

Laicos hoy

Colección de estudios
Consejo Pontificio para los Laicos

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

MUJER Y VARÓN

la totalidad del *humanum*

A veinte años
de la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*
(1988-2008)

Congreso Internacional
Roma, 7-9 de febrero 2008



LIBRERIA EDITRICE VATICANA
2011

Portada: M.I. Rupnik – Atelier Centro Aletti, *Descenso a los infiernos*
Iglesia de San Miguel, Grosuplje – Eslovenia

© Copyright 2011 - Libreria Editrice Vaticana

00120 CITTÀ DEL VATICANO

Tel. 06.698.81032 - Fax 06.698.84716

ISBN 978-88-209-8518-9

www.vatican.va

www.libreriaeditricevaticana.com

TIPOGRAFÍA VATICANA

PRÓLOGO

La creciente sensibilidad en todos los ámbitos de la vida social, económica, cultural y política respecto al efectivo reconocimiento de la dignidad y de los derechos de la mujer, que desde la segunda mitad del siglo XX ha visto como se transformaba profundamente su papel tradicional y las relaciones hombre-mujer, si bien positiva, ha generado derivas que hoy asumen la forma de un cambio preocupante de los modelos de identidad femenina y masculina.

En nuestros días, son dos las tendencias dominantes en el enfoque del tema de la mujer, ambas surgidas en el seno del feminismo radical.¹ La primera reivindica la defensa de la identidad femenina poniéndola en competición con el papel masculino, impulsando a la mujer a luchar por el poder (*empowerment*) y convirtiéndola en la antagonista y la rival del hombre. La segunda, para evitar supremacías de uno u otro sexo, tiende a eliminar sus diferencias, atribuidas exclusivamente a condicionamientos histórico-culturales. Es la “ideología” del *género*, según la cual la diferencia corpórea no tendría ningún significado en la definición de la identidad sexual, que cada uno es libre de elegir arbitrariamente prescindiendo de las evidencias biológicas. Nuestro tiempo – subyugado al relativismo, sin puntos firmes de referencia, sin valores compartidos y que dejando toda discreción a la subjetividad contradictoria de las opciones individuales pretende sustituir la verdad con las opiniones² – se va poblando de este modo de identidades masculinas y femeninas cada vez más diluidas y confusas. Un fenómeno que, al poner

¹ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, núm. 2.

² Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari 2003.

en tela de juicio y amenazar con que desaparezcan la figura del padre y de la madre, la institución del matrimonio heterosexual y de la familia biparental, abre de par en par las puertas a la llegada de una sociedad asexuada, neutra.

Estos nuevos paradigmas culturales son el resultado de estrategias y programas cuidadosamente estudiados y puestos en práctica de modo capilar y vinculante a nivel global con la participación de importantes entidades internacionales, empezando por las grandes conferencias convocadas por la ONU en El Cairo en 1994 y en Pequín en 1995. Hay quien habla de una auténtica revolución cultural que apunta a “deconstruir” (Jacques Derrida) todo lo que es dato – en primer lugar la persona humana como hombre y mujer –, para “construir” no sólo un “nuevo orden mundial” sino también un “hombre nuevo”, indiscutiblemente en antítesis con la antropología que deriva de la tradición judío-cristiana.³ Un hecho está claro: la gran batalla en curso por la persona humana, su dignidad y su vocación trascendental hoy se combate en relación a la mujer, al concepto de feminidad. Y el desafío más arduo que la Iglesia, “experta en humanidad” (Pablo VI) y “buena samaritana del hombre” (Juan Pablo II), tiene que aceptar es un desafío antropológico.

Consciente de ello, el Consejo Pontificio para los Laicos desde hace años sigue con gran interés todo lo que sucede a nivel cultural, social y político, en el vasto mundo femenino, dedicándose al mismo tiempo a profundizar la reflexión sobre la relación hombre-mujer en la respectiva especificidad, reciprocidad y complementariedad, punto central de la cuestión antropológica. Baste citar aquí el Encuentro internacional organizado en 1996 sobre el tema: “Un compromiso renovado de todos por el bien de las mujeres de todo el mundo” y el Seminario de estudio “Hombres y mujeres: diversidad y recíproca complementariedad” que

³ Cfr. M. A. PEETERS, *La nuova etica globale: sfide per la Chiesa*, Institute for Intercultural Dialogue Dynamics, 2006, págs. 1-6.

tuvo lugar en 2004.⁴ El tema del Congreso internacional “ Mujer y hombre: el *humanum* en su totalidad ”, cuyas actas recoge el presente volumen, recuerda precisamente la necesidad de fundar sobre sólidos y sanos principios antropológicos y teológicos toda reflexión que busque una verdadera promoción de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. « 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 », ⁵ escribió al respecto el siervo de Dios Juan Pablo II que en otra ocasión explicitó esta idea de este modo: « Femenidad y masculinidad son complementarias entre sí no sólo desde el punto de vista físico y psíquico, sino también ontológico. Sólo gracias a la dualidad de lo “ masculino ” y de lo “ femenino ”, lo “ humano ” se realiza plenamente [...] La mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la “ unidad de los dos ”, o sea una “ unidualidad ” relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y que responsabiliza ». ⁶ Una verdad cargada de consecuencias para toda la humanidad y que toca de cerca a todo hombre y a toda mujer. Una verdad de la que hombres y mujeres están llamados a descubrir la belleza, para hacer de ella, juntos, un programa de vida para cada día.

El Congreso fue organizado para recordar el vigésimo aniversario de la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, el primer documento del magisterio pontificio enteramente dedicado a la mujer. Un texto que abrió horizontes nuevos y fascinantes para el debate teológico y antropológico sobre la condición de la mujer en la Iglesia y en la sociedad, y

⁴ Cfr. *La lógica del don*, Encuentro internacional “ Mujeres ”, Roma 1996, organizado por el Consejo Pontificio para los Laicos, Ciudad del Vaticano 1997; también *Hombres y mujeres: diversidad y recíproca complementariedad*, organizado por el Consejo Pontificio para los Laicos, Ciudad del Vaticano 2005.

⁵ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 1.

⁶ ID., *Carta a las mujeres*, núms. 7 y 8.

de la que el cardenal Joseph Ratzinger en la rueda de prensa de presentación decía: «Quien acepta la fatiga de entrar más en profundidad en este documento reconocerá que, a parte su riqueza teológica, es también un texto de una gran calidad humana, que nos transmite un mensaje, que nos atañe a todos».⁷

Nacida de la ardiente pasión de Juan Pablo II por la dignidad de la persona – que “ existe siempre y sólo como mujer o como varón ” – la *Mulieris Dignitatem* dio providencialmente a la Iglesia una palabra autorizada de guía y de aliento en un tiempo de graves retos y de gran de desconcierto existencial y cultural. Veinte años más tarde, sigue siendo una valiosa mina de inspiraciones y enseñanzas a las que volver constantemente, para releerlas y meditarlas de nuevo en todo su despliegue: desde las páginas del Génesis donde Dios crea al hombre a su imagen, varón y hembra, hasta la “ novedad evangélica ” manifestada en la Persona de Cristo, en su palabra y en el estilo de su actitud hacia las mujeres.

También es muy significativa la génesis del documento que, en cierto sentido, es el fruto del Sínodo de los obispos de 1987 sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo.⁸ En efecto, durante el debate numerosos Padres sinodales plantearon la necesidad de una palabra fuerte del Magisterio sobre la dignidad y la vocación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad. La respuesta del Papa a esta preocupación fue la *Mulieris Dignitatem*, publicada en la solemnidad de la Asunción de María Santísima de 1988. El siervo de Dios Juan Pablo II atribuía extrema importancia a la antropología teológica fundada en el designio originario de Dios para el hombre “ varón y mujer ”. «Solamente partiendo de estos fundamentos, que permiten descubrir la profundidad de la dignidad y vocación de la mujer – escribía –, es posible

⁷ J. RATZINGER, *La donna, custode dell'essere humano*, en: “L'Osservatore Romano”, 1 de octubre de 1988, pág. 11.

⁸ Cfr. J. SCHOTTE, *Un cammino intrecciato con il Sinodo 1987*, en: “L'Osservatore Romano”, 1 de octubre de 1988, págs. 1 y 11.

hablar de la presencia activa que desempeña en la Iglesia y en la sociedad». ⁹ En su pensamiento, por lo tanto, el desafío antropológico implícito en la cultura postmoderna debe constituir una verdadera prioridad para el compromiso y el apostolado de los fieles laicos, hombres y mujeres, que están llamados a vivir consciente y responsablemente todas las riquezas de la propia feminidad y masculinidad – en especial modo como esposos y como madres y padres de familia –, y a anunciar con alegría la fascinante belleza del plan de Dios creador y redentor para la persona humana.

Hoy es preciso denunciar con fuerza la marginación de la mujer, las injusticias y los abusos de los que es objeto en los distintos contextos sociales y culturales, como también la peligrosidad de nuevos paradigmas culturales como el *género*. Es necesario que los laicos católicos comprometidos en política, en plena coherencia con el magisterio de la Iglesia, se hagan promotores de leyes justas, respetuosas de la dignidad y vocación de la mujer. ¹⁰ Todo esto debe ir acompañado del testimonio convincente de hombres y mujeres que vivan según el designio de Dios y con satisfacción su propia identidad. No es una casualidad que Juan Pablo II exhortara a los fieles laicos a defender la causa de un “nuevo feminismo” que «sin caer en la tentación de seguir modelos “machistas”, sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación». ¹¹

También a los hombres y las mujeres de nuestros días Cristo sigue recordándoles: «Vosotros sois la sal de la tierra [...] Vosotros sois la luz del mundo» (*Mt* 5, 13-16). La “novedad de vida” que se nos da en el Bautismo debe concernir también al modo de entender y de vivir – en

⁹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 1.

¹⁰ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*.

¹¹ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium Vitae*, núm. 99.

la Iglesia y en la sociedad – nuestra identidad, femenina o masculina. La profunda crisis cultural de este tiempo llama a los cristianos a dar respuestas claras y persuasivas, con el estilo, el lenguaje y el método del Evangelio, sin dejarse influenciar por el *diktat* de modelos mundanos, como desgraciadamente sucede a veces: pensemos, por ejemplo, en el uso de términos impropios en el seno de la Iglesia, como la palabra *empowerment* que es típica del léxico de la nueva ética global.¹² El Señor exige hoy de sus discípulos que vayan contracorriente respecto al pensamiento “políticamente correcto”, con la conciencia de defender algo de lo que el mundo no puede prescindir. La esencia de la persona humana y dos instituciones fundamentales para la humanidad: el matrimonio y la familia. Escribía Juan Pablo II: «La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que Dios le confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano. Naturalmente, cada hombre es confiado por Dios a todos y cada uno. Sin embargo, esta entrega se refiere especialmente a la mujer – sobre todo en razón de su femineidad – y ello decide principalmente su vocación [...] El momento presente espera la manifestación de aquel “genio” de la mujer, que asegure en toda circunstancia la sensibilidad por el hombre, por el hecho de que es ser humano».¹³

Aquí conviene recordar dos aserciones del Concilio Vaticano II que Juan Pablo II volvía a proponer en la *Mulieris Dignitatem* como respuesta al desafío antropológico que nos viene de la postmodernidad. La primera suena: «La Iglesia afirma que, en todos los cambios, subsisten muchas cosas que no cambian y que tienen su fundamento último en Cristo, que es él mismo ayer, hoy y por los siglos».¹⁴ Y la segunda: «Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...] Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del

¹² Cfr. M.A. PEETERS, *Lo stato attuale delle proposte e del dibattito*, in: *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, págs. 89-90.

¹³ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 30.

¹⁴ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 10.

misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación». ¹⁵ La clave de lectura definitiva de la «eterna verdad sobre el ser humano, hombre y mujer» ¹⁶ es, por lo tanto, Cristo. Sin él, la persona humana sería un enigma indescifrable.

Con su extraordinaria capacidad de comprender el núcleo de las cuestiones, Benedicto XVI explica: «Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos. Nosotros, en cambio, tenemos otra medida: el Hijo de Dios, el hombre verdadero. Él es la medida del verdadero humanismo». ¹⁷ Lo decía apenas algunos días antes de su elección al solio pontificio, desde donde sigue indicando como la verdadera raíz de los males que afligen a la humanidad la ausencia de Dios en la vida del hombre, el “extraño olvido de Dios” que caracteriza al mundo postmoderno. Puntualiza: «Se trata de la centralidad de Dios; y no precisamente de un Dios cualquiera, sino del Dios que tiene el rostro de Jesucristo. Esto es muy importante hoy. Se podrían enumerar muchos problemas que existen en la actualidad y que es preciso resolver, pero todos ellos sólo se pueden resolver si se pone a Dios en el centro, si Dios resulta de nuevo visible en el mundo, si llega a ser decisivo en nuestra vida y si entra también en el mundo de un modo decisivo a través de nosotros». ¹⁸

Estas coordinadas han guiado los trabajos del Congreso internacional “Mujer y hombre, el *humanum* en su totalidad” que durante los días

¹⁵ *Ibidem*, núm. 22.

¹⁶ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 2.

¹⁷ J. RATZINGER, *Homilía de la Santa Misa “pro eligendo Romano Pontifice”*, 19 de abril de 2005, en: “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, 22 de abril de 2005, pág. 3.

¹⁸ BENEDICTO XVI, *Homilía durante la Santa Misa con los obispos de Suiza*, 8 de noviembre de 2006, en: “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, 17 de noviembre de 2006, págs. 3-6.

as 7-9 de febrero de 2008 reunió en Roma a doscientos ochenta delegados provenientes de cuarenta y nueve países de los cinco continentes, que representaban a treinta y siete conferencias episcopales, veintiocho movimientos eclesiales y nueve comunidades, dieciséis asociaciones de mujeres y nueve institutos religiosos. El Congreso, de alto perfil científico, no pasó por alto temáticas de candente actualidad. Cinco relaciones principales, la primera de las cuales encomendada al cardenal Antonio Cañizares que dio apertura a la reunión con un balance del debate sobre la cuestión de la mujer veinte años después de la *Mulieris Dignitatem*, la Carta apostólica que, como afirmó el primado de España, «proclama una verdad luminosa sobre la mujer, una propuesta gozosa para la Iglesia y para la humanidad». La novedad que introdujo Jesús de Nazaret en la consideración de la mujer, “Macho y hembra los creó” (*Gn* 1, 27), la antropología unidual, responsabilidad y participación de la mujer en la edificación de la Iglesia y de la sociedad, fueron las cuestiones centrales de las otras cuatro relaciones, seguidas por debates de gran interés. Se dedicaron diversas mesas redondas a cristianismo y promoción de la mujer, problemáticas y tendencias culturales contemporáneas, papel y misión de la mujer, prioridades en los distintos contextos geográficos. Dentro de este horizonte, intervenciones de fuerte impacto, como la reducción de la feminidad a objeto de consumo, la ideología del *gender*, el rechazo de la maternidad y de la familia, la mujer frente a fundamentalismos y violencia.

Severo, pero no corrosivo el juicio sobre el mundo postmoderno. Más bien, el fruto de una comparación con la realidad que se desarrolló en la verdad y sin olvidar nunca que, como cristianos, por mandato del Maestro estamos llamados a anunciar precisamente a este mundo el Evangelio, el gran “sí” de Dios al hombre y a la mujer sellado con la sangre de Jesucristo, el Hijo de Dios que murió por nosotros y resucitó. Del Congreso surgió un sentimiento común que indica una madurez nueva a la hora de afrontar el tema de la mujer y de una nueva temporada que se abre para la reflexión de hombres y mujeres. Un camino de

crecimiento emblemáticamente expresado en las palabras de una de las participantes en el Congreso: «Estoy orgullosa de ser católica, de pertenecer a la Iglesia». Como coronación de los trabajos, el encuentro con Su Santidad Benedicto XVI. En su discurso – que publicamos integralmente en las páginas siguientes –, el Papa recordó con gran vigor la concepción católica de la identidad del ser humano; la necesidad de una búsqueda antropológica que junto a la identidad femenina profundice también la masculina, que es igualmente objeto de reflexiones parciales e ideológicas; la urgencia del compromiso de los cristianos para llevar la novedad del cristianismo a los lugares y culturas donde todavía persiste una mentalidad machista que discrimina o menosprecia a la mujer por el mero hecho de ser mujer. Los católicos, por lo tanto, deben participar activamente en asociaciones, movimientos eclesiales y nuevas comunidades, como también en las parroquias, movilizándose para buscar todas las sinergias posibles con personas que comparten los mismos ideales. Sólo así su presencia adquirirá la fuerza necesaria para dar vida a una cultura nueva, que vuelva a valorar la unidad dual del hombre y la mujer basada en «el fundamento de la dignidad de toda persona, creada a imagen y semejanza de Dios, que “macho y hembra los creó” (Gn 1, 27) [y que] lleva consigo, inscrita en los cuerpos y en las almas, la relación con el otro, el amor por el otro, la comunión interpersonal». Una verdad que los discípulos de Jesucristo deben defender valientemente, sin complejos de inferioridad, en un mundo y en un tiempo en los que está en juego la esencia misma de la persona humana como la quiso el Creador.

Card. STANISŁAW RYŁKO
Presidente
del Consejo Pontificio para los Laicos

Discurso de Su Santidad Benedicto XVI

a los participantes en el congreso
recibidos en audiencia el sábado 9 de febrero de 2008

Queridos hermanos y hermanas:

Con verdadero placer os acoyo y os saludo a todos vosotros, que participáis en el Congreso internacional sobre el tema: “Mujer y hombre: el *humanum* en su totalidad”, organizado con ocasión del XX aniversario de la publicación de la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*. Saludo al señor cardenal Stanisław Ryłko, presidente del Consejo Pontificio para los Laicos, y le estoy agradecido por haberse hecho intérprete de vuestros sentimientos comunes. Saludo al secretario, monseñor Josef Clemens, a los miembros y a los colaboradores del dicasterio. En particular, saludo a las mujeres, que son la gran mayoría de los presentes, y que han enriquecido con su experiencia y competencia los trabajos del congreso.

El tema sobre el que estáis reflexionando es de gran actualidad: desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy, el movimiento de valoración de la mujer en los diversos ámbitos de la vida social ha suscitado innumerables reflexiones y debates, y ha visto multiplicarse muchas iniciativas que la Iglesia católica ha seguido y a menudo acompañado con atento interés. La relación hombre-mujer en su respectiva especificidad, reciprocidad y complementariedad constituye sin duda alguna un punto central de la “cuestión antropológica”, tan decisiva para la cultura contemporánea y en definitiva para toda cultura. Numerosas son las intervenciones y los documentos pontificios que han abordado la realidad emergente de la cuestión femenina. Me limito a recordar los de mi amado predecesor Juan Pablo II, el cual, en junio de 1995, escribió una *Car-*

ta a las mujeres, y el 15 de agosto de 1988, hace exactamente veinte años, publicó la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*. Este texto sobre la vocación y dignidad de la mujer, de gran riqueza teológica, espiritual y cultural, inspiró a su vez la *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, de la Congregación para la doctrina de la fe.

En la *Mulieris Dignitatem*, Juan Pablo II profundizó las verdades antropológicas fundamentales del hombre y de la mujer, la igualdad en dignidad y la unidad de los dos, la diversidad arraigada y profunda entre lo masculino y lo femenino, y su vocación a la reciprocidad y a la complementariedad, a la colaboración y a la comunión (cfr. núm. 6). Esta unidad-dual del hombre y de la mujer se basa en el fundamento de la dignidad de toda persona, creada a imagen y semejanza de Dios, el cual “varón y mujer los creó” (*Gn* 1, 27), evitando tanto una uniformidad indistinta y una igualdad estática y empobrecedora, como una diferencia abismal y conflictiva (cfr. Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, núm. 8). Esta unidad dual lleva consigo, inscrita en los cuerpos y en las almas, la relación con el otro, el amor al otro y la comunión interpersonal, que indica “que en la creación del hombre se ha inscrito también una cierta semejanza con la comunión divina” (n. 7). Por tanto, cuando el hombre o la mujer pretenden ser autónomos y totalmente auto-suficientes, corren el riesgo de encerrarse en una autorrealización que considera como conquista de libertad la superación de todo vínculo natural, social o religioso, pero que, de hecho, los reduce a una soledad agobiante. Para favorecer y sostener la promoción real de la mujer y del hombre, no se puede menos de tener en cuenta esta realidad.

Ciertamente, se necesita una renovada investigación antropológica que, basándose en la gran tradición cristiana, incorpore los nuevos progresos de la ciencia y el dato de las actuales sensibilidades culturales, contribuyendo de este modo a profundizar no sólo la identidad femenina, sino también la masculina, también ella a menudo objeto de reflexiones parciales e ideológicas. Ante corrientes culturales y políticas que

tratan de eliminar o, al menos, ofuscar y confundir las diferencias sexuales inscritas en la naturaleza humana, considerándolas una construcción cultural, es necesario recordar el designio de Dios, que ha creado el ser humano varón y mujer, con una unidad y al mismo tiempo con una diferencia originaria y complementaria. La naturaleza humana y la dimensión cultural se integran en un proceso amplio y complejo, que constituye la formación de la propia identidad, en la que ambas dimensiones, la femenina y la masculina, se corresponden y se completan.

