

Fundamentos antropológicos y teológicos de la dignidad y misión de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II

S. E. Mons. ANGELO SCOLA¹

El tema que se nos ha propuesto como objeto de reflexión: "Fundamentos antropológicos y teológicos de la dignidad y la misión de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II", es uno de los argumentos que desde el comienzo de su pontificado², aparece con relativa frecuencia en las intervenciones del Papa. La reflexión sobre la mujer representa, de hecho, el contenido concreto y específico de dos documentos muy importante: *Mulieris dignitatem* (15/VIII/1988) y *Carta a las mujeres* (29/VI/1995), además de estos documentos, es un tema que ha sido tratado de forma bastante sistemática en las catequesis, alocuciones, mensajes, homilias, etc., una enseñanza, que respecto al Magisterio precedente³ representa un considerable incremento cualitativo y cuantitativo⁴.

¹ Obispo emérito de Grosseto, Rector de la Pontificia Universidad Lateranense, Presidente del Pontificio Instituto Juan Pablo II para el estudio del matrimonio y la familia donde enseña antropología teológica.

² Ya el 29 de abril de 1979 afronta este tema en la audiencia concedida a los participantes en la X Asamblea Nacional de la API-COLF: cfr *Insegnamenti* II (1979, 1018-1023).

³ Cfr. por ejemplo Juan XXIII, Discurso en la apertura solemne del Concilio Vaticano II en *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1985, 55*; *Gaudium et spes* 9.23.31.40.60; *Apostolicam actuositatem* 9.32; *Ad gentes* 17; PAOLO VI, *Presentare all'uomo contemporaneo il messaggio cristiano nella sua integralità*, en *Insegnamenti di Paolo VI*, 630-642. Como bibliografía sobre la cuestión femenina en el magisterio cfr: AA.VV., *La femme dans l'enseignement des Papes*, Abbaye St. Pierre de Solesmes 1982; AA.VV., *La donna nel magistero di Paolo VI*, Roma 1980; AA. VV., *Les enseignements pontificaux. Le problème féminin* (1878-1958), Tournai 1965; A. ALUFFI, *Il privilegio di essere donna nella documentazione del Vaticano II*, Roma 1967; M. ALCALA, *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II*, Salamanca 1982; L. ANTINUCCI, *La Chiesa e la nuova coscienza femminile: una lettura del Magistero del postconcilio*, en AA. VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Napoli 1988, 285-313; G. BRAGANTINI, *Le donne nel Concilio Vaticano II*, Roma 1984; G. CAZORA RUSSO, *Il ruolo della donna nei documenti pontifici da Leone XIII a Paolo VI*, en AA. VV., *Ricerca sullo status sociale della donna*, Roma 1975, vol. 2, 752-826; R. HARAHAN, *The Vocation of Women; the Teaching of the modern Popes from Leo XIII to Paul VI*, Roma 1983.

⁴ Está claro que no podemos ni pretendemos dar aquí una relación completa de todas las intervenciones de Juan Pablo II sobre el tema que nos ocupa. Sin embargo, intentaremos citar los documentos más importantes y sobre todo, resaltar mediante algunos

En la Carta apostólica *Mulieris dignitatem* encontramos lo más articulado del pensamiento del Papa el respecto. Esta constituye, por tanto, el principal punto de referencia. A su vez, se inserta en el contexto de las famosas *Catequesis de los miércoles* sobre la teología del cuerpo, sin las que no llegaría a desvelarnos toda su riqueza. En la *Mulieris dignitatem*, Juan Pablo II, haciendo referencia al Síno-

