



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



Presencia e interpersonalidad. Reflexiones acerca de la interioridad desde la perspectiva materna

*Presence and Interpersonality.
Reflections on Interiority
from the Maternal Perspective*

SARA GALLARDO GONZÁLEZ¹

Universidad Católica de Ávila

ID ORCID 0000-0003-0258-1630

Recibido: 20/08/2024 | Revisado: 06/10/2024
Aceptado: 07/10/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.513>

RESUMEN: En este trabajo se propone abordar la cuestión acerca de la vivencia de la maternidad que se propone no sólo como un paradigma de comprensión de la mujer,

¹ (sara.gallardo@ucavila.es) Sara Gallardo González es profesora de antropología, ética y bioética de la Universidad Católica “Sta. Teresa de Jesús” de Ávila; doctora europea en Filosofía por la U. Complutense de Madrid (2002). Directora de la Cátedra de Estudios sobre la Mujer y el Máster en Bioética y formación coimpartido con CEU-San Pablo. Es miembro del Nuevo Círculo de Discípulos de Ratzinger desde 2019. Publicaciones relevantes: (2016). La interioridad de la mujer y Santa Teresa de Jesús. En Jiménez, L. (Dir.), Cid, T. (Ed.), *Educación de la interioridad: tras las huellas teresianas* (99-129). Fundación Universitaria Española; (2019). Silvano Zucal, Filosofía della nascita. *Anthropotes*, XXXV (2), 675-683; (2024). Bildung im Kontext des Geschlechtsunterschieds. En Hess, K. (ed.), *Katholische Bildung aus biblischer Perspektive* (pp. 225-232). Verlag Friedrich Pustet.

sino de lo humano. La maternidad es abordada en cuanto dimensión relacional, que explica la experiencia de interioridad humana –no sólo femenina– como interpersonal, habitada o en coexistencia con los otros. Esta dimensión como evento nos envuelve y precede además a toda toma de conciencia explícita, más aún, en cierto modo elude toda objetivación planteada desde un distanciamiento falso del sujeto con respecto al objeto, o la verbalización de enfoque racionalista que presupone la objetividad pura. La maternidad se presenta, en último término en cuanto raíz metafísica de la persona humana, como símbolo para interpretar la última (y más primaria) forma de relacionalidad humana: la que establece el hombre con la Persona divina en cuanto su Creador.

PALABRAS CLAVE: femenino, interioridad, maternidad, relacionalidad humana, Sloterdijk, Zucal.

ABSTRACT: This paper proposes to address the question about the experience of motherhood, which is proposed not only as a paradigm of understanding women, but also as a paradigm of the human. Motherhood is approached as a relational dimension, which explains the experience of human interiority –not only feminine– as interpersonal, inhabited or in coexistence with others. This dimension as an event envelops us and also precedes any explicit awareness, moreover, in a certain way it eludes any objectivation based on a false distancing of the subject from the object, or the verbalization of a rationalist approach that presupposes pure objectivity. Motherhood presents itself, in the last analysis as the metaphysical root of the human person, as a symbol for interpreting the ultimate (and most primary) form of human relationality: that which man establishes with the divine Person as his Creator.

KEYWORDS: feminine, interiority, motherhood, human relationality, Sloterdijk, Zucal.

El misterio de lo femenino nos permite profundizar en la interioridad relacional de la persona humana. Esta es la tesis desde la cual vamos a transitar por la cuestión de la interioridad habitada. Para ello voy a seguir los siguientes pasos: reflexionar sobre la esencia de lo femenino, aproximarnos a la vivencia específica de la maternidad, especialmente prenatal, y por último extraer algunas consideraciones acerca de lo que se ha llamado actitud metafísicamente femenina

1. QUÉ ES LO FEMENINO

En un artículo titulado “Diferencia sexual vs (in-)diferencias queer”, María José Binetti (2022), investigadora del Instituto de Investigaciones en Estudios de Género de la facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, presenta el pensamiento feminista contemporáneo, distinguiendo la posición del feminismo de la diferencia, frente al transfeminismo queer que proclama la indiferencia de identidades.

El feminismo de la diferencia, representado por autoras muy sugerentes como L. Irigaray, C. Battersby, R. Braidotti, E. Grosz, A. Zupančič, J. Copjec... plantea como primer principio feminista la diferencia sexual como “diferencia ontológica en sí y por sí, constitutiva del ser sexuado” (Binetti, 2022, p. 208). Coincide con el transfeminismo queer en rechazar un concepto de diferencia dualista, que concibe los sexos en oposición y relación jerárquica y extrínseca –como lo activo-pasivo, racional-irracional, materia-forma, res cogitans-res extensa, naturaleza-cultura, lo femenino-masculino, etc.–, y donde por ello sus características se consideran mutuamente excluyentes: si el varón es racional, la mujer es irracional, lo que es cultural no puede ser natural, etc.

En contraste con este proceder lógico de la delimitación de los conceptos por la oposición entre ellos, el feminismo de la diferencia no cree necesario –ni lógico– negar la diferencia sexual como el feminismo *queer*, sino que habla más bien del diferir sexual. ¿Qué es exactamente esta noción? Y sobre todo, ¿por qué la proponen como un modo más adecuado de comprender la realidad de la identidad humana sexuada? Conviene notar, antes de responder a estas preguntas, que con estos conceptos el feminismo de la diferencia no está esforzándose únicamente en comprender la identidad de la mujer, sino la identidad sexuada de la persona humana, tanto masculina como femenina.

Pues bien, respondiendo a la primera pregunta, por diferir sexual se entiende que la diferencia primeramente es ya algo inscrito en cada identidad, al modo de una negatividad intrínseca o un auto-diferir esencial que, siguiendo a estas pensadoras, Binetti describe como “incompletitud estructural” o como “falta en el corazón de lo sexual” (2022, p. 208; Zupančič, 2017, pp. 141-142).

Lo que se quiere decir es que el diferir sexual “equivale a lo “no-uno” y “no-todo” respecto de sí, y esa negatividad habilita el continuo diferir de la identidad” (Binetti, 2022, p.208). Siguiendo a Luce Irigaray, “ni tú eres ni yo soy el todo ni, el mismo, principio de totalización” (1994, p.152).