Al inaugurar los trabajos de la *V Conferencia general del Episcopado latinoamericano y del Caribe*, en mayo del año pasado en Brasil, recordé que aún persiste una mentalidad machista, que ignora la novedad del cristianismo, el cual reconoce y proclama la igual dignidad y responsabilidad de la mujer con respecto al hombre. Hay lugares y culturas donde la mujer es discriminada o subestimada por el solo hecho de ser mujer, donde se recurre incluso a argumentos religiosos y a presiones familiares, sociales y culturales para sostener la desigualdad de los sexos, donde se perpetran actos de violencia contra la mujer, convirtiéndola en objeto de maltratos y de explotación en la publicidad y en la industria del consumo y de la diversión. Ante fenómenos tan graves y persistentes, es más urgente aún el compromiso de los cristianos de hacerse por doquier promotores de una cultura que reconozca a la mujer, en el derecho y en la realidad de los hechos, la dignidad que le compete.

Dios confía a la mujer y al hombre, según sus peculiaridades propias, una específica vocación y misión en la Iglesia y en el mundo. Pienso aquí en la familia, comunidad de amor abierto a la vida, célula fundamental de la sociedad. En ella la mujer y el hombre, gracias al don de la maternidad y de la paternidad, desempeñan juntos un papel insustituible con respecto a la vida. Desde su concepción, los hijos tienen el derecho de poder contar con el padre y con la madre, que los cuiden y los acompañen en su crecimiento. Por su parte, el Estado debe apoyar con adecuadas políticas sociales todo lo que promueve la estabilidad y la unidad del matrimonio, la dignidad y la responsabilidad de los esposos,

Discurso de Su Santidad Benedicto XVI

su derecho y su tarea insustituible de educadores de los hijos. Además, es necesario que también la mujer tenga la posibilidad de colaborar en la construcción de la sociedad, valorando su típico “genio femenino”.

Queridos hermanos y hermanas, os agradezco una vez más vuestra visita y, al mismo tiempo que deseo pleno éxito para los trabajos del congreso, os aseguro un recuerdo en la oración, invocando la intercesión materna de María para que ayude a las mujeres de nuestro tiempo a realizar su vocación y su misión en la comunidad eclesial y civil. Con estos deseos, os imparto a vosotros aquí presentes y a vuestros seres queridos una especial bendición apostólica.

S. S. Benedicto XVI

I. CONFERENCIAS

Balance y perspectivas de la reflexión sobre la mujer, a los veinte años de la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, de Juan Pablo II

Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA*

1. INTRODUCCIÓN

En la fiesta de la Asunción de Nuestra Señora, se cumplirá este año el veinte aniversario de la Carta apostólica del Siervo de Dios, el Papa Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*. Nos hallábamos, en aquel entonces, en la culminación del Año Mariano, que, de alguna manera, preparaba ya al Gran Jubileo del Año 2000. El marco teológico y pastoral de este Año Mariano quedó dibujado en dos importantes documentos pontificios: la sexta Encíclica de Juan Pablo II, *Redemptoris Mater* (25 de marzo, 1987), y su Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* (15 de agosto de 1988).

La figura de Santa María, siempre Virgen, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, era ocasión no sólo para subrayar el “principio mariano” de la Iglesia, sino también para proyectar luz sobre la gran cuestión de la mujer y, al mismo tiempo, sobre el feminismo contemporáneo. Juan Pablo II sostiene en ambos textos que María «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»; la mujer «encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su verdadera promoción».¹

* Cardenal arzobispo de Toledo.

¹ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris Mater*, núm. 46.

María, en efecto no es en absoluto irrelevante en lo que se refiere a la actual cuestión femenina. Así lo reconoce el propio Juan Pablo II en su obra *Cruzando el umbral de la esperanza* (1994), al afirmar que el culto mariano «no es solo una forma de devoción o piedad, sino también una actitud. Una actitud respecto de la mujer como tal». A continuación añade: «Si nuestro siglo, en las sociedades liberales, está caracterizado por un creciente feminismo, se puede suponer que esta orientación sea una reacción a la falta de respeto debido a toda mujer». Y confiesa a renglón seguido: «Todo lo que escribí sobre el tema en la *Mulieris Dignitatem* lo llevaba en mí desde muy joven, en cierto sentido desde la infancia. Quizá influyó en mí también el ambiente de la época en que fui educado, que estaba caracterizado por un gran respeto y consideración por la mujer, especialmente por la mujer-madre».²

Éste es pues el marco que nos sitúa la Carta apostólica sobre “la dignidad de la mujer”, del siempre querido y recordado Juan Pablo II: por un lado, la figura de María que ilumina la verdad, la grandeza y la dignidad de la mujer; y, por otro, el verdadero y exquisito respeto que esta verdad, grandeza y dignidad reclama y exige. «Quizá un cierto feminismo contemporáneo tenga sus raíces precisamente ahí, en la ausencia de un verdadero respeto por la mujer. La verdad revelada sobre la mujer es otra. El respeto por la mujer, el asombro por el misterio de la feminidad, y en fin el amor sponsal de Dios mismo y de Cristo como se manifiesta en la redención, son todos elementos de la fe y de la vida de la Iglesia que no han estado nunca ausentes de ella. Lo testimonia una rica tradición de usos y costumbres que hoy está más bien sometida a una degradación».³

El Papa, al escribir esta Carta apostólica, no ignoraba la situación en la que se encuentra la mujer en tantas partes del mundo, y en la mentalidad liberal de los países avanzados, ni cómo la ven movimientos fe-

² JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, pág. 211.

³ *Ibid.*, pág. 212.

ministas de nuestro tiempo, ni cuales suelen ser las relaciones recíprocas entre la mujer y el varón. No era para él ajena la problemática actual en torno a la mujer, ni los movimientos feministas o los así llamados movimientos actuales de “liberación” de la mujer. Precisamente porque tiene ante sí este panorama, es por lo que su “meditación”, como él mismo llama a su Carta apostólica, no es una elucubración abstracta ni una pura reflexión teórica. Y por lo mismo va a los fundamentos, a las bases antropológicas en las que se asienta una verdadera consideración de la mujer, con todas las consecuencias que comporta para el respeto real a su dignidad y grandeza que le corresponde en igualdad con los varones. Esa realidad que ciertamente contempla se verá reflejada en tantos discursos, alocuciones, homilías, visita pastorales a países, y, de un modo muy particular, en su *Carta a todas las mujeres del mundo* con ocasión del Año Internacional de la Mujer y la Convención de Pequín, en 1995.⁴

Antes de pasar adelante quiero reclamar su atención sobre un aspecto que fue solicitud primera y principalísima y enseñanza fundamental en Juan Pablo II: su preocupación por el hombre, vinculado siempre al Verbo de Dios encarnado, Jesucristo. El Papa, ya en su primer encíclica, nos habló de que el hombre «este hombre», el hombre concreto – varón y mujer –, «el hombre en la plena verdad de su existencia [...] es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo».⁵ En todo su pontificado su solicitud pastoral estuvo empeñada y volcada en que el valor y dignidad del hombre – hombre y mujer –, que causa estupor vinculado con Cristo,⁶ se realice plenamente como es querido por Dios.⁷ Como la Iglesia, el inolvidable Papa, no permaneció insensible a cuanto le amenaza,⁸ vivió, como pocos, la solicitud de la Iglesia que «afecta al hombre entero», – hombre y mujer –,

⁴ Cfr. ID., *Carta a las mujeres*.

⁵ ID., Carta encíclica *Redemptor Hominis*, núm. 14.

⁶ Cfr. *ibíd.*, núm. 10.

⁷ Cfr. *ibíd.*, núm. 13.

⁸ Cfr. *ibíd.*

«en su única e irrepetible realidad humana, en la que permanece intacta la imagen y semejanza con Dios mismo»;⁹ su solicitud estuvo centrada sobre el hombre – varón y mujer – del todo particular. Por eso, esta Carta apostólica sobre la dignidad de la mujer que no podemos ver separada de esa preocupación o solicitud primera y principal.

El tema de la dignidad de la mujer, en la que está implicada enteramente la realidad de cada hombre – varón y mujer – es una cuestión inseparable de Jesucristo, en quien se revela la Verdad plena sobre Él, sobre nosotros, y sobre nuestro destino trascendente. El hombre no puede realizarse a sí mismo si no es sobre este fundamento. «Cristo, Redentor del mundo, es Aquel que ha penetrado, de modo único e irrepetible, en el misterio del hombre, y ha entrado en su corazón».¹⁰ «Cristo conoce “lo que hay dentro del hombre”. ¡Sólo Él lo conoce!».¹¹ Como señala el Concilio Vaticano II: «En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado [...]. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación».¹² En el misterio de Cristo, en la persona de Cristo, en el acontecimiento de la Encarnación y de la Redención, el hombre – varón y mujer – «vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propio de su humanidad»; es «confirmado y en cierto modo nuevamente creado». Así, el hombre – mujer y varón – «que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo – no solamente según criterios y medidas del propio ser inmediatos, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes – debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, núm. 8.

¹¹ *Id.*, “¡Abrid de par en par las puertas a Cristo!”, *Homilía en el comienzo de su pontificado*, 22 de octubre de 1978, en: “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, 29 de octubre de 1978, (515), 3 sig.

¹² CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 22.

decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe “apropiarse” y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo»,¹³ sea hombre o mujer.

La relación de Cristo Redentor, Verbo de Dios encarnado, no es una relación abstracta, ni con el hombre en abstracto o genérico; sino con todo hombre concreto –varón y mujer–. Es Redentor de todos y cada uno de los hombres en su singularidad: «Se ha unido, en cierto modo, con todo hombre». ¹⁴ Por ello Cristo es el único camino para cada hombre, para la totalidad de lo humano: «Hay un solo camino: es el camino experimentado desde hace siglos y es al mismo tiempo el camino del futuro». ¹⁵ Por eso mismo al tratar de la mujer, su grandeza y su dignidad, Juan Pablo II tiene su mirada en Jesucristo y en él encuentra la luz que ilumina la verdad de la mujer y del varón en esa totalidad de lo humano.

Hoy, veinte años después, al releer la *Mulieris Dignitatem*, nos encontramos con una problemática amplia, de alguna manera nueva pero no contrapuesta, en torno a la mujer a la que sigue dando luz esta Carta apostólica, que se sitúa en los puntos claves y en la línea de los principios antropológicos básicos, capaces de ofrecer la respuesta adecuada a esta problemática.

Es bien conocida de todos la evolución seguida por los movimientos feministas, y las diferencias que existen entre ellos, a veces muy sustanciales. Hoy se va extendiendo con una fuerza brutal, pero de manera silenciosa, el feminismo radical o *feminismo de género*. Este feminismo nació al final de los años sesenta del pasado siglo, en plena “revolución sexual”, en favor de la igualdad de los sexos. En la base de este feminismo se esconde una ideología que pretende eliminar la idea de que los seres humanos se dividen en dos sexos. Esta ideología quiere afirmar

¹³ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor Hominis*, núm. 10.

¹⁴ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 22.

¹⁵ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor Hominis*, núm. 13.

que las obvias diferencias anatómicas, no corresponden a una naturaleza fija, sino que son productos de la cultura de un país o de una época determinados. Según esta ideología, la diferencia entre los sexos se considera como algo convencionalmente atribuido por la sociedad, y cada uno puede “inventarse” a sí mismo. Este feminismo «se basa en un análisis de la historia como lucha de clases de los opresores contra los oprimidos, siendo el matrimonio monógamo el primer antagonismo entre el hombre y la mujer. La “feministas de género” denuncian la urgencia de “deconstruir” los “roles sociales socialmente construidos” del hombre y de la mujer, porque esta socialización, dicen, afecta a la mujer negativa e injustamente. Por eso “las feministas de género” consideran como parte esencial de su programa la promoción de la “libre elección” en cuestiones relativas a la reproducción y al estilo de vida. “Libre elección en la reproducción” es, para ellas, la expresión clave para referirse al aborto procurado, mientras ‘estilo de vida’ mira a la promoción de la homosexualidad, al lesbianismo y todas las demás formas de sexualidad fuera del matrimonio».¹⁶

Este feminismo radical se va transformando en una verdadera revolución: la de la *ideología de género*. Se trata de una revolución cultural en toda regla, una de las más insidiosas y de las más destructoras que puedan pensarse. Esta revolución cuenta con muchos medios e instrumentos puestos al servicio de los que la promueven y con alianzas de poderes muy influyentes. Algunos “lobbys” muy poderosos e influyentes están en ello. La promoción de leyes diversas, en las naciones y en el concierto de las mismas, es otro de esos instrumentos. Algunos poderes mediáticos y ciertos espacios televisivos son muy claros en lo que se intenta. Es necesario estar muy atentos y con ojo despierto para percatarse y actuar.

La sexualidad en esta ideología, como he indicado antes, no es vista

¹⁶ Ó. ALZAMORA, “Ideología de género: sus peligros y alcance”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Lexicón*, 2ª ed., Madrid 2006, pág. 593.

propriadamente como “constitutiva” del hombre; el ser humano sería el resultado del deseo de la elección. Sea cual sea su sexo físico, el hombre –sea mujer o varón– podría elegir su género, esto es: podría decidirse, en cualquier momento, – y consiguientemente cambiar en su decisión cuando quisiera – por la heterosexualidad, por la homosexualidad, el lesbianismo, el transexualismo, ... A nadie se le puede escapar cuanto en todo ello se implica y las cuestiones de fondo que ahí están encerradas.

Más allá de la ideología feminista radical, o de una nueva versión de la “lucha de clases” y del marxismo que en su origen y desarrollo está motivando esta ideología, el cambio social y cultural que conlleva es de un gran alcance. En esta ideología y para esta revolución cultural no existe naturaleza, no existe verdad del hombre, sólo libertad omnímoda. No hay nada constitutivo, nada que nos preceda, que nos sea dado y de lo que no podamos disponer. Todo es libertad. No hay un orden moral válido en sí y por sí; todo depende de lo que se decida. No cabe un único y universal orden moral. El único orden que deberíamos establecer sería el orden que da libertad a todos; sería la libertad la que nos hace verdaderos, no la verdad la que nos hace libres. El nexo individuo-familia-sociedad, en esta revolución, se pierde y la persona se reduce a individuo. No hay verdad, ni naturaleza, ni creación; sólo cultura. En esta disociación entre sexo y género, o entre naturaleza y cultura, no cuenta, y sin embargo la destruye, la dimensión personal del ser humano y lo reduce a una simple individualidad. La teoría, – mejor la ideología por lo que supone de visión global distorsionada de la realidad –, de género lleva consigo el cuestionamiento radical de la familia y de su verdad – el matrimonio entre un hombre y una mujer abierto a la vida –, y, por tanto, el cuestionamiento de toda la sociedad (La familia, en verdad, desaparece; quizá es lo que persiga).

Pero también supone esta ideología el cuestionamiento de todo lo que significa y conlleva “tradicción” e identidad. Tal revolución, además, excluyendo en su base toda referencia a la dimensión trascendente del hombre y de la sociedad, excluyendo a Dios, creador del hombre y

que ama a cada hombre por sí mismo, comporta una dimensión laicista de la vida en la que no caben ni Dios ni verdad objetiva alguna. El relativismo radical es otro de sus soportes, y el asentamiento en la mentira es un compañero inevitable.

Estamos, pues, ante una subversión en toda regla, ante una verdadera revolución cultural de consecuencias destructivas de grandísimo alcance para el futuro del hombre y de la sociedad. Es preciso ofrecer, ante esta situación, la fuerza de la verdad. Encontramos luz y respuesta a lo planteado por esta ideología en la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* y en otras enseñanzas de la Iglesia, por ejemplo en diversos escritos posteriores del Magisterio: la ya citada *Carta a las mujeres* (1995), de Juan Pablo II, o en la *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la Mujer en la Iglesia y en el mundo*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 31 de mayo de 2004. También son muy iluminadoras la Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (1982) y la *Carta a las Familias* (1994), *Catequesis sobre el amor humano* (1979-1984), de Juan Pablo II; las *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Directrices sobre la educación sexual* (1983), de la Congregación para la Educación Católica; el documento del Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia* (1995); en la primera encíclica de Benedicto XVI, *Deus Caritas Est* (2006); no podemos dejar de enumerar, porque son básicos, tanto el *Catecismo de la Iglesia Católica*, con el *Compendio* del mismo, como el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, del Pontificio Consejo Justicia y Paz. En todos estos documentos no tenemos una postura o reacción a la contra, sino una proclamación de la verdad luminosa sobre la mujer conforme a la revelación, conforme, por lo demás, con la recta razón humana que indaga la verdad. Todos ellos son una propuesta gozosa, bella y positiva, y un ofrecimiento que se hace a la Iglesia, y a toda a la humanidad.

2. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS DE *MULIERIS DIGNITATEM*.
IR AL “COMIENZO”, A LA CREACIÓN

Para Juan Pablo II, construir una teología ajustada a la dignidad de las mujeres y la búsqueda contemporánea de la igualdad significa volver al “comienzo” y al misterio de la humanidad encarnada en varón y hembra.¹⁷ El haber sido creados varón y mujer a imagen y semejanza de Dios es la “herencia fundamental” transmitida a lo largo de la historia. El haber sido redimidos por Cristo como varón y mujer es el mensaje de la Iglesia.¹⁸

2.1. «Hombre y mujer los creó». *Dignidad. Persona. Igualdad*

El Magisterio de la Iglesia nos sitúa en el contexto de aquel “principio”, del que nos habla Jesús, – del momento original de la creación – según el cual la verdad revelada sobre el hombre como “imagen y semejanza de Dios”, su Creador, constituye la base inmutable de la antropología cristiana: «Creó Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (*Gn* 1, 27).¹⁹ Este pequeño versículo del libro del Génesis contiene las verdades antropológicas fundamentales: el hombre – varón y mujer – ha sido creado, no se ha hecho a sí mismo; ha sido Dios, por su Palabra quien lo ha hecho; es el ápice de todo lo creado en el mundo visible, la culminación de la creación que vio Dios que era buena, y el hombre – varón y mujer – era muy bueno; el género humano, que tiene su origen en la llamada a la existencia del hombre y de la mujer, corona toda la obra de la creación; ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer; el ser humano, el ápice de las criaturas, es diferenciado: es creado hombre y

¹⁷ Cfr. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 1.

¹⁸ Cfr. *ibíd.*, núm. 2.

¹⁹ Cfr. *ibíd.*, núm. 6.

mujer: igualdad de hombre diferenciada en el varón y la mujer; ambos fueron creados a imagen de Dios; en su propia naturaleza unen el mundo espiritual y material; Dios los estableció en la amistad con Él y ocupan un lugar único en la creación.²⁰

El hombre – ya sea hombre o mujer – es persona igualmente; ambos han sido creados a imagen y semejanza del Dios personal. Lo que hace al hombre semejante a Dios es el hecho de que – a diferencia del mundo de los seres vivientes, incluso los dotados de sentido, los animales – sea también un ser racional y un ser para la comunión. Gracias a esta propiedad el hombre y la mujer pueden “dominar” a las demás criaturas del mundo visible²¹ y podrán entrar en una relación de comunión. Precisamente por haber sido hecho por Dios a imagen suya, el ser humano – hombre y mujer – tiene la dignidad de persona, común en ambos: no es una cosa, no es algo solamente, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, «a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar».²²

2.2. «Carne de su carne». Unidad del hombre y la mujer

En la segunda descripción del *Génesis* (2, 18-25), dirá Juan Pablo II, «la mujer es creada por Dios de la “costilla” del hombre y es puesta como otro “yo”, es decir, como un interlocutor junto al hombre, el cual se siente solo en el mundo de las criaturas animadas que lo circunda y no halla en ninguna de ellas “ayuda” adecuada a él. La mujer, llamada así a la existencia, es reconocida inmediatamente por él como “carne de su carne y hueso de sus huesos” (cfr. *Gn* 2, 25) y por eso es

²⁰ Cfr. *Ibíd.*; *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 289, núm. 355.

²¹ Cfr. *Gn* 1, 38; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 6.