ejemplos las distintas ocasiones en que el Papa ha afrontado esta temática. Tres son los documentos fundamentales: en primer lugar la Encíclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987) en la cual se abre la perspectiva de la intervención más importante sobre la mujer de Juan Pablo II, es decir, de la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988). Los temas tratados en ella fueron retomados en la *Carta a las mujeres* (29 junio 1995). A estos documentos hay que añadir los ciclos de catequesis, especialmente dos: uno acerca de las cuestiones sobre el amor humano, recogido en el volumen *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull' amore umano* (Roma 1985) y el otro propiamente sobre la mujer (algunos de esos temas relacionados con las reflexiones sobre la Virgen): 22 junio 1994; 6 julio 1994; 15 marzo 1995; 6 septiembre 1995; 29 noviembre 1995; 6 diciembre 1995. Durante el año 1995, coincidiendo con la celebración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre la mujer en Pekín, el Papa ha dedicado diversas intervenciones en el *Angelus* de los domingos: 25 junio; 9, 16, 23 y 30 de julio; 6, 13, 15, 20 y 27 de agosto; 3 y 10 de septiembre y 8 de diciembre. Juan Pablo II se ha dirigido en diversas ocasiones a organismos internacionales considerando los temas sobre la mujer como parte fundamental de sus discursos. Por ejemplo: en la XXV Conferencia de la FAO (16 noviembre 1989); al Secretario de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (18 marzo 1994); y a propósito de la Conferencia de Pekín: al Secretario General de la IV Conferencia de la ONU (26 mayo 1995). Otro bloque de intervenciones que nos parece significativo es el que hace referencia a la dignidad y la vocación de la mujer cuando el Papa ha hablado de las santas, por ejemplo: 5 noviembre 1979; 11 septiembre 1984; 10 junio 1987; 9 y 30 abril 1989; 20 junio 1993; 24 abril 1994; 19 y 20 enero 1995; 5, 12, 19 y 26 febrero 1995; 10 mayo 1995; 1 y 29 octubre 1995. Además de todas estas intervenciones, Juan Pablo II ha afrontado el tema de la mujer en referencia a las siguientes cuestiones: familia, trabajo, feminismo, congresos de asociaciones femeninas, jornadas mundiales de la mujer, el sacerdocio reservado sólo a los varones, visitas *ad limina* de los obispos... Para obtener una documentación más exacta de todas las intervenciones del Papa cfr. P. VANZAN - A. AULETTA, *L'essere e l'agire della donna in Giovanni Paolo II*, Roma 1996. Otra bibliografía al respecto: AA. VV., *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della "Mulieris dignitatem"*, Città del Vaticano 1989; M. FARINA, *La "Mulieris dignitatem": il progetto di Dio appella una nuova autocoscienza femminile. Approccio teologico-fondamentale*, en *Rivista di Scienze dell'educazione* 27 (1989) 11-24; ID., *La questione donna: un'istanza critica per la teologia*, *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 91-120; S. MAGGIOLINI (a cargo de), *Profezia della donna. Lettera apostolica "Mulieris dignitatem" Testo e commenti*, Roma 1988; A. SERRA, *La "Mulieris dignitatem". Consensi e dissensi*, *Marianum* 53 (1991) 512-588; D. TETTAMANZI, *Grandi cose ha fatto con me l'Onnipotente. Meditando con il Papa la "Mulieris dignitatem"*, Roma 1988; M. TOSO (a cargo de), *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica "Mulieris dignitatem"*, Torino 1989; P. VANZAN, *"Mulieris dignitatem": reazioni, contenuti e prospettive*, *La Civiltà Cattolica* 139 (1988) 4, 255-258.

do de los Obispos de octubre de 1987 sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, afirma: «Ellos (los padres sinodales) abogaron, entre otras, por la profundización de los fundamentos antropológicos y teológicos necesarios para resolver los problemas referentes al significado y dignidad del ser mujer y del ser hombre. Se trata de comprender la razón y las consecuencias de la decisión del Creador que ha hecho que el ser humano pueda existir sólo como mujer o como varón. Solamente partiendo de estos fundamentos, que permiten descubrir la profundidad de la dignidad y vocación de la mujer, es posible hablar de la presencia activa que desempeña en la Iglesia y en la sociedad. Esto es lo que deseo tratar en el presente documento»⁵.

En este texto el Papa nos indica una premisa sobre el método fundamental para nuestra reflexión: sólo partiendo de los fundamentos antropológicos y teológicos se puede llegar a la profundidad de la dignidad y de la misión de la mujer. De hecho, yendo a las raíces del ser personal del hombre y de la mujer, que conlleva identidad y diferencia, es posible pensar en la mujer como un ser “otro” y no como “otra cosa”.

La presente ponencia intenta sólo presentar los fundamentos antropológicos y teológicos de la dignidad y de la misión de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II. No trataré, por tanto, las cuestiones relativas a su dignidad y misión aunque éstas no dejen de ser candentes. Antes de entrar en materia es necesario hacer dos puntualizaciones de considerable importancia:

– Nuestro punto de partida es la enseñanza pontificia y no el amplio debate que precisamente en relación a esta temática se desarrolla en el campo teológico, filosófico, de las ciencias humanas, así como en los círculos culturales y sociales. Esto no significa, por supuesto, que no sea tenida en cuenta toda la literatura especializada, o no sean considerados los desafíos del pensamiento feminista. Más bien significa que nuestra ponencia no entrará *directamente* en el debate cultural examinando posiciones de otros, sino que se limitará a presentar las líneas de reflexión fundamental sobre el tema. Esta elección nos permitirá dar una respuesta adecuada a las justas reivindicaciones del “feminismo” y,

⁵ *Mulieris dignitatem*, 1.

al mismo tiempo, hacer una crítica imparcial a sus posturas definidas, incompatibles con la doctrina católica.

