorno y Horkheimer (1978), toda reificación es un olvido.

El problema está en que este olvido posee consecuencias intelectuales y prácticas sumamente importantes. En el fondo, el olvido es una censura más o menos tácita, más o menos explícita, de la realidad en la totalidad de sus factores. Así las cosas, existe un primer nivel de significación de la palabra «género» en la que en nombre de la urgencia de la lucha social que hay que emprender —ya sea para criticarlo, ya sea para promoverlo— se cometen en ocasiones abusos que producen una *reductio in aliud genus*, una reducción impropia, «ideológica», de una realidad mucho más delicada y sutil.

Un segundo nivel en el que la palabra «género» adquiere significación es en el debate contemporáneo sobre el mismo. Este debate está construido por diversas escuelas y corrientes en las que existen divisiones y subdivisiones imposibles de simplificar a riesgo de realizar falsas generalizaciones. Sin pretender aquí detallar este complejo mundo y su evolución histórica podemos identificar al menos que los «estudios de género» comenzaron comentando las características biológicas del ser humano y sus diversos comportamientos a partir de la diferenciación sexual para después hablar de rasgos individuales, construcciones culturales del parentesco y huellas psicológicas al momento de la elección de objeto.

Posteriormente, se enfatizó la construcción cultural de la diferencia sexual reflejada en valores simbólicos, lo que invitó a pensar que el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. De una época en que el sexo era entendido como lo dado-biológico y el género como lo socialmente construido se transitó a nuevas discusiones sobre la construcción cultural de los cuerpos y de la sexualidad, cuyo valor, además, cambia a lo largo de la vida. A este respecto, Judith Butler dirá que hay que «reventar» el supuesto binario como una forma de privar a la hegemonía masculina y a la heterosexualidad obligatoria de sus premisas elementales, contra el sistema de género diádico —de Beauvoir, Wittig y Foucault— reivindicando una experiencia de género internamente variada y contradictoria (Butler, 2001).

Como es fácil percatarse, en el amplio mundo de las teorías de género el concepto precisamente de «género» se refiere a la *psique* y a la organización social, a los roles sociales y a los símbolos culturales, a las creencias normativas y a la experiencia del cuerpo y la sexualidad. En mi opinión, la categoría «género» se ha ampliado tanto que —como dice Barquet— pareciera que sin querer le asignamos “capacidades omniexplicativas como el criticado patriarcado de sus orígenes mismos” (Barquet, 2002: 32). Esta ampliación está, además, acompañada de muchos supuestos filosóficos acríticamente aceptados que parecieran en algunos autores ser «territorio

conquistado», cuando merecerían reconsideraciones más pausadas. Miremos a modo de ejemplo cómo en una parte importante de la discusión norteamericana sobre género se ha oscurecido y relegado la reflexión sobre la diferencia sexual.

En un importante estudio de David Haig, publicado en *Archives of Sexual Behavior*, ha quedado documentado lo que él denomina el «crecimiento inexorable» del género y el declive del sexo en la investigación académica de 1945 al año 2001. Mirando sus gráficos y sus análisis no sólo parece constatar este hecho sino que “el mayor incremento en el uso del género y del asociado declive del sexo, ocurrió en los años ochenta luego de la adopción del «género» como un término técnico en el discurso feminista” (Haig, 2004: 95). Parte de este discurso alcanza de cuando en cuando a Latinoamérica y se torna fácilmente en ausencia o insuficiencia de políticas públicas diferenciadas para varones y mujeres. En nombre de la construcción socio-cultural del cuerpo y la sexualidad, se termina cayendo en una suerte de *sex blindness* de consecuencias lamentables para la vida de las personas reales. Cuando el sexo es irrelevante por haber sido absorbido o negado por un discurso de género unilateral, quien termina pagando las consecuencias no es el «sexo» o el «género» sino las personas reales en las que ambas dimensiones conviven en unidad y con una articulación antropológica precisa.

En otras palabras, el debate ínsito en las diversas teorías de género parece exigir un trabajo más riguroso y racional que permita nuevamente ubicar los fenómenos de la sexualidad, la diferencia sexual, las cuestiones culturales, políticas y psíquicas en su distinción y en sus relaciones mutuas. Gratamente hoy podemos constatar que ciertas autoras plantean una recuperación de la categoría «sexo» como fundamental para reconsiderar las cuestiones de género (Moore, 1999; Héritier, 1996). Más allá de algunas diferencias que podemos mantener con ellas, este sólo hecho manifiesta que no todo es construcción, sino que es preciso volver a reconocer el papel de «lo dado» tal y como acontece sin censurar ninguno de sus factores constitutivos.

Así llegamos a un tercer nivel de significación de la categoría «género»: el hecho, más allá de las teorías. Este nivel no es fácil de determinar debido a la continua tendencia que muchos poseemos de sustituir lo real por el análisis racional. Existe una suerte de «mito de la primacía del análisis» que tiende a eclipsar y, como decíamos antes, a censurar factores constitutivos de lo real en nombre de la primacía de las ideas sobre las realidades. ¿Cómo podemos recuperar lo real en la totalidad de sus factores y superar —en lo posible— la tentación de la censura?