En cuanto a la segunda pregunta, acerca de la intención con que se propone una nueva explicación de lo humano partiendo del concepto del diferir sexual, debemos esperar un poco a responderla. Se trata, en efecto, de una nueva explicación. La novedad del feminismo de la diferencia, frente a la filosofía francesa de la *différence*, está en que hacen de la realidad material del sexo femenino el paradigma ontológico de la diferencia en sí y por sí, más en concreto del auto-diferir creador. Sin ser una idea original (Stein, 2006, Von Le Fort, 1965, Ketter, 1945, Grygiel, 2007), es retomada creativamente por esta corriente actual y justifica nuestro propósito de penetrar de este modo más profundamente, desde la perspectiva femenina, en la realidad humana como tal, sea del varón o de la mujer

Dicho esto, veamos cómo caracterizan lo femenino estas autoras. Christine Battersby define ontológicamente a la mujer por la constitución relacional, dinámica y generativa del sexuado (Battersby, 1998). Binetti señala que “la identidad femenina está atravesada por la dualidad” (Binetti, 2020, p. 209) y como la diferencia ontológica es radicalmente sexual y arquetípicamente femenina, esta *diferencia* se incorpora a una materialidad inherente, que lleva a Luce Irigaray a apuntar que “lo universal es dos” (2000, p. 29), lo cual supone apertura, auto-reflexión y creación, pues esta universalidad nace del desdoblamiento y encuentro con el otro.

Esta visión de lo universal que no se encierra en la unidad (como ha creído la filosofía griega) sino que se abre a la dualidad², nos permite un cambio de

² A diferencia del universal simplemente uno, que se refleja como una mera representación abstracta y general (Binetti, 2022, pp. 206s). Reflexiones teológicas fundantes de la temática se encuentran por ejemplo en J. Ratzinger (2007); con explícita alusión a Chesterton, aplicándolo tanto a la metafísica como a la epistemología en F. Hadjadj (2009, p. 154): “la verdad es siempre, por lo tanto, trinitaria: está uno, el otro y su relación. Es el dos del dúo. Pero el diablo se presenta para que se rompa la relación y el uno se alce contra el otro”. No sólo la tradición parmenídea es ajena a la no contraposición de lo uno frente a lo múltiple. Tampoco Heráclito reconoce la no oposición, ya que plantea dialécticamente los opuestos. No se trata sólo de proponer o no la unidad del ser, sino de la clásica contraposición de unidad y duali-

paradigma. Lo decisivo es que la materia asumida por este nuevo concepto de universal media y sintetiza “opuestos” en una identidad diferenciada, opuestos que son uno en y por el otro, que se integran en identidades complejas y múltiples (Binetti, 2022) y se enriquecen recíprocamente. Así, en cuanto origen de lo humano, lo femenino se convierte en paradigma de la relacionalidad humana en tanto que lugar de encuentro y de generación de alteridad, ambiente dinámico del diferir y puente entre identidades:

De aquí se sigue su consistencia arquetípica para todo ser humano, sea varón o mujer. La mujer muestra de manera primordial lo que puede un cuerpo humano: ser-dos (Irigaray, 2000), no al modo del dualismo abstracto donde dos sustancias se relacionan extrínsecamente sino al modo de un devenir inmanente y creador que convierte lo simplemente uno en un ‘entre’ relacional (Binetti, 2022, p. 209).

Podemos pues afirmar desde el feminismo de la diferencia que la identidad femenina es “‘un pasaje entre-dos’, un proceso, antes que una posición fija, un dinamismo mediador en lugar de una representación abstracta” (Binetti, 2022, p. 209). Esta apertura y potencialidad de identidades, Grygiel la adscribe a todo ser humano, que por su parte “tan sólo es consciente de ser infinitamente más grande de lo que es, de ser, por tanto, un deseo de llegar a ser otro. [...] el Hombre trasciende al hombre, de tal modo que sólo como ‘un enigma’ lo deja entender.” (Grygiel, 2007, p. 102-103).

En su tematización de la diferencia sexual y el misterio de lo femenino en *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)* (2009), Fabrice Hadjadj compara lo masculino y lo femenino considerando también la dimensión espacial:

Lo masculino corresponde a una acción transitiva y, por eso, visible: arroja su simiente fuera de sí mismo, su tiempo sexual es corto, su espacio el de afuera [...]. Lo femenino corresponde a una operación inmanente y por eso invisible: acoge en sí algo que se hace a pesar suyo; su tiempo sexual es largo, su espacio, el de la interioridad; es el espacio-tiempo de la gestación. Llevar al otro en sí, dejar que se opere en su seno un oscuro crecimiento, ¿no

dad, o como decimos unidad y multiplicidad. Sólo la gestación de la doctrina trinitaria pudo hacer saltar por los aires las categorías metafísicas griegas.

son esas cualidades de lo femenino exactamente las del alma en relación con su Creador y Salvador? Porque el alma [...] debe estar metafísicamente en una postura femenina en relación con Dios: la de una receptividad a la gracia que opera en nosotros a pesar nuestro” (Hadjadj, 2009, p. 212).

Estas ideas ya están expresadas en Gertrud von Le Fort (1965) y antes en parte también en Peter Ketter (1945). El filósofo francés corrobora el carácter paradigmático de lo femenino para lo humano en este aspecto, apresurándose a puntualizar que “esta división entre lo femenino y lo masculino no se corresponde con exactitud a la de la mujer y el hombre. Ésta puede dejarse seducir por lo demoníaco [...] es la mujer que renuncia a las profundidades de la matriz, es decir, a un recogimiento fecundo de lo invisible” (Hadjadj, 2009, p. 213). La “enemistad entre la mujer y la serpiente significa, en general, la receptividad a la gracia contra la reclusión en su pura naturaleza” (Hadjadj, 2009, p. 213).

Prestemos atención a dos ideas: lo femenino caracteriza (mejor que lo masculino) la actitud receptiva de la criatura humana frente a su Creador; el espacio de lo femenino es la interioridad, las profundidades del recogimiento fecundo en el seno de la propia persona. “[...] las entrañas femeninas son, pues, signo de receptividad a la gracia, ciertamente, pero de una receptividad espiritual y carnal que compromete al cuerpo entero” (Hadjadj, 2009, p. 214). Sin duda alguna, es legítima la pregunta por los aspectos de lo humano que quedarían mejor caracterizados por lo masculino que lo femenino. Si es correcto hablar con Luce Irigaray del “no-todo” y “no-uno”, algo de lo humano debe ser conjugado en modo masculino, si bien no en paralelo al modo femenino.

Pero no podemos en el marco de este trabajo abordar la cuestión del paradigma masculino de lo humano, según lo cual tiene la existencia femenina la potencialidad de revestirse de cualidades viriles, de la misma manera que el varón puede completar su ser con las cualidades suaves, porque siendo humanas son universales.³ Es precisamente una importante conclusión de las reflexiones del feminismo de la diferencia: que específico no equivale a exclusivo.