– En segundo lugar, pertenece a la naturaleza del magisterio exponer la doctrina cristiana afirmando los contenidos y delimitando los confines. El magisterio va dirigido a todo el pueblo de Dios y se convierte en punto de partida para reflexiones posteriores. Las pistas que el Papa ha abierto en sus enseñanzas sobre la mujer requieren ser profundizadas, crítica y sistemáticamente, con un método teológico apropiado. El desarrollo de nuestra reflexión constará de dos partes. Ante todo, estudiaremos el fundamento antropológico del hombre-mujer. En segundo lugar, nos preguntaremos por su origen. En suma, hablaremos de la finalidad del hombre-mujer.

2. Fundamento antropológico: la unidad dual del hombre y la mujer

A) Uno de los aspectos más destacados de la antropología en el magisterio de Juan Pablo II es la reflexión sobre las relaciones hombre-mujer⁶. El Papa parte de una serie de consideraciones acerca de las dos narraciones de la creación en el Libro del Génesis (cfr. *Gn* 1, 27 y *Gn* 2, 18-25), que coinciden en afirmar que el hombre ha sido hecho a “imagen y semejanza de Dios”, constituyendo, según palabras del Santo Padre, «la base inmutable de toda la antropología cristiana»⁷. La *Mulieris dignitatem*, en el número 7, afirma que: «El hombre no puede existir “solo” (cfr. *Gn* 2, 18); puede existir solamente como “unidad de los dos”, y por consiguiente en relación con otra persona humana. Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro “yo”»⁸. El hombre-mujer aparece así como expresión del principio ontológico de la “unidad de los dos” según la cual en la realidad contin-

⁶ A propósito cfr. G. CHANTRAINE, *Uomo e donna*, Parma 1986; C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Roma 1991; A. SCOLA, *L'immagine Dei e la sessualità umana* en *Anthropotes* 1 (1992) 61-73; ID., *Maria modello del cristiano e della donna*, en S. MAGGIOLINI (ed.), *Profezia...*, op. cit., 148-158; ID., *La visione antropologica del rapporto uomo-donna: il significato dell'unità dei due*, en AA. VV., *Dignità e vocazione...*, op. cit., 91-103.

⁷ *Mulieris dignitatem*, 6.

⁸ *Ibid.*, 7.

gente la unidad se presenta siempre con una polaridad interna (esto vale también para el cuerpo y el alma, para el individuo y la comunidad) ⁹.

Nos limitaremos a hacer una lista casi esquemática de los títulos de cuatro fragmentos esenciales en cuanto al significado del hombre-mujer.

a) Desde el principio el hombre ha existido únicamente como ser masculino y femenino. Ningún hombre (o ninguna mujer) puede por sí solo llegar a ser hombre en su totalidad, siempre tiene delante de sí el otro modo de ser que le es inaccesible. Por tanto, en la relación hombre-mujer podemos descubrir el carácter contingente de la criatura humana: el yo tiene necesidad del otro, depende del otro para llegar a su plenitud ¹⁰. La dualidad del “género”, masculino y femenino, se presenta así, a la vez, interna y externa al yo. Mejor aún, el “yo” percibe dentro de sí una carencia que lo abre a un “fuera de sí”. Es en este contexto donde se inserta la reflexión sobre el principio de la ayuda, no unilateral sino recíproca ¹¹. Esta contingencia no identifica sólo el límite del hombre, sino también su capacidad de autotranscendencia en cuanto al descubrimiento del otro como positivo para él. En este sentido la contingencia revela que el hombre, como todas las criaturas, es signo: no es sólo un individuo (identidad) sino una persona (relación-diferencia). En referencia a este punto el Papa dice: «ser persona a imagen y semejanza de Dios, conlleva, por tanto, un ser en relación y en dependencia del otro yo» ¹².

b) Se puede definir la relación entre lo masculino y lo femenino, como relación de identidad y diferencia al mismo tiempo ¹³.

Es fácil reconducir la cuestión de la identidad a la absoluta igualdad de los dos (del hombre y la mujer) en todo su ser persona

⁹ Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991, 101-118.

¹⁰ A propósito de esto, Juan Pablo II afirma: «el significado de la unidad original del hombre, a través de la masculinidad y feminidad, se expresa como superación del límite de la soledad, y al mismo tiempo como afirmación – en relación de los dos seres humanos – de todo aquello que en la soledad es constitutivo del “hombre”», *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, 58.

¹¹ *Lettera alle donne*, 7.

¹² *Mulieris dignitatem*, 7.