Sin pretender en lo más mínimo ofrecer una reflexión epistemológica completa es preciso al menos decir que se requieren en nuestra opinión al menos cinco premisas metodológicas para poder afrontar con un mínimo de seriedad el reto que tenemos por delante. Tenemos la impresión que largas discusiones podrían abreviarse y dar paso a otras más enriquecedoras si estas premisas recibieran la atención debida al momento de hacer investigación antropológica estricta sobre cuestiones en torno al género y la sexualidad (Seifert, 2008):

- ❖ *La experiencia ofrece datos sensibles e inteligibles de modo simultáneo:* en todos los territorios que son objeto de alguna ciencia, el papel que juega la experiencia es central. De hecho, es el principio de toda indagación. Por ello, es importante mirar con atención la propia experiencia y la del otro, y descubrir desde el inicio de cualquier incursión intelectual que sus elementos integrantes no se agotan en los datos sensoriales, tal y como las diversas versiones del empirismo y el positivismo modernos (y sus secuelas) enseñan. Por el contrario, la experiencia tal y como acontece en la vida de las personas provee datos sensoriales articulados bajo formas organizativas y significativas precisas ofreciendo un riquísimo material para el análisis. Justamente, la diversidad de datos ofrecidos en las más diversas experiencias nos permiten distinguir diversos tipos de ellas: experiencias sensoriales, morales, estéticas, religiosas, históricas, sexuales, etc.

Un nuevo «ultraempirismo», más radical y decidido, es necesario cuando en nombre de la experiencia se suele paradójicamente afirmar la abstracción. En efecto, cuando no existe una apertura metodológica a la totalidad de los factores de lo real —sensibles e inteligibles— sino que *a priori* se preselecciona aquello que conforma la experiencia, el resultado es una propuesta ideológica y abstracta que por reduccionista afirma verdades parciales o desajustadas del único referente que podemos tener: la realidad.

El origen de la «ideología de género» tanto en sus versiones conservadoras como liberales se encuentra precisamente aquí: cuando la experiencia, por un acto voluntario, es negada como fuente de conocimiento. En cuanto esta negación cede, emerge la complejidad y al mismo tiempo la belleza de la vida sexual y el género. Más aún, el género despliega todo su potencial como categoría heurística.

El viaje de la inteligencia explorando la experiencia no termina en este momento. Al contrario, apenas comienza. Sin embargo, este momento inicial no sólo tendrá valor justo al principio sino que será el punto de referencia continuo a cada paso para verificar nuestra indagación. Comprensión que no se verifica, comprensión que tiende a construirse artificialmente, dañando la urgente necesidad de aprender a mirar la verdad sobre la sexualidad y el género.

- ❖ *No se puede comprender la experiencia si no se aprende su significado: la primera premisa anotada se expande en esta segunda. Una experiencia vivida hasta el fondo demanda acoger su significado objetivo. Esto es particularmente importante en la vida afectiva humana y especialmente en los momentos en que la sexualidad aparece con gran fuerza en la experiencia y se expresa de modo histórico y simbólico («género»). Cuando no se logran apreciar los significados ínsitos en la sexualidad humana y en sus múltiples proyecciones culturales, la experiencia se ve truncada, ya que se censura un tipo de datos sumamente relevantes: aquellos que le dan unidad y sentido a la experiencia. Muchos de estos datos,*

además, no sólo son significativos a nivel cognitivo sino que se ofrecen como verdaderos datos normativos. En otras palabras, la «forma» o *Gestalt* de la vida sexual no sólo revela su unidad, cualidad y configuración, sino también su valor (Fabro: 1978) .

En efecto, la vida sexual de las personas es una experiencia axiológicamente relevante que exige ser acogida en la integralidad de sus factores constitutivos y no sólo en aquellos que proceden de una mirada que privilegia la «exterioridad objetiva» de las personas (la corporeidad humana, accesible a una exploración empírico-descriptiva). Además de esta mirada es preciso reconocer que las experiencias sexuales incluyen al menos la «exterioridad subjetiva» (la dimensión lingüística de la corporeidad) y las dimensiones que la sostienen en su origen más íntimo: la «interioridad objetiva» (las capacidades humanas en el orden cognitivo y tendencial) y la «interioridad subjetiva» (el mundo interior, siempre habitado por datos reales y por recreaciones y resignificaciones subjetivas).

- ❖ *Hay que evitar explicaciones causales precipitadas o incompletas:* no siempre dos cosas que suceden una detrás de otra tienen conexiones causales reales. No siempre la causalidad implicada en una relación causa-efecto es de un sólo tipo. En la vida sexual humana, convergen múltiples factores que es preciso reconocer en su esencia particular con gran atención y cuidado para así poder mirar las diversas interacciones que en la realidad se dan. De este modo, en la actualidad no es posible interpretar adecuadamente la sexualidad y el género sin mostrar cómo los diversos fenómenos sociales (historia, cultura, lenguaje, poder, etc.) inciden en la condición humana profunda y cómo esta condición posee una consistencia elemental (naturaleza) que también causa —de otros modos— los fenómenos referidos. Por ejemplo, los reduccionismos ontológicos, genéticos, neurológicos o sociológicos de la sexualidad y del género poseen un poder explicativo parcial que en ocasiones eclipsa aspectos importantes de la realidad. Al reivindicar lo real, es necesario también aprender a reconocer en su justa dimensión aquellos elementos que el

reduccionismo había sobrevalorado para no caer, por reacción, en una nueva explicación igualmente parcial y desajustada que explica deficientemente las causas y los efectos.