³ Acerca de esta cuestión viene trabajando María Calvo Charro. Acerca de las implicaciones educativas de la antropología sexual, véase Gallardo González (2024).

Recogiendo lo expuesto en esta parte introductoria, podemos extraer unas primeras conclusiones. En primer lugar, lo femenino simboliza la dimensión humana de la dualidad, de la apertura al otro, de la relacionalidad dinámica, primeramente receptiva, y por eso generativa; en segundo lugar, esta dualidad es primera y originariamente una dimensión que se despliega en lo oculto, en el interior del ser. Resulta diáfano que el evento de la maternidad, y más concretamente la gestación, es icono de lo que acabamos de decir. Por ello, nuestro nuevo objetivo será profundizar en esta vivencia personal, en la medida en que puede arrojar luz sobre la interioridad de la persona humana, en tanto que expresa simbólicamente una dimensión de la nuestra condición. Vamos pues a acercarnos a ella.

2. LA VIVENCIA DE LA MATERNIDAD

Silvano Zucal, en un excelente trabajo publicado en 2017 de casi 600 páginas, titulado *Filosofía della nascita* (2017)⁴, ofrece una vasta panorámica acerca del dato antropológico del nacimiento a lo largo de toda la historia de la filosofía. Como una filosofía del nacimiento no puede no ser una filosofía de la maternidad, abunda en las reflexiones existentes al respecto, de las que entresacamos sólo un mínimo botón de muestra.

Autoras que investigan explícitamente la maternidad, estudiadas por él, son Adriana Cavarero, en *Il femminile negato*, (2007); Carla Canullo, en *Essere madre. La vita sorpresa* (2009)⁵, o Christina Schües en *Philosophie des Geborensseins* (2008), entre otras. Ahonda también en autores como Martin Buber, Romano Guardini o Peter Sloterdijk. Al año de la publicación del libro de Zucal ha aparecido en lengua española la obra *Diario de una filósofa embarazada* (2018), de María Martín Gómez, con aportaciones sobre la relación entre filosofía y maternidad.

Reivindicar que el hombre se puede pensar y definir no sólo como mortal, sino igualmente como “natal” es un paso filosófico hacia un tema enormemen-

⁴ Algunas ideas que siguen han sido parcialmente presentadas en la recensión del libro publicada por Gallardo González (2019).

⁵ Edición española: *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa* (2015).

te silenciado en la filosofía hasta prácticamente en el siglo XX del que Zucal se hace eco, con intención de contribuir también él a su exploración. Su investigación muestra que en el ámbito filosófico, hasta ahora, están haciéndolo en general, y con una visión mucho más positiva, más mujeres que hombres. Además del llamativo silencio filosófico sobre el evento natal, Zucal advierte, muy atinadamente, que tematizarlo conlleva, por un lado, una demolición de la lógica auto-afirmativa, individualista y solipsista del yo, tan enervado desde la Modernidad. Por otro, el nacimiento se nos brinda como clave teórica de la dimensión fundamentadora del humano existir como relación originariamente intersubjetiva y dialógica (2017). En este sentido, sostiene Adriana Cavarero que con el nacimiento

se evidencia la insensatez del individualismo porque quien nace no nace solo, sino que es traído al mundo por otros; mejor: por otra única e irrepetible, con aquel nombre y apellidos, con aquella historia de vida en su extrema singularidad; y existe esta relación primera constitutiva, que es la condición del sujeto para poder ser afirmado en su concreción. (2007, p. 74; c.p. Zucal, 2017, p. 17).

Lo femenino o la maternidad es por esencia una dualidad paradójica y asimétrica, donde el más débil e impotente dispone de la fuerte y capaz: vive en el espacio de la relación como invitado en su “casa” (el útero, metáfora ejemplar y permanente de la casa), apunta Carmina Di Sante en *El extranjero en la Biblia* (2012). Respecto de esta casa y hospitalidad hacia el hijo, Carla Canullo desarrolla de forma bellísima, desde la autobiografía y el análisis fenomenológico, una hermenéutica de lo materno, donde la dimensión biológica del embarazo sirve de metáfora para la entera mujer y, podemos decir, para el ser humano (2015).

En la *dilatación* queda evocada una nueva vivencia femenina de su cuerpo: la carne propia es espacio que debe agrandarse, pues hay en ella presencia de otro. El cuerpo propio es vivido como carne viva, viviente en una nueva manera, haciendo que se dilaten los sentidos, su capacidad de sentir, el valor de cosas ordinarias y el significado de lo pasado, de la historia propia y de la familia paterna y materna. La experiencia de sentido y de significados nuevos invade a la madre como una sorpresa. La carne, la persona, el corazón gozan-

do, dilatándose, adaptándose, empieza así a responder a la sorpresa, al entonces invisible nuevo morador, cuya presencia objetiva al principio sólo la vive la madre interiormente (Canullo, 2015).

Dar espacio –en sentido no sólo corporal, ni sólo espacial– sucede con dolor, puesto que lo dilatado es herido. Aceptar este cambio de lo habitual no es fácil –aunque toda sorpresa siempre es un cambio a mejor– porque se trata de una *expropiación*: lo propio queda en entredicho, pues la carne es y ya no es propia. Es esta la verdad decisiva que la maternidad revela: que no disponemos de lo que llamamos “nuestro” sino como algo dado a fin de que lleve fruto y se dilate. Está bajo nuestra custodia (es nuestro sólo en ese sentido), para fructificar. Gracias a la maternidad puede renovarse la propia vida, que puede como tal ser dilatada y hace posible un nuevo modo de verse, de conocerse, de resignificarse, gracias al otro. El espacio –el cuerpo, la casa, el horizonte– también se dilata, se concibe ahora para albergar a “otro”, se descubre como morada (Canullo, 2015).

¿Qué descubre la maternidad? Que la vida en sobreabundancia del otro, en cuanto sorpresa, es indisponible, y descubre la propia indisponibilidad, sobre la que la madre no decide –ni puede–, sino que, en vez de contener tal vida, la desborda (Zucal, 2017). En este sentido, ser madre es dejar que el hijo sea, no ser propietaria ni invasiva, continua Canullo, cuanto permitir su vida, respirar con la vida del otro.

Así, el vínculo verdadero con el otro reconoce al otro como realmente otro, y por eso co-respira con él y no lo sofoca. Ser madre, además, significa responder a esta llamada de la espiral de la vida que sorprende, para lo cual se han de abandonar los “propios” proyectos inmediatos. La madre no nace, se hace tal respondiendo al otro, pero con la conciencia de que no basta con hacer de madre, sino que hay que ser madre, en un continuo hacerse porque la vida que sorprende cambia de continuo, confirmando la idea de la identidad femenina como dinamismo mediador. Concluye definiendo la experiencia de toda maternidad que siempre “es originariamente acogida” (Canullo, 2015).