¹³ Cfr. A. SCOLA, *Identidad y diferencia*, Madrid 1989.

y en todo aquello que de este hecho se deriva. El texto conciliar al que el Papa hace referencia continuamente para ilustrar esta afirmación está tomado de la Constitución *Gaudium et spes*: «El hombre, el cual es la única criatura sobre la tierra que Dios ha querido por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega de sí mismo a los demás» ¹⁴. En este sentido, el Papa enlaza con la tradición filosófica occidental que podemos identificar en la definición de Boezio: «persona est naturae rationalis individua substantia» ¹⁵.

La cuestión de la diferencia es mucho más compleja. Es más, el hecho de pensar en la diferencia de los géneros es justamente lo que aparece como problemático (el psicoanálisis nos dice cosas profundas al respecto). En cualquier caso, no se la puede reducir a un simple problema de funciones, sino que exige ser comprendida ontológicamente. La “unidad de los dos” en este sentido, es una afirmación fenomenológica de lo que Santo Tomás llamaba la “distinctio realis” y Heidegger la “diferencia ontológica”: tanto en la relación hombre-mujer, como en la relación ser-ente se expresa la llamada que el Ser dirige, a través de la realidad que es signo, a la humana libertad.

Por esta razón, la unidad dual del género no determina una indiscutible reciprocidad simétrica como pensaba Aristófanes en el Simposio de Platón. El hombre y la mujer no son dos mitades destinadas a fundirse para generar una unidad perdida. Esto es evidente incluso a nivel fenomenológico de los *status*. El hombre vive relaciones no sólo conyugales sino también de paternidad, fraternidad, etc.

Por otro lado, la reciprocidad hombre-mujer «puede servir de modelo permanente al carácter comunitario del hombre» ¹⁶.

Hay otro aspecto conectado con el tema de la diferencia sexual que no podemos dejar de citar. Me refiero a cómo la “unidad de los dos” impone inevitablemente al hombre una ulterior y aún más concreta conciencia de la propia dependencia original. En virtud de su naturaleza sexuada, de hecho, el hombre descubre la muerte me-

¹⁴ *Gaudium et spes*, 24.

¹⁵ M. SEVERINO BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis*, III: PL 64, 1343. Tomado de Tomás en: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 1.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*.

dante el nexo con la procreación. La “unidad de los dos” coloca al yo dentro del círculo de las generaciones humanas que se suceden implacablemente; por las que la especie se conserva, pero el individuo como tal, queda expuesto a la muerte.

c) Desde un punto de vista estrictamente teológico, la sexualidad humana y por tanto, la diferencia de los géneros, pertenece al hombre como creado a imagen de Dios¹⁷. Esta afirmación permite eludir, al querer dar la definición del hombre, cualquier encierro en lo intracósmico (y por consiguiente reducir la sexualidad al nivel animal). Así mismo nos hace comprender que no se puede reducir la imagen al elemento espiritual solamente. Además, la inclusión de la diferencia sexual en el *imago Dei* nos permitirá hablar – en condiciones bien concretas – de una cierta analogía entre la relación hombre-mujer y la relación trinitaria. La *communio* como dimensión esencial del hombre es parte de su ser a imagen de Dios.

d) Todo lo dicho, hace posible detectar en el amor conyugal el *analogatum princeps* de todo género de amor¹⁸ y al mismo tiempo, considerarlo una metáfora privilegiada de la relación del hombre con lo concreto¹⁹. A propósito de esto el Papa afirma: «La naturaleza del uno y del otro amor (virginidad y matrimonio) es *esponsal* pues pasa a través de la donación total de uno mismo. Tanto un amor como el otro tienden a expresar el significado sponsal del cuerpo, que “desde el principio” está grabado en la propia estructura personal del hombre y de la mujer»²⁰.

B) Estos cuatro elementos que caracterizan el sentido del hombre-mujer, nos permiten llegar a la conclusión de que la sexualidad es una dimensión original y no derivada del hombre. No se puede construir una antropología prescindiendo de la naturaleza sexuada del hombre. Si la diferencia sexual no fuese esencial en la consideración debida a la persona, la relación con el otro se establecería

¹⁷ Así se encuentra en: A. SCOLA, *L'imago Dei e la sessualità umana*, art. cit.

¹⁸ Una intuición que le es muy querida a Solov'ev. Cfr. V. SOLOV'EV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, Milano 1983.

¹⁹ Scheeben usa la relación hombre-mujer para definir la de la fe-razón. Cfr. M. J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1960, 793-806.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna...*, op. cit., 309.

independientemente de ésta. La sexualidad en este caso sería un hecho puramente accidental. ¿No depende también de este género de antropología – por así llamarla – desencarnada, una negación de la mujer como sujeto personal de “deseo”, con el riesgo de reducirla a un mero objeto del deseo masculino? Una posición semejante terminaría por comprometer incluso hasta el valor de la maternidad y la virginidad, desde el momento en que la dignidad personal de la mujer no fuera su presupuesto esencial, sino, por el contrario, fuera sólo una de sus consecuencias.