²² *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 357.

llamada “mujer”. En el lenguaje bíblico este nombre indica la identidad esencial con el hombre: “’is-’issab” “varón-varona”, cosa que por lo general, las lenguas modernas, desgraciadamente, no logran expresar. “Esta será llamada ’issab (mujer), porque del varón (’is) ha sido tomada” (Gn 2, 25). El texto bíblico proporciona bases suficientes para reconocer la igualdad esencial entre el hombre y la mujer desde el punto de vista de su humanidad. Ambos, desde el comienzo, son personas, a diferencia de los demás seres vivientes del mundo que los circunda. La mujer es otro “yo” en la humanidad común. Desde el principio aparecen como “unidad de los dos” y esto significa la superación de la soledad original en la que el hombre no encontraba “una ayuda semejante a él” (Gn 2, 20). [...] Ciertamente se trata de la compañera de la vida con la que el hombre se puede unir, como esposa, llegando a ser con ella “una sola carne” y abandonando por eso a “su padre y a su madre” (Gn 2, 24). La descripción “bíblica” habla, por consiguiente, de la institución del matrimonio por parte de Dios en el comienzo de la creación del hombre y de la mujer, como condición indispensable para la transmisión de la vida a las nuevas generaciones de los hombres a la que el matrimonio y el amor conyugal están ordenados: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla” (Gn 1, 28)». ²³

El hombre, pues, no puede existir solo; solamente puede existir como unidad de los dos y, por consiguiente, en relación con otra persona humana, se trata de una relación recíproca, del hombre con la mujer y de la mujer con el hombre. Ser persona, a imagen de Dios, comporta también existir en relación a otro “yo”. El hombre y la mujer son queridos por Dios cada uno: por una parte en su perfecta igualdad en tanto que personas humanas, y por otra, en su ser respectivo de hombre y de mujer. “Ser hombre”, “ser mujer” es una realidad querida por Dios, en su igualdad y en su diferencia: uno y otro tienen una común dignidad diferenciada. ²⁴

²³ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 6.

²⁴ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, núms. 369-370.

2.3. *Comunión. Amor*

El Papa, en *Mulieris Dignitatem*, da un paso más y añade que «Dios que se deja conocer por los hombres por medio de Cristo, [...] es unidad en la comunión. De este modo se proyecta también una luz nueva sobre aquella semejanza e imagen de Dios en el hombre [...]. El hecho de que el ser humano, creado como hombre y mujer [...] significa además que el hombre y la mujer, creados como “unidad de los dos” en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios». ²⁵ Son creados, como personas imagen de Dios Amor, para vivir en comunión. En la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunión divina y su asentamiento en el amor. Esta semejanza se da como cualidad del ser personal de ambos, del hombre y de la mujer, y, al mismo tiempo, como una llamada y una tarea: desde el principio, son llamados al amor, fundamento de todo el “ethos” humano. «En la “unidad de los dos” el hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir “uno al lado del otro”, o simplemente “juntos”, sino que son llamados también a existir recíprocamente, “el uno para el otro”. [...] Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir “para” los demás, a convertirse en un don. Esto concierne a cada ser humano, tanto mujer como hombre, los cuales lo llevan a cabo según su propia peculiaridad». ²⁶ Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal. «El hombre y la mujer están hechos “el uno para el otro”: no que Dios los haya hecho “a medias” e “incompletos”; los ha creado para una comunión de personas, en la que cada uno puede ser “ayuda” para el otro porque son a la vez iguales en cuanto personas y complementarios en cuanto masculino y femenino. En el

²⁵ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7.

²⁶ *Ibid.*

matrimonio, que se enraíza ya en “ el principio ”, Dios los une de manera que formando “ una sola carne ” puedan transmitir la vida humana cooperando así en la obra del Creador». ²⁷

Todo esto ilumina “ desde el principio ” la verdad del hombre – hombre y mujer – y del matrimonio, comunidad de personas en el amor. «El “ Nosotros ” divino constituye el modelo eterno del “ nosotros ” humano, ante todo [...] de aquel “ nosotros ” que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divinas». ²⁸ La verdad del hombre – varón y mujer –, la esencia y el cometido del matrimonio y de la familia son definidos, en última instancia, por el amor. Por esto la familia recibe la misión de vivir, custodiar, revelar y comunicar el amor como reflejo vivo de Dios que es amor, que es comunión en el amor de personas. Aquí radica el fundamento de todo hombre y de la familia. Es donde está, en último término, la raíz o la fuente de todo ethos humano.

Si como venimos diciendo, siguiendo el magisterio de la Iglesia expresado por Juan Pablo II, la clave más profunda de toda la antropología cristiana, en la que sustenta toda moral, radica en el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y en que todo hombre, además, es querido y afirmado por Dios de una manera única y personal: «el hombre [es la] única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo», ²⁹ de su condición de “ imagen y semejanza de Dios ” brota la raíz de su dignidad como hombre y del respeto que se le debe. Hecho a imagen de su Creador, el hombre vive ante su Señor como un sujeto personal llamado por El para que le conozca y le ame. Así el hombre, todo hombre, cada hombre y cada mujer, es una realidad sagrada, ignorable, inolvidable, único, amable y respetable enteramente por sí mismo y en sí mismo.

²⁷ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 372.

²⁸ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, núm. 6.

²⁹ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 24.

Pero además, el hombre se asemeja a Dios principalmente porque «el Creador lo hizo según el modelo de su Hijo Jesucristo, que es la verdadera y original imagen de Dios, por quien Dios Padre ha creado todas las cosas [...]. Jesucristo es, efectivamente, el corazón y el centro, el principio y el fin del designio amoroso de Dios sobre el hombre y la creación».³⁰ Dios se nos muestra como real y salvador en la persona de Cristo. Su gloria se nos refleja en el rostro de Cristo. Dios no existe sin Cristo, es decir sin el hombre. Y el hombre, por ello, ya no es comprensible sin esa máxima realización de sus posibilidades y necesidades, que se concreta en Cristo. Jesucristo funda una nueva forma de realizar la vida humana. Esta se caracteriza por el desistimiento de sí y la abertura al Otro y a los otros, por la afirmación absoluta de sí mediante la renuncia a la afirmación en cierre egoísta y mediante la donación incondicional. La vida se logra no reteniéndola sino otorgándola. Jesús realiza su vida entera como proexistencia, como donación, siendo para los otros y por los otros.

El cristianismo comienza allí donde yo afirmo al hombre como persona, como hombre, como ser querido, cada uno, por sí mismo por Dios, y merecedor de todo amor, como prójimo y como hermano. Porque en Cristo nos hemos descubierto como próximos a Dios, queridos por El hijos suyos, afirmados absolutamente hasta la solidaridad de la muerte. Sabemos ya qué es, qué exige, qué posibilita, cuál es la verdad de la relación entre el hombre y la mujer, entre los esposos, entre los padres y los hijos y de los hijos entre sí, porque hemos sabido lo que Dios, en la vida, muerte y resurrección de Jesús, ha hecho por los hombres. Es en esa vida, muerte y resurrección de Jesús, donde tenemos el paradigma de lo que significa en concreto amor. Esta referencia a Dios y a Cristo en su destino concreto fundan una relación entre los miembros de la familia: esposa-esposo, padres-hijos, hermano-hermana, que los entronca a todos en un orden sagrado donde no es la dominación o la

³⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Catecismo "Esta es nuestra fe"* Madrid 1986, núms. 120-121.

dependencia, la superioridad o la inferioridad lo determinante, la procedencia o la precedencia sino la inserción en la común vida divina, en el amor de Dios, que nos hace a todos miembros de una familia previa que no elimina diferencias pero sí las relativiza al situarlas a la luz de aquel origen.

Ese origen no es otro que el amor de Dios, como expresa el Papa Juan Pablo II tan honda y bellamente en su *Carta a las familias*: «El origen del hombre no se debe sólo a las leyes de la biología, sino directamente a la voluntad creadora de Dios: voluntad que llega hasta la genealogía de los hijos e hijas de las familias humanas. Dios “ha amado” al hombre desde el principio y lo sigue “amando” en cada concepción y nacimiento humano. Dios “ama” al hombre como un ser semejante a El, como persona. Este hombre, todo hombre, es creado por Dios “por sí mismo”. Esto es válido para todos, incluso para quienes nacen con enfermedades o limitaciones. En la constitución personal de cada uno está inscrita la voluntad de Dios, que ama al hombre, el cual tiene como fin, en cierto sentido, a sí mismo. Dios entrega al hombre a sí mismo, confiándolo contemporáneamente a la familia –a la unión y amor sponsal de un hombre y una mujer – y a la sociedad, como cometido propio. Los padres, ante un nuevo ser humano, tienen o deberían tener plena conciencia de que Dios “ama” a este hombre “por sí mismo” [...]. [Además] en el designio de Dios, la vocación de la persona humana va más allá de los límites del tiempo. Es una respuesta a la voluntad del Padre, revelada en el Verbo Encarnado: Dios quiere que el hombre participe de su misma vida divina. Por eso dice Cristo: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10) [...] El contenido de esta realización [del hombre] es la plenitud de vida en Dios, de la que habla Cristo (cfr. Jn 6, 37-40), quien nos ha redimido previamente para introducirnos en ella».³¹

Así el matrimonio, la familia, asentada sobre la base del matrimonio

³¹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, núm. 9.

entre un hombre y una mujer, es el ámbito de realización personal, y de realización personal del amor, su expresión suprema. Como añade el Papa: «Los esposos desean los hijos para sí, y en ellos ven la coronación de su amor recíproco. Los desean para la familia, como don más excelente. En el amor conyugal, así como en amor paterno y materno, se inscribe la verdad sobre el hombre, expresada de manera sintética y precisa por el Concilio al afirmar que Dios “ama al hombre por sí mismo”. Con el amor de Dios ha de armonizarse el de los padres. En este sentido, éstos deben amar a la nueva criatura como la ama el Creador. El querer humano está siempre e inevitablemente unido a la ley del tiempo y de la caducidad. En cambio, el amor divino es eterno. [...] La genealogía de la persona humana está [...] unida ante todo con la eternidad de Dios, y en segundo término con la paternidad y maternidad humanas que se realiza en el tiempo. Desde el momento mismo de la concepción el hombre está ya ordenado a la eternidad de Dios».³²

A nadie se le oculta lo que esto implica para la alianza esponsal del matrimonio entre un hombre y una mujer fundada y vivificada por el amor, comunidad de personas: del hombre y de la mujer esposos, de los padres y de los hijos. «Su primer cometido es el de vivir fielmente la realidad de la comunión en el empeño constante de desarrollar una auténtica comunidad de personas. El principio interior, la fuerza permanente y la meta última de tal cometido es el amor: así como sin el amor, la familia no es una comunidad de personas; así también sin el amor la familia no puede vivir, crecer y perfeccionarse como comunidad de personas».³³

Y es que «el hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido, si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente».³⁴ Esa revelación del

³² *Ibid.*

³³ ID., Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, núm. 18.

³⁴ ID., Carta encíclica *Redemptor Hominis*, núm. 10.

amor tiene en la historia del hombre un nombre y una forma: Jesucristo, Redentor del hombre, que así revela plenamente el hombre al propio hombre. Es el amor el alma de la familia: el amor de Cristo Redentor presente en el matrimonio, en la familia, vivido y trasparentado en las relaciones familiares. Este amor de Cristo operante y manifestado en la familia, «el amor entre el hombre y la mujer en el matrimonio y, de forma derivada y más amplia, el amor entre los miembros de la misma familia [...] está animado e impulsado por un dinamismo interior e incesante que conduce a la familia a una comunión cada vez más profunda e intensa, fundamento y alma de la comunidad conyugal y familiar».³⁵ La familia es, ante todo, «comunidad de personas, para las cuales el propio modo de existir y vivir juntos es la comunión [...]. Sólo las personas son capaces de existir “en comunión”. La familia arranca de la comunión conyugal que el Concilio Vaticano II califica como “alianza”, por la cual el hombre y la mujer “se entregan y aceptan mutuamente”».³⁶ Este es el proyecto de Dios, “desde el principio”, el contenido normativo de una realidad que existe desde “el principio”: “De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre” (Mt 19, 6).

La familia, asentada sobre la unión o alianza matrimonial del hombre y de la mujer, es el ámbito que necesita la vida personal; en el que se realiza de forma suprema la relación y la comunión entre las personas. Ella es el ámbito en el que el amor logra su consistencia máxima y donde la relación entre el yo y el tú se desborda en otra vida personal. En la familia se da, debe darse el verdadero intercambio interpersonal, base del desarrollo personal y social, en el que cada uno da y recibe. «La familia, comunidad de personas, es [...] la primera “sociedad” humana. Surge cuando se realiza la alianza del matrimonio, que abre a los esposos a una perenne comunión de amor y de vida, y se completa plena-

³⁵ ID., Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, n. 18.

³⁶ ID., *Carta a las familias*, núm. 7.

mente y de manera específica al engendrar los hijos: la “comunidad” de los cónyuges da origen a la “comunidad”. Dicha comunidad está conformada profundamente por aquello que constituye la esencia propia de la “comunidad”»,³⁷ es decir el amor concreto entre personas.

Por ello la familia es, debe ser, el nudo y el crisol de una existencia personal y de una sociedad, ya que en ella se encuentran los dinamis-mos más profundos y primordiales, en los que surgen la libertad y la iniciativa, la confianza o la sospecha ante la realidad, la inserción gozosa o la introducción violenta y desesperanzada en el mundo. La fe que funda la familia cristiana, da un sentido y una consistencia a todo ello. La revelación de Jesucristo pone de manifiesto que la relación entre personas es una relación de proximidad. Esta relación se funda a partir del reconocimiento del otro por sí mismo y no como realización del propio yo, considerándolo como mera ayuda, como complemento o como apéndice para mi propia utilidad, beneficio o goce. Dios, Creador y redentor, en Cristo, ama a cada hombre por sí mismo. Así el tú no es una prolongación o un suplemento del yo; sino una presencia incondicional. Cada rostro es una presencia absoluta y una revelación del Absoluto, de Dios que ama a cada hombre por sí mismo. La negación del tú es la negación de Dios; y la negación de Dios termina negando al tú o sustrayéndole el último fundamento para su afirmación.

La reducción del amor a sexo con olvido de las otras dimensiones profundas, que él presupone y suscita, es una de las causas de las crisis familiares. Sólo cuando en el encuentro, entrega y fidelidad del esposo y de la esposa se mira ante todo a la persona, se tiene capacidad para asumir dimensiones y realidades, dificultades y esperanzas de otro orden. La felicidad real reclama confianza absoluta, fidelidad inquebrantable todos los días de la vida y entrega a la persona, de las que nace el gozo más allá y más acá del placer. Es la existencia conjugada y jugada en solidaridad, o mejor en amor incondicional, profundizado por el Amor

³⁷ *Ibid.*

(con mayúscula), que ha sido derramado por el Espíritu, es esa existencia la que afianza a la familia, le da consistencia y le hace resistir ante las dificultades. Sin fidelidad absoluta no hay solidez afectiva; no hay confianza de fondo; no hay gozo perdurable. Una familia asentada en tal fiel atencimiento al otro, en tal comunión de amor de personas, resume cariño y crea la posibilidad de adentrarse con gozo en el mundo. Los hijos encuentran en ella el suelo de una realidad sólida y perciben que vivir es una posibilidad gozosa y una gracia; no una desgracia o un azaroso destino. No se puede sustraer el riesgo ni suplantar la libertad de los hijos, pero sí hacérsela posible. La libertad sólo la hacen posible el amor y la fidelidad. Sólo, en consecuencia, se puede educar a los hijos para la libertad y ayudarlos a madurar en los diversos órdenes de su realidad personal en un clima de amor fiel, de compromiso estable de reciprocidad afectiva.

Insisto, para acabar este punto, en que, como señaló el Papa Juan Pablo II en la *Carta a las familias*, «solamente las “personas” [...] pueden vivir “en comunión”, basada en su recíproca elección, que es o debería ser plenamente consciente y libre».³⁸ Esta elección recíproca se entiende desde «la plena verdad de la persona» que entraña «una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad».³⁹ Esta expresión «confirma ante todo aquello que determina la identidad íntima de cada hombre y de cada mujer. Esta identidad consiste en la capacidad de vivir en la verdad y en el amor; más aún, consiste en la necesidad de verdad y de amor como dimensión constitutiva de la vida de la persona. Tal necesidad de verdad y de amor abre al hombre tanto a Dios como a las criaturas. Lo abre a las demás personas, a la vida “en comunión”, particularmente al matrimonio y a la familia. En las palabras del Concilio la “comunión” de las personas deriva, en cierto modo, del misterio del “Nos-

³⁸ *Ibid.*, núm. 8.

³⁹ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 24.

otros” trinitario y, por tanto, “la comunión conyugal” se refiere también a este misterio. La familia, que se inicia con el amor del hombre y de la mujer, surge radicalmente del misterio de Dios. Esto corresponde a la esencia más íntima de hombre y de la mujer, y a su natural y auténtica dignidad de personas. [...] Esta capacidad [de vivir en la verdad y en el amor], característica del ser humano en cuanto persona, tiene a la vez una dimensión espiritual y corpórea. Es también a través del cuerpo como el hombre y la mujer están predispuestos a formar una “comunión de personas” en el matrimonio. Cuando, en virtud de la alianza conyugal, se unen de modo que llegan a ser “una sola carne” (*Gn* 2, 24), su unión debe realizarse “en la verdad y en el amor”, poniendo así de relieve la madurez propia de las personas creadas a imagen y semejanza de Dios. [...] La familia recibe su propia naturaleza comunitaria [...] de aquella comunión fundamental de los esposos que se prolonga en los hijos; [...] su unidad, en vez de encerrarlos en sí mismos, los abre a una nueva vida, a una nueva persona».⁴⁰

2.4. *El pecado desfigura la verdad del hombre y de la mujer y la relación entre ambos*

La revelación cristiana, y así lo recuerda Juan Pablo II, es profundamente realista. Así no olvida la realidad del pecado, que en los comienzos se introdujo en la historia humana y que afecta a la ofuscación de la verdad del hombre y de la mujer, así como de la relación entre ambos. El pecado es la negación de lo que es Dios – como Creador – en relación con el hombre, y de lo que Dios quiere desde el comienzo y para siempre con el hombre. «La descripción bíblica del Libro del Génesis delinea la verdad de las consecuencias del pecado del hombre, así como indica igualmente la alteración de aquella originaria relación entre el hombre y la mujer que corresponde a la dignidad personal de cada uno de

⁴⁰ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, núm. 8.

ellos. [...] Por tanto, cuando leemos en la descripción bíblica las palabras dirigidas a la mujer: “Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará” (*Gn* 3, 16), descubrimos una ruptura y una constante amenaza precisamente en relación a esta “unidad de los dos”, que corresponde a la dignidad de la imagen y semejanza de Dios en ambos. [...] En efecto, al ser un don sincero, y, por consiguiente, al vivir “para” el otro aparece el dominio: “él te dominará”. Este “dominio” indica la alteración y la pérdida de la estabilidad de aquella igualdad fundamental, que en “la unidad de los dos” poseen hombre y mujer; y esto, sobre todo, con desventaja para la mujer, mientras que sólo la igualdad, resultante de la dignidad de ambos como personas, puede dar a la relación recíproca el carácter de una auténtica “*communio personarum*”. [...] La mujer no puede convertirse en “objeto” de “dominio” y de “posesión” masculina. [...] Las mismas palabras se refieren directamente al matrimonio, pero indirectamente conciernen también a los diversos campos de convivencia social: aquellas situaciones en que la mujer se encuentra en desventaja o discriminada por el hecho de ser mujer. La verdad revelada sobre la creación del ser humano, como hombre y mujer, constituye el principal argumento contra las situaciones, que siendo objetivamente dañinas, es decir injustas, contienen y expresan la herencia del pecado que todos los seres humanos llevan en sí. Los libros de la Sagrada Escritura confirman en diversos puntos la existencia efectiva de tales situaciones y proclaman al mismo tiempo la necesidad de convertirse, es decir, purificarse del mal y librarse del pecado: de cuanto ofende al otro, de cuanto “disminuye” al hombre, y no sólo al que es ofendido, sino también al que ofende. Este es el mensaje inmutable de la Palabra revelada por Dios». ⁴¹

Las relaciones distorsionadas entre los hombres y mujeres, incluida la relación de dominio donde se niega que las mujeres tengan la misma dignidad que los hombres, constituye un problema al que dedica su esfuerzo una parte del movimiento femenino contemporáneo. Juan Pablo II

⁴¹ ID., Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 10.

comparte plenamente el diagnóstico de que algo va mal, pero insiste en que la raíz de ese dominio no es la cultura (aunque sí lo transmita), sino el pecado. El pecado fractura la comunidad de personas que quiso Dios “desde el comienzo”, y que constituye la base de la igualdad radical entre hombres y mujeres como imágenes de Dios. El acto que permita a las mujeres liberarse de esas pautas de dominio nunca podrá “ir en contra”, sino “a favor”. Deberá ser una liberación que proteja la vocación característica de los hombres y las mujeres, resultado de lo que llama Juan Pablo II su “originalidad personal” y su destino. Dice el Papa: «La mujer – en nombre de la liberación del “dominio” del hombre – no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia “originalidad” femenina». ⁴² La liberación favorece el restablecimiento de la comunidad, de la entrega libre y equitativa: la “unidad original” del hombre y la mujer que quiso Dios. Unidad e igualdad en la diversidad, no dominio ni androginia: he ahí lo que fue inscrito en la naturaleza del hombre “desde el comienzo”.

Pero esta no es una situación irremediable. Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia. Y allí mismo, Dios promete y asegura la salvación que vendría con la intervención de una Mujer, María.