A diferencia de Canullo, que describe la maternidad sobre todo desde el punto de vista de la madre, Peter Sloterdijk va a intentar reproducir la simbiosis propia de la vida fetal como clave de lectura antropológica de toda la historia de la filosofía, con sorprendente perspicacia y delicadeza en su análisis de la vida intrauterina, básicamente desde el punto de vista del niño.

Su enorme esfuerzo teórico estriba en verbalizar en su monumental obra *Esferas* (2014), y según Zucal con notable éxito, lo que de por sí elude la objetivación: una realidad tan intangible como la vida del niño dentro de su madre y el nacimiento, que define como “el sujeto entre los sujetos”. Esta intangibilidad propia de lo que el personalismo viene a llamar “misterio” de lo personal justifica que Sloterdijk se vea, prácticamente, forzado a usar un lenguaje poético y no “científico” para sus memorables descripciones y análisis. Existen muchas razones para considerarlo por eso extraordinariamente agudo y profundo⁶.

Sloterdijk desarrolla una teoría de la relación madre-niño a partir de los «nobjetos», concepto tomado de Thomas Macho, para referirse a ciertas realidades, también personales, que son previas o están más allá de toda toma de conciencia. El nobjeto es aquella realidad que envuelve, complementa, comparte la intimidad, de tal forma que no cabe establecer una relación sujeto-objeto, que requiere distancia, distinción, objetivación... Según Sloterdijk, madre y feto están en este tipo de relación simbiótica, preconceptual, que más se describe como ambiente (el filósofo se remite al líquido amniótico, la placenta, para dar plasticidad a la noción). Madre e hijo son presujetos, en el sentido de que no están en una relación frontal [frontalidad indispensable, según Buber, para la alteridad yo-tú (2020)] sino en una relación previa a la frontal.

También Sloterdijk llega a decir que tal relación, por este motivo, no debe llamarse propiamente interpersonal ni intersubjetiva. La madre misma es receptáculo de intimidad, pura interioridad, como gruta, puerta entre lo absolutamente interior y la exterioridad. Hay una suerte de no-dualidad, por estar contenido el niño en su madre, y esto –concluye Sloterdijk– no puede llamarse relación sino más bien fusión (Sloterdijk, 2011). Para hacer notar la diferencia, multiplica las expresiones: vecindad, intimidad, simbiosis, clima, comunión... Volveremos sobre esta cuestión acerca de la no-dualidad de la vida intrauterina.

⁶ Sobre la necesidad del lenguaje poético (o mítico, en sentido de figurado o simbólico) para la realidad que siempre es mayor que nuestras conceptualizaciones, véase el prólogo de Rüdiger Safranski a Sloterdijk, P. *Esferas* (2011) o Pieper, J. (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Herder.

La tesis de *Esferas* es que este “paraíso intrauterino” anhela prolongarse fuera de la madre: la vida social requiere que pueda ser para la persona un nido, un ámbito emocionalmente climatizado. Con expresiones muy originales, Sloterdijk señala que la simbiosis madre-hijo incluye al padre progresivamente, formándose entre los rostros de los adultos y el del lactante este “encantador microclima” que describe como una “incubadora interfacial” (Sloterdijk, 2011, pp. 161, 162), en que los rostros se iluminan viéndose. Este espacio interfacial, fundamental para la autoconciencia, contradice la perspectiva individualista fingida, pues la esfera íntima sí contiene más de un individuo (Sloterdijk, 2011, Zucal, 2017). En unas consideraciones críticas con el psicoanálisis, muestra que la relación madre-hijo garantiza una participación absoluta en forma de comunión fetal, sanguínea, endoacústica, ofreciendo así el máximo de vida incorporada (Sloterdijk, 2011, Zucal, 2017).

La maravillosa realidad descrita requiere para el agnóstico Sloterdijk de categorías teológicas y sostiene sin ambages que sólo la doctrina trinitaria es el paradigma teológico altísimo de esta realidad microesferológica-comunional madre-hijo (*das Ineinandersein* de las personas divinas). Con Ratzinger o Hadjadj coincide en señalar que la bi-unidad es trinitaria: lo tercero hace uno a los dos (el elemento mediador –placenta, sangre, cordón umbilical, voz de la madre...–) (Sloterdijk, 2011). También constata en la vida intrauterina una fe protorreligiosa, que el niño adquiere en el seno materno y que describe con ironía y tierno encanto: el niño reivindica en cierto modo el derecho incondicionado a anidar, en cuanto consumidor absoluto, en el lugar que encuentra y que no parece tener otro destino que gratificar absolutamente todas las necesidades del pequeño intruso. Esta confianza originaria, apunta Sloterdijk con su peculiar sentido del humor, chocará al nacer con la “ironía ontológica” del ambiente materno.

Este *status* de pretendida incondicionalidad no se podrá replicar en la vida post-uterina –siendo esto una fuente de sufrimiento para la madre, que aspira a la comunión en perfecta oblación, posible antes del parto–, pues ya no podrá seguir siendo la madre siempre a disposición. La fe protorreligiosa consiste en la convicción de que a su necesidad y reclamo seguirá siempre una correspondencia siempre válida. Concluye, entre otras cosas, el alemán que lo esencialmente humano, su necesidad imprescindible, es *habitar*: estar-en-el-espacio,

habitar-un-espacio-humanizado, cosa que se anhela e intenta reproducir tras el nacimiento en la vida social (Sloterdijk, 2011).

La primera alianza humana es “sonosférica” (id., p. 431), es la fase de la iniciación acústica del feto cuyo oído despierta. Según los estudios de Alfred Tomatis y su equipo⁷, la voz tierna de la madre es el “cordón umbilical acústico” (id., p. 176) que une como medio vocal mágico al neonato con la madre. En la fase prenatal, de hecho, el feto ya discierne sonidos: atiende a unos y bloquea e interrumpe la escucha de otros. Su espacio audiovocal es muy diferenciado y puede reagrupar tonalidades emocionales, acentos de canto hablado y sobre todo frecuencias de saludo.

Por eso cabe verificar una sincronización entre el saludo de la madre –la voz que en su suavidad se interpreta como saludo y se dirige a la vida que llega– y la escucha –que el feto confronta para ver si es “suficientemente buena” (Sloterdijk, 2011, p. 455), si le invita a iniciar animadamente la propia existencia–. Es capaz ciertamente el feto de percibir la voz materna de aprobación. En este diálogo, tanto madre como hijo están fuera de sí en sí (*ausser-sich-bei-sich*): la madre saluda al otro, el hijo escucha al otro. El feto debe creer a la voz amada y la repetición del mensaje es el centro de su felicidad. En este juego mutuo, observa Sloterdijk, en esta singular relación los dos se abandonan infinitamente el uno en el otro (Sloterdijk, 2011).