- ❖ *Es importante delimitar el alcance explicativo de cada una de las ciencias involucradas al momento de hacer «estudios de género»: justamente, la anterior consideración permite entender que las ciencias empírico-descriptivas son esencialmente distintas de aquellas filosóficas debido a que las explicaciones causales de las primeras exploran principalmente la realidad de modo categorial, es decir, buscan «cómo» son las estructuras, «cómo» son los procesos, «cómo» sincrónica o diacrónicamente se presenta un fenómeno, etcétera. Por otra parte, las segundas exploran con diversos grados de penetración la realidad de manera trascendental, es decir, los «porqués», la razón de ser de determinado objeto o estado de cosa. El tipo de penetración intelectual en ambos casos es diverso. No es lo mismo describir «cómo sucede un fenómeno» que comprender «porqué este es así». Piénsese por un instante en un fenómeno afectivo como el enamoramiento: describir debe ayudarnos a preparar el comprender. Pero describir, no basta. Es necesario, una vez lograda una descripción lo más holística posible, incursionar con un tipo diferente de penetración propiamente «filosófica» que permita develar —y no imponer— el significado intrínseco de la experiencia vivida.*

- ❖ *Hay que evitar dar como «territorio conquistado» aquello que exige una reconsideración crítica estricta: no es extraño encontrar descalificaciones más o menos ramplonas sobre diversas teorías tanto en los sectores conservadores como en los liberales al momento de discutir sobre sexualidad y género. En muchas ocasiones, estas descalificaciones brotan de supuestos avances civilizatorios que unos y otros defienden. Así, por ejemplo, unos borran de un plumazo cualquier fundamento ontológico de la sexualidad que apele a algún tipo de esencia, como si fuera imposible hablar del tema tras las teorías provistas por algunas versiones del existencialismo que han afirmado que la esencia del ser humano*

se construye a través de la libertad, y no es algo dado. Otros, niegan en nombre de un Tomás de Aquino –mal leído– el papel del contexto social en la construcción del género como si «lo social» fuera ontológicamente endeble, irrelevante o asunto fútil. En estos y otros casos similares, los abusos campean amparados en que tal o cual aserción es un avance incontestable que ya no requiere de ningún tipo de revisión crítica. Este tipo de argumentaciones suelen tener un cierto éxito en ambientes no especializados en los que implícitamente se da un voto de confianza al orador en turno y en su cualificación científica. En el fondo, en estos esfuerzos no se busca la verdad sino la conveniencia política de acuerdo a una agenda preestablecida.

Tras el colapso de la Modernidad ilustrada que entre otras cosas intentaba justificar el mito del progreso racional indefinido –lo de hoy es *per se* mejor que lo de ayer– (Adorno y Horkheimer, 1994), somos de la opinión que todos deberíamos ser más cautos –y parafraseando a Carlos Pereda– aprender a hacer «crítica de la razón arrogante» (Pereda, 1998) que creía poder no sólo administrar racionalmente el presente sino también dictaminar cuáles son las verdaderas tendencias que marcarán el futuro para emanciparlo.

Luego del desastre cultural y social que han significado muchos de los proyectos de derecha e izquierda durante el siglo XX, somos de la opinión que una racionalidad más modesta y simultáneamente crítica debe acompañarnos también al momento de descubrir el nuevo continente que significa la dimensión sexual y de género de la vida humana.

El género como hecho: algunas consideraciones sistemáticas

a) Algunos elementos procedentes de la antropología de Karol Wojtyła

Tomando en cuenta las consideraciones metodológicas precedentes, Karol Wojtyła arriesgó una antropología que en la actualidad puede ofrecer algunos elementos útiles para articular una hipótesis sobre las relaciones entre sexo y género, capaz de reconocer los aportes

verdaderos que existen en diversas teorías en este ámbito. La mención de este autor en el contexto de esta exposición no pretende introducir un argumento subrepticio o una predisposición hacia algunas intuiciones. Simplemente, reconocemos que en el amplio debate antropológico contemporáneo, la filosofía de Karol Wojtyła provee de elementos particularmente pertinentes para una reconsideración del sistema sexo/género. ¿Cuáles son estos elementos?

- ❖ La persona y la naturaleza: un examen atento de la experiencia nos revela que cada uno de los seres humanos posee un conjunto de características que lo hacen pertenecer a una cierta clase natural y poseer algunas propiedades fundamentales. A esto le llamamos «naturaleza». Sin embargo, “naturaleza no significa el sujeto concreto de existencia y acción [...] puede ser tan sólo un sujeto abstracto (*in abstracto*). Así, cuando hablamos de la naturaleza humana, nos referimos a algo que existe realmente sólo en un hombre concreto como *suppositium*, y no tiene existencia real fuera de él” (Wojtyła, 2011: 133). Gracias a esta consideración elemental, podemos descubrir que el sujeto real de imputación de cualquier acto o de cualquier derecho no es la naturaleza sino el sujeto óntico que la realiza, es decir: la persona humana. Esta última poseerá características que exceden por mucho la mera naturaleza, por ejemplo, todas aquellas que tanto en el orden de sus fundamentos últimos como en el de sus manifestaciones más exteriores se encuentran asociadas a la individualidad personal (acto de ser personal, accidentes individuales, etc.). ¿Cuál es entonces el papel de la naturaleza en un sujeto personal? Wojtyła considera que “la naturaleza no es otra cosa que el fundamento de la cohesión esencial que hay entre quien actúa [...] y su acto. O más amplia y precisamente: la naturaleza es el fundamento de la cohesión esencial entre el sujeto del dinamismo y todo el dinamismo del sujeto” (Wojtyła, 2011: 140).