2.5. El designio de salvación

El mensaje revelado contiene una verdad fundamental que responde a los designios de Dios: la presencia de una Mujer «en el centro del evento salvador», que es la revelación que hace Dios de sí mismo al mundo. El “sí” de María llevó a un ser humano, a una mujer, a una «unión que excede cuanto pueda esperar el espíritu humano». Así, el lugar de María «dentro del servicio mesiánico de Cristo» confirma que la esencia de la dignidad humana consiste en una entrega radical, no en la afirmación del yo o en pretensiones de autonomía.

⁴² *Ibid.*

La reflexión de Juan Pablo II sobre Jesucristo y las mujeres⁴³ es uno de los más bellos capítulos de *Mulieris Dignitatem*, siendo así que todo su conjunto es de una enorme belleza y esperanza. Estudiando las relaciones de Cristo con las mujeres, Juan Pablo II hace hincapié en su índole contracultural. Muestra predilección por el relato de la mujer sorprendida en adulterio y abandonada por un mundo masculino de jueces dispuestos a lapidarla hasta que interviene Jesús (cfr. *Jn* 8, 3-11). El Papa señala que la historia tiene tintes contemporáneos. Cuando Cristo propone que el hombre que esté libre de pecado arroje la primera piedra, «Jesús parece decir a los acusadores: esta mujer con todo su pecado ¿no es quizás también, y sobre todo, la confirmación de vuestras transgresiones, de vuestra injusticia “ masculina ”, de vuestros abusos? ».⁴⁴

Juan Pablo II subraya que el Evangelio cristiano es «una protesta contra cualquier cosa que ofenda a la dignidad de la mujer». La verdad que enseña Cristo, la verdad del amor como entrega, fue vivida como una verdad liberadora por las mujeres que encontró en su camino. Ése es uno de los motivos por los que fueron fieles de principio a fin de su ministerio y estuvieron con él en el Calvario cuando habían huido casi todos sus discípulos. Su fidelidad confirma el hecho de que los hombres y las mujeres son radicalmente iguales en su capacidad de recibir la emanación de verdad divina y amor en el Espíritu Santo.⁴⁵

3. CONCLUSIÓN

Son otros muchos los temas que Juan Pablo II abordó en la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*; son muchos también los matices y los comentarios que sugiere. Lo cierto es que tiene toda la vigencia y la actuali-

⁴³ Cfr. *ibid.*, núms. 12-16.

⁴⁴ *Ibid.*, núm. 14.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, núms. 15 y 16.

dad, tal vez incluso en el momento presente aún resulta más iluminadora. En todo caso aquella luz se ha recogido en muchos documentos, declaraciones, etc. del magisterio posterior de la Iglesia: por ejemplo en el *Catecismo de la Iglesia Católica* o en el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*. Dificilmente encontramos un texto en el mundo contemporáneo que suponga un mayor reconocimiento de la verdad, dignidad y grandeza de la mujer, ni una mayor defensa de ella. Espero que este Congreso nos ayude a penetrar más y más en sus contenidos para dar en justicia todo lo que a la mujer le debemos: y le debemos todo.

Jesús de Nazaret, María y las mujeres en el Evangelio y en las primeras comunidades

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ*

1. PROLEGÓMENO: LA ANTROPOLOGÍA ANTES DE CRISTO

1.1. *Los principios fundamentales de la antropología en la antigüedad*

El judaísmo y el cristianismo presentan algunas estructuras antropológicas típicas de la época histórica anterior del Próximo Oriente y de Europa. Por lo que se refiere a la mujer, se la tomaba en consideración principalmente por dos aspectos, uno ligado a la maternidad y el otro como objeto erótico, uniendo de ese modo la fertilidad a la belleza y la atracción. La mujer representaba, por lo tanto, la interioridad de la vida y, más aún, la vida misma. En este sentido ser mujer conllevaba un poder; pero no un poder entendido como facultad individual, sino en cuanto portadora de la vida, una representación de “la madre naturaleza” en su aspecto ambivalente de dar la vida a los seres humanos y de llevarlos de nuevo a la muerte según un ciclo dinámico.

Por el contrario, el hombre y su papel estaban determinados por las acciones ligadas a las necesidades “exteriores”, especialmente en lo referente a las obligaciones patriarcales de “padre” – simbólicamente, no en la realidad efectiva – según cuatro funciones:¹ como sujeto de dere-

* Docente de Filosofía de las religiones y de Ciencias de las religiones comparadas en la Universidad Técnica de Dresde.

¹ Dentro de una sociedad patriarcal no todo hombre es el “patriarca” sino sólo el jefe de un grupo o de una familia; también en estos sistemas hay muchos hombres oprimidos. Su posición depende de su relación con el jefe principal.

cho (mientras que la mujer era objeto de derecho), como “propietario” de su familia o del grupo (incluidos la tierra, los animales, las mujeres, los hijos...), como mediador religioso de los dioses, como pensador dedicado al espíritu, a la mente, a las artes y a las ciencias (era exclusivamente el hombre quien desarrollaba la filosofía, el pensamiento lógico y la técnica). Donde se desarrolló una teoría antropológica, como por ejemplo en la antigua Grecia, esta se refería al hombre entendido como ser libre, dotado de mente versátil y de inventiva.

Resumiendo: en la mitología, al igual que en la historia, los dos sexos eran extremadamente diferentes en sus funciones; en muchos idiomas no existe ningún término común para hombre y para mujer como seres humanos (*Mensch* en alemán). Además, *les droits de l'homme* son, ante todo, los derechos *del hombre*.² La mentalidad judío-cristiana cambiará esta tradición, transformándola en personalización de los sexos, lo que equivaldrá a su humanización, donde Dios está presente de manera peculiar.

1.2. *Memorias necesarias. Las mujeres en el Antiguo Testamento*

Los cimientos de la humanidad, iguales para el hombre y para la mujer, ya se encuentran en el *Génesis* (1, 26 ss.): ambos sexos poseen el mismo don, que incluso es un mandamiento de convertirse en imagen del Creador. Israel considera incluso blasfemo relacionar a Dios con un determinado sexo o el acto sexual en su *ekstasis* – mientras que muchas religiones arcaicas identificaban el *ekstasis* sexual con la divinidad misma – e identifica esta actitud como idolatría. Baal, el “señor” que hacía fértil la “madre tierra” durante la lluvia de primavera mediante una ceremonia nupcial sagrada, llamada *hierogamos*, es un ídolo, como también Astarté, la diosa con múltiples nombres o las diosas de la fertilidad, contra las cuales los profetas gritan sus “maldiciones”. El *Génesis* explica, en contraste

² Ya durante la Revolución francesa Olympe de Gouges atacaba esta connotación masculina, incluyendo también en su polémica el lema “*liberté, égalité, fraternité*”.

con estos mitos, que ambos sexos poseen mucho más que la sola cualidad sexual, a saber una cualidad divina original. Basándose en esta convicción el judaísmo se distingue desde el principio de las religiones circundantes de Canaán, de Mesopotamia y de Egipto.

Naturalmente, la principal función social de la mujer judía es la maternidad; para la mayoría de las mujeres del Antiguo Testamento tener hijos y sostener la vida de la tribu con una prole numerosa constituye la regla indiscutible. Sin embargo, se observa un detalle sorprendente: sucede continuamente, en la historia de la elección de Israel por parte de Dios, que algunas mujeres importantes son estériles y luego conciben un hijo contra toda expectativa, más allá de los límites de la naturaleza, de acuerdo con la promesa directa de Dios. Pensemos en Sara, Raquel, Ana, y también en Isabel al principio del Nuevo Testamento. De este modo, la maternidad cambia: de proceso misterioso y mágico que la mujer misma debía realizar mediante oraciones e incluso prácticas mágicas, se convierte en un acto de Dios al que corresponde un acto de fe (ya no un simple acto de la naturaleza). El hijo ya no es “propiedad” de la madre, sino que le es dado (*nicht Habe, sondern Gabe*); se convierte en el hijo de la promesa y pertenece a Dios, lo cual significa que es libre (de los intentos y los objetivos del grupo o de los padres). Esto vale incluso para Agar, la esclava de Sara, que Sara maltrata porque está celosa: Dios en dos ocasiones salva de la muerte a su hijo Ismael y a la misma Sara, porque ambos son destinatarios de su promesa. En cuanto a Rut, la moabita, la elección de Dios cae también sobre una mujer extranjera y pagana, que consigue encontrar marido y tener un hijo más allá de toda esperanza reconociendo a Dios como el único. Rut incluso entra en la genealogía de David y, por lo tanto, del propio Mesías: una de esas historias increíbles que se realizan en contra de toda expectativa y posibilidad, en contra de las circunstancias biológicas y culturales, incluso en contra de la propia religión. En este sentido se considera que la maternidad va mucho más allá del evento biológico o natural: es una bendición del Dios vivo donada a mujeres estériles o ancianas o preele-

gidas por él. La maternidad se convierte en un acontecimiento personal; los hijos se convierten en signos de su gracia. Los hijos de la promesa son los que llegan en edad avanzada, inesperados.

En la figura de la jueza Débora, como en Judit, Ester y en las profetisas María y Culda – a parte de la cuestión relativa a su significado histórico o propiamente simbólico – podemos reconocer las características de la mujer política y socialmente activa, características que van más allá de la maternidad. Por lo tanto, en el ámbito del judaísmo ya se reconocía a las mujeres un carácter espiritual: son juezas, responsables políticos, profetisas, madres de aquellos a los que se espera, todas plenamente inspiradas y guiadas por Dios, capaces de actuar por fe en situaciones desesperadas y de desorientación; y, en cambio, no existe la prostitución en el templo. En la prostitución “sagrada”, típica de los ritos de las diosas de la fertilidad (que algunas sectas hinduistas todavía ejercen hoy día) la mujer era identificada como la diosa, es decir, con un ídolo sexual, y no como una persona; la mujer era tratada de manera impersonal y era usada solamente como ejemplificación de su sexo.

En resumen: el *Génesis* (1, 26 s.) supone un gran paso adelante a la hora de concebir a la mujer y al hombre de modo nuevo, de ver en ambos el mismo origen divino. Y, según Edith Stein, el estar hechos a imagen y semejanza de Dios no es sólo un don, sino una orden. Dios no está presente en los ídolos de los templos, está presente sólo en los rostros vivos del hombre y de la mujer: esta, en definitiva, es la razón esencial de la prohibición de fabricarse imágenes de Dios. Esta revolución no produce una teología antropomórfica, sino una antropología teomórfica.³ El hombre y la mujer son la imagen más próxima de Dios, no una imagen distante como las que se ven en los templos, donde las figuras de los dioses de arcilla resplandecen recubiertas de oro.

³ La sospecha de Feuerbach – justa en ciertos aspectos – de que Dios sea sólo una proyección de las imágenes humanas antropomórficas debe invertirse: los seres humanos son su imagen y no viceversa.

2. NUEVAS EMANCIPACIONES

Jesús y las mujeres en el Nuevo Testamento

Cuando nació Jesús, Israel era una provincia romana, lo que significa que era un territorio gobernado según el derecho judío y romano, de tipo patriarcal, y según una miríada de leyes religiosas que en parte marcaban la distinción entre los sexos: por ejemplo, las leyes de purificación de las mujeres, su admisión a los ritos, su subordinación a los hombres, etc. Si leemos los cuatro Evangelios como simples documentos históricos, se puede afirmar que Jesús vivió y enseñó de un modo que no tomaba en consideración el uso común, incluso lo contradecía. Sin embargo, hay que poner en evidencia que esquematizar a Jesús como el amigo exclusivo de las mujeres es una seducción intelectual típicamente moderna, actual. Las mujeres no son tratadas como las únicas destinatarias del Evangelio. Jesús instila sus palabras en “ el oído que escucha ”, cualquiera puede escuchar, independientemente del sexo, de la educación, de los orígenes. En cambio, en las enseñanzas de las religiones asiáticas sobre la reencarnación, la mujer es solamente la reencarnación a un nivel inferior; para poder salir definitivamente de la vida terrena, debe volver a nacer como hombre. Tampoco Buda quiso originalmente incluir a las mujeres en su grupo. En las religiones patriarcales la mujer no tiene ninguna pretensión de acercarse al poder divino; normalmente existe una mediación del hombre (marido, padre, hijo).

El tono del Evangelio es completamente diferente. Se dirige a las mujeres no por su sexo, sino por el hecho de que son personas. Si se consideran con atención las obras de Jesús con los ojos de la historia (todavía no con los ojos de la fe), es posible identificar siete situaciones en las que las leyes típicas de su tiempo son desatendidas e incluso violadas.

1. La llamada a la *metanoía* vale para ambos sexos; el reino de Dios está cerca de ambos, sin distinción. Hombres y mujeres, desde el princi-

pio de la predicación de Jesús, lo rodean (cfr. *Lc 8*) y lo acompañan, algo que para las mujeres es bastante insólito.

2. Los tabúes de tipo religioso, como la “impureza” mensual de las mujeres, dejan de ser un obstáculo, como se observa en el encuentro con la hemorroísa que es curada, aunque hubiera tocado a Jesús y, por consiguiente, lo hubiera vuelto “impuro”, sin ser regañada.

3. Los pecados ya no se asocian a un sexo determinado. En particular los pecados sexuales ya no se relacionan necesariamente con las mujeres; véase el pasaje de la mujer adúltera, en el que Jesús provoca a los hombres a considerar sus propios pecados (*Jn 8*), o el encuentro con la mujer samaritana en el pozo de Jacob, en el que Jesús se interesa más por su “sed” que por su pecado (*Jn 4*). Los pecados de la carne y del cuerpo, como vemos, pesan menos que los invisibles de un corazón malvado y, especialmente, menos que los pecados contra el Espíritu Santo.

4. El poder típico, especialmente concebido como autoridad masculina o incluso violencia, es abatido. En la última cena Jesús lava los pies a sus discípulos, como haría un siervo, antes de darles su poder: la autoridad se vive como servicio, subvirtiendo el orden de “alto” y “bajo”. El título más elevado de Pedro y de sus sucesores es *servus servorum Dei*. La jerarquía debe entenderse como un don a los demás, incluso como un servicio total al pueblo de Dios.

5. Durante un determinado periodo de tiempo todo lo que se posee se deja atrás: la familia, la casa, la pesca, la sepultura del mismo padre: todo lo que puede obstaculizar la venida del reino de Dios. Todo bien será devuelto cien veces más según la promesa de Jesús. Por consiguiente, se interrumpen los vínculos tradicionales, también para las mujeres. En efecto, acompañaban a Jesús algunas mujeres casadas, como por ejemplo Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes (*Lc 8*), que deja a su familia llevando consigo sus bienes.

6. Durante los tres años de predicación de Jesús, las tareas y los deberes habituales de las mujeres discípulas son suspendidos: ni la familia, ni los hijos, ni otras obligaciones en la familia constituyen la prioridad. En consecuencia, la Iglesia primitiva desarrolló dos nuevas tipologías de estado femenino: por un lado, la virgen y la viuda, y por otro, la mujer casada que ya no es vista como una “posesión” del marido. San Pablo llama al marido y la mujer “el uno posesión de la otra”. Simultáneamente, la educación cristiana del hombre (no sólo de la mujer) desarrolló la figura del hombre célibe (“por el reino de los cielos”) y el estilo de vida del *imitatio Christi* según los tres consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, que son igualmente válidos para ambos sexos. En las órdenes monásticas, siguiendo a Cristo, se alcanza la igualdad entre el hombre y la mujer, sin ninguna distinción.

7. Por último, en los Evangelios, especialmente en san Juan y en san Marcos, se subrayan con fuerza las cualidades de las mujeres testigos, aunque según el *Levítico* la validez de su testimonio era menor. Pero las mujeres son testigos específicos y excepcionales de la muerte y la sepultura de Jesús, y de manera exclusiva las primeras testigos de su resurrección. En particular la figura de María Magdalena, la “protoapóstol” o la “prototestigo”, se retrata con tono dramático. Marta de Betania pronuncia el primer acto de fe en el “Mesías, hijo de Dios” incluso antes que Pedro, y el discurso de Jesús con la samaritana en el pozo de Jacob contiene perlas teológicas inauditas, que Jesús nunca había pronunciado antes, sobre la adoración en espíritu y la salvación que viene de los judíos. Juan, en su Evangelio, hace hincapié de manera específica en las palabras y las acciones de las mujeres, arrojando luz sobre la innovación que aporta Jesús en las metáforas de género femenino: renacer del agua y del espíritu. Juan muestra también a la madre de Jesús como la persona que toma iniciativa durante las bodas de Caná, que empuja a Jesús a dar comienzo a sus milagros. Juan la muestra como su propia madre y, por consiguiente, madre de la Iglesia, según las palabras pro-

nunciadas por Jesús en la cruz. En Lucas, María es la heredera del Antiguo Testamento ya en el Magnificat (*Lc 2*), un texto construido siguiendo el ejemplo del cántico de Ana después de la concepción de Samuel (en la concepción de Jesús, además de los límites de la naturaleza vemos la continuación del Antiguo Testamento). María, además, comparte el difícil camino del Hijo y estará junto a los Apóstoles cuando rezan por la venida del Espíritu. En ella aparece también con clara evidencia el vínculo entre mujer y espíritu, madre y espíritu, virgen y espíritu.

3. GRACIA Y LIBERTAD: MARÍA

Al acercarnos a María, siempre debemos tener en cuenta que las palabras del Evangelio que se refieren a ella no son muchas, pero ofrecen una amplia posibilidad de reflexión. El Evangelio subraya dos elementos que llevarán a un nuevo modo de ser mujer.

La historia de la maternidad de María es la historia de una elección por parte del Dios único. Esta historia alude inmediatamente a aquella afirmación que es siempre la afirmación propia de la Revelación: el Dios personal nos interpela personalmente. Este contexto implica una conciencia clara y un gozo profundo, y se distingue del de la mitología griega en el que las divinidades violan a una mujer inconsciente de lo que le está pasando, como sucede por ejemplo con la lluvia dorada que cae sobre Dánae, o con el cisne que juega con Leda. Toda la naturaleza es considerada como fuente de estímulo sexual y de fecundación. En toda la mitología griega reina soberana la sexualidad ciega y amoral dentro de un proceso necesario y no libre – como la lluvia – guiado por una maniobra afectiva impersonal, que causa un cambio permanente en quien participa en ella. Zeus es el símbolo de la virilidad más desenfrenada. En la mitología todos estos procesos son representados dentro de los ciclos de la naturaleza, en la fertilidad cíclica de las estaciones; estas historias muestran la unión de lo masculino con lo femenino de manera

pura y exclusivamente biológica. El padre y la madre, incluso los hijos se pueden intercambiar: sólo forman parte de un plan divino de multiplicación anónima. Ese tipo de engendramiento natural pertenece a Baal, como lo llamaba Israel antiguamente: la fecundidad sin objetivo, cuyo fruto está destinado a morir. A lo largo de los siglos, el pueblo elegido aprende, mediante repetidas admoniciones proféticas, a distinguir a Dios de las numerosas divinidades parecidas a Baal, a distinguir a Dios de la sexualidad y de la violencia.

En comparación, la historia bíblica de la anunciación en Lucas aparece más discreta y más hecha de conciencia: no se celebran el engaño y la naturaleza, en cambio, se pide el libre consentimiento de una mujer, no directamente, sino a través de un mensajero, un *angelos*. Este tipo de mediación es un principio de la Revelación; la soberanía de Dios no se impone de manera violenta y no es oprimente. Al contrario, la epifanía del único Dios es casta – los oídos oyen y no oyen, los ojos ven y no ven: en la zarza ardiente del desierto, en la figura del mismo Jesús, paradójicamente como siervo, aparentemente hijo de un carpintero. Dios no violenta su creación, siempre está presente, pero no de manera destructiva, diferenciándose de lo que sucede en la unión mágica y en el monismo panteísta. Está presente en la “presencia escondida” (Agustín). En la anunciación a María el Soberano quiere pedir y depende de la respuesta de ella. En María se condensa todo lo que implica la libertad humana: ella puede responder y no es engañada; toma una verdadera decisión sobre lo que se le propone. Solamente quien es libre no rehúsa convertirse en siervo; solamente una mente real está preparada para obedecer de buena gana. Todas las demás explicaciones no son dignas; la pregunta del ángel, las dos preguntas-respuestas de María se alejan completamente de una recitación mecánica.

Hay que admitir que esta escena se cuenta desde una mirada externa. Lo que sucede dentro del alma, como en cualquier decisión verdadera, queda oculto a los ojos de los demás; la Biblia mantiene los secretos de la intimidad, de la castidad y de la libertad de ese encuentro.

Las palabras del Magnificat indican el importante proceso de aprendizaje, realizado con el corazón y con el espíritu del que es capaz Israel; el himno de alabanza de María elogia las acciones de Dios en su paradoja. En el canto de María, Dios realiza cosas inesperadas e indescriptibles, como por ejemplo la subversión real (no falsificada) de todos los valores: los pobres y los ricos, el servicio y el reino, tener hambre y ser alimentados, humano y divino, todo cambia. El canto de María muestra la más alta teología, no la que se estudia en los libros, sino la que nace de una larga experiencia y, sin embargo, es asombrosa. Dios no aparece como la proyección de nuestras ideas, sino como el Soberano nunca comprendido. Y quienquiera que entre en su reino, se convertirá en soberano de sí mismo, porque sólo quien es libre puede tolerar otras personas libres a su alrededor (Tomás de Aquino): su siervo Abrahán, su sierva María, su siervo Israel. Esta claridad de intuición pone fin a los sueños y a las escenas de la mitología, a las acciones no responsables: Dios ha elegido a un pueblo concreto, una tribu determinada, una persona específica por madre.