Partiendo de estas descripciones, vamos a centrarnos en la última parte en la cuestión de la interioridad iluminada por la perspectiva materna, a saber, desde la pregunta que plantea la presencia interna del otro en la vida de la madre: descubrimiento de significados y sentidos nuevos de la realidad cotidiana –patencia de lo latente–, a la luz del otro que aparece como alguien, que me revela el mundo, su existencia y la propia existencia al ser acogido, al precio de una fe incondicional y un abandono mutuo gozoso e ilimitado, que supone transformar lo propio, en un proceso doloroso, en morada del nosotros.

⁷ Otorrino-laringólogo y psicolingüista francés, en cuyas investigaciones basa Sloterdijk parte de su bello capítulo “El estadio-sirenas. De la primera alianza sonosférica” (Tomatis, A. (1994). *Klangwelt Mutterleib. Die Anfänge der Kommunikation zwischen Mutter und Kind*. Munich [El mundo acústico del cuerpo materno. Los comienzos de la comunicación entre madre e hijo]. En original francés: Tomatis, A. (1989). *Neuf Mois au Paradis*. Ergo Press.

Para ello, partiremos de unas consideraciones sobre las formas de experiencia que la persona puede hacer de la realidad, especialmente de la realidad personal. De todas ellas sólo una permite esa revelación. Elementos clave de estas consideraciones son la fe, la revelación, la comprensión de sentido, al tiempo que la oscuridad de la vivencia, que a través de esta transformación por el encuentro con el otro está llamada a verificarse.

3. EXPERIENCIA E INTERIORIDAD⁸

Zubiri define experiencia como “algo adquirido en el curso real y efectivo de la vida [...] el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas. La experiencia es, en este sentido, el lugar natural de la realidad.” (1951, p. 154) Se subraya con frecuencia que la experiencia afecta a la persona en su integridad, sin reducirse a mera vivencia cognoscitiva.

Así, en referencia a la experiencia religiosa, para von Balthasar “el concepto de experiencia es indispensable si se concibe la fe como el encuentro de todo el hombre con Dios.” (von Balthasar, 1985, p. 201) José Morales añade que presupone necesariamente la fe (Morales, 2007, p. 124s.). Frente a estos autores, Joseph Ratzinger parece marcar una cierta diferencia al subrayar la cuestión del conocer, afirmando que la fe necesita de la experiencia porque ella es el origen y la condición de todo conocimiento (2005), lo cual no conlleva necesariamente reducir la fe a este aspecto. ¿Qué tipo de conocimiento aporta la experiencia? Depende del nivel de experiencia que se tenga, podrían distinguirse tres: el nivel empírico, el experimental y el existencial. Veamos sus diferencias:

1. *Nivel empírico*: es la mera percepción sensible sin ninguna consideración crítica acerca de los datos aportados por los sentidos, por lo que sólo ofrecen un conocimiento impreciso y superficial de lo real.
2. *Nivel experimental*: es el tratamiento crítico de ese mensaje de los sentidos, nos permite ahondar en la realidad. Tal nivel muestra que

⁸ Ver ideas iniciales de esta tercera parte, en Gallardo González (2011).

entre el espíritu y la realidad captada en la experiencia se da una relación dinámica que permite *interpretar* lo que esta realidad, de suyo, puede estar diciendo. “Sólo la iluminación intelectual de la experiencia sensible confiere a este rango de conocimiento y hace así posible nuevas experiencias.” (Ratzinger, 2005) Aquí el camino de la ciencia y la fe en su relación con la experiencia se bifurcan ya que, para enseñorearse de la realidad, la ciencia elimina de ella todo lo que suponga alguna indeterminación: estorba todo lo que parezca libertad, apunta R. Brague, que implica en un sentido concreto realidad espiritualmente abierta o indeterminada. L. Kołakowski llega a decir que el método propio de la ciencia es necrofilia, pues trata a la naturaleza como un cadáver para poderla dominar (Brague, 1976, Kołakowski, 2006).

3. *Nivel de experiencia existencial*: es el propio de la fe. En él se acepta una realidad con cabida para un principio espiritual, origen de posible indeterminación en el sentido dicho. O sea, se asume, más aún se acepta que la propia voluntad deje de controlar plenamente los sucesos. Por ello, el respeto ante lo real exige de suyo renuncia a la propia voluntad, al admitir la existencia de otros sujetos y que su acción nos afecte. La experiencia así entendida es siempre un proceso pasivo-activo, señala Louis Roy, un sufrir algo, a lo que posteriormente se responde (Roy, 2006) tal como Carla Canullo ha descrito el evento materno.

Es este último nivel de la experiencia el que abarca virtualmente la totalidad de lo real, que también incluye a quien así entra en contacto con ella, en una vinculación existencial y no epistemológica todavía (Ratzinger, 2005; Roy, 2006). Es en este nivel donde se verifica ese diálogo metafísico al que venimos aludiendo aquí. Podemos concluir de lo dicho, entre otras cosas, que la índole misma de la experiencia, no sólo la específicamente religiosa, según se hace más personal y menos racionalista, conlleva un dejarse afectar por lo real, verse envuelto e involucrado voluntariamente por la existencia indisponible del otro, que me muestra así también hasta qué punto la propia existencia es para uno mismo indisponible, hasta ser llevado precisamente adonde no se quiere (cf. Jn 21, 18).

¿Puede aportar luz a lo que venimos diciendo la reflexión adicional de Sloterdijk acerca de su distinción entre ginecología negativa y ginecología positiva? Ante todo, aclaremos qué entiende él por una y otra forma de conocimiento de la mujer. La diferencia está en el modo de acercarse al misterio femenino de la generación. La *ginecología negativa* parte de una respetuosa actitud ante la oscuridad de una realidad que permanece inasible, porque el lugar de la generación es el de la intimidad, de la interioridad de la mujer. Para Sloterdijk es la propia intimidad femenina la indisponible, inasible, intimidad que no es solipsista, sino dual, o trinitaria, si queremos, que no es individualista sino comunal. Es la humanidad que se genera en el seno materno la que se manifiesta indisponible al propio hombre.