— Afirmar la sexualidad humana como parte integrante de la *imago Dei* como habíamos dicho anteriormente, nos permite además establecer una diferencia radical entre la sexualidad humana y la de los animales, con la que obviamente mantiene estrechos lazos bioinstintivos. Contra toda tentación gnóstica, hay que afirmar el carácter plenamente humano, es decir, personal, de la sexualidad. El cuerpo, en este sentido, define a la persona²¹, y la define incluso en su ser masculino o femenino. Cualquier atentado contra la dignidad del cuerpo (y en este sentido, desgraciadamente la mujer está mucho más expuesta que el hombre), es un atentado contra la dignidad de la persona.

— Otra consecuencia que se deduce de la “unidad de los dos”, estriba en desvirtuar desde la raíz, toda contraposición excluyente entre hombre y mujer. Es más, sólo en su dependencia mutua se completa su carácter personal. Esto implica la afirmación simultánea de su identidad y su diferencia. Elogiar exclusivamente a uno de los polos en contra del otro no puede más que romper la “unidad de los dos” que desde el origen el Creador ha querido. No será por tanto posible promover la dignidad y los derechos de la mujer si no se respeta esta característica. Por otra parte, está claro que cualquier forma de “machismo” va en contra de la naturaleza del diseño creador. De ahí que es muy positivo el hecho de que el estudio que se lleva a cabo en la actualidad sobre los temas femeninos se plantee desde la *reciprocidad*, evolucionando así respecto a las anteriores *fases de la emancipación y la separación*²². Sin entrar aquí en el valor de las cuestiones concretas, está fuera de toda duda que

²¹ *Ibid.*, 75.

²² Cfr. M. FARINA, *La questione donna*, art. cit., 111-112.

la búsqueda de una igualdad (preferimos decir identidad), en el respeto de la diferencia-diversidad — es lo que mejor corresponde a una visión cristiana de la vida ²³.

El trabajo en favor de la dignidad y de la misión de la mujer en la Iglesia y en el mundo puede adoptar un tono eminentemente creativo, si se tienen en cuenta todas las dimensiones del ser femenino, aquellas que la mujer comparte con el hombre para la común identidad y aquellas otras que le son propias por el hecho de ser mujer.

3. El origen de la unidad dual del hombre-mujer

A) La afirmación antropológica de la unidad dual, es decir, del hombre y de la mujer, es decisiva. Sin embargo, necesita un estudio más a fondo. En este momento no podemos ni por asomo profundizar en el fundamento filosófico de la unidad dual, que nos llevaría a definir los términos de una ontología adecuada a la antropología sobre la que se basa nuestro discurso. En vez de eso, nos detendremos un poco en el fundamento teológico que, partiendo de los datos de la revelación, dan mejor razón del porqué Dios nos ha querido como hombre-mujer.

Para hacer este trabajo debemos fijarnos en la plenitud de la revelación y por tanto, en Jesucristo: «eterna verdad sobre el ser humano, hombre y mujer — verdad que está también impresa de modo inmutable en la experiencia de todos — constituye en nuestros días el misterio que sólo en el “Verbo encarnado encuentra verdadera luz (...). Cristo desvela plenamente el hombre al hombre y le hace consciente de su altísima vocación”, como enseña el Concilio » ²⁴. A partir de la revelación del Hijo de Dios encarnado, se debe poder iluminar mejor la “unidad de los dos”, incluso la del hombre-mujer. ²⁵

El acontecimiento de la Encarnación establece una nueva y definitiva relación entre Dios y el hombre. Por la unión hipostática, la persona de Jesucristo se convierte en el lugar donde Dios y la hu-

²³ Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, op. cit., 109-110.

²⁴ *Mulieris dignitatem* 2.

²⁵ Para esta reflexión nos hemos inspirado en C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica*, op. cit., 163-174.

manidad se encuentran. Este encuentro se puede interpretar como una unión nupcial, es más, constituye la nueva nupcialidad: «Sólo el acto de amor supremo de Dios, que despojándose de su divinidad se dona por entero, restablece una renovada comunión» ²⁶. La unidad dual de hombre-mujer, tiene como fundamento la unión hipostática de Cristo. «En la conjunción de las dos naturalezas en Cristo se manifiesta el proyecto global de Dios que partiendo de la única carne de Adán y Eva, a través de la única carne del Redentor, llega a la única carne del Cuerpo místico dentro de la que, por medio de los sufrimientos del Misterio Pascual el hombre y la mujer alcanzan la perfección de su semejanza con Dios» ²⁷.