- ❖ *La persona, la conciencia y el subconsciente*: desde un punto de vista estructural, la potencialidad que cada ser humano posee tiene prioridad respecto de la conciencia sobre estos mismos asuntos

(Wojtyła, 2011: p 150-158). Dicho de otro modo, para Wojtyła, la conciencia no es una total transparencia respecto de lo que somos sino que lo que somos rebasa lo que lentamente se va descubriendo a nivel consciente. Precisamente este hecho, nos permite develar que cada persona posee una unidad potencial anterior a la conciencia que constituye la base para el subconsciente. “Los contenidos excluidos —a veces se habla incluso de reprimidos— o que no son admitidos a la conciencia no quedan en el vacío, sino que permanecen con claridad en el sujeto; y lo hacen en estado dinámico, preparados para atravesar en cualquier momento el umbral de la conciencia” (Wojtyła, 2011: 155). Ahora bien, entre conciencia y subconsciente existe una relación particular: lo subconsciente, que en ocasiones emerge “de modo espontáneo e incontrolado” (Wojtyła, 2011: 155) está llamado a esclarecerse y discernirse en la conciencia. Es en esta última donde el subconsciente asume su significado plenamente humano. De hecho, una de las tareas principales de la educación y de la formación moral de la persona consiste en “el trasvase a la conciencia del contenido reprimido en el subconsciente, y en particular su adecuada objetivación” (Wojtyła, 2011: 158).

- ❖ *La persona, su transcendencia e integración:* en los animales, el instinto integra y orienta todo lo que sucede en el individuo. En la persona humana sucede algo distinto: si bien los instintos existen, cada ser humano es capaz de trascenderse a sí mismo a través de la autodeterminación. La capacidad que posee el ser humano de conocer la verdad le permite precisamente actuar con posesión de su acto en función no sólo de la dinámica instintiva sino de un criterio superior que lo realiza en cuanto ser humano. La verdad sobre el bien, de este modo, no sólo es un objeto intencional de la inteligencia y la voluntad sino que es el factor decisivo para que el propio «yo» se descubra como «yo» y mire que su dignidad demanda vivir de acuerdo con un parámetro suprainstintivo y suprautilitario. Esta transcendencia de la persona en acción posee un correlato interior: la integración. «Integración» significa la realización de la totalidad y de la unidad de la persona

humana sobre el fundamento de su complejidad (Wojtyła, 2011: p 277-279). “Con frecuencia el hombre se define como una unidad psico-física, entendiendo que con este concepto se expresa y se capta adecuadamente la esencia del hombre. Sin embargo, en esta idea se expresa sólo aquello que puede entrar en los límites de las ciencias empíricas particulares” (Wojtyła, 2011: 285). Realmente, tanto lo somático como lo psíquico están abrazados en la unidad real de la persona y están convocados a lograr una integración “pero no a su propio nivel, sino al nivel de la persona”. De este modo, “la integración significa también la introducción en una unidad superior a la indicada por la expresión «unidad psico-somática», si se entiende literalmente” (Wojtyła, 2011: 287). La integración de la persona se apoya en el condicionamiento de lo psíquico por lo somático y viceversa. A partir de ahí cada ser humano alcanza su integridad. “Designamos con el término «desintegración» a los distintos defectos en este campo” (Wojtyła, 2011: 294).

- ❖ *La persona y el cuerpo*: el cuerpo determina lo concreto, externo y visible del hombre. El hombre se exterioriza mediante el cuerpo y su estructura específica y estrictamente individual. Ahora bien, el cuerpo es también campo y medio de expresión de la persona. “Cada vez que se exterioriza la persona en la acción mediante el cuerpo, simultáneamente el cuerpo llega a ser objeto de la actividad. La objetivación del cuerpo constituye un aspecto particular, más aún, un elemento integral de la objetivación de todo el sujeto personal, al que pertenece el cuerpo y en el que penetra estructuralmente la subjetividad” (Wojtyła, 2011: 298).