Tal es la mirada silenciosa, en la oscuridad, de la ginecología filosófica, que asume la doble renuncia de no poner a la luz, no hacer externo lo que es interno e íntimo, por un lado, y de no caer en la tentación de franquear la puerta a este interior como si fuera una puerta abierta. Sloterdijk habla de respeto sagrado, religioso, ante “la caverna de todas las cavernas” (2011, p. 257). Toda búsqueda de la identidad personal, de la verdad, tienen que retornar al útero, al mundo interior de la madre, sentencia el alemán, que habla de un “monopolio del seno materno en el pensamiento originario” (id., p. 257). La intimidad significa la cercanía de una barrera que bloquea lo interno de la madre ante un mundo público.

Frente a esto, la ginecología positiva se sitúa en el terreno de la observación ante un objeto. No hay metáfora, sino que se trabaja con el aparato sexual femenino desde una aproximación exterior y objetivante y que determina una brutal cosificación. Así, la mirada científica, objetiva, se queda en el umbral del mundo intrauterino, que queda para él en la noche (Sloterdijk, 2011). Es profundamente verdadera la conclusión de Sloterdijk: la persona resulta invisible para la mirada técnico-científica. Mi experiencia en el mundo académico con algunas personas formadas en la metodología de ciencias de la salud, especialmente la Medicina, lo corrobora tristemente.

También lo observaba ya G. von Le Fort. A su juicio la penetración de la medicina en el acontecimiento natal, aun suponiendo algo positivo, significa una tecnificación tremenda de las funciones maternas plenamente naturales. El precio a pagar, entre otras cosas, es el forzoso desprendimiento de ese reco-

gimimiento primitivo y natural, como acontecimiento familiar, del misterio del nacimiento. Da que pensar, si el lector permite esta comparación, reparar en las circunstancias en las que se produjo el nacimiento del Hombre perfecto, el Verbo de Dios, nacido inocente de una niña tal que no tenía mancha alguna y cuyos sellos virginales no fueron abiertos ni por la concepción ni en el parto del Hijo, que nace de la cueva del seno virgen, en una cueva en la roca, en la caverna de la noche –que la tradición cristiana dató en el solsticio de invierno, la más larga del año– y de la soledad y el silencio más totales. Es anunciado por espíritus puros –ángeles– a aquellos que pueden ver sin definir, creer sin comprender, acoger sin escudriñar, besar sin profanar. *Silentium tibi laus*.

Von Le Fort advierte que la desaparición del respeto ante el ámbito de la naturaleza está lógicamente asociada a la dominación de la naturaleza, de manera que la ciencia empleada positivamente en beneficio de la vida del niño, también puede ser empleada negativamente para prescindir de él (von Le Fort, 1965).

La reflexión de Sloterdijk, desde la ginecología negativa, queda pues como un deseo de hacer avanzar “con absoluta discreción, «el atascado esclarecimiento de la noche esférica»” (Sloterdijk, 2011, p. 319; en Zucal, 2017, 302). Un acercamiento al misterio de la maternidad más verdadero, por lo demás también exquisitamente delicado con la índole femenina. Esta ha sido descrita por una mujer filósofa, Edith Stein, con los siguientes rasgos: el corazón es el modo de ser de la interioridad femenina; la vida interior de la mujer es tener los ojos abiertos hacia fuera y hacia dentro; su capacidad de entrega y compromiso con la vida de los demás y su facilidad para la fe y la religiosidad son mayores generalmente que en el varón.

El corazón, el centro del alma, la facultad que más participa de lo que pasa en el fondo del alma misma (Stubbemann, 2003), capta quién es ella misma, cómo está, y también los demás. Es un órgano espiritual que percibe el ser en su totalidad, abarcando todos sus aspectos y en su peculiaridad (en su concreción, su existencia real). Según Stein, el *Gemüt* transforma el conocimiento en algo asimilado personalmente.

Es decir, por medio del corazón que ve (Stubbemann, 2003), la mujer percibe la realidad apropiándose y a la vez quedando implicada en ella: el alma está cabe sí y se enfrenta interiormente con lo que recibe. Por ello, la respuesta típi-

camente femenina frente a una realidad es una respuesta afectiva de com-pade-cer, sentir-con la otra persona, en un encuentro y diálogo desde el interior. De ahí su mayor aptitud para acompañar al ser humano, como Guardini señala: “la mujer se introduce, casi sin darse cuenta, en el interior de los hombres con quienes se relaciona, los comprende, siente, sufre, se alegra con ellos, y, a través de tal con-vivencia, es capaz de influir en ellos desde dentro. Por eso, ella tiene un fino sentido para lo propio de cada ser humano” (1921, p. 35)⁹.

Su mayor capacidad de implicación personal en la vida de los otros está en proporción directa con la de dejarse afectar más íntimamente por los acontecimientos, frente a la objetividad que deja en cierta posición neutra al varón desde un tipo de relación sujeto-objeto. Así el mundo queda fuera de él y permanece una cierta distancia, mientras que la mujer vivencia lo comprendido haciéndose parte de ello, asumiendo la realidad en su interior como propia (Stubbemann, 2003).

La vida interior consiste en un yo despierto que se alza en el centro de la vida consciente, es decir, en el centro del alma. Del interior brota su modo de ser, vivir, obrar, su modo específico de acoger lo que recibe de fuera y de responder a ello, especialmente su relación con los demás. Su irradiación de lo recibido y aprendido es por ello distinta a la del varón (Stubbemann, 2003). Tal sucede no sólo afectivamente, sino que también queda implicada la voluntad, en la medida en que el corazón incita a responder de forma concreta, como apunta Edith Stein, con obras exteriores y no sólo con respuestas afectivas (Stein, 1986). En este sentido, ella constata en la mujer una capacidad superior de entrega personal, no sólo por su iniciativa en la ayuda que presta o lo que personalmente da, sino también y en primer lugar, por su mayor receptividad para acoger en su alma y experimentar un enriquecimiento o un aumento del propio ser. Esto significa, usando expresiones de Sloterdijk, que la persona es un ser que comparte, co-habita existencialmente.

⁹ [Traducción propia:] “Die Frau versetzt sich, fast ohne es zu merken, ins Innere der Menschen, mit denen sie es zu tun hat, versteht sie, fühlt, leidet, freut sich mit ihnen und weiss sie durch solches Mit-Leben von innen her zu beeinflussen. So hat sie auch einen feinen Sinn für das Eigene in jedem Menschen”. En este trabajo se refiere Guardini a la “genialidad de la mujer” (Guardini, 1921). No sabemos si la expresión de Juan Pablo II “genio femenino” tiene quizá origen lingüístico y conceptual en este trabajo del filósofo y teólogo alemán.