Todo lo dicho en cuanto al fundamento cristológico de la “unidad de los dos”, exige a su vez una profundización ulterior. De hecho, no se concibe la encarnación del Hijo sino dentro de las relaciones trinitarias, en la dinámica de la Vida divina, en la relación entre el Padre y el Hijo y el Espíritu, en las así llamadas “procesiones”, ahí es donde tenemos que buscar la posibilidad de la encarnación. Dicho de otro modo: que el Verbo se haga carne presupone su procedencia eterna del Padre y esa otra, común con el Padre, del Espíritu; presupone la vida intratrinitaria como unidad de naturaleza y trinidad de personas. El misterio de la Trinidad, por tanto, es el fundamento último de la “unidad de los dos”.

Las relaciones entre la Trinidad y la “unidad de los dos”, sin embargo, no son sencillamente el resultado final de una compleja reflexión teológica. Hay un aspecto que las hace realmente accesibles, y es este: en la “unidad de los dos” encontramos una analogía de la comunión trinitaria. Efectivamente, como sugiere el Santo Padre en la *Mulieris dignitatem*, el hombre no es sólo imagen de Dios en cuanto ser libre y racional, sino también como ser que se plenifica en la comunión y la relación ²⁸. La imagen de Dios se completa en la comunión interpersonal. En esta tesis clave, desarrollada en la *Mulieris dignitatem* a partir de la reflexión sobre la mujer y que todavía no está completamente explorada por la teología, se puede entrever una de las aportaciones doctrinales más significativas del

²⁶ *Ibid.*, 166.

²⁷ *Ibid.*, 168.

²⁸ Cfr. *Mulieris dignitatem* 7.

Magisterio papal, cuyo alcance abarca todo el campo de la teología dogmática.

B) Ahora bien, estas consideraciones, por cuanto parezcan un poco inaccesibles, lejos de ser abstractas, tienen una relevancia determinante en la vida del hombre concreto. En primer lugar, ya que me parece un dato de singular importancia, debemos decir que una cultura que no acepte la revelación del Dios trinitario, es incapaz de pensar positivamente en la diferencia sexual. Esto le impide aceptar con serenidad la identidad personal de lo diverso en el hombre y en la mujer. Así se explica la facilidad con la que tanto el paganismo clásico como el actual, aceptan la homosexualidad. Si desde el principio no existe la posibilidad de una diferencia que no altere la identidad, como de hecho sucede, en sentido pleno, en la vida del Dios Uno y Trino de cuyo diseño amoroso proviene el hombre como ser originariamente sexuado, cualquier diferencia posterior se vivirá como el éxito de una caída o como el fruto de una violencia. Por tanto, una sociedad que pierde su referencia al Dios personal, Uno y Trino, al Otro, no consigue pensar en la originalidad de la sexualidad. No consigue, de hecho, no caer en una visión negativa de la sexualidad que se convierte en tema prohibido, o se la banaliza como algo supuestamente evidente porque está simplemente unida al carácter "animal" del hombre. En cualquier caso queda al margen de toda consideración responsable. El resultado de todo esto será la censura o la minusvaloración de la sexualidad.

Otra consecuencia de la falta de comprensión del fundamento Trinitario y cristológico atañe de cerca a la institución familiar basada en el matrimonio. En efecto, hablar de la unidad trinitaria y de la unión hipostática como de los fundamentos últimos de la "unidad de los dos", nos demuestra que la diferencia, sin confusión y sin ruptura es algo positivo que dignifica sin romper la unidad. Eso nos lleva a intuir que la unidad es el sentido pleno de la diferencia. La diferencia, la alteridad es un camino para una más completa unidad. En el sacramento, por el que la mujer junto con el hombre constituyen *una caro* se manifiesta la voluntad salvífica del Dios de Jesucristo que pide al hombre que no separe lo que Dios ha unido. La indisolubilidad constituye el destino y el núcleo último de la relación hombre-mujer en el matrimonio. Por esta razón la indisolubi-

lidad está en el centro de la vocación matrimonial. Es más, el matrimonio es una vocación, propiamente hablando, precisamente por la fuerza de esta indisolubilidad. Aquí, el amor conyugal alcanza su cima, y la vocación matrimonial desvela toda su dignidad.

Una última alusión de carácter muy general. La recuperación de la reflexión trinitaria como fundamento de la antropología no puede por más que servir para profundizar en la noción de "persona" muy a menudo identificada erróneamente con "individuo" o con "sujeto espiritual"²⁹. Esta idea, por otra parte proporciona los instrumentos adecuados para la crítica, ya sea del sistema liberal que del colectivista, ofreciendo la base para una correcta relación entre Estado y sociedad civil.