La claridad de intuición es típica del espíritu bíblico, una característica del ambiente cultural y religioso del que proviene el himno de María.

4. LA IGLESIA PRIMITIVA

Muchos siglos de historia han intentado imitar el ejemplo inimitable de Jesús, de aprehender el *logos* en las palabras y en las acciones. Y es que en el cristianismo está presente una especie de milagro histórico y objetivo. San Pablo fue el primero en formular este concepto; quizás la cita es hasta demasiado conocida, pero todavía no se ha agotado su contenido revolucionario: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Ga* 3, 28). El mundo de las diferencias más evidentes (entre etnias, entre

clases sociales, entre sexos) queda suprimido. Ningún filósofo de las escuelas antiguas había pronunciado nunca palabras semejantes. Si reflexionamos sobre este mensaje inmortal y jamás oído hasta entonces (jamás, ni siquiera de Sócrates), se comprende como también la famosa declaración de los derechos humanos no es sino una nueva entonación de esta melodía paleocristiana. La melodía inaudita es el concepto de persona libre, independientemente del sexo, de la educación, de la condición social, del pueblo y de la raza, de las potencialidades y de la falta de potencialidades. Esta frase ha llevado al cristianismo muy por delante de todas las religiones de la antigüedad y lo ha colocado en la historia como una especie de dinamita: una dinamita para con los prejuicios religiosos ligados al culto de los dioses (como por ejemplo el culto a Mitra, al cual sólo los hombres eran admitidos) cuando ellos mismos eran considerados humanos. Cada vez que Grecia hablaba de libertad, *eleutheria*, entendía con ello la libertad de pocos hombres, pertenecientes a la clase social más elevada de la *polis*, y que no eran ni esclavos, ni mujeres, ni bárbaros. Solamente el hombre proveniente de esa clase social era considerado un ser humano; los demás, y eran la mayoría, eran no-humanos. En cambio, cuando san Pablo habla de libertad, en esa expresión se incluye a todo ser humano. La Redención implica exactamente la liberación de la desigualdad y de la discriminación.

Fueron justamente las mujeres quienes percibieron más el final de la esclavitud, también religiosa, al ser de este modo liberadas del papel específico que se atribuía habitualmente a su cuerpo y su consiguiente uso y abuso: su utilidad como objeto sexual, como objeto de atractivo, como vientre fértil capaz de engendrar hijos, como bruja mágica que controla los poderes vitales y mortales del subconsciente, como sierva y sujeto sin voluntad, como símbolo del culto de la gran diosa anónima (como en los ritos de la fertilidad); en cualquier caso, como ser privado de individualidad propia y privado de la libertad de ser sí misma. A la personalidad distinta de la mujer cristiana no pertenecían sólo y exclusivamente la maternidad, las capacidades eróticas o el trabajo doméstico, si-

no el “ nombre nuevo ”, como se indica en el *Apocalipsis* y del que habla claramente san Pablo definiéndolo “ la libertad de los hijos de Dios ”.

Una concepción así fue preparada por el Antiguo Testamento y se puede hallar históricamente. Miles de mujeres paganas del mundo helénico ya se habían convertido a la religión judía. Y aún más: en el Antiguo Testamento no había ninguna diosa de la fertilidad, no existía la prostitución sagrada, sino que había mujeres juezas, profetisas, madres de la fe. La religión cristiana comenzó su victoriosa ascensión partiendo de las nuevas comunidades judías en las regiones que estaban bajo el Imperio Romano en Oriente. En las comunidades de religión cristiana las mujeres constituían la parte más numerosa; su papel fue excepcional en la fundación y la difusión del cristianismo y de ello da testimonio la famosa lista de nombres presentes en la *Carta a los Romanos* de san Pablo, entre los cuales aparece la diaconisa Febe. Es innegable que en los primeros siglos la Iglesia primitiva recibía un enorme flujo de adhesiones por parte de las mujeres: esto sucedió porque había desarrollado una cultura en la que las mujeres podían ser independientes, tanto las vírgenes como las viudas, a diferencia de la cultura entonces imperante que negaba a las esposas numerosos derechos, por no hablar de las mujeres en condición de esclavitud. El famoso filósofo Celso, críticamente polémico respecto al cristianismo, escribe en el segundo siglo con total desprecio: «La vida cristiana es vivida solamente en los sótanos de la sociedad: en las dependencias de las mujeres, en las tiendas de los zapateros y en las bodegas de los artesanos», y sugería no prestar ninguna atención a esta nueva secta que no consideraba peligrosa, cometiendo un grave error. Ya en el primer siglo el flujo extraordinario hacia la Iglesia primitiva de mujeres que habían tomado conciencia de su identidad conllevó que las jóvenes comunidades no tuvieran aparentemente una tasa de natalidad elevada y quizás por este motivo se lee en *1 Tm 2, 15*: «se salvará por su maternidad». De aquí se deduce que las mujeres cristianas habían comprendido desde el principio este nuevo modo de entender su personalidad independientemente de la casa y del marido:

un bien esencial e independientemente perteneciente a Dios. Desde la noche de los tiempos aparecen grandes nombres, nombres de distintas mujeres que pertenecen a la historia de las ideas: Tecla, la discípula de san Pablo, las grandes mártires Felicidad y Perpetua (esta última encomendó a otros a su hijo recién nacido, para no renegar de su fe); Macrina, hermana de Basilio y de Gregorio Nacianceno, que escribió cartas espléndidas sobre la vida espiritual; Paula, que ayudó a san Jerónimo en la traducción de la Biblia, y muchas otras de las que se conservan sólo escritos parciales. No tenemos sólo padres de la Iglesia, sino también madres de la Iglesia.

Estas grandes características espirituales pertenecen a dos mil años de cristianismo y han sido expresadas de diversas formas, como por ejemplo en la difusión de las madres eremitas en el desierto egipcio: la maternidad se convertía en una tarea espiritual, al lado del nuevo modo de concebir la maternidad normal, que adquiriría un carácter claramente personal. Y en cuanto a la concepción de la mujer como fuente de puro erotismo, el perfeccionamiento del matrimonio entendido como acto de amor y de fidelidad por ambas partes, y especialmente el postulado de la monogamia y de su fortalecimiento mediante el sacramento, aumentaron el respeto por la mujer. El culto a la dama, a la señora, a la *frouwe* que comenzó en Provenza en el siglo XII, es signo de una cultura completamente nueva entre los sexos, y el culto de la virginidad, especialmente de la Madre de Dios, se difundió en las órdenes monásticas que surgían con estructuras diferenciadas. Naturalmente no existe una edad de oro a nuestras espaldas, pero una dinámica social hasta entonces impensable dio vida a una “historia cristiana femenina” que todavía no ha sido escrita realmente o, por lo menos, todavía no está suficientemente presente en la conciencia actual.

En los siglos de historia de Europa aparecen mujeres (pensemos en la gran Catalina de Siena) que han contado sólo con la inspiración del Espíritu de Dios y con su misión individual. Los monasterios en los que nacieron formas de vida de mujeres autónomas y cultas, incluso artistas,

fueron particularmente vivos y productivos; en el ámbito de la vida monástica se crearon programas de instrucción femenina. Justamente en los monasterios, como demuestran los estudios de investigación histórica, se produce una mayor “realización de sí” por parte de la mujer, mucho más de cuanto la visión reducida de los siglos XIX y XX identifica. La abolición de las órdenes monásticas y de la virginidad consagrada en ámbito protestante, por ejemplo, se puede considerar una involución.

5. PROBLEMAS Y TAREAS

De hecho, sin embargo, una antropología vivida, la vida de todos los días y la práctica jurídica se diferencian del fundamento teórico del Antiguo y del Nuevo Testamento. Las olas de cristianización que tuvieron lugar primero en la cultura mediterránea, después en el mundo germánico y más tarde en el eslavo, tuvieron que integrarse en civilizaciones cada vez más nuevas y basadas en la preexistente diferencia y desigualdad de los sexos. Por lo tanto, sólo a través de una obra de siglos fue posible eliminar las discriminaciones entre los dos sexos. El siglo XIX llevó la victoria final del logro de la igualdad de los derechos y de las mismas oportunidades para las mujeres, que concluyó con la libertad jurídica y política de las personas, independientemente de su sexo. Esta batalla no se hizo por motivos religiosos sino “iluminados”, y la Iglesia no siempre estuvo de la parte racional de la discusión (aunque la racionalidad forme parte de la herencia de la Iglesia). Desde hace algunos decenios la sospecha ha minado el sentimiento y la emotividad de muchas mujeres devotas respecto al hecho de que la tradición judío-cristiana pueda representar un obstáculo para la nueva relación “iluminada” entre los sexos.

Además, la fe se encuentra bajo presión también a causa del nuevo interés por las culturas antiguas: el estudio de las culturas matriarcales y de otras civilizaciones ha abierto un nuevo campo de investigación,

donde las divinidades femeninas y sus sacerdotisas son autónomas e independientes, y atraen cada vez más el interés de modo exótico y extravagante. Los numerosos grupos feministas actuales creen que mirar hacia atrás, a estas madres de la antigüedad, puede llevar a la creación de un nuevo *pantheon*, reino del “poder femenino”. El feminismo cristiano de los años ochenta y noventa del siglo pasado está especialmente cargado de categorías relativas a un Dios materno y a un Espíritu Santo femenino.

Estas presiones sobre el cristianismo provenientes del interior, pero también del exterior, deben ser tomadas seriamente en consideración. ¿Cómo es que en el siglo XVI, Teresa de Ávila enseñaba a sus hermanas a dar gracias a Dios por haber dado su vocación a la orden monástica y no al matrimonio, donde habrían sufrido sólo maltratos? ¿Por qué Tertuliano había declarado a la mujer “puerta del diablo”? ¿Por qué en el siglo XVII Mary Ward encontró tanta adversidad a su genial proyecto educativo para las chicas, con la única objeción de que se trataba “sólo de una mujer”? En el siglo XIX, de la neta distinción que todas las confesiones cristianas hacían de los deberes del hombre y de la mujer, traslucía una subordinación de la mujer que era considerada normal.

El recuerdo de estos hechos está impreso en la sensibilidad de la generación actual. Sin embargo, la verdad principal queda ofuscada precisamente por esta sensibilidad: sólo en el seno de la cultura judío-cristiana surge la humanización de la mujer. De san Pablo, que interpreta las palabras y las acciones de Jesús, se puede aprender el concepto de ser persona, antes y más allá de la biología, antes y más allá de todo achataamiento del concepto divino de humanidad y del relativo proyecto. Sólo en el contexto judío-cristiano surge un feminismo cristiano entendido como humanismo. Sólo en el contexto judío-cristiano se desarrolló una *querelle des femmes* (a partir del siglo XIV) con la fuerza del impulso evangélico.

No tiene sentido aludir a la cultura de las diosas-madres: son sólo un símbolo de fertilidad anónima, de reproducción impersonal. Y esas

divinidades no se pronuncian sobre la clase social de las mujeres, en la eventualidad son adversas. En verdad, la búsqueda de las culturas matriarcales ha desvelado una serie de sorpresas “pasadas de moda”, como por ejemplo la exclusión de las mujeres de la jerarquía jurídica y política. Naturalmente está el poder de la fertilidad femenina, el encanto del poder erótico, pero en cualquier caso la mujer es considerada solamente en función de su biología. Muchas de las estatuas antiguas de las diosas-madres muestran un cuerpo procaz y generoso, pero casi siempre sin cabeza y casi todas las denominaciones de mujer (*gyne, femina, Weib, bab*) derivan del nombre de los órganos genitales. En el mundo clásico de China había una mujer responsable de los hijos, otra dedicada a las técnicas eróticas más refinadas y una tercera que, por belleza e inteligencia, acompañaba al hombre en la sociedad. Esta triple consideración de la mujer en sus funciones no es para nada deseable, y, sin embargo, es más bien consuetudaria en las civilizaciones que aceptan la poligamia.

Después de toda la larga historia de la humanidad y de los cambios contemporáneos orientados hacia un feminismo agnóstico, del cual la última novedad es la ideología del *gender* – que significa la abolición de la sexualidad biológica y la pura “construcción” del sexo – ha llegado el momento de recuperar y reinstaurar la verdad, antigua y siempre nueva, de la Encarnación y del significado del cuerpo y de la carne. El cristianismo debería transformarse en un baluarte sólido y estable para la mujer del futuro: mantener firme el significado de la maternidad personal y de la maternidad espiritual como en los primeros siglos, de la virginidad entendida como libertad y pertenencia distinta a Dios, de ser persona recta y autónoma. Si en la Iglesia primitiva era necesario liberar a la mujer de su valor solamente biológico y de las connotaciones sexuales, hoy y mañana parece necesario poner de relieve el don que ella posee respecto a los hijos, a la vida, a la fidelidad monógama, a la sensibilidad social, todo con el acento y la entonación de una voluntad personal y consciente. La Iglesia es flexible en sus argumentaciones y estable en

los contenidos. La flexibilidad es signo de juventud. Deberíamos recuperar la gran herencia y la dinámica de la Revelación para orientarnos en la multiplicidad de las ideologías actuales, poniéndonos como una ciudad en la cima de un monte. Deberíamos ser – según las palabras de Euclides da Cunha – espléndidos como un sí en el circundante mar de los noes.

**« Y creó Dios al hombre a su imagen,
a imagen de Dios lo creó;
varón y mujer los creó » (Gn 1, 27)
Persona, naturaleza y cultura**

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR*

La clarificación de la diferencia de la condición sexuada es uno de los temas más vigentes y problematizados del panorama actual. La tarea no es fácil pues precisa poner las bases de una nueva cosmovisión que superando el prestigio del Uno, ante el cual todo lo demás ha de estar subordinado, acoja la co-existencia pacífica de la Díada humana – imagen de la Tríada divina –, donde con diversidad de recursos de la misma categoría, varón y mujer están llamados al co-protagonismo y la corresponsabilidad que, como resultado de su cooperación mutua, es fuente de fecundidad en todos los campos.

Frente al amplio tema propuesto para esta ponencia, repleto de cuestiones de gran calado, me limitaré a barajar ese contenido, moviéndome en la línea de los fundamentos más que en cuestiones concretas. Tampoco es mi intención recoger la abundante bibliografía al respecto sino profundizar en las novedosas y esperanzadoras líneas de clarificación y avance que trazó Juan Pablo II.

Abordaré en primer lugar cuestiones de antropología teológica y filosófica en torno a la imagen de Dios, para engarzarlas después brevemente con algunos datos de la cultura contemporánea. Terminaré

* Doctora en Teología y Filosofía, fue docente de Antropología y Ética, y actualmente enseña en el Pontificio Instituto Juan Pablo II de Madrid. Es autora de numerosas publicaciones.

indicando tareas, a mi entender pendientes, y señalando algunas propuestas.

1. « LO CREÓ »-« LOS CREÓ », CLAVE DE LA « UNIDAD DE LOS DOS » EN LA EXÉGESIS DE JUAN PABLO II

En el horizonte intelectual de Karol Wojtyła, guiado por la experiencia vital y centrado en la persona, el amor y la familia, emergió con claridad la convicción de que el ser humano se realiza en la doble modalidad de varón y mujer. Antes, en y después de la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* repensó esta verdad con singular penetración, sorteando prejuicios difíciles de desarraigar, reinterpretando pasajes bíblicos en los que la mentalidad “ antigua ” no deja aflorar con claridad la “ novedad evangélica ” y reabriendo puertas – ya en germen en la Escritura y en la Patrística– que han estado cerradas en la tradición posterior.

Consciente de la riqueza antropológica del plan del Creador, renovado por la Redención,¹ y apoyándose en una antropología personalista, vuelve a situar la cuestión, abriendo un nuevo horizonte que requiere ser explorado, profundizado y llevado hasta sus últimas consecuencias. Su punto de partida es la relectura de los textos del Génesis, donde se pone de manifiesto que la creación del ser humano fue especialmente pensada por Dios: « Hagamos al hombre a nuestra imagen » se afirma en el v.26. Parece un diálogo en la intimidad de las tres personas divinas que, como un acto libre y fecundo de su propio ser y felicidad, piensan y quieren que exista en el mundo visible una expresión de su propia vida, con su propio estilo. Y tras su obra ya realizada el Creador se complace al contemplarla, cuando afirma: « Y vio Dios que era muy bueno » (v. 31).

Es significativo que en el versículo central de la creación, que hoy

¹ Cfr. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor Hominis*, núms. 8-10.

nos ocupa (*Gn* 1, 27), se hable del hombre a la vez en singular y en plural. Dice primero, en singular, que Dios crea un hombre y luego utiliza el plural al referirse a la dualidad inicial de varón y mujer. En esta breve precisión, se puede encontrar ya una imagen del Creador. En efecto, la Trinidad revelada en el Nuevo Testamento tiene sus vestigios en el Antiguo, que se descubren al leer éste a la luz de aquel. Así, cuando Dios Uno dice: «Hagamos» es porque en su intimidad no es un ser solitario. En Él existen tres personas distintas en el mismo nivel ontológico. La Revelación ha desvelado en el interior de la divinidad *una diferencia que no altera la igualdad*. En opinión de Scola,² sólo el reconocimiento de una diferencia de esas características posibilita reconocer la originalidad de la diversidad de la condición sexuada³ del ser humano. Como se evidencia en el texto del Génesis, en “un” hombre que a la vez es “dos” parece reflejarse el mismo misterio de Dios. Tanto el “uno” como el “dos” en el hombre es originario, indeducible, la «Unidad de los dos» – «unidad de los dos» –, de la que habla Juan Pablo II sería una imagen de la Trinidad divina.

La imagen divina en el ser humano acoge rasgos de la intimidad divina como son, entre otros, la unidad y la pluralidad conjuntamente y la diferencia engarzada en la igualdad.

1.1. *Un novedoso punto de partida para la teología de la imago Dei*

Sin embargo, la cuestión de la imagen de Dios «base inmutable de toda la antropología cristiana»⁴ no ha logrado aún ocupar el lugar cen-

² Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 2003. Trad. Cast.: *El hombre-mujer*, en *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magistero de Juan Pablo II*. Madrid 2005, pág. 135.

³ Empleo intencionadamente el término sexuado y no sexual, siguiendo a Julián Marías, pensador español, pues al ser más amplio acoge todas las dimensiones de la persona, evitando confundir la parte por el todo, como se advierte en los planteamientos freudianos. Cfr. JULIÁN MARIAS, *Antropología metafísica*. Madrid 1970, pág. 160.

⁴ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7.

tral que le corresponde en la antropología teológica.⁵ Su conceptualización se ha ido abriendo paso lentamente y con dificultad, en diversos contextos culturales.⁶ En este sentido es importante señalar que Juan Pablo II renueva y amplía la teología de la imagen al situarla en unas nuevas coordenadas.⁷ La primera y fundamental consiste en descubrir, al leer el texto sagrado, que la *imago Dei* es una *imago Trinitatis*. El segundo eje es la antropología personalista, en la que Karol Wojtyła trabajó filosóficamente.

La imagen trinitaria y la antropología personalista están estrechamente relacionadas y aún está sin calibrar el alcance que se deriva de su conjugación, que empieza por transformar la misma noción de persona y la teología de la imagen. A continuación señalaré presupuestos e implicaciones del nuevo planteamiento.

1.2. Ampliación de la noción de persona

El primer presupuesto son los avances en torno a la noción de persona que han tenido lugar a lo largo del siglo XX. Con ella se describe en primer lugar la unicidad⁸ de cada cual, que tiene algo de absoluto, le

⁵ Cfr. L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Ed. Piemme. Trad. Cast.: *Introducción a la Antropología Teológica*. Estella 1993, pág. 68 y sigs.

⁶ K.E. BØRRESEN ha rastreado la evolución de esta cuestión. Cfr. *Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana*, en *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, CISF. Milán 1990, págs. 113-125; *Image of God and Gender Models*, in *Judaeo-Christian Tradition*. Oslo 1991.

⁷ El Concilio Vaticano II, con la Constitución *Gaudium et Spes* (núms. 12, 22) supuso un primer viraje en este sentido, que señaló el camino de la recuperación de la teología de la *imago Dei*, relacionando Antropología y Cristología, que enlaza con los primeros desarrollos patristicos. Cfr. LUIS FRANCISCO LADARIA, *Introducción a la Antropología ...*, págs. 63-66. Juan Pablo II da un paso más relacionando la Antropología con la Trinidad a través del misterio de la Creación, deslindando ésta del pecado posterior. Esta es la estructura de su principal obra en la que desarrolla la *Teología del cuerpo*. Tít. Original: *Uomo e donna lo creó. Catechesi sull'amore umano*.