- ❖ *La persona y el impulso sexual*: el impulso sexual de cada persona “se desarrolla a partir de un fundamento somático pero penetra muy profundamente en la psique y en su emotividad específica e, incluso, en la misma espiritualidad del hombre” (Wojtyła, 2011: p 315-316). “El control del impulso sexual es posible, aunque en ocasiones conlleva dificultades, sobre todo cuando en alguien es particularmente intensa la excitabilidad sexual. Esta no consiste

únicamente en una pura reacción somática, sino también en una tendencia psíquica de tipo emotivo” (Wojtyła, 2011: 316). La emotividad indica una sensibilidad propia ante los valores. Esta sensibilidad puede estar penetrada por la verdad. Cuando esto sucede, la vivencia de los valores humanos se logra como auténtica vivencia humana. Tender hacia un valor siguiendo únicamente las sensaciones se sitúa en el ámbito de lo que «sucede» en él. Lo importante es que este fenómeno rebese este estadio y se sitúe en el terreno de la autodeterminación en función de la verdad. Esto no significa desprecio hacia lo que nos permite vivir la sensibilidad. Lo que Wojtyła desea expresar es que “para valorarla adecuadamente nos debemos percatar del grado de penetración de la sensibilidad con la verdad” (Wojtyła, 2011: 339). Dicho de otro modo, es menester que la experiencia del propio impulso sexual se acompañe por la pregunta por su significado. Éste le permite encontrar su verdadera dimensión humana y personal. Estas consideraciones son posibles sólo cuando ser-varón o ser-mujer se consideran una perfección intrínseca, estructural, constitutiva de la persona: “el sexo es en cierto sentido «constitutivo de la persona» (no sólo es un «atributo de la persona»)). Esto demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepitibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como «él» o «ella” (Wojtyła, 2010: 131). Así, la identidad sexual adquiere al interior de la antropología personalista un estatuto central. No es un accidente, no es un aspecto secundario.

b) Una reelaboración a partir de los elementos precedentes.

Si miramos atentamente la experiencia que tenemos del mundo podemos percatarnos de algo elemental pero particularmente significativo: la experiencia de un fenómeno está siempre acompañada de la experiencia de lo que soy. Esta experiencia no versa sobre «el ser en general», «el hombre en general» o sobre el «yo pienso en general», sino sobre el hombre que «yo soy». La experiencia del hombre no es la experiencia de «algo que es», sino la experiencia de «alguien quien soy».

No podemos negar que esta experiencia es un cierto darse cuenta de mi mente (yo me percibo pensando, yo me percibo sintiendo, yo me percibo eligiendo, yo me percibo siendo, yo me percibo yo, es decir, «un alguien...»). Sin embargo, no deseamos de entrada hacer profesión de un cierto cartesianismo. Por «mente» deseamos simplemente indicar un conjunto de fenómenos que realizo «desde dentro de mí» y que acontecen como una cierta «interioridad» o «subjetividad». Nuevamente insistimos: la experiencia que yo tengo de mí mismo al momento de conocer el mundo es un cierto darse. No podemos ignorar este darse a menos que voluntariamente lo cancelemos al momento del análisis del conocimiento. Si hemos de aceptar “lo que se da tal como se da y sólo en los límites en que se da” (Husserl: 1986: 58), tenemos que reconocer que el ser que somos, por su sola presencia, posee un cierto saber de sí (*nosse se*), distinto al que obtiene al reflexionar sobre sí (*cogitare se*) (Agustín de Hipona, *Trin.*: XIV, 6, 8). Objetivar esta experiencia peculiar es el propósito central de la obra *Persona y acción*, de Karol Wojtyła (2011: 31).

Que esto no se enlista en el planteamiento cartesiano convencional se puede verificar cuando continuamos nuestra exploración y constatamos que la experiencia de lo que soy posee intrínsecamente una dimensión física («yo me percibo siendo cuerpo»). Desde dentro percibo mi ser como ser corpóreo. En la filosofía cartesiana, el cuerpo humano está limitado por la extensión como cualquier otro cuerpo («exterioridad objetiva» observable y describible por saberes como la anatomía y la fisiología). Sin embargo, en el «cuerpo-vivido» por mí en la experiencia claramente se rebasan los límites cartesianos. Gracias a «mi cuerpo», experimentado *desde dentro*, conozco cómo es «ser-cuerpo». La condición corpórea no es un dato inaccesible para mí ya que mi ser la incluye como dimensión constitutiva. Más aún, mi cuerpo significa lo que soy para mí y para otros en cierto grado. Yo me expreso a través de mi cuerpo. El cuerpo es expresión y eventualmente «don», es decir, «dato», de la persona que soy.

Mi ser posee verdaderamente una «exterioridad subjetiva», o mejor aún, una «subjetividad exterior», que es «mi-cuerpo». El ser que soy y que sabe de sí por pura presencia no se percibe sólo como mente sino como «cuerpo-que-soy». De hecho, la distinción

«mente-cuerpo», no acontece en este momento. Esta distinción, si es que eventualmente desde algún punto de vista se justifica, aparecerá de manera posterior por vía reflexiva y analítica.

La realidad humana no se anuncia de manera originaria, en la experiencia, bajo un modo de ser dual sino que la experiencia del propio ser, es experiencia de una realidad total en la que lo psíquico y lo somático forman «unidad» (y no mera «unión»). La experiencia del hombre es un dato originario en el que el sentir, el pensar, el querer y, concomitantemente, la instalación personal en el mundo de los entes corpóreos, aparecen con la unidad propia del ser. El *coquito* de esta manera no se descubre ajeno a la finitud y a la temporalidad del mundo, no se encuentra escindido del reino de lo empírico en un cierto estrato superior —como quieren muchas veces los dualistas—, sino que el ser que sabe de sí, sabe de sí como ser, al vivirse, al experimentar, al percibirse finito, contingente, frágil, corpóreo.

