

El alumno Ana Izquierdo Gil

con DNI o Número de Identificación Personal 22557645G

autor del Trabajo Fin de Máster titulado

La persona: su corporalidad, su libertad. Una respuesta desde la teología del cuerpo a *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir

AUTORIZA

NO AUTORIZA

La publicación en la web del Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II sección Valencia, del Trabajo Fin de Máster arriba mencionado, como material de uso pedagógico para el apoyo al estudio y la investigación. La dirección del Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II sección Valencia se reserva el derecho de publicación en la web.

Valencia a 1 de septiembre de 2021

Firmado:



PONTIFICIO INSTITUTO
TEOLÓGICO JUAN PABLO II

TÍTULO DEL TRABAJO

La persona: su corporalidad, su libertad. Una respuesta desde la teología del cuerpo a *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir

AUTOR

Ana Izquierdo Gil

DIRECTOR

D. Javier Ros Codoñer

CURSO EN EL QUE SE PRESENTA

2020-2021

I-INTRODUCCIÓN

El objeto de este trabajo es hacer una reflexión sobre la relación entre la naturaleza humana y la cultura: el binomio es antiguo, y de importantes consecuencias según se plantee como relación de oposición o no. De hecho, el escenario contemporáneo en temas relacionados con la familia y la sexualidad ponen de relieve la actualidad y relevancia de dicha relación. Con los conceptos de naturaleza humana y cultura -que nos conducirán a otros, como corporalidad, libertad, experiencia, ética, amor, matrimonio-, entramos de lleno en el corazón de la antropología, ámbito de enormes ramificaciones familiares, sociales, legislativas, políticas, educativas, etc.

En función de este objetivo general o principal se abordarán dos objetivos secundarios. El primero de ellos es un acercamiento a *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, desde un punto de vista centrado en el análisis de la libertad y la corporalidad, y la relación entre ambas, como fundamento de la destrucción del concepto de naturaleza. Al final de este primer capítulo, se revisará cómo ha permeado sus tesis el feminismo posterior, a lo largo de sus dos etapas: feminismo centrado en la categoría de género -años 70' y 80'-, y perspectiva de género -a partir de los 90'.

Como respuesta a la crisis antropológica derivada de la aniquilación del concepto de naturaleza humana, la respuesta de la teología del cuerpo, gran conjunto catequético obra de san Juan Pablo II, proporciona el contenido para el segundo capítulo, desarrollado también en torno a los conceptos de corporalidad y libertad.

Un tercer capítulo pretende centrar de nuevo la cuestión: la adecuación o no de reivindicar la noción de naturaleza frente al concepto de cultura – se propondrá la primacía de la persona; y un somero acercamiento a la naturaleza de la cultura, según la propuesta de san Juan Pablo II.

II- DESARROLLO

CAPÍTULO I: De la desnaturalización del género a la desnaturalización del sexo

“El psicoanálisis no pretende describir lo que es una mujer, sino examinar cómo llega a serlo”, dijo S. Freud en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*¹. El ensayo más conocido de Simone de Beauvoir es *El segundo sexo* (1949), y, sin duda alguna, la frase más célebre de dicha obra es “No se nace mujer, se llega a serlo” (2013, p. 207). Aunque jamás utiliza la autora francesa esta terminología, la famosa sentencia ha sido la matriz de todo el feminismo centrado en el género: el conjunto conformado por roles, carácter, aficiones, expectativas, gustos, etc., tenidos por “lo femenino”, no se deben a la naturaleza, sino a la cultura, a la educación femenina, que tiene su origen en el constructo social que, desde una óptica androcéntrica, ha forjado lo que una mujer es, lo que debe ser. Por lo tanto, lo que las mujeres piensan, desean, esperan y padecen, se debe a su situación.

Dicho término nos introduce en la filosofía y la terminología existencialista de la autora, su punto de vista explícito. Por ello el análisis de la existencia de las mujeres se hará en términos de libertad, no de felicidad, según las oportunidades que la existencia les ofrece, ya que la libertad es la única instancia que define al ser humano. La libertad -libertad sin referente

¹ Cit. por C. Padrón, Calvo y Martín (coords.) (2017).