⁸ Hannah Arendt habla en términos sublimes de la unicidad humana: La unicidad hace aparecer lo nuevo, lo que hasta ahora no era, lo irreplicable. «Lo nuevo siempre aparece

hace ser siempre fin y no medio, razones por las cuales debe ser amada por sí misma.

Ciertamente la noción de persona – que no conocieron los griegos clásicos –, es la aportación del Cristianismo a la filosofía y nació en el intento de la inteligencia por penetrar en el misterio de la Trinidad y de la Encarnación, señalando con ella una realidad más profunda y distinta a la esencia, substancia o naturaleza que permitía profundizar en el conocimiento del ser.

La diferencia en Dios se conceptualizó como persona y se describió como «relación subsistente».⁹ La relación, un término de origen categorial, situado en otro contexto dilata su significado para expresar la diferencia personal en Dios, de un modo similar a como subsistencia no significa lo mismo que substancia. Sin embargo, el primer intento de aplicar la noción de persona al ser humano – la célebre y secularmente reiterada definición de Boecio¹⁰ – se apartó de esa descripción en un doble sentido, pues dejó de hablar de subsistencia para recaer de nuevo en el término substancia y no recogió el aspecto relacional. Han hecho falta muchos siglos para recuperar la dimensión transcendental de la persona,¹¹ aún poco divulgada, y la perspectiva de la *imago trini-*

en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es *único*, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a ese alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, (...) entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales»: H. ARENDT, *The Human Condition*, 1958. Trad. Cast.: *La condición humana*. Barcelona 1993, pág. 200.

⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 29-30.

¹⁰ «Substancia individual de naturaleza racional»: BOECIO, *De duabus naturis*, 3: PL 64, 1343 C: *individua substantia rationalis naturae*.

¹¹ Ya Tomás de Aquino, al final de su vida advirtió que la diferencia radical de la persona está no tanto en la diferencia específica sino en el orden transcendental. Cfr. E. FORMENT, *Ser y persona*, 20 ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, págs. 61-69.

tatis permite integrar el aspecto relacional mediante dos avances consecutivos.

El primero ha fraguado por obra del personalismo contemporáneo que, apoyándose en la experiencia – una persona sola sería una desgracia, porque lo más propiamente humano, como el lenguaje o el amor, requieren un destinatario –, ha incorporado, como constitutiva de la persona, la dimensión de apertura al otro.¹² El progreso se recogió en la célebre frase de la *Gaudium et Spes* que Juan Pablo II no se cansaba de repetir: «El hombre es el único ser en el universo al que Dios ha querido por sí mismo y no encuentra su plenitud más que en el don sincero de sí a los demás».¹³ El párrafo se refiere tanto al valor absoluto de cada persona como al enclave relacional que desde sí misma posibilita su llamada a la comunión. La *Mulieris Dignitatem* es explícita al respecto: «ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro “yo”».¹⁴ Posteriormente en otros documentos se habla de la humanidad como realidad relacional¹⁵ y se describe a la persona como subjetividad relacional.¹⁶ Esta primera dilatación de noción de persona humana incluyendo en ella el aspecto relacional posibilita ya profundizar en la imagen de Dios, pues en palabras de Juan Pablo II «es preludio de la definitiva autorrevelación de Dios Uno y Trino: unidad viviente en la comunión».¹⁷

¹² Esto supone que la dimensión social del ser humano es ante todo una exigencia de su ser personal antes que de su naturaleza. Cada vez son más los autores en esta línea.

¹³ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 24.

¹⁴ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 6.

¹⁵ Cfr. CONGREGACIÓN DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*. 2004, núm. 6.

¹⁶ Cfr. PONTIFICIO CONSEJO DE LA JUSTICIA Y LA PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano 2005, núm. 149.

¹⁷ JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, núm. 6.

1.3. *Exégesis de Génesis 2 a la luz de Génesis 1*

Otro presupuesto importante incorporado por Juan Pablo II es la superación de la conocida y secular dificultad exegética que han presentado los dos relatos de la Creación, que si se interpretaran ambos literalmente resultarían contradictorios. La hermenéutica de Juan Pablo II, que asume la diversidad de géneros literarios, propone interpretar el oscuro y arcaico texto de Génesis 2 a la luz de lo ya dicho en Génesis 1. Uno habla de la imagen, el otro – la metáfora yahvista de la costilla de Adán –, viene a ser una explicitación de la misma.¹⁸

En el primero se advierte que el varón y la mujer aparecen juntos «desde el principio», fruto de un único acto creador.¹⁹ La simultaneidad en el origen, ninguno es anterior al otro, viene a ser una lectura trinitaria, pues en Dios ninguna de las personas, co-eternas, es anterior o posterior, ni mayor ni menor que las otras.²⁰

En consecuencia, el relato de Génesis 2 no está exponiendo cronológicamente la creación humana. Se trata de una parábola bíblica para explicar de un modo inagotable lo más profundo de la imagen trinitaria. El lenguaje simbólico, mítico o poético se revela como el más apropiado para expresar lo que es difícil de objetivar, como es el caso de la estructura de la intimidad humana. El Adán genérico afirma no tanto su existencia real sino los dos aspectos intrínsecos de la persona, el autoconocimiento al reconocerse superior al mundo natural, primer significado de la soledad originaria, y la llamada a vivir para otro, en comunión, segunda dimensión de la persona, que sólo puede formarse sobre la base de dos soledades. La parábola explica también la razón por la cual fueron dos “ desde el principio ”, porque «no es bueno que el hombre esté

¹⁸ Cfr. *Ibid.*

¹⁹ Cfr. mi estudio: *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Consideraciones en torno a la antropología de la Creación*. Madrid 2005.

²⁰ Cfr. *Symbolum Quicumque*, en: HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*. Barcelona 2000, núms. 75, 45.

sólo» (2, 18). En este sentido afirma la *Gaudium et Spes*: «Pero Dios no creó al hombre dejándolo solo; desde el principio “varón y mujer los creó” (Gn 1, 27), y su unión constituye la primera forma de comunión de personas».²¹ A lo que Juan Pablo II añade: «El ser humano no puede existir “solo”; sólo puede existir como “unidad de los dos” y, por consiguiente, en relación con otra persona... Ser imagen y semejanza de Dios conlleva, por tanto, también existir en relación con el otro “yo”».²² Una lectura conjunta de ambos pasajes supone el enorme acierto de introducir un sesgo sorprendentemente nuevo, que supera una milenaria interpretación que ha dado lugar a reiterados errores, que han devenido obstáculos, hasta hoy difícilmente salvables, a la hora de calibrar la diferencia varón-mujer. La exégesis de Juan Pablo II, asumiendo los logros de la hermenéutica moderna, supone un cambio de rumbo que introduce en el discurso de la antropología teológica un nuevo y luminoso punto de partida.

1.4. *Superación del mito del andrógino desde la «unidad de los dos»*

Desde esta nueva interpretación del Génesis se clarifican debates que han durado siglos. Entre ellos es importante el mito del andrógino. La exégesis literal que la tradición de Israel hizo de Génesis 2 se unió con la concepción del inicio del género humano recogido por Platón en el Banquete²³ y el Adán solitario se interpretó a la luz del andrógino del mito de Aristófanes. Éste, originariamente uno, fue dividido por un castigo de la divinidad y cada parte sufriendo busca su otra mitad para recuperar su identidad. Aunque en la Revelación bíblica se evidencia que la diferencia sexual no tiene que ver ni con el pecado ni con el castigo, sí se ha concebido que, tras el sueño del Edén, el primer Adán se con-

²¹ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 12.

²² JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 6.

²³ PLATÓN, *El Banquete*, 189c-193d.

virtió en un varón y una mujer – ambos incompletos –, cada uno una mitad de la humanidad. El planteamiento complica la concepción ya errónea de la complementariedad que se derivaba de la lectura literal de Génesis 2, en el que sólo la mujer era complemento, hasta tal punto que esta categoría sigue aún hoy en tela de juicio.²⁴

Juan Pablo II, desde la visión personalista, hace un planteamiento diferente. La mujer aparece en la Creación como «el otro “yo” en la humanidad común».²⁵ Otro “yo” es un modo de decir otra persona. Y una persona es ya un “todo”, con valor por sí mismo, dueño de sí, libre y responsable con independencia de los demás. Lo que aparece como común es la humanidad.

Las dos personas, sin embargo, tienen una característica: están orientadas una a la otra, están llamadas a la Unidad, a lo que responde la expresión “Unidad de los dos”, que no elimina la unicidad personal de cada uno sino que la presupone. Por tanto, en torno en una correcta antropología habría que distinguir dos niveles de unidad: la personal (momento de la soledad, frente a Dios y frente al cosmos) y la “unidad de los dos” que trascendiendo las personas se sitúa en un orden que acoge la diferencia.

Pues bien, la interpretación del origen humano que se deriva de la «unidad de los dos» posibilita la superación lisa y llana – definitivamente – de la influencia del andrógino. No sólo es un planteamiento diferente al del andrógino, es justamente el contrario: no es uno que se hace dos, sino dos que se hacen uno. Enfocando al revés el punto de partida, el punto de llegada se despliega en un *crescendo* hasta alcanzar otra dimensión ontológica. La unidad de los dos permite acceder a otro

²⁴ Scola omite este término para separarse del andrógino y habla sólo de “Reciprocidad asimétrica”, entendiendo por asimetría el abanico de relaciones diferentes, que surgen de la «unidad de los dos», casi todas derivadas de los lazos familiares: sponsalidad, paternidad, maternidad, filiación, fraternidad, amistad... Cfr. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*. Madrid 2001, págs. 136-138 entre otros lugares.

²⁵ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 6.

orden transcendental, insospechado e inalcanzable desde el planteamiento griego.

1.5. *La imago Trinitatis y la misión común*

Para desentrañar las implicaciones de la *imago trinitatis* es imprescindible también recoger el contenido de Génesis 1, 28: «Y los bendijo Dios y les dijo: “Creced, multiplicaos y llenad la tierra y sometedla”». Se trata de la misión a realizar en común, que a su vez es doble: la familia – a través de cuya fecundidad se llenará la tierra – y el trabajo para cuidar y dominar el mundo.²⁶

La tarea encomendada adquiere un significado peculiar porque una imagen trinitaria parece indicar que debería consistir en una unidad de tres. La pregunta surge inmediata ¿por qué unidad de dos y no tres? La respuesta se va esclareciendo al considerar que la imagen no consiste en ser el modelo sino en reflejarlo. Que la criatura no es Dios se expresa en que no es tres desde el principio. Sin embargo la *imago trinitatis* se manifiesta en que la bendición abre el dos al tres, a través del dinamismo de la acción,²⁷ que se funda en la donación desinteresada de cada uno en el amor. La dualidad no se clausura en sí misma y trascendiéndola, de «la unidad de los dos» brota fecundidad.

²⁶ Una primera consideración en torno a la misión sería que ninguna de las realidades creadas, tanto la dualidad sexuada como la misión encomendada, tienen que ver con el pecado. Del mismo modo que no se puede confundir la llamada al trabajo con la fatiga que produce tras el pecado, tampoco la unidad dual, ni la procreación están vinculadas directamente con la muerte –que será un castigo– sino con la misión de llenar la tierra y con el tiempo, también realidad creada, que sí explica que el matrimonio sea una estructura de temporalidad. Quienes relacionan condición sexuada y muerte quizá quieran expresar otra cosa. Cfr. ANGELO SCOLA, *El hombre-mujer...* pág. 131.

²⁷ Esta peculiar *imago trinitatis* supone cierta prioridad de la ética en el conocimiento de lo humano, que viene a la existencia con muchas virtualidades que sólo se hacen realidad a través del ejercicio de su libertad. Hannah Arendt ha puesto de relieve la importancia de la acción en el ser humano, aunque hace referencia únicamente a la acción en la vida pública. Cfr. *The Human Condition*, 1958, ya citada.

Misión común significa, por otra parte, que el tres no es resultado de la acción de uno o de otra por separado sino de la unidad de los dos. En este aspecto si se puede decir que cada uno aporta la mitad. Lo que resulta evidente en la transmisión de la vida es también necesario en el cuidado y transformación de la tierra. De un modo similar a como sin la aportación diferencial de los dos en la familia no habría fecundidad, así, sin los recursos de la feminidad o de la masculinidad no sería posible un desarrollo sostenible en el ámbito social, económico y cultural. Juan Pablo II lo constata: «El texto de Génesis 2, 18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y en cierto sentido, fundamental de esta llamada (a *existir recíprocamente*). Pero no es única. Toda la historia del hombre sobre la tierra [...] se desarrolla en la integración en la humanidad misma, de lo “masculino” y de lo “femenino”». ²⁸

En la procreación la estructura donal del varón y de la mujer se transforma en paternidad y maternidad y en la familia aparece la tríada: padre-madre e hijo, que evidencia una imagen trinitaria. La unidad en la acción «no refleja una igualdad estática y uniforme, ni una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva» sino una relación vivenciada como «un don enriquecedor y responsabilizante». ²⁹ Y lo específico de cada uno no consiste en la diversidad de funciones sino más bien *en el modo* de realizar una función, en *los matices* que la condición de cada uno encuentra para la solución de los problemas con los que se enfrenta, e incluso *en el descubrimiento y en el planteamiento* mismo de esos problemas. ³⁰ En definitiva, el tres, que no está dado desde el principio, se presenta como tarea. Sin embargo, como la acción en último término hunde sus raíces en la ontología personal, por ello, el tres humano sigue llevando el sello de la dualidad, lo que se manifiesta en la familia en que

²⁸ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7.

²⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, núm. 8.

³⁰ Cfr. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, núm. 90. Lo afirmado para la mujer se puede aplicar igualmente al varón.

el hijo volverá a ser también o varón o mujer.³¹ La diferencia triádica radical sólo se da en la intimidad de Dios.

1.6. La «comunidad de personas», plenitud de la imagen

Una vez afirmada la «unidad de los dos» que se trasciende en el tres, seguimos preguntando por el contenido de la imagen. En la evolución doctrinal de la *imago Dei*, para los hebreos sólo Adán era imagen, Eva era derivada. En la tradición cristiana para acoger a la mujer dentro de la imagen, cuajó la interpretación – en sí misma un avance – de que la imagen estaba en el alma y ésta era asexuada. A la vez, el varón seguía siendo imagen, mientras que la mujer lo era únicamente en tanto que unida al varón, pero ella sola no. Finalmente, la mujer en cuanto tal es admitida también dentro de la imagen.³² Cabría destacar que en la *Mulieris Dignitatem*, es la primera vez que en el Magisterio se afirma explícitamente que la mujer en cuanto mujer es imagen de Dios.³³ Se trata de una afirmación reiterada, como para reafirmar una verdad anteriormente ausente.³⁴

En el progresivo desarrollo de la imagen Juan Pablo II va desde la Persona a la Comunidad. «El hombre se convierte en imagen de Dios – afirma –, no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es “desde el principio” no sólo ima-

³¹ Juan Pablo II lo resalta: «El hombre es creado desde “el principio” como varón y mujer: la vida de la colectividad humana – tanto de las pequeñas comunidades como de la sociedad entera – lleva la señal de esta dualidad originaria» (JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, núm. 6).

³² K.E. BØRRESEN, *Imagen actualizada, tipología anticuada*, en MARIA ANTONIA MACCIOCCHI, *Las mujeres según Wojtyła*. Madrid 1992, págs. 181-188.

³³ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Mulieris Dignitatem*, nn: 6 (tres veces), 7 y 10 entre otros.

³⁴ El *Catecismo de la Iglesia Católica* recogerá después esta verdad en diversos números: 355, 369-70, 2335, siendo especialmente explícito el núm. 1065: donde afirma que dada al varón como «auxilio» (*Gn* 2, 18) representa así a Dios que es nuestro «auxilio» (*Ps* 121, 2).

gen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas». ³⁵

Ciertamente cada persona es imagen en cuanto ser racional y libre, capaz de conocer y amar a Dios. Desde aquí se ha desarrollado la teología de la imagen en la tradición occidental. De la mano de San Agustín, cuya influencia ha sido decisiva durante siglos, a través de la llamada “analogía psicológica”, la imagen trinitaria se refleja en cada persona a través de las diferencias de sus potencias: memoria, entendimiento y voluntad. Esta ingeniosa analogía tiene el inconveniente de que, si excluye otras, dejaría fuera de la imagen las relaciones interpersonales ³⁶ lo que supone un recorte importante de la realidad humana como señala Ratzinger ³⁷ entre otros autores. ³⁸ De hecho, Agustín de Hipona consideró una opinión errónea la analogía familiar tal y como se formulaba en su tiempo ³⁹ y tras él la puerta quedó cerrada. ⁴⁰

A la vuelta de los siglos Juan Pablo II vuelve a constatar que la persona aislada no sólo no agota la imagen trinitaria sino que no constituye su plenitud. La «unidad de los dos», signo de la comunión interpersonal, es parte y parte importante de la *imago Dei*. Esta idea desarrollada

³⁵ JUAN PABLO II, *La unidad originaria del hombre*, Audiencia general 14 de noviembre de 1979, núm. 3.

³⁶ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XII, 7,9; XII, 8,13.

³⁷ «San Agustín llevó a cabo la aplicación explícita de esta afirmación teológica – que la persona en Dios es relación – a la antropología, intentando describir al hombre como un reflejo de la Trinidad y comprenderlo a partir de este concepto de Dios. Pero es una lástima que con ello recortase la realidad en algo decisivo, pues explica procesos internos del hombre a partir de las tres personas, haciendo corresponder determinadas potencias psíquicas a cada una de ellas, y entendiendo al hombre en su totalidad en correspondencia con la substancia de Dios, de modo que el concepto trinitario de persona no se aplica a la realidad humana en toda su fuerza inmediata», J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*. Salamanca 1976, pág. 173.

³⁸ Cfr. También, B. DE MARGERIE, *L'analogie familiare de la Trinité*, en «Science et Esprit» 24 (1972), págs. 78-80.

³⁹ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, op. cit., 5,5.

⁴⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

en la *Mulieris Dignitatem*⁴¹ supone un significativo avance y también la superación de un descamino antropológico y teológico. Para Scola significa una tesis clave, no explorada completamente por la Teología, «en la que se puede entrever una de las aportaciones más significativas del Magisterio papal, cuyo alcance abarca todo el campo de la teología dogmática» que está pidiendo una peculiar ontología para la antropología.⁴² Ahora bien, desentrañar la riqueza antropológica que encierra requiere diversos ángulos. A continuación subrayaremos que la comunión fruto del amor se produce en reciprocidad.

1.7. La reciprocidad, requisito de la igualdad

Si ser persona es vivir en relación a otro, el vivir “para” de cada uno engendra reciprocidad que es, ante todo, una afirmación de la persona y supone, también, un reconocimiento de la pertenencia de ambos al mismo nivel ontológico. Que el Adán del paraíso no encontrara compañía hasta que apareció ante sus ojos alguien que era «carne de su carne y hueso de sus huesos» (*Gn* 2, 18) marca un nivel de igualdad, que nunca se puede perder de vista.⁴³ En este sentido la *Mulieris Dignitatem*

⁴¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7. En la *Carta a las familias*, núm. 6 afirma: «El “Nosotros” divino constituye el modelo eterno del “nosotros” humano; ante todo de aquel “nosotros” que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina. Las palabras del libro del Génesis contienen aquella verdad sobre el hombre que concuerda con la experiencia misma de la humanidad».

⁴² A. SCOLA, *Fundamentos antropológicos y teológicos de la dignidad y misión de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II*, en *La lógica de la entrega sincera*, «Laicos Hoy» 40 (1997) págs. 65-66. También: *La experiencia humana...*, págs. 134-135.

⁴³ El objetivo de la “ayuda adecuada” del texto *Gn* 2, interpretada como recíproca, es permitir que la persona humana «no se convierta en un enfrentarse estéril, y al cabo mortal, solamente consigo mismo. Es necesario que entre en relación con otro ser que se halle a su nivel. Solamente la mujer, creada de su misma “carne” y envuelta por su misterio, ofrece a la vida del varón un porvenir. Esto se verifica a nivel ontológico, en el sentido de que la creación de la mujer por parte de Dios caracteriza a la humanidad como realidad relacional»: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, núm. 6.

no deja lugar a la ambigüedad: «sólo la igualdad – resultante de la dignidad – de ambos como personas, puede dar a la relación recíproca el carácter de una auténtica “*communio personarum*”».⁴⁴

En torno a esta cuestión lo más destacable es que algunos textos bíblicos parecieran expresar la sumisión unilateral de la mujer por lo que, una vez más, adquiere singular importancia la clarificación de Juan Pablo II al respecto. Al menos dos preguntas reclaman una contestación: 1) ¿Por qué esa aparente ambivalencia de los textos sagrados entre reciprocidad y unilateralidad?; 2) ¿Cual de las dos relaciones responde al mensaje bíblico?

Juan Pablo II contesta en el epígrafe titulado «la “novedad evangélica”» al hilo del análisis la analogía del amor sponsal Cristo-Iglesia de la carta a los Efesios, utilizando las claves hermenéuticas anteriormente referenciadas: la *imago trinitatis* y la antropología personalista. La primera dificultad se presenta al advertir que mientras la *imago trinitatis* se forja en la analogía entre la intimidad de Dios y la humana, con pluralidad de personas en cada nivel, el binomio Cristo-Iglesia no está situado al mismo plano.