La experiencia del hombre que acompaña toda otra experiencia y que no puede evitarse aún cuando en momentos como el sueño algunas de sus características cognitivas disminuyan, es la experiencia del *integrum* humano concreto. Por ello, la proposición «yo tengo cuerpo» parece incorrecta. La vivencia del propio cuerpo no se da como un «haber» sino con el modo peculiar como el ser que soy se revela «siendo». Así, lo más propio es afirmar «yo soy cuerpo». Lo mismo podría decirse de cualquier estado mental que posteriormente se reconozca, en su esencia, irreductible a la propia corporeidad: no tengo mente, soy mente. En el fondo, lo que soy abraza ambas realidades y no se agota en ninguna de ellas.²

Este pequeño desarrollo es importante para el tema que nos ocupa. Nuestro ser subjetivo expresado a través del cuerpo nos es inevitable. Por ello, cualquier consideración sobre el «género» debe tomar en cuenta esta estructura original en la que cada ser humano se percibe «dado» de cierto modo. No queremos con ello ingresar de golpe a una suerte de discusión sobre el determinismo biológico

2 Esto parece haberlo intuido Tomás de Aquino cuando afirma: “El alma siendo parte del cuerpo del hombre, no es todo el hombre, mi alma no es mi yo”. (*Super I Ad Cor.*, Ca 15, lect. 2).

a partir de lo «dado». Si hemos seguido con atención el desarrollo precedente podremos ya advertir que «lo dado» que soy, «el don» que me constituye no se agota en la exterioridad objetiva sino que entraña la totalidad de los factores que definen al «yo».

En efecto, lo dado es más que biología. Lo dado es mi biología inmersa en mi «biografía». Mi biografía, mi identidad narrativa, no se construye sino a partir de la plataforma que es brindada por una «identidad óptica fundante» con consistencia definida. Nuevamente, y a costa de resultar reiterativo, esta consistencia no se agota en el dato biológico, aunque lo incluye. Esta consistencia abraza todos los factores que integran lo humano y le permiten ser de un cierto modo. Este «cierto modo» no es una esencia en sentido fijista sino una esencia en sentido dinámico, una esencia en el sentido de *physis*, es decir, «naturaleza».

En efecto, la esencia de un ente como tú y como yo es *to ti en einai, quod quid erat esse*, «aquello que era ser». Lo que parece querer recogerse en esta noción es la idea de que «el ser ha sido», que el ser es «gracias a su pasado que se hace presente», que lo propio de la esencia es la «persistencia» en el ser en medio de los cambios (Aristóteles, *Met*: VII, 4; Tomás de Aquino, *De ente et essentia* 1). Si esto es cierto respecto de todo ente, adquiere un sentido sumamente particular en el caso humano. El ser humano concreto, la persona, es «memoria de ser» por el mero hecho de ser «continuamente». Esto quiere decir que es sin ruptura respecto de su pasado, «es» lo que «ha venido siendo», «es» lo que el ser recoge al momento de «permanecer siendo», y este «permanecer siendo», al ser capaz (potencia activa) de conciencia y de libertad a través del tiempo, puede ser reconocido como verdadero sujeto racional transtemporal, es decir, como persona (Wiggins, 1980).

De esta manera la clásica noción de persona nunca ha de ser interpretada como la definición de un ente estático sino como la definición de un sujeto constitutivamente dinámico: la persona humana siempre es «persona en acción» (Wojtyła, 2001). Si el cambio accidental fuera cambio de los accidentes, entonces sí, la sustancia sería una realidad inmutable. Pero el cambio accidental de todo ente, y en particular, del ser que somos, es siempre cambio de la sustancia, que

se modifica accidentalmente. Dicho de otro modo, no todo cambio de la sustancia es «sustancial», ya que los accidentes son verdaderos modos de la sustancia. El sujeto del cambio, es decir, quién cambia, es siempre el «yo».

¿Por qué esta reflexión puede ser relevante para la reconsideración del género? Precisamente porque así planteadas las cosas la oposición inconciliable naturaleza/cultura se disuelve y el sistema sexo/género, adquiere una índole diversa a lo meramente estático o a lo puramente cambiante. La identidad sexual de tipo cromosómico, gonádico y eventualmente fenotípico, no podrá jamás ser interpretada al margen de la persona humana real. Asimismo, la historia y performatividad de la persona no podrá encontrar jamás una realización adecuada sin tomar en cuenta los referentes que le provee su identidad psico-somática sumergida en una historia personal particular. Más aún, la persona humana real será un ente cultural por naturaleza, lo que conlleva a reconocer que «por naturaleza, la sexualidad humana posee el género como dimensión constitutiva» y, si se me apresura, esto mismo permitirá afirmar que el género es una dimensión espiritual de la persona en tanto que brota de los dinamismos naturales que le permiten a cada ser humano trascender un rígido determinismo.