autónomo- le permite trascenderse, ir más allá de lo dado, de la pura facticidad de la naturaleza, de la materia, de la carne. La libertad es la única justificación válida de la existencia, la única forma humana de realizarla, y se materializa en proyectos y acciones que lanzan al individuo más allá de sí mismo: el trabajo y la acción son conceptos esenciales. La “situación” es un término muy preciso en este marco filosófico (Sánchez, 2016): no es un mero contexto de la existencia singular, sino todo lo que condiciona la libertad, y que puede llegar a anularla. La imposibilidad de la libertad es un mal absoluto, y, si se debe a la dimisión de la propia libertad, constituye la mala fe. Forman parte de la “situación”, además de diversas circunstancias, los demás -sujetos que pretenden afirmarse en el ejercicio de su libertad, y, a un tiempo, objetos que interfieren en la realización de la libertad propia-; las relaciones están indefectiblemente marcadas por la ambigüedad, es decir, por una fractura insoluble.

Por consiguiente, no justifica su vida quien queda anclado en la naturaleza, en la supuesta “esencia” marcada por el cuerpo. “Todo sujeto toma su cuerpo como su expresión subjetiva” (Beauvoir, 2013, p. 273), y, de hecho, resulta evidente en el ensayo la íntima conexión entre persona y corporalidad. Beauvoir se muestra muy perspicaz para describir tal imbricación. Por poner un solo ejemplo, afirma que “el rencor es la fuente más habitual de la frigididad” (2013, p. 334). Sin embargo, en la estela de Descartes, ambas realidades, persona y cuerpo, no conforman un todo integrado, a pesar de ser una unidad vital. El cuerpo es lo dado, y “la Naturaleza jamás podría dictar una elección moral; ésta implica un compromiso” (Beauvoir, 2013, p. 509). Por ello, no es existencia realizada -por no ser libre, autónoma, fuente de proyectos y acciones propios e intransferibles- la del embrión, del niño recién nacido, la de la mujer alienada, que se somete a la vida que la sociedad -masculina- ha determinado para ella. En el caso de ésta, su cuerpo “no es para ella el puro instrumento de su captación del mundo, sino una presencia opaca” -un fardo, en sus propias palabras- (Beauvoir, 2013, p. 608).

De ello se deriva que la corporalidad no participa de la libertad, y no tiene significado personal. Ello comporta trascendentales consecuencias en la concepción del erotismo, del matrimonio, de la fidelidad, del amor: Beauvoir afirmará, en referencia a la mayor parte de los matrimonios, que “la pareja es una comunidad cuyos miembros han perdido su autonomía sin librarse de su soledad” (2013, p. 447). Por supuesto, el erotismo debe ser una dimensión autónoma y libre. Recordemos que la perspectiva existencialista del ensayo lleva a cabo su análisis en términos de libertad, pero no de realización personal vinculada a la felicidad.

La autora francesa había diagnosticado el sometimiento de la mujer a partir de una percepción de su cuerpo afirmada como esencia (Sánchez, 2016), es decir, de una construcción cultural que quiere hacer pasar por una esencia por naturaleza lo que sólo es creación androcéntrica. El feminismo de género se ha hecho eco de este análisis, y ha recogido sus principales temas: la libertad, la opresión del varón, que llega a los ámbitos más íntimos y domésticos, como la opresión sexual, y que, por ello, adquieren relevancia política; el matrimonio y la maternidad como destino, la ausencia de sexualidad libre, la anticoncepción, el aborto, la imposibilidad de libertad sin la autonomía laboral-económica, el rechazo a la familia, al mito de la belleza y encanto femeninos; la educación de las niñas y jóvenes, etc. El último es crucial, ya que logrará la transformación de roles, expectativas, deseos, carácter e incluso erotismo de las mujeres.

En los 90’ ha surgido un nuevo feminismo, si bien con dificultad -como admite J. Butler en *El género en disputa* (2007)- puede calificarse de feminismo. La perspectiva de género afirma que no sólo no existe el género como tal, sino que tampoco existe el sexo: ambos son contruidos. La cultura ha elaborado las diferencias entre hombre y mujer de manera ideológica en torno a la cuestión de la reproducción. El patriarcado no es suficiente herramienta para sacar a la luz todas las opresiones, y por ello, este feminismo habla de heteropatriarcado. La afirmación de que no existen las mujeres como sujeto de la reivindicación feminista -porque la mujer no “es”, sino que se es hombre o mujer por lo que se “hace”- introduce una evidente contradicción con el movimiento feminista clásico. Sin embargo, y como hemos visto, no hay una contradicción entre ambos feminismos si analizamos los fundamentos de la tesis de Beauvoir, quien, por otra parte, está segura de que

existen los varones y las mujeres, y de que seguirán existiendo. La afirmación de que no existe una naturaleza femenina, sino que ésta es fruto de la sociedad y su educación -la cuestión del género-, hunde sus raíces en la fractura entre libertad y corporalidad. La libertad autónoma, y escindida de la corporalidad -que no tiene significado personal- se plasma en la acción. Parece haber un hilo que conduce de un feminismo a otro, en apariencia contrapuesto.