Como ya vimos, más que tener a los otros frente a sí, como supuestamente todo sujeto a su objeto de conocimiento, es-con, es decir, no observa lo otro desde fuera, sino que vive-junto-con, está-en-y-con-el-otro. Cada ser humano, y no únicamente la mujer –aunque ella *modo femenino* lo viva de forma insuperable– es en realidad un “ser de alta permeabilidad” (Safrański, 2011, p. 16). Por eso, debemos considerar despojos de la *ideología perennis* la idea moderna del individuo autónomo (Sloterdijk, 2011), la del ser puro sujeto y la del conocer objetivo o neutro. Sloterdijk subraya de forma digna de ser profundizada la interpenetración de los seres humanos en su existencia.

4. ACERCA DE LA ACTITUD METAFÍSICAMENTE FEMENINA

Me gustaría todavía aludir a un aspecto más de la condición humana que la feminidad a través del evento de la maternidad evoca en cuanto símbolo, de alguna manera ya sugerido en las páginas precedentes. La maternidad se nos presenta como símbolo para interpretar la última (y más primaria) forma de relacionalidad humana: la que establece el hombre con la Persona divina en cuanto su Creador.

Hemos visto cómo el agnóstico Sloterdijk habla de la fe protorreligiosa del feto, que pretende que el paraíso intrauterino se prolongue tras el nacimiento. Tomemos estas alusiones como invitación a una nueva relectura de la interrelación entre fe y razón desde una perspectiva existencial, y no desde la perspectiva exclusivamente epistemológica. Si se me permite la expresión, tomamos una perspectiva fenomenológica femenina que advierte la realidad como algo recibido y un acontecimiento que envuelve a la persona precediendo toda su actividad consciente que, continuando con la metáfora, localizamos y estudiamos desde una perspectiva fenomenológica masculina.

Adviértase de la intención de complementar perspectivas, no de sustituir una por otra, así como fe y razón se imbrican mutuamente, al igual que realidad y conocimiento. La relación fe-razón supone disposiciones existenciales de la persona frente a lo real que no conviene dar por descontado y sobre las que creo fecundo volver la atención.

Hemos reflexionado acerca de que la naturaleza ha capacitado a la mujer para acoger la vida que no ve ni conoce y abrirse así a una realidad que, estando dentro de ella, la tiene a ella envolviéndola, en un movimiento que la recoge en sí y, paradójicamente, la saca fuera de sí por volcarse en su “testigo dentro de [ella]” (Sloterdijk, 2011, p. 454). Esta apertura materna hacia lo otro en los varios sentidos de la palabra referidos –lo diferente, lo desconocido, lo inasible, lo indisponible– como predisposición femenina explica que el acto de fe se ajuste de manera especial y a la mujer, por esa natural aptitud receptiva y de donación, en contraste con el varón, que debe superar su actitud más cavilosa que excluye la implicación personal (Ketter, 1945)¹⁰.

Esta receptividad, subrayémoslo, presupone que la persona misma se deje envolver o “tocar” por aquello a lo que se abre, como ya se vio. En definitiva, como todo contacto con lo real pero de una manera eminente, la fe requiere entrega previa personal: “La forma con que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del saber, sino la del comprender: comprender el sentido al que se ha entregado” (Ratzinger, 2007, p. 69).

El personalismo ha subrayado esto mismo: el encuentro con el otro –con el real otro (y por tanto también con el Otro) previamente acogido, precede y condiciona toda posible comprensión. Dicho con otras palabras, en contra de todo lo que el racionalismo ha pretendido, para que la persona conozca la realidad, en última instancia debe permitir que esta le afecte. A propósito de la fe religiosa, al fin y al cabo, no se habla más que de una realidad que el hombre debe consentir que le afecte para que la pueda conocer (Ratzinger, 2006)¹¹.

Paradójicamente, lo otro, lo de fuera, no es lo absolutamente ajeno a uno. En el contexto interpersonal, la revisión del feminismo de la diferencia nos

¹⁰ Sobre esta cuestión vs. Gallardo González, S. (2016). La interioridad de la mujer y Santa Teresa de Jesús. En L. Jiménez (Dir.), T. Cid (Ed.), *Educación de la interioridad: tras las huellas teresianas* (99-129). Fundación Universitaria Española.

¹¹ “El Cristianismo, la fe cristiana no es un producto de nuestras experiencias internas, sino un acontecimiento que llega hasta nosotros desde fuera. La fe se basa en que algo (o alguien) nos sale al encuentro, algo a lo que no llega por sí misma nuestra capacidad de experiencia [...]. Las categorías ‘encuentro’, ‘alteridad’, ‘suceso’ describen el origen interno de la fe cristiana y señalan los límites del concepto de experiencia. Claro está que lo que allí nos toca produce en nosotros experiencia, pero es experiencia como fruto de un suceso, no de un profundizar en lo propio.” (Ratzinger, 2006, pp. 80s.)

permite afirmar que “yo” y “tú” no son categorías puras. Por eso, la comprensión del otro se verifica siempre como una suerte de reconocimiento dentro de sí, como algo familiar y propio (Ratzinger, 2004)¹². De ahí que volver la mirada hacia dentro, cultivar nuestro interior, conocer el propio corazón, como recomendaba Pascal, se verifique como un camino válido para el encuentro real con los demás. Pero quisiera subrayar una idea más, a saber, que el venerable problema de la relación fe-razón nos recuerda que la actitud receptiva siempre es primaria, pero no automática. Hemos sido creados sin nosotros, decía san Agustín, pero no seremos salvados sin nosotros. Hemos recibido nuestra existencia pero no podemos mantener esa receptividad creatural inicial, que es una estructura configuradora de lo humano, sin la libre apertura personal, sin consentir libremente recibir. La persona necesita sanar de la paranoia moderna de la autonomía para recuperar la apertura, la receptividad, el goce ante la acogida del don:

La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve profundamente a sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe. Tiene que esperar el don del amor y el amor sólo puede recibirlo como don; no podemos «hacerlo» nosotros solos sin los demás, tenemos que esperarlo, dejar que se nos dé. [...] Que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más honda necesidad, y que lo más necesario sea a la vez lo más libre, significa que el hombre, para salvarse, depende de un don. Si se niega a recibirlo, se destruye a sí mismo. Que la humanidad quiera forjar por sus propios medios una actividad que se considera absoluta es una contradicción *in terminis*. [...] Por consiguiente, nuestra relación con Dios no se funda al final en nuestros planes, en el conocimiento [...] sino en la positividad de lo que está ante nosotros, de lo que se nos da como algo que hemos de aceptar. (Ratzinger, 2007, pp. 223-224).