Por supuesto, estas últimas expresiones exigen una aclaración complementaria: la naturaleza no se identifica con lo biológico, con lo corpóreo como hemos sostenido ya varias veces. La naturaleza es el conjunto de datos que constituyen al yo como un ser persistente, dentro de una «clase natural» dada. Si el cuerpo fuera el único dato que provee el yo al hacer experiencia de sí, entonces lo dado sería lo biológico. Sin embargo, esto no es así. En la experiencia del yo, uno encuentra una multiplicidad de datos tan abundantes como la multidimensionalidad de la existencia humana real. La naturaleza humana entraña la corporeidad y el psiquismo, el ser-en-sí y el ser-para-otro, el ser finito y la apertura infinita de la razón y la voluntad, etcétera. Además, el yo involucrará aspectos no esenciales pero importantes para la constitución de un ente personal: todo lo referente a la persona desde el punto de vista de su ser-individual, es decir, el ser

personal (*esse personae*) y los rasgos individuales que en su conjunto hacen de cada ser humano un ente no-instanciable.

Con esto como referente ¿cuál es la articulación precisa entre sexo y género al interior de una persona?

❖ *La persona humana es un ser sexuado «ab initio», desde su origen y en toda dimensión y nivel.* Lo realmente existente es este varón, esta mujer, aquí y ahora. El que podamos distinguir a una persona de otra se basa precisamente en la consistencia elemental que la persona posee en diversos planos, incluido el sexual. Los típicos contra-argumentos a este aserto basados en casos de hermafroditismo o de personas que experimentan un desajuste entre el sexo somático y su identidad sexual en el orden psíquico, más que refutar lo que aquí decimos, lo confirman en cierto grado ya que suponen en todo caso que existe una deficiencia en materia de reconocimiento sobre la verdad de una persona, deficiencia debida a una falla orgánica, a una falla psíquica o a un complejo fenómeno, fruto de ambas. Con esto, no deseamos agotar el de suyo amplio universo de los desajustes entre sexualidad orgánica y psíquica. Sólo deseamos anotar algo modestísimo, si se quiere: todo desajuste, de modo implícito, apunta a una hipótesis: soy alguien con cierta diferenciación sexual que exige ser reconocido, por mí mismo y por los demás, como tal.³

❖ *La identidad del yo incluye como perfección transversal, trascendental si se quiere, la sexualidad masculina o la sexualidad femenina:* todas las dimensiones del yo —cuerpo, psiquismo, lenguaje, historia, etc.— se encuentran atravesadas por una determinada diferenciación sexual originaria. Esto es constatable no sólo en personas

3 Otro asunto que no tratamos de momento es si toda percepción de la propia identidad sexual en el orden psíquico es «adecuada», en el sentido estricto de esta última noción. No es difícil advertir que la autopercepción sobre la identidad sexual en ocasiones puede estar minada por algunas de las causas comunes de error que en otros territorios de la realidad pueden ser observadas. Por ello, no bastará jamás un ejercicio básico de autenticidad en el orden psíquico para la determinación de una cierta pertenencia sexual sino que se requerirá una aproximación lo más holística posible cuando existan motivos fundados para una revisión crítica de la propia identidad sexual de la persona.

heterosexuales sino también en personas que viven una orientación homosexual o bisexual. La homosexualidad o la bisexualidad masculina poseen, por ejemplo, caracteres particulares que las distinguen de la homosexualidad o la bisexualidad femenina.

- ❖ *Todo lo dado y constitutivo del yo se manifiesta de modo personal, es decir, a través de «mi» cuerpo, «mi» inteligencia, «mi» voluntad.* Esta manifestación, particularmente cuando es libre, no sólo posee una dimensión transitiva, es decir, realizante de una acción exterior a mí, sino que posee una dimensión «intransitiva», es decir, una repercusión inmanente en el propio ser que lo cualifica de cierto modo. Por ello, el modo como realizo mi sexualidad incide en «lo que soy» afectándolo cualitativamente. Esta incidencia puede estar integrada o desintegrada (alienada) a «el que soy». Pecaría de un optimismo antropológico contra-fáctico quien sostuviera que toda realización de la sexualidad espontáneamente es una realización perfectiva, no-alienante. La experiencia de la libertad, en otras palabras, es en ocasiones experiencia de éxito y en ocasiones de fracaso. Por ello, la vida sexual siempre está desafiada al momento en que se exterioriza, por las exigencias más profundas de mi propia identidad. Cuando decimos «más profundas» nos referimos a que la identidad del yo es la síntesis real de «lo que soy» y de «el que soy».

¿Qué significa esto último? El yo no siempre es «lo mismo» aunque siempre es «el mismo». El yo posee una dimensión narrativa, cambiante, que se va historizando. Esta dimensión es «moral» y exhibe que el yo no está acabado sino que es «proyecto» —cuyo destino no está siempre asegurado—. Esta dimensión es posible gracias a que existe otra en la que el yo tiene asegurada su identidad transtemporal. Todo lo que ha sucedido en «mi» vida lo puedo reconocer como propio, como experiencia «mía», gracias a que con todo y lo que ha sucedido, sigo siendo «el mismo», es decir, existe un sujeto de imputación real de las múltiples variaciones que he vivido. De esta manera, la identidad narrativa está ontológicamente endeudada con la identidad sustantiva y transtemporal del yo.