CAPÍTULO II: La mirada de la teología del cuerpo

La teología del cuerpo nos propone un análisis de estas cuestiones bajo otra luz: en “el principio”, prehistoria teológica a la que Cristo nos envía en busca del designio de Dios sobre el hombre y la mujer, encuentra san Juan Pablo II (2000) los elementos para una novedosa explicitación de la antropología cristiana, propuesta, también, en un formato novedoso, como es ampliamente conocido.

Por una parte, se abordan en el trabajo las tres experiencias originarias, contenidas en el libro del Génesis, experiencias que están en la base de todas las experiencias humanas. La soledad de adam -que no de Adán-, la unidad, la desnudez carente de vergüenza, serán el fundamento para hablar de la corporalidad revelada. Por otro lado, la hermenéutica del don se convertirá en el referente para el contenido de la libertad. Estas experiencias fundantes tienen un contenido normativo: Cristo presenta la verdad sobre el hombre -la verdad integral- y esta naturaleza humana conlleva un ethos.

La soledad originaria no es un sentimiento de ausencia, sino una experiencia ineludible en la formación del sujeto moral. El ser humano, en su conocer a la Creación, a sí mismo -en tanto que distinto de aquélla- y a Dios, tiene la experiencia del autoconocimiento y autoconciencia, de la libertad, como árbol de elección que está en su corazón, plantado por el Creador, y de la conciencia de su propio cuerpo, que es un cuerpo personal.

La unidad originaria presenta, en primer término, la diferenciación sexual, y con ella, la unidad de naturaleza y dignidad. El primer lenguaje humano en este relato de corte mítico es canto nupcial, canto que revela la percepción mutua del cuerpo del otro como cuerpo personal. La diferenciación sexual pone delante de nuestra vista la concreta identidad y singularidad de cada persona. Por otra parte, la diferencia sexual -cuestión corporal, emocional y espiritual- permite la experiencia de la comunión de personas. La unión de varón y mujer es la afirmación de la soledad de cada uno, en tanto que sujetos morales, y no objetos; la comunión -corporal, emocional y espiritual- de varón y mujer constituyen la imagen perfecta de Dios.

La desnudez carente de vergüenza manifiesta la ausencia de constricción de la sexualidad: la ausencia de vergüenza testimonia que el valor personal no está amenazado por la mirada del otro², mirada que es espiritual y corpórea a un tiempo, porque no hay ruptura entre lo espiritual, lo emotivo y lo corpóreo. Esta experiencia presenta de modo elocuente la relación de intimidad sin temor entre varón y mujer, y entre el ser humano y Dios; la plenitud de mirada es prenda de la plenitud de dicha relación. Por lo tanto, las tres experiencias nos conducen a una concepción de la corporalidad radicalmente distinta de la expuesta en el primer capítulo: el hombre en el estado de pureza de corazón no experimenta una fractura entre su espíritu y su cuerpo, que no constituye para él un obstáculo, un enigma ni una carga. Tampoco el cuerpo del otro, varón o mujer, lleva a equívoco: su cuerpo es cuerpo de persona, y no es ocasión, a causa de ninguna disensión interior, de tratamiento como objeto. No hay confusión entre el deseo -mirada al otro en cuanto objeto, es decir, ponderado únicamente con la medida de sus valores sexuales-, y la atracción entre varón y mujer mediada por el cuerpo. Por otra parte, la experiencia que el ser humano tiene de la Creación como don, y de sí mismo - varón y mujer- como don, revelación debida a su cuerpo, conduce al Santo Padre al hallazgo de una clave hermenéutica desde el punto de vista antropológico: el ser humano es un don, fruto del Amor-Don. Esta clave interpretativa ilumina el origen de la vida humana, su sentido y la vía de su realización; se muestra, por consiguiente, como la clave del sentido de la libertad. La naturaleza humana tiene una verdad -es don y encuentra su sentido en ser don para los demás-; la libertad, más allá de ser mera opcionalidad, tiene un referente en esta verdad. El ser humano, tal y como aparece en el estado de inocencia originaria, es libre. No