4. La finalidad de la unidad dual del hombre-mujer

Hasta aquí nos hemos detenido en el fundamento antropológico de la dignidad y de la misión de la mujer (la unidad dual) y sobre su raíz teológica (cristológica y trinitaria). En esta tercera y última parte de nuestro recorrido afrontaremos la cuestión de la finalidad de la unidad dual. En efecto, sólo una reflexión que abarque desde el principio hasta el fin puede decirse que de verdad es completa.

A) Partimos de una afirmación de Balthasar: el misterio del hombre y de la mujer «recibe su riqueza máximamente misteriosa sólo en el misterio del Cristo-Iglesia (*Ef 5, 27.33*)»³⁰. En efecto, Cristo y la Iglesia se presentan como pareja original. La pareja hombre-mujer, en cierto sentido, se deriva de ella. Y esto segundo es un conocido principio clásico por lo que la finalidad-destino de una realidad está incluida en el origen³¹. La unidad

²⁹ Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs Von Balthasar*, op. cit., 93-95.

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*.

³¹ En este sentido Balthasar afirma: "La distinción participa de la misma imagen de Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó. Si las cosas no fuesen así Cristo no podría ni referirse a la relación entre los dos sexos para presentar su misterio en comparación con la Iglesia, ni dar al sacramento del matrimonio la posibilidad real de simbolizar esta relación en la relación corporal" (H. U. VON BALTHASAR).

dual tiene su modelo definitivo en el desposorio entre el Señor crucificado y resucitado y su cuerpo que es la Iglesia³².

La imagen paulina de la Iglesia Esposa de Cristo³³ se refiere a la historia de la salvación. En ella Jahvé elige al pueblo hebreo, que alcanza su perfección en la plenitud de los tiempos y constituye el nuevo pueblo de Dios. Esta dimensión nupcial de la relación Dios-hombre en la Iglesia la expresa muy bien S. Agustín: «toda la Iglesia, de hecho, es esposa de Cristo y su principio y fundamento es la carne de Cristo»³⁴.

La imagen paulina nos permite afirmar que la Iglesia se pone de frente a Dios como su interlocutor femenino, y de Él recibe toda su fuerza generativa³⁵. El Señor ama a su pueblo como a su esposa y para salvarla entrega su propia vida. Del sacrificio de la cruz brota el amor subordinado de la Iglesia que es a la vez *forma humanitatis*. En esta relación esponsal «la polaridad hombre-mujer se conecta con el misterio de Cristo y de la Iglesia (cfr. Ef 5), donde no sólo el amor esponsal encuentra su plenitud sino donde, al mismo tiempo, a través del círculo cerrado de las generaciones y considerando la especie, rompe su vínculo con la muerte. No sólo porque en Cristo la muerte ha sido vencida, sino también, y más concretamente, porque Cristo instaura una nueva forma de fecundidad que no se identifica con la procreación humana. Se trata de la fecundidad por el Reino, que se convierte en signo escatológico de la nupcialidad entre Cristo y la Iglesia. Esta fecundidad, o esponsalidad virginal, no es de ningún modo asexual»³⁶.

El auténtico camino para acoger en toda su profundidad la unión esponsal entre Cristo y la Iglesia es la figura de María. En efecto, en la maternidad virginal de María se manifiesta, con intensa claridad el significado de las bodas místicas del Cordero. Balthasar nos ilumina de nuevo con respecto a este punto: «El hecho de que la Iglesia pueda llegar a ser “madre” de los cre-

³² Cfr. *Mulieris dignitatem*, 23-27.

³³ Cfr. Ef 5, 25-32.

³⁴ SANT'AGOSTINO, *In ep. Job. Tr.* 2, 2.

³⁵ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 139-187.

³⁶ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar...*, op. cit., 115-116.

yentes en Cristo, ha tenido siempre como premisa el que María ha concebido y dado a luz al Mesías»³⁷.

En cuanto Virgen y Madre, María es el arquetipo de la Iglesia. En su persona se concentran tanto la maternidad de la Iglesia, cuyo seno es la fuente bautismal, como la obediencia perfecta de la fe, que la tradición une de modo especial, a la virginidad.

María también es el arquetipo de todos los hombres. Es ella la que lleva a término, de manera significativa entre los hombres el destino sobrenatural de ser hijos en el Hijo³⁸. María orienta toda su vida en función del Hijo: en ella se cumple, como en ninguna otra criatura el diseño del Padre, desde el momento en que fue preservada del pecado original. Toda su vida, desde la inmaculada concepción hasta la ascensión, es una afirmación de la voluntad del Padre en el seguimiento del Hijo.³⁹

María es además el arquetipo de la mujer⁴⁰, como nos recuerda la *Redemptoris Mater*.⁴¹ Para Juan Pablo II, esta unión singular entre la mujer y María tiene su fundamento en el misterio de la maternidad divina de la Virgen⁴². En el misterio de la *thetókos* recibe nueva luz la relación María Eva: en cuanto madre

³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, op. cit. 271.