❖ *El género, desde este punto de vista, es una dimensión constitutiva de la identidad narrativa del yo humano.* No soy sin género o, para que quede más claro: los animales no poseen género en sentido propio. El género es una perfección exclusiva del ser humano, en cuanto sujeto espiritual, es decir: dotado de un psiquismo irreductible a sistemas materiales complejos. El género emerge en simultáneo con la propia capacidad libre y simbólica del yo y/o con la capacidad libre y simbólica de aquella persona o comunidad que arriesga —de modo tácito o explícito— una interpretación sobre mi identidad personal. Más aún, el género es el espacio en el que se manifiesta de manera eminente la dimensión espiritual y no meramente animal de la sexualidad humana. La retrotracción conservadora del género a la sexualidad (el género siempre es ideología, lo importante es la diferenciación sexual) implícitamente conlleva la negación de la vía metodológica para hacer una gramática de la sexualidad que permita descubrir las exigencias morales de la misma. Por su parte, la hiperinflación del género a costa de la sexualidad, por ejemplo, en la *queer theory*, hipotetiza una existencia humana sin subjetividad que por más interesante que aparezca cae en contradicción performativa ya que cualquiera de sus defensores —por ejemplo, Judith Butler—, al momento de afirmar sus convicciones, su sola presencia las refuta. En efecto, su sola instalación en el mundo, exhibe una consistencia definida y transtemporal que acompaña su identidad narrativa haciendo de ella un sujeto identificable, con un designador rígido preciso: su nombre propio. Dicho de otro modo, es imposible hablar de sujetos heterosexuales, *gays*, lesbianas, transexuales, etcétera, si el sujeto mismo se volatiliza y disuelve (Gamson, 2000).

Esta última consideración requeriría de otras investigaciones más amplias. Sin embargo, por el momento baste para sostener de manera fundada que el ser humano concreto sólo puede ser reconocido como un sujeto con diferenciación sexual y diferenciación de género simultáneas. Este binomio, en el plano de lo real se encuentra en una «relación insuprimible». La identidad sexual se encuentra

«participada» en la identidad de género y la identidad de género incide de modo real en la identidad narrativa del yo.

La «participación» de la identidad sexual en la identidad de género es «análoga», no unívoca. En nuestra opinión, el tipo de analogía que gobierna esta relación de manera principal —aunque tal vez no exclusiva— es la analogía de atribución extrínseca. Esto quiere decir que la identidad sexual se realiza en la identidad de género de un modo distinto a cómo se realiza en la constitución sustantiva y transtemporal del yo. El «modo distinto» al que nos referimos está mediado por la conciencia y la libertad, por las capacidades hermenéuticas del sujeto implicado y de los sujetos que también le proveen de modo directo o indirecto de materiales para su propia autointerpretación. De este modo, la identidad sexual es causa mediata de la identidad de género y el género un efecto de la identidad sexual, más todos elementos que fungen como mediación en el plano de la persona y de la construcción socio-cultural e histórica.

Así, la identidad de género sufre de los alcances y límites de cualquier acto hermenéutico. Una hermenéutica adecuada del yo permitirá, en cada caso, precisar si la identidad de género está realizada de un modo adecuado en el sujeto personal en cuestión. Los recursos metodológicos del realismo fenomenológico, en nuestra opinión, proveen de un acervo riguroso para hacer de esta interpretación un itinerario hacia la verdad y no un mero jugueteo sin fin de interpretaciones sobre interpretaciones.

Otras consideraciones más amplias sobre los asuntos aquí implicados exigirán nuevas investigaciones.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1978). *Sociológica*. Madrid: Taurus.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.

Agustín de Hipona, san. (1985). *De Trinitate*. Trad.: L. Arias. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós/PUEG/UNAM.
- Barquet, M. (2002). "Teorías de género, hoy". *Umbral* 11, 9-33.
- Fabro, C. (1978). *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA.
- Gamson, J. (2000). "Sexualities, Queer Theory and Qualitative Research". En N. Denzin, Y. Lincoln (eds.) *Handbook of Qualitative Research*, 347-365. California: Sage Publications, Thousand Oaks.
- Haig, D. (2004). "The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945-2001". En *Archives of Sexual Behavior* 33 (2), 87-96.
- Héritier, F. (1996). *Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Madrid: Ariel.
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad.: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Inmujeres (2008). *Perspectiva de género en los programas e informes de la Administración Pública Federal*. MÉXICO: CIECAS.
- Lamas, M. (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- Moore, H. L. (1999). "Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology". En H. L. Moore (comp.) *Anthropological Theory Today*, 157-171. Cambridge: Polity Press.
- Pereda, C. (1998). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus.
- Scala, J. (2010). *La ideología de género. O el género como herramienta de poder*. Madrid: Sekotia.
- Tomás de Aquino, santo. *Super I Ad Cor en Super Epistolas S. Pauli*. Marietti (n. 675).
- Tomás de Aquino, santo. (2006). *De ente et essentia*. Trad.: E. Forment. Pamplona: Eunsá.
- Wiggins, D. (1980). *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell.
- Wojtyła, K. (2001). *Persona e atto. Testo polacco a fronte*. Trad.: G. Girgenti y Mikulska. Ed.: G. Reale y T. Styczen. Milán: Bompiani.
- Wojtyła, K. (2010). *L'amore umano nel piano divino*. Roma: Librería Editrice Vaticana.
- Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Madrid: Palabra. Trad. de R. Mora.