La exégesis comienza poniendo en relación el amor sponsal de Efesios (5, 31) con la institución matrimonial de Génesis (2, 24), para decir: «en este amor se da una *afirmación fundamental de la mujer como persona*» en la que tanto ella como el varón llegan a su plenitud con el “don sincero de sí a los demás”. Tras este punto de partida se vuelve a situar la sumisión de la mujer en el contexto de «una sumisión recíproca en el temor de Cristo» del mismo texto paulino (cfr. *Ef* 5, 21). Y como en dicho pasaje, la razón para justificar la aparente unilateralidad ha sido la supuesta capitalidad del marido comparándola a la de Cristo respecto de la Iglesia, Juan Pablo II hace caer en la cuenta de la diferencia que existe entre las dos realidades, sosteniendo que «mientras en la relación Cristo-Iglesia la sumisión es solo de la Iglesia, en la relación marido-mujer la sumisión no es unilateral sino recíproca».

⁴⁴ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 10.

De ese modo aclara que una interpretación unilateral de los textos no responde al mensaje evangélico y respecto a aquélla presenta la reciprocidad como una “novedad”: «en relación a lo “antiguo”, esto es evidentemente “nuevo”: es la novedad evangélica». Y concluye diciendo: «*El desafío del “ethos” de la redención* es claro y definitivo. Todas las razones en favor de la “sumisión” de la mujer al varón en el matrimonio se deben interpretar en el sentido de una sumisión recíproca de ambos».

Ahora bien, respondida la segunda pregunta, ¿cómo resolver la aparente ambivalencia de la Escritura y que su literalidad parezca oponerse a su verdadero sentido? Juan Pablo II constata la dificultad diciendo: «Encontramos diversos textos en los cuales los escritos apostólicos expresan esta novedad, si bien en ellos se percibe aún lo “antiguo”, es decir, lo que está enraizado en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y explicar los textos sagrados, como, por ejemplo, el del Génesis capítulo 2». Como se ve una correcta interpretación de Génesis 2 es crucial para descubrir una diferencia que no rompa la igualdad.

Llegados a este punto me voy a permitir llamar su atención sobre una cuestión que es preciso que quede clara: es necesario repetir con Juan Pablo II que todas las interpretaciones que rompan la reciprocidad no pertenecen a la novedad evangélica ni al mensaje bíblico, sino al lastre del envoltorio cultural que las condiciona. Como acentúa Juan Pablo II, esa novedad evangélica ha de irse abriendo camino para cambiar las mentes y los corazones erradicando una mentalidad que resulta más costosa y lenta de superar que la ardua carrera que supuso abolir la esclavitud.⁴⁵

1.8. *La complementariedad ontológica, clave de la diferencia*

Tras asentar la reciprocidad en las relaciones sexuadas, paso primero y fundamental, es preciso seguir avanzando. Para ello voy a partir de la afirmación de otro documento eclesial, en el que se sostiene que la di-

⁴⁵ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 24.

versidad sexuada «determina la identidad propia de la persona y esa distinción se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas». ⁴⁶ En ella se entrevé que la *communio personarum* intratrinitaria y la que se da entre varón y mujer se asemejan en ser una comunión entre personas relacionalmente distintas.

La categoría para expresar la diferencia utilizada por Juan Pablo II no es otra que la de complementariedad. Con sus nuevas claves comienza hablando de «complementariedad recíproca», corrigiendo así la interpretación según la cual sólo la mujer era complemento y esa noción, despejados los inconvenientes precedentes, amplía su significado adquiriendo progresiva relevancia. Así, en el año 1995⁴⁷ afirma que la complementariedad no sólo es biológica y psicológica, sino también ontológica.

Refiriéndose a la complementariedad ontológica explica que «cuando el Génesis habla de “ayuda” no se refiere solamente al ámbito del *obrar*, sino también al del *ser*». ⁴⁸ Nos encontramos en el nivel constitutivo, que viene a dar razón del orden operativo. Juan Pablo II explicita, además, que el significado de la «unidad de los dos» consiste en una «unidualidad relacional». ⁴⁹ La relacionalidad, por tanto, aparece como la llave para explicar la unidad de iguales en la diferencia, de un modo análogo a como en Dios «el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo – un solo Dios en la unidad de la divinidad – existen como personas (distintas) por inescrutables relaciones divinas». ⁵⁰

Ahora bien, la cuestión estriba en saber cómo descubrir la diferencia en las relaciones. Volviendo al pasaje de Génesis 2 – una vez asentada la simultaneidad en el origen –, en Adán se descubre cierta razón de

⁴⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Inter insigniores*, V. Madrid 1978, núm. 5, pág. 53.

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*.

⁴⁸ *Ibid.*, núm. 7.

⁴⁹ *Ibid.*, núm. 8.

⁵⁰ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7.

principio – origen – y en Eva cierta razón de fin y se podría concluir que el significado más profundo de la parábola yahvista – Eva procediendo del costado de Adán –, consistiría en que está revelando una relación de procedencia en el origen, análoga a las existentes en el seno de la Trinidad, que los configura como personas distintas. Es el único ejemplo que los Padres del siglo IV encontraron en la Escritura de una procedencia diferente a la filiación que comunica la misma naturaleza, de ahí que vieran en el origen de Eva una imagen de la procesión del Espíritu Santo.⁵¹

En el ámbito antropológico las relaciones se conocen a través de la descripción fenomenológica del obrar que permite llegar al ser. De esta manera, el modo de procrear presenta de una manera plástica la maternidad como relación diferente de la paternidad. El varón al darse sale de sí mismo y saliendo *de él* se entrega a la mujer y su don se queda *en ella*. La mujer se da pero sin salir de ella, acogiendo *en ella*. Su distintos modos de darse uno al otro son complementarios, pues sin la mujer el varón no tendría donde ir y, a su vez, sin él ella no tendría a quien acoger. La diferencia entre estas dos relaciones consiste en estar orientadas una a la otra, lo que posibilita a la vez la «unidad de los dos», pues si ambas estuvieran abiertas en la misma dirección correrían paralelas pero sin encontrarse.

Expresar ontológicamente esas diferencias está reclamando una *segunda ampliación* en la noción de persona para acoger la complementariedad que da lugar a la unidad dentro de la apertura relacional. Se trata de la estructura esponsal de la persona. En la *Mulieris Dignitatem* Juan Pablo II recoge que las relaciones humanas tienen un carácter esponsal,⁵² cuestión que desarrolla en la teología del cuerpo al plantear que el cuerpo mismo tiene un significado esponsal.

⁵¹ El padre Orbe encontró una larga tradición en la patrística oriental: cfr. ANTONIO ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964), págs. 103-118.

⁵² JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7.

Teniendo en cuenta que las relaciones no tienen nombre de naturaleza, los términos gramaticales apropiados para expresarlas no son los sustantivos, ni tampoco los pronombres que se refieren a las personas, sino las preposiciones. Entre ellas, al varón le correspondería la preposición desde, pues parte de sí para darse a los demás y a la mujer la preposición en, pues se abre dando acogida en sí misma. Integrada en la apertura relacional general, la persona varón se podría describir, entonces, como “ser-con-desde” o “ser-para-desde”, y a la mujer como “ser-con-en” o “ser-para-en”. De este modo, el acto de ser humano, descrito de un modo general como “ser-con” o “ser-para”, acogería la “díada”.⁵³

Observada desde la *imago trinitatis*, la estructura esponsal es una manifestación de riqueza ontológica,⁵⁴ pues constituye la base que explica por qué la plenitud humana sólo se encuentra en el don de sí. Esta nueva visión supone un giro que permite superar la autosuficiencia como modelo de excelencia y está posibilitando avances antropológicos, pues quienes consideraron la dualidad sexuada como una manifestación de contingencia creatural,⁵⁵ pasan a estimarla como algo positivo a pe-

⁵³ Esta estructura relacional tiene sus consecuencias en la acción: «La antropología bíblica sugiere afrontar desde un punto de vista *relacional*, no competitivo ni de revancha, los problemas que a nivel público o privado suponen la diferencia de sexos» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, núm. 8).

⁵⁴ «A diferencia de lo que pensaba Platón, la díada tiene valor transcendental, y como tal es una ganancia: es superior al *mónon*. El monismo es un lastre de la metafísica que en antropología es preciso controlar. Sólo entonces se puede empezar la antropología transcendental. Coexistencia implica dualidad. Si se admite el prestigio del ser único, desde el monismo, la dualidad es imperfección. Y hay que derivarla del *mónon*. Para Plotino la pluralidad es algo así como la descompresión o disipación del uno»: LEONARDO POLO, *Presente y futuro del hombre*. Madrid 1993, pág. 161.

⁵⁵ A. SCOLA, *Los fundamentos antropológicos y teológicos de la dignidad y la misión de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II*, en: *La lógica de la entrega sincera*, op. cit. pág. 60: «Ningún hombre (varón) 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 varón-mujer – concluye –, podemos descubrir el carácter contingente de la cria-

sar de ser un límite,⁵⁶ hasta llegar a reconocer en ella un sello de lo absoluto,⁵⁷ a imagen de Dios, en Quien, suma perfección, tampoco cada Persona en solitario agota su naturaleza.

1.9. *La imago Trinitatis y la analogía familiar*

Ya se ha señalado que padre-madre-hijo, en cuanto relación triádica, se convierte en una *imago Trinitatis*. Lo expresa Von Balthasar⁵⁸ y lo afirmaron los Padres de la Iglesia anteriores a San Agustín.⁵⁹ Juan Pablo II redescubre la analogía familiar por otro camino. Pensando en la intimidad de Dios constata sus lazos familiares. Ya en 1979 afirma: «Dios en su misterio más íntimo no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este Amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo». ⁶⁰ Y en el 2004, apoyándose en *Ef 3, 14-15*: “ Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra ” ex-

tura humana: el yo tiene necesidad del otro, depende del otro para llegar a su plenitud» (cfr. también ID., *El misterio nupcial. Hombre-mujer*, op. cit. pág. 54.

⁵⁶ ID., *Los fundamentos antropológicos y teológicos de la dignidad y la misión de la mujer en el magisterio de Juan Pablo II*, op. cit., pág. 60: « Esa contingencia no identifica sólo el límite del hombre sino también su capacidad de autotranscendencia en cuanto al descubrimiento del otro como positivo para él ».

⁵⁷ Tras afirmar que las contradicciones surgidas de las posibilidades científico-tecnológicas obligan a *redefinir radicalmente las nociones de pareja, familia y paternidad* reconoce que la diferencia sexual en unión con el amor y la procreación (que son su misión o finalidad) no es un hecho contingente sino que posee un valor absoluto: cfr. A. SCOLA, *La nueva laicidad*, Madrid 2007, págs. 108-109.

⁵⁸ « El amor creatural completo es una auténtica *imago Trinitatis* » (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica, III*, Encuentro, Madrid 1998, pág. 162.

⁵⁹ Además del artículo del padre Orbe ya citado puede verse mi trabajo: *La Trinidad como Familia. Analogía humana de las procesiones divinas*, en « *Annales Theologici* » 10 (1996) 381-416.

⁶⁰ JUAN PABLO II, *Promoción y defensa de la familia*, Homilía durante la misa celebrada en Puebla de los Ángeles (México), 28 de enero 1979, en: “ *L'Osservatore Romano* ”, edición en lengua española, 4 de febrero de 1979, pág. 10 (58).

pone que «a la luz del Nuevo Testamento es posible descubrir que el *modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo*, en el misterio trinitario de vida».⁶¹

Lo cierto es que en el misterio trinitario las relaciones subsistentes en las que consisten las personas tienen un carácter familiar como lo manifiesta el nombre de las dos que han sido expresamente reveladas: paternidad y filiación. Partiendo de ellas se podría decir que así como en la familia es evidente que en el padre, madre e hijo cada relación en su distinción hace posible a las otras dos, con más razón lo lógico sería que en la Trinidad – donde la Tríada es radical –, la tercera Persona posibilite que el Padre sea Padre y que el Hijo sea Hijo.⁶² Aunque esta Persona, poco conocida, necesita ser repensada, lo que resulta clarificador es advertir que la interdependencia de esas relaciones familiares hace plausible la Unidad de los tres.

Volviendo a la consideración de que el tres, al que está abierta, tiene que estar de algún modo dentro de la díada como potencialidad, se plantea la pregunta acerca del descenso ontológico del tres al dos. En otras palabras, si padre-madre-hijo, en cuanto relación triádica es una *imago Trinitatis* ¿de qué modo paternidad, maternidad y filiación se contraen en la dualidad varón-mujer? La respuesta podría estar en que en la filiación – respecto a sus progenitores y a Dios –, es una relación

⁶¹ ID., *Carta a las familias*, núm. 6. Poco más adelante continúa: «La familia, que se inicia con el amor del varón y la mujer, surge radicalmente del misterio de Dios. Esto corresponde a la esencia más íntima del varón y de la mujer, y a su natural y auténtica dignidad de personas» (*ibid* núm. 8).

⁶² La cuestión requiere volver a repensar el “Filioque” como se ha comenzado a hacer, por expreso encargo de Juan Pablo II: Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, Vaticano 8 de septiembre de 1995, en «Palabra» 372, XI-1995, págs. 632-636, donde se clarifica lo que la Iglesia Católica entiende por esta cuestión. Cada persona podría ser vista, por así decirlo, determinada por las otras dos: cfr. GERMAIN LEBLOND, *Point de vue sur la procession de Saint-Esprit*, en «Revue Thomiste», t. 78, 86 (1978), págs. 293-302, citado en dicho documento.

constitutiva tanto en el varón como en la mujer. En cuanto hijos no se diferencian sino más bien son idénticos, por lo que se podría sostener que su diferencia radicaría en la presencia en cada uno de la paternidad o la de maternidad (entendidas éstas como potencialidades y modo de contribuir al bien de los demás). Ser persona varón coimplicaría a la vez filiación y paternidad y ser mujer filiación y maternidad. En conclusión, la apertura de la persona humana no sería simple como la de cada persona divina, sino la suma de dos relaciones constitutivas. Sea como fuere, se puede decir que también la estructura esponsal (varón-mujer) tiene, en definitiva, un carácter familiar.

1.10. *Persona, cuerpo y sexo*

Las afirmaciones más novedosas de la Teología del Cuerpo de Juan Pablo II, que señalaré a continuación, proceden de las mismas claves interpretativas que estructuran todo su pensamiento y que le llevan a no separar el cuerpo de la persona. La primera es que «el cuerpo es expresión de la persona».⁶³ Siguiendo la tradición oriental advierte que lo más interior se expresa en lo visible. Lo que significa también que si se cambiara el cuerpo se dejaría de ser el mismo, como también reconoce Habermas.⁶⁴ Cuando afirma que el cuerpo tiene significado sacramental, entiende que hace visible lo invisible.

Si el cuerpo es expresión de la persona las características propias de la misma – unicidad y apertura relacional –, deberían expresarse en la corporeidad. El ADN, el iris o las huellas dactilares expresan la irrepetibilidad y la apertura podría estar plasmada precisamente en la condición sexual.

⁶³ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*. Madrid 1982, pág. 238 (luego será un *leitmotiv* en las Audiencias).

⁶⁴ «Una persona es varón o mujer, tiene uno u otro sexo y no podría ser del otro sexo sin ser a la vez otra persona»: J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2001; traducción en castellano: *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona 2002, pág. 115.

Esa podría ser la explicación de su afirmación de que «el sexo es constitutivo de persona»,⁶⁵ que viene a decir que las manifestaciones sexuadas del cuerpo expresan algo más profundo que configura a la persona misma. Y cuando sostiene que el cuerpo tiene un «significado esponsal»⁶⁶ está expresando que la llamada al amor de la persona se refleja en el cuerpo, que materialmente es capaz de expresar el amor de dos formas distintas.

De la misma raíz nace su consideración de que el cuerpo y el sexo – la masculinidad y la feminidad frente a frente – formen parte de la *imago Dei*,⁶⁷ porque cada cuerpo dice desde sí al otro expresando su llamada al amor y a la comunión.⁶⁸ La condición sexuada del cuerpo es una manifestación de algo interior, que es la apertura relacional en dos direcciones complementarias de la persona, que constituye el significado profundo de la sexualidad. Por eso el sexo es constitutivo de la persona y no sólo atributo suyo, y la diferencia sexuada es una realidad originaria, indeducible, de la que no se puede prescindir, que participa del valor absoluto y de la dignidad que tiene la persona.

⁶⁵ JUAN PABLO II, en: *Varón-mujer. Teología del cuerpo*. Madrid 1979, pág. 78.

⁶⁶ La expresión aparece con frecuencia a partir de la Audiencia del 9 de enero de 1980. En AG, 16.I.80, núm. 4, en *Varón y mujer...*, pág. 110 afirma: «El cuerpo humano, orientado interiormente por el “don sincero” de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este valor y esta *belleza de sobrepasar la dimensión simplemente física de la “sexualidad”*. De este modo se completa, en cierto sentido, la conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre. Por un lado, *este significado indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la “afirmación de la persona”*».

⁶⁷ «El hombre, al que Dios ha creado “varón y mujer”, lleva impresa en el cuerpo, “desde el principio”, la imagen divina; varón y mujer constituyen como dos diversos modos del humano “ser cuerpo” en la unidad de esa imagen»: AG, 2-I-80, núm. 2, en *Varón y mujer*, pág. 97. Recupera así una añeja tradición pues ya afirma con nitidez en el siglo II San Ireneo que: «el hombre es imagen de Dios incluso en su corporalidad»: IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 6, 1; V, 9, 1-2.

⁶⁸ «El cuerpo, que expresa la feminidad “para” la masculinidad, y viceversa la masculinidad “para” la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de personas»: AG, 9-I-80, núm. 4, en *Varón y mujer*, pág. 104.

2. PERSONA, NATURALEZA Y CULTURA

Desde los planteamientos expuestos se podría abordar el debate naturaleza y cultura, pero debido a su envergadura y a falta de espacio, me limitaré a unos breves apuntes para engarzarlo con la actual discusión entre sexo-género, que teniendo unos parámetros similares, está relacionado con el tema que hoy nos ocupa.

2.1. *Naturaleza, cultura y la categoría de gender*

Hasta aquí se ha recurrido en varias ocasiones al término naturaleza, pues es difícil prescindir de esa noción, que en una de sus acepciones significa la unidad de la humanidad. Sin embargo, nos encontramos ante más de un siglo de polémica que contrapone naturaleza y cultura, donde esclarecer el término naturaleza resulta particularmente arduo,⁶⁹ aunque sólo fuera porque los diccionarios de filosofía señalan la existencia de cientos de sentidos diferenciando entre los que tienen significado filosófico o científico. En filosofía su acepción principal designa la esencia o el modo de ser de una realidad considerada en cuanto principio de operaciones, pero el concepto de *physis*, aplicado tanto al mundo físico como al hombre, fue polisémico ya para los griegos. Los modernos distinguieron entre naturaleza – que implica necesidad – y libertad, y entre las ciencias que trabajan los dos ámbitos, y, tras el ambiguo momento del iusnaturalismo en las últimas décadas la noción de naturaleza humana se ha borrado en la filosofía postmoderna y también de las ciencias sociales, en particular del derecho. Actualmente pervive en el ámbito científico dentro de posiciones biologicistas, para quienes el hombre no pasa de ser un animal especialmente complejo.

También de cultura existen múltiples significados, y el etimológico (de *cult*: cultivo, por ej.: agri-cultura) no dista mucho del de naturaleza,

⁶⁹ Cfr. J.M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*. Madrid 2007.

pero de hecho la cultura no se asocia a la necesidad sino más bien a la libertad. Adquirió especial relevancia con el nacimiento de la antropología cultural y actualmente su significado proviene de esta perspectiva científica. Hay quien la describe como la información no recibida genéticamente⁷⁰ pues en ella se engloba la herencia y las posibilidades que aporta el entorno, como punto de partida para la aportación personal.

Es notorio que naturaleza y cultura se conjugan desde el mismo inicio de la vida humana, al nacer el hombre desvalido y necesitar de la cultura para desarrollarse, de modo que lo dado biológicamente y lo recibido culturalmente se unen de un modo inseparable. Por el contrario, en el marco teórico ambas nociones coexisten en una tensa relación donde un término tiende a absorber al otro, lo que según el diagnóstico de Scola se debe a un planteamiento dualista.⁷¹ No faltan quienes defienden que el hombre es sólo naturaleza o sólo cultura, puro determinismo o pura libertad y también se ha cifrado la diferencia varón-mujer considerando a ésta como naturaleza y a aquél como cultura.⁷²

En este encuadre científico aparecieron en 1975 los esquemas de sexo-género⁷³ para metodizar los múltiples datos que estudiaban la sexualidad humana. El de sexo para reunir los datos de las ciencias biológicas y la categoría de *gender* los de las sociológicas y culturales (las identidades, los roles, y las diversas construcciones de relaciones entre los sexos, incluyendo el abanico de creencias, preferencias, actitudes y actividades).⁷⁴ El término género, por tanto, no es sinónimo al de sexo ni tiene

⁷⁰ Cfr. J. MOSTERÍN, *Filosofía de la cultura*. Madrid 1993, pág. 68.