² El pudor del hombre histórico muestra que ese valor sí puede estar amenazado, y, además, evidencia que el valor de la persona, que nunca puede ser tenida como objeto, permanece como eco en el corazón del hombre.

sólo por no estar sometido a la constricción del instinto, es libre para donarse, y en ello encuentra su realización más perfecta. La libertad es el camino; la meta es el amor: la afirmación de la persona, que es, también, don. Por ello, la pureza de corazón, que posibilita esta libertad, está ligada a la beatitud, y brota de la comunión con Dios, el Amor-Don. El cuerpo es, en esta hermenéutica, un sacramento primordial: hace presente en el mundo creado la santidad de Dios Creador.

La Escritura es elocuente con respecto a la pérdida de este estado de gracia: el ser humano experimenta una fractura entre su espíritu y su cuerpo. La mujer, antes confiada de modo especial a la sensibilidad del varón, será dominada por éste. El Sermón de la Montaña, entre otros pasajes, evidencia la realidad del corazón del hombre, que ya no puede ser don, y que percibe cotidianamente la concupiscencia, la tentación del deseo del otro en tanto que objeto. La mirada del ser humano ha cambiado.³ Sin embargo, la llamada de Jesús a traspasar el umbral entre prehistoria teológica del hombre y su existir histórico, pretende, no sólo llevarle a reencontrar el designio del Dios sobre él, y sobre la pareja humana. Es una llamada a recuperar, en virtud de la gracia de la redención, la experiencia originaria que queda siempre como eco en su corazón. Es decir, la palabra de Cristo no es una acusación, sino una llamada, y una llamada eficaz⁴.

CAPÍTULO III: La persona como ser naturalmente cultural.

A partir de la destrucción del concepto de naturaleza, el desarrollo del feminismo posterior a *El segundo sexo* ha originado un proceso de pérdida de identidad: el propio feminismo de género -de un modo dramático, en el sentido etimológico del término⁵- habla de una identidad débil, que se construye en el tiempo a través de la performatividad, es decir, de acciones que nos constituyen en el espacio social. Beauvoir afirmó que las acciones son prenda de la libertad del sujeto soberano; el feminismo queer sostiene que no hay sujeto estable, sino que las acciones -variables- lo conforman como tal.

Sin embargo, el objeto del tercer capítulo no es la reivindicación del concepto de naturaleza - concepto problemático según Burgos (2017) frente al de cultura, sino la propuesta del término persona, que permite integrar ambos: la persona es un ser, por naturaleza, cultural. Nos ha hablado de la centralidad de la persona -que tiene una naturaleza - la teología del cuerpo: el sujeto moral puede decidir “las propias acciones a la luz de la verdad integral sobre sí mismo, en cuanto verdad originaria” (Juan Pablo II, 2000, p. 164). Nos habla también de la centralidad de la persona, la tesis desarrollada por Blanca Castilla (2005) acerca de la analogía de varón y mujer, creados en un solo momento creador, con las Personas de la Trinidad. Por último, ha puesto en el foco a la persona humana el personalismo: es su concepto central, y la antropología, su fuerte. Forman parte de su bagaje la unicidad e irrepetibilidad de la persona, su dignidad inalienable; su dimensión relacional; su libertad y lo ineludible de la decisión moral y la acción; su subjetividad (Burgos, 2012).

En un segundo paso, tras proponer el concepto “persona” como eje, frente al debate clásico de naturaleza vs. cultura, conviene examinar dicho concepto: ¿se contrapone a la naturaleza humana? ¿es sinónimo de relativismo? ¿es sinónimo también de ideología, y, por consiguiente, es siempre un ejercicio de poder, con el uso correlativo de un determinado lenguaje?

³ Es interesante anotar la importancia que tiene en *El segundo sexo* la mirada -en tanto que transparenta una actitud de objetivación-, haciéndose así eco de esta situación del hombre.

⁴ Véase Juan Pablo II, 2000, p. 276.

⁵ A partir del griego *dráo*, hacer. De hecho, la tesis sugiere evidentes ecos teatrales: énfasis en la acción, concepción del sujeto más bien como personaje-rol; la “multiplicación paródica”, que evoca la parodia de la comedia griega, que adquiriría su sentido, como no puede ser de otro modo, en referencia al original, la tragedia.