³⁸ Cfr. A. SCOLA, *María modelo del cristiano e della donna*, en S. MAGGIOLINI (a cargo de), *Profezia*, op. cit., 148-158.

³⁹ El Santo Padre ha desarrollado este tema en la Encíclica *Redemptoris Mater*, nn. 44-47.

⁴⁰ *Redemptoris Mater*, 46: «Esta dimensión mariana en la vida cristiana adquiere un acento peculiar respecto a la mujer y a su condición. En efecto, la feminidad tiene una relación singular con la madre del Redentor, tema que podrá profundizarse en otro lugar. Aquí sólo deseo poner de relieve que la figura de María de Nazaret proyecta luz sobre la mujer en cuanto tal por el mismo hecho de que Dios, en el sublime acontecimiento de la encarnación del Hijo, se ha entregado al ministerio libre y activo de una mujer. Por tanto, se puede afirmar que la mujer, al mirar a María, encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su verdadera promoción. A la luz de María, la Iglesia lee en el rostro de la mujer los reflejos de una belleza, que es espejo de los más altos sentimientos de que es capaz el corazón del humano: la oblación total del amor, la fuerza que sabe resistir a los más grandes dolores, la fidelidad sin límites, la laboriosidad infatigable y la capacidad de conjugar la intuición penetrante con la palabra de apoyo y de estímulo».

⁴¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesis en la audiencia General* (6-IX-1995).

⁴² *Mulieris dignitatem*, 3-5.

de los creyentes, la Virgen, hija de Eva, madre de la humanidad, es la nueva Eva ⁴³.

La referencia a María como modelo de la mujer tiene que ver con algunas dimensiones que atañen a su dignidad y misión. Me refiero a la sponsalidad a la maternidad y al "genio" profético. El primer dato nos remite a todo lo dicho sobre la "unidad de los dos", es decir, a la naturaleza relacional del ser humano ⁴⁴. El tema de la maternidad nos abre la vía para llegar a acoger el vínculo singular que une a la mujer con la vida ⁴⁵. En cuanto al "genio profético" ⁴⁶, está especialmente ligado a la lógica del amor que, a la postre, es lo único creíble para el hombre.

B) Desde esta óptica eclesial y mariana podemos aludir a dos consecuencias: El modelo mariano en la Iglesia nos descubre que el contenido esencial de la maternidad no es sólo el acto de generar sino también el deber de educar. Desde este punto de vista, subrayar su importancia en el seno de la familia, no perjudica en modo alguno a la dignidad de la mujer ni a sus derechos. El discurso sobre los diversos *status* familiares (paternidad, maternidad, fraternidad, etc.) nos llevaría lejos. Me limito a decir que al deber de educar de la madre pertenece objetivamente el ayudar al hijo a reconocer su dependencia del padre, signo de la paternidad divina. A menudo hoy los padres no cuentan, pero esto sucede en parte porque las madres no dan mucha importancia a este deber.

Termino con una breve referencia a la conexión que hay entre la relación hombre-mujer y la constitución de la Iglesia. La Iglesia vive de un doble principio: el de Pedro y el mariano ⁴⁷. Actualmente se conecta la dimensión petrina con la *sacra potestas*.

⁴³ *Ibid.*, 9-11

⁴⁴ *Ibid.*, 6-7.

⁴⁵ Cfr. como ejemplo GIOVANNI PAOLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1995* (8-XII-1994) n. 3: «esta invitación, dirigida de manera especial a la mujer, a que sea educadora para la paz, tiene su fundamento en que es a ella a quien Dios confía, de modo particular, el hombre, el ser humano»; cfr también *Id.*, EV 58; *Id.*, *Mensaje al Secretario de la Conferencia Internacional sobre Población y desarrollo* (18-III-1994).

⁴⁶ *Mulieris dignitatem*, 29-30; *Carta a la Mujeres* 11.

⁴⁷ Cfr. G. CHANTRAINE, *Principio mariano e principio petrino*, en AA. VV., *Dignità e vocazione*, op. cit., 154-163.

Pero el poder de la Iglesia es el testimonio hasta el martirio. En este sentido, como nos enseña con su estilo de gobierno Juan Pablo II, Pedro depende de María. La dimensión mariana de hecho manifiesta en profundidad la naturaleza de la Iglesia, que nace del corazón del hombre justificado cuando acoge al Verbo de Dios encarnado haciendo de la propia vida una oferta agradable a la Trinidad.

De: La lógica de la entrega sincera. Encuentro internacional "Mujeres", Roma 6-8 diciembre 1996. Laicos Hoy, Revista del Pontificio Consejo para los Laicos, 40, Ciudad del Vaticano 1997.