La postura de quien recibe es “metafísicamente femenina” (Ketter, 1945, p. 232). Ante Dios, todos tomamos una actitud femenina¹³. “El *fiat* de la Vir-

¹² “Cuando el corazón entra en contacto con el Logos de Dios, con la Palabra encarnada, es tocado ese punto íntimo de su existencia. Entonces no sólo siente, entonces sabe desde su interior: lo es, Él es lo que yo he esperado. Se trata de una forma de reconocimiento” (Ratzinger, 2004, p. 24).

¹³ “[...] el alma femenina es naturalmente muy sensible a lo religioso. Para el varón la fe es más bien cuestión de inteligencia [...]. En cambio, para la mujer, la religión es, en grado más alto,

gen es, pues, la manifestación de lo auténticamente femenino, se convierte en manifestación del espíritu religioso en el hombre” (Le Fort 1965, p. 20). Nuestro tiempo adolece de esta actitud metafísicamente femenina que le permita redescubrir que la existencia humana es vivir-con, en palabras de Sloterdijk. En el *fiat* de María se manifiesta la actitud religiosa básica como receptividad positiva, libre, frente al absoluto, infinito, gratuito don. Porque Ella ya se ha abierto y ha recibido, desbroza el camino de lo humano para toda ulterior receptividad.

5. CONCLUSIÓN

La constatación de una realidad que nos precede y que, por tanto, existe antes de ser descubierta y conocida por el ser humano, nos la ha recordado el personalismo para proteger a la persona de la cosificación extrema a que el racionalismo condujo en su paranoica evolución idealista. Se trata de mostrar la indisponibilidad originaria de lo humano, y en el fondo, de todo lo real.

El feminismo de la diferencia hace, de nuevo, una necesaria propuesta de revisión de las reminiscencias contemporáneas de tales discursos racionalistas. La feminidad, y en especial, la maternidad nos ha permitido iluminar el misterio de la persona humana y cómo la interpersonalidad permea todo su ser desde la interioridad, antes vivida que conocida y, sobre todo, mucho más abundantemente real que cognoscitivamente explorable.

El evento materno descubre la propia indisponibilidad, y sin embargo, al mismo tiempo, la existencia de múltiples alianzas simbióticas que funcionan como cordón umbilical no biológico del ser humano. Precisamente la perspectiva de la interioridad habitada de la madre nos habla de que la oscuridad de lo latente es siempre el trasfondo de la existencia humana que es, ella misma, un don acogido. Aprender a acoger el don antes de conocer, a recibir sin ver o, dicho de otra manera, a creer en el amor, es una tarea necesaria para permanecer humanos.

necesidad inconsciente del corazón, un barruntar y un intuir que mueve la voluntad y comunica dicha; no tanto un sistema construido de doctrinas singulares como un contenido de vida concebido en su conjunto, inspirado por el sentimiento más noble”. (Ketter, 1945, p. 99).

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Battersby, C. (1998). *Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Routledge.
- Binetti, M. J. (2022). Diferencia sexual vs (in-)diferencias queer. Las razones ontológicas de un choque socio-político. *Anuario filosófico*, 55/2, pp. 203-232.
- Brague, R. (1976). Was heißt christliche Erfahrung? *Communio*, 5, 481-496.
- Buber, M. (2020). *El principio dialógico*. Hermida.
- Canullo, C. (2009). *Essere madre. La vita sorpresa*. Cittadella.
- Canullo, C. (2015). *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*. Sígueme.
- Cardona, C. (1969). *Metafísica de la opción intelectual*. Rialp.
- Cavarero, A. (2007). *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*. Pazzini.
- Cayuela, A. (2023). Una sociedad tardía. La tecnificación de la feminidad y la “elasticación” de la vida. *Cuadernos de Pensamiento*, 36, pp. 51-74. <https://doi.org/10.51743/cpe.342>
- Di Sante, C. (2012). *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*. San Paolo.
- Gallardo González, S. (2011). Experiencia religiosa como experiencia de Dios. En G. Richi (Ed.), *Dios en la sociedad postsecular* (pp. 191-217). Facultad San Dámaso.
- Gallardo González, S. (2016). La interioridad de la mujer y Santa Teresa de Jesús. En Jiménez, L. (Dir.), Cid, T. (Ed.), *Educación de la interioridad: tras las huellas teresianas* (pp. 99-129). Fundación Universitaria Española.
- Gallardo González, S. (2019). Silvano Zucal, Filosofia della nascita. *Anthropotes*, XXXV (2), pp. 675-683.
- Gallardo González, S. (2024). Bildung im Kontext des Geschlechtsunterschieds. En Hess, K. (ed.), *Katholische Bildung aus biblischer Perspektive* (pp. 225-232). Verlag Friedrich Pustet.
- Grygiel, S. (2007). *Mi dulce y querida guía*. Nuevoinicio.
- Guardini, R. (1921). Frauenart und Frauensendung. *Die christliche Frau*, 10 (3.Heft), pp. 33-37.
- Hadjadj, F. (2009). *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*. Nuevoinicio.
- Irigaray, L. (1994). *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Ed. de la Flor.
- Irigaray, L. (2000). *Democracy begins between two*. The Athlone Press.
- Ketter, P. (1945). *Cristo y la mujer*. Atenas.
- Kolakowski, L. (2006). *La presencia del mito*. Amorrortu.
- Martín Gómez, M. (2018). *Diario de una filósofa embarazada*. Tecnos.
- Morales, J. (2007). *La experiencia de Dios*. Rialp.

- Pieper, J. (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Herder.
- Ratzinger, J. (2004). Fe y Teología. En *Convocados en el camino de la fe. Iglesia como comunión*. Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2005). Fe y experiencia. En *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder.
- Ratzinger, J. (2006). *Fe, verdad y tolerancia. El Cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2007). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.
- Roy, L. (2006). *Experiencias de trascendencia*. Herder.
- Safranski, R. (2011). Prólogo. En Sloterdijk, P. (2011) *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Siruela.
- Stein, E. (1986). *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Herder.
- Stein, E. (2006). *La mujer*. Palabra.
- Stubbemann, C. M. (2003). *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*. Facultad de teología del Norte de España.
- Tomatis, A. (1989). *Neuf Mois au Paradis*. Ergo Press.
- Von Balthasar, H. U. (1985). *Gloria. Una estética teológica*. Encuentro.
- Von Le Fort, G. (1965). *La mujer eterna*. Rialp.
- Zubiri, X. (1951). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial.
- Zucal, S. (2017). *Filosofia della nascita*. Morcelliana.
- Zupančič, A. (2017). *What is Sex?* The MIT Press.