Sobre el tema de la cultura pronunció san Juan Pablo II un discurso memorable el dos de junio de 1980 ante el Consejo ejecutivo de la Unesco (1980). El ser humano accede más al ser mediante la cultura, de la cual es el sujeto; ella manifiesta la orgánica unidad corpóreo-espiritual del ser humano. El Santo Padre pone de relieve en este texto que la cultura tiene una vinculación constitutiva con la fe cristiana, y que tiene ineludibles implicaciones de tipo familiar, educativo, social, político, jurídico y de medios de comunicación; y, sobre todo, de tipo ético. Vaciar la cultura de su fundamento ético explica la crisis antropológica que sufren las sociedades occidentales. La teología del cuerpo es una llamada elocuente a toda cultura, y también a sus expresiones artísticas, a revelar la verdad integral sobre el cuerpo humano en medio de la batalla cultural actual.

III- CONCLUSIONES

El trabajo pretendía acercarse al viejo debate entre naturaleza y cultura, y hacerlo mediante la contraposición de uno de sus hitos -*El segundo sexo*- y la teología del cuerpo. La obra francesa -que hace gala de algunas generalizaciones completamente hiperbólicas, afirmaciones gratuitas y diagnósticos insuficientes- concluyó que la naturaleza, la esencia femenina, no existe. En este estudio se ha intentado alcanzar los fundamentos de la tesis de Beauvoir: más allá del término género, la destrucción del concepto de naturaleza humana emerge a partir de los presupuestos teóricos -filosóficos- de la autora, que presupone la primacía de la existencia sobre la esencia, y afirma la trascendencia del ser humano a espaldas de su corporalidad. La tesis se mostrará fértil en los siguientes decenios, hasta la eclosión de la perspectiva de género, que consagra la disolución de la identidad del hombre y de la mujer⁶.

La teología del cuerpo ha proporcionado una respuesta a tal disolución: perfilada con claridad en la Escritura, aparece una naturaleza humana que integra eficazmente la corporalidad en la persona. En el designio de Dios, el sujeto moral, con conciencia del significado de su cuerpo, encuentra en el hecho de ser don -por ser creado- el contenido de su libertad, consistente en ser don a su vez. El cuerpo tiene un lenguaje; más aún, el cuerpo es un lenguaje, lenguaje de significado esponsal⁷. No hay ruptura entre libertad y corporalidad. Las sucesivas fracturas aparecen tras el pecado (Anderson y Granados, 2012).

El estudio lleva a proponer la reivindicación de la persona frente al falso hiato entre naturaleza y cultura, hiato creciente a partir de la modernidad, a causa de un énfasis único en la libertad humana, y de una concepción relativista de la cultura como construcción ideológica. San Juan Pablo II hizo en su magisterio un diagnóstico de la crisis antropológica que atraviesan las sociedades occidentales, que llevan al hombre a ser objeto de manipulación, que puede llegar al extremo de ser manipulación de sí mismo; e hizo una acuciante llamada a valorar la auténtica naturaleza de la cultura, que permite al hombre crecer ontológicamente, gracias a la creatividad generada por el gozo de descubrirse y afirmarse como ser humano.

⁶ Es digno de mencionarse que, según C. Padrón, hay una fantasía de inmortalidad tras la negación de la diferencia sexual (Calvo y Martín, coords., 2017).

⁷ F. Hadjadj (2015) recuerda, en clave de humor, lo que una mirada a nuestro cuerpo nos revela: venidos de alguien, hechos para alguien.

REFERENCIAS

ANDERSON, C. A. y GRANADOS, J. (2012). *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*. Monte Carmelo.

de BEAUVOIR, S. (2013). *El segundo sexo*. Random House Mondadori.

BURGOS, J. M. (2012). *Introducción al personalismo*. Palabra.

BURGOS, J. M. (2017). *Repensar la naturaleza humana*. Siglo veintiuno editores.

BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

CALVO, M. y MARTÍN, M. (coords.) (2017). *Masculino femenino - Disimetría entre los sexos*. Biblioteca Nueva.

CASTILLA, B. (2005). *¿Fue creado el varón antes que la mujer?* Rialp.

FREUD, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Lección XXXIII. La femineidad (1933).

HADJADJ, F. (2015). *¿Qué es una familia?* Nuevoinicio.

JUAN PABLO II. (2 de junio de 1980). *Discurso a la Unesco*.

JUAN PABLO II. (2000). *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*. Ediciones Cristiandad.

SÁNCHEZ, C. (2016). *Simone de Beauvoir. Del sexo al género*.