⁷¹ Cfr. A. SCOLA, op. cit., pág. 111.

⁷² Cfr. S.B. ORTNER, *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, en: O. HARRIS y K. YOUNG (eds.), *Antropología y feminismo*. Barcelona 1979, págs. 109-131.

⁷³ Cfr. G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, en R. REITER (ed), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Presigs. New York. London, 1975.

⁷⁴ Cfr. P. DONATI, *La famiglia como relazione di gender: morfogenesi e nuove strategie*, en Íd. (ed) *Uomo e donna in famiglia*. Cinisello Balsamo 1997, págs. 25-91.

por qué estar ideologizado. Se trata de una categoría necesaria para el análisis social y cultural que distingue diversos modelos dentro de él⁷⁵ y desde el punto de vista jurídico ha significado una herramienta para arbitrar políticas de igualdad,⁷⁶ pero como también la de sexo, tal y como son empleadas actualmente son nociones científicas, que no agotan ni terminan de explicar la realidad humana.

El progresivo poder que los medios científico-técnicos aportan, unido a ideologías que absolutizan el *gender* – haciendo un uso incorrecto de esta noción –, está filtrando la utopía de que cambiar e incluso anular el sexo sería un logro para la libertad humana, que paradójicamente nos pondría a las puertas de una nueva etapa evolutiva donde el cuerpo será transformado por un ciborg.⁷⁷ La presente oscilación entre un naturalismo fixista y un culturalismo en continuo devenir impele a la cordura a encontrar un paso seguro entre posiciones antagónicas. Y es que por encima de propuestas parciales, la salida definitiva requiere trasladar los términos en litigio a un contexto que los trascienda y permita recuperar el contenido filosófico de naturaleza engarzándola con el de cultura.

2.2. *La persona, enclave radical de lo humano*

Es imposible prescindir de algo común e inmutable que recoja lo que cada hombre recibe. Para designarlo se ha ensayado el menos discutido vocablo de “condición” humana. Pero la cuestión estriba en saber si lo perenne y nuclear del ser humano se halla sólo en el sexo biológico o más bien, más allá unas leyes físico-químicas, se halla también en estructuras psíquicas y espirituales, que son universales. A pe-

⁷⁵ Cfr. M. ELÓSEGUI, *Diez temas de género*. Madrid 2002, págs. 45-92.

⁷⁶ P. DURÁN Y LALAGUNA, *Sobre el género y su tratamiento en las Organizaciones internacionales*. Madrid 2007.

⁷⁷ D.J. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid 1995. Tit. Or.: *Simians, Cyborgs an Women. The Reinvention of Nature*. London 1991.

sar de la discusión al respecto, ¿quién puede negar que tener genoma, inteligencia y manos, intimidad o capacidad de lenguaje, no marquen signos de algo común a todo ser humano? La cultura concreta en la historia el desarrollo – con diversas variantes – de esas capacidades comunes. Pero hay algo más: la unicidad personal. A través de la experiencia humana se descubre a la persona que individúa la naturaleza y, aún siendo cada una irrepetible, todos los seres humanos coinciden en tener esa unicidad. Desde la persona tanto la naturaleza como la cultura podrían resituarse porque, al ser el enclave más radical de lo humano, permite articular de modo diverso libertad y necesidad o, mejor, libertad y verdad.

Desde la persona lo que se redefine es ante todo la libertad. El hombre es libre por ser persona⁷⁸ y desde ella la libertad – característica primordial de lo humano –, deja de estar aprisionada en una potencia de la naturaleza. Pero la libertad no es el único valor, porque la persona habla también de una intrínseca dignidad de la que emanan unos derechos inalienables, que reclaman articular libertad con responsabilidad, al constituirse en las leyes que obligan respeto y discernen la legitimidad en el ejercicio de la libertad. Desde la persona y su intrínseca dignidad, la libertad deja de tener un valor exclusivo que lo justifique todo pues requiere vertebrarse con la verdad de la persona, fuente de la conciencia moral. La libertad humana, en expresión de Zubiri, es un absoluto relativo que encuentra dentro de la persona, en la que ella misma está enclavada, su norte, su guía. La libertad tiene leyes, que al ser de amor y respeto, pertenecen a otro orden que las que rigen el cosmos.

Hay un sentido de la noción de naturaleza humana, uno de los más importantes: aquél que aporta un sentido, una misión a la libertad, que se recupera en la actualidad al hablar de la dignidad de la persona. La dignidad de la persona, extendible a su cuerpo y sexo, es la categoría

⁷⁸ Cfr. L. POLO, *Persona y libertad*. Pamplona 2007.

que en el lenguaje actual podría articular naturaleza y libertad al reconocer que el hombre no es sólo libertad sino que ésta es lo otro de la libertad, su tarea y su logro. Respetar la dignidad propia y la de los demás no es tanto el límite sino el éxito de la libertad. En consecuencia, se transforma el significado de cultura, que es no sólo una herencia que se recibe por medios extragenéticos sino ante todo el resultado libre y creativo del actuar, que modifica lo exterior y al propio sujeto que la realiza, siempre frente al reclamo de la dignidad. Las estructuras culturales creadas por la libertad pueden bien ser estructuras de pecado que no estén en consecuencia con la dignidad personal. En este sentido los modelos de género en el pasado y en el presente muestran muchas veces esa discordancia, por lo que la legitimidad de las llamadas políticas de igualdad estriba en su acuerdo con la dignidad.

Por otra parte, el cuerpo y el sexo que se insertan en el cosmos participando en cierto modo de la necesidad de sus leyes, al ser más radicalmente expresiones de la persona, son el ámbito donde se unen con la dignidad personal. El cuerpo y el sexo biológico participan del valor absoluto y de la dignidad que tiene la persona, sobre los que los modelos de *gender*, contruidos por la libertad, se deberían asentar.

3. TAREAS PENDIENTES

Hasta aquí he pretendido concretar y superar, de la mano de Juan Pablo II, los obstáculos que han venido impidiendo el avance en la búsqueda de recursos con los que afrontar la actual insuficiencia para expresar la realidad de la diferencia sexuada. También he señalado el nuevo panorama abierto por el Pontífice. A continuación me permito ofrecer otras propuestas para seguir resolviendo cuestiones pendientes. La primera afecta a las limitaciones de la simbología bíblica y las segundas están dirigidas a superar el predominio del “ uno ” indiferenciado.

3.1. Nuevas vías ante las limitaciones de la analogía esponsal

Kari E. Børresen ha escrito que la *Mulieris Dignitatem* presenta una *imago Dei* actualizada y una tipología anticuada,⁷⁹ refiriéndose a una de las dificultades que presenta la hermenéutica de la simbología bíblica, para articular la diferencia antropológica. En ella se advierte que el Esposo y la esposa representan niveles ontológicos jerarquizados pues el Esposo siempre es Dios o Cristo y la esposa la humanidad y de su lectura literal se deriva que ser esposa es sinónimo de ser criatura. Si esta consecuencia, que aparece como inevitable, se reviste de la cosmovisión del prestigio del uno con la subordinación subsiguiente, parece justificar que se haya hablado del principio (incluso del derecho) de la capitalidad del varón como signo de preeminencia. La misma jerarquización se advierte en la elaboración teológica de María como la nueva Eva, ante Cristo nuevo Adán. La primera limitación de la dimensión simbólica es, por tanto, que desdibuja la reciprocidad en igualdad.

Existe, además, una segunda objeción no menos importante pues en la esposa se incluyen tanto los varones como las mujeres, impidiendo distinguir una diferencia que se presenta como radical. La tesis mística – especialmente presente de san Juan de la Cruz –, según la que el varón se sitúa ante Dios como esposa tiene un sentido espiritual, que resulta forzado trasladar a la antropología, según la cual Cristo, esposo, es el modelo de los varones, también en el modo de tratar a las mujeres. Sin embargo, en su discurso, Juan Pablo II, tal vez por el influjo de esa mística, no deslinda ambas afirmaciones, que antropológicamente resultan incompatibles al representar cada una un término opuesto de la misma relación. No obstante, en su pensamiento sí encontramos la solución para poder superar estas limitaciones, que no es otra que seguir utilizando la misma estrategia hermenéutica, usada al rehacer la exégesis de los pasajes del Génesis, para reinterpretar la analogía esponsal.

⁷⁹ K. E. BØRRESEN, op. cit., págs. 181-195.

Como se ha señalado Juan Pablo II emplea el *nexus misteriorum*, contemplando los demás a la luz del de la Trinidad.

La propuesta está incoada en Von Balthasar que, convencido de que la distinción varón-mujer participa de la *imago Dei*, señala: «Si no fuera así, Cristo no podría servirse de la relación de los sexos para representar el misterio de la Iglesia».⁸⁰

Partiendo de la *imago Dei como imago Trinitatis*, si ser mujer en cuanto tal es imagen de Dios, ser esposa – otro modo de decir mujer –, no debería estar fuera de la imagen divina. Por otra parte, no faltan textos en la Sagrada Escritura en los que Dios, en la personificación de la Sabiduría, también se presenta como esposa y madre,⁸¹ por todo lo cual sería legítimo preguntar por el arquetipo divino a imagen de quien está creada la mujer. Y en cuanto al varón, se podría poner en relación la enseñanza paulina de que *Dios Padre es el principio de toda familia en los cielos y en la tierra* (cfr. *Ef 3*, 14-16), con la razón de principio que en el texto yahvista se descubre en el varón, recolocando así todas las interpretaciones jerárquicas en torno a su capitalidad, porque el que en Dios Padre tome principio la divinidad no implica que sea antes o que tenga mayor dignidad que las otras personas de la Trinidad.

La *Mulieris Dignitatem*, núm. 29 insinúa una argumentación en la línea trinitaria al hablar del «orden del amor», en cierto modo paralelo al orden – *taxis* – de las personas en Dios, que no es temporal. «El orden del amor – afirma – pertenece... a la vida trinitaria. En la vida íntima de Dios el Espíritu Santo es la hipóstasis personal del amor. Mediante el Espíritu, Don increado, el amor se convierte en un don para las personas creadas». Juan Pablo II continúa haciendo un paralelismo entre el Espíritu Santo y la mujer: «La llamada a la existencia de la mujer al lado del varón [...] ofrece en el mundo visible condiciones parti-

⁸⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Estados de la vida del cristiano*. Madrid 1994, pág. 76.

⁸¹ Cfr. Entre otros: *Sb* 8, 2; 8, 9; *Sir* 14, 26-27; 15, 1-6; 24, 18-21.

culares para que el amor de Dios se derrame en los seres creados a su imagen». Y, aunque no dice cuáles son esas condiciones particulares, el Pontífice concluye distinguiendo entre el modo de amar del esposo y la esposa según un orden: el esposo es el que ama para ser amado y la esposa la que recibe amor para amar a su vez.⁸² Desde estas premisas cabría preguntar que, si el misterio de Dios es un misterio de amor entre personas distintas, quizá no todas ellas amen de la misma manera, porque además, el orden del amor esponsal tampoco tiene carácter temporal sino más bien relativo. Si el don del esposo es amar primero, el don de la esposa será su correlato. De todo lo cual se puede concluir que si ser esposa es imagen de Dios, el don de la esposa consistirá también y, sobre todo, en amar como ama Dios.⁸³

Por su parte, desarrollar la eclesiología desde la *imago Trinitatis* podría dar lugar a resultados sorprendentes, que acogerían datos dispersos en la Patrística. Para san Ireneo, el Verbo y el Espíritu Santo son las manos de Dios,⁸⁴ por tanto quienes actúan en la Historia, se podría decir que al mismo nivel. Para san Metodio del costado abierto de Cristo salía no tanto la Iglesia sino el Espíritu que, fruto de la Cruz, formaría la Iglesia.⁸⁵ Congar⁸⁶ llamó a la tercera Persona, cofundadora de la Iglesia,

⁸² JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 29.

⁸³ Esa conclusión es la que en último término se extrae de la *Mulieris Dignitatem* que: «ha desarrollado consideraciones luminosas sobre la centralidad del papel de la mujer en esta nueva evangelización del mundo actual. La mujer, afirma, ha sido puesta por Dios como testimonio privilegiado del “orden del amor”. A ella, el Señor “confía de un modo especial el ser humano”, de modo que la mujer sea, para la humanidad, como la revelación viva del amor con que Dios ama a cada uno»: ÁLAVARO DEL PORTILLO, Homilía 14 de febrero de 1990, en: *Una vida para Dios*. Madrid 1992.

⁸⁴ Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, Praef. 4; 20, 1; V, 1; 6, 1; También AMBROSIO, *Exp. Sal* 118, 10, 17.

⁸⁵ METODIO DE OLIMPO, *El Banquete*, III, c. 8, 72-73, SCH, núm. 95, págs. 108-109, en las que denomina al Espíritu «Costa Verbi»: «Porque Éste merece con propiedad decirse costilla del Verbo, (a saber) el Espíritu septiforme de la Verdad a que alude el profeta (cfr. Is 11,2)».

⁸⁶ Cfr. Y.M.J CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*. París 1980. Trad. cast.: *El Espíritu Santo*. Barcelona 1983, págs. 207-217.

pues hasta Pentecostés no estuvo definitivamente formada. La analogía esponsal interpretada desde la reciprocidad completaría a Cristo-cabeza con el Espíritu Santo-alma de la Iglesia y a nivel humano habría que profundizar en las dimensiones mariana y apostólica-petrina para encontrar finalmente el paralelismo entre ambos niveles, pues no en vano, según el Apocalipsis, la esposa y el Espíritu claman en la misma dirección (cfr. *Ap* 22, 20).

Actualmente es esperanzador el nuevo giro que aporta Ángel Scola a la hermenéutica esponsal en vistas a explicar la familia. Prefiere hablar de nupcialidad más que de esponsalidad, porque es más amplio, y advierte que el “misterio nupcial” encierra una experiencia antropológica originaria, que todos conocemos, de la que todos sabemos aunque, como todo lo que tiene que ver con el fundamento, se resiste a ser objetivada. Dicha experiencia se estructura en tres momentos: diferencia sexual, donación sincera de cada uno y fecundidad,⁸⁷ donde el primer elemento adquiere su pleno sentido junto a los otros dos.

En definitiva, la propuesta consiste en repensar la analogía esponsal desde la *imago Trinitatis*, que incluiría repensar la diferencia en Dios, a lo que ayudaría la analogía familiar, incorporando a la hermenéutica de Génesis 2 las intuiciones de la patrística anterior a san Agustín y esclareciendo el arquetipo de la maternidad en Dios. Y como la analogía es un binario que funciona en las dos direcciones otra alternativa sería pensar la familia humana – filiación y paternidad – maternidad, dos modos diversos de dar la vida-, teniendo en cuenta la diferencia de las personas divinas.

⁸⁷ A. SCOLA, *Il misterio nuziale: Uomo-Donna*, Pontificia Universidad Lateranense, 1998-2000. Trad. Cast.: *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Madrid 2001. Una síntesis más divulgativa en: *Uomo-Donna. Il “caso serio” dell’amore*, Marietti 2002. Trad. Cast.: *La “cuestión decisiva” del amor: hombre-mujer*. Madrid 2003.

2. PROPUESTAS PARA LA SUPERAR EL PREDOMINIO DEL UNO INDIFERENCIADO

La filosofía del “uno” monolítico, versión ontológica de la estructura del Cosmos, es el principal escollo para pensar la diferencia. En filosofía nunca se ha reconocido una diferencia trenzada con la igualdad. Es ilustrativo advertir que cuando las hombres han pensado a las mujeres o bien las han sublimado, poniéndolas más arriba o las han subordinado, poniéndolas más abajo. Otras veces las han puesto detrás o quizá delante, pero nunca “al lado”. Y cuando las mujeres han querido afirmar su identidad, las alternativas ensayadas han sido: imitar al varón, o bien competir con él y suplantarlo o bien trivializar o anular la diferencia. La causa de no encontrar una propuesta adecuada es la ausencia de una filosofía que haga sitio al “dos” diferente en el mismo nivel. En ese caso sólo resta minusvalorar, imitar, rivalizar o negar a uno para poder afirmar al otro.

Aunque la diferencia siempre ha estado presente ante el quehacer filosófico, en el momento presente proseguir su estudio reclama la superación del Monón y una ampliación de la metafísica que explique la antropología – hecha en un marco interdisciplinar con las evidencias científicas que barren limpiamente prejuicios seculares –, hasta conseguir el andamiaje conceptual necesario para poder pensar la estructura pensal, en el marco de la estructura familiar de la persona.

Tras el desarrollo de *la diferencia de las formas*, elaborada por la filosofía griega, si la diferencia se busca a través de polaridades contrapuestas se desemboca en el nihilismo, ya que desde la contradicción lo otro del ser es su negación, la nada. Este escollo se soslaya asumiendo la *distinctio realis entre las formas y el acto de ser* que focaliza otro tipo de diferencia con el descubrimiento del orden transcendental. La originalidad del pensamiento tomista, perdida y recuperada hace pocas décadas, aunque no lo explica todo, constituye un punto de inflexión decisivo.

La diferencia ontológica de Heidegger ha supuesto un paso más en

orden a profundizar en la insistencia de los personalistas en distinguir entre las cosas y las personas, que señala una diferencia frente al cosmos y otra más frente a las demás personas, al ser cada una única e irrepetible.⁸⁸ Para los dialógicos ser persona significa, además, que no puede ser sola sino que es un ser «con-otro» o «para-alguien», relacionalmente abierto. Sin embargo, estos avances obtenidos de la experiencia aún no están consolidados conceptualmente. Acogiendo las sugerencias que se han ido haciendo a lo largo de la exposición, las tentativas de avance se podrían articular en otros tres pasos: dar a conocer la antropología trascendental, la necesidad de una filosofía de la díada y una concreción de las relaciones triádicas. Detallaré brevemente cada una de ellas:

a) La propuesta de una antropología trascendental

La recientemente publicada antropología trascendental de Leonardo Polo⁸⁹ propone y desarrolla una ontología propia y peculiar de la persona, diferente de la del Cosmos ampliando la metafísica clásica y articulando simultáneamente la *distinctio realis* y la diferencia heideggeriana. Afirma que el Cosmos en su conjunto tiene un solo acto de ser y que la persona es irrepetible porque cada una tiene el suyo propio. La persona se distingue del Cosmos tanto en su acto de ser, que es libre, como en su esencia, que es capaz de hábitos. De esta forma, de un modo similar a como la filosofía clásica distinguió una serie de propiedades transcendentales del ser, el acto de ser personal tendría sus transcendentales propios: la libertad, la inteligencia, el amor. Adquiere singular relevancia su desarrollo de la libertad trascendental y parece necesario

⁸⁸ Hannah Arendt distingue entre alteridad, distinción y unicidad como algo exclusivo del ser humano: «En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos» (HANNA ARENDT, *La condición humana*, pág. 200).

⁸⁹ L. POLO, *Antropología Trascendental* I y II. Pamplona 1999 y 2003.

que elaboraciones teóricas como ésta, aún poco divulgadas, que solidifican los descubrimientos personalistas, se vayan abriendo camino. Sin embargo, Polo, aunque enfatiza la apertura personal y la importancia de la dualidad no incluye la relación en la constitución personal, ni termina de desplegar la diferencia en el orden transcendental.

b) Necesidad de una filosofía de la “ díada ”

Distinguido el cambio de nivel ontológico y tras la inclusión de la apertura relacional en la descripción personal, la articulación de una diferencia que no lesione la igualdad, está pidiendo una segunda ampliación de la noción de persona que dé cuenta de la estructura esponsal. Asentado el nivel de la unidad personal está pendiente articular una ontología que explique el orden de unidad que incluya la diferencia en el mismo nivel transcendental, una diferencia de carácter relacional. La ontología peculiar de la “ unidad de los dos ” requiere una filosofía de la “ díada ” con la que se llegaría al último estrado de la estructura personal para poder focalizar la identidad masculina como diferente a la identidad femenina, como dos personas distintas. Este podría ser el nivel ontológico peculiar de una antropología que no se hiciera al margen de la diferencia sexuada que representa a la humanidad completa.

c) Concreción de las relaciones “ triádicas ”

Sin embargo, no se puede terminar de entender el ser humano sólo desde la dualidad, porque al estar abierta al tres, requiere también un desarrollo de las relaciones triádicas, necesarias para pensar la familia y la estructura familiar de la persona, y para volver a pensar la diferencia en Dios.

Hasta el momento el intento hegeliano, al vertebrarse sobre el principio de no-contradicción, ha sido una tentativa fallida, donde teóricamente la diferencia se torna nihilista y apofática o beligerante y de

amargas consecuencias aplicada a la praxis social, como está mostrando también la influencia marxista en algunos movimientos feministas. Están pendientes de explorar otros nuevos ensayos como el de la filosofía analítica y los que se emplean en la comunicación informática repensando las estructuras triádicas que se encuentran en el mundo. Tarea que queda abierta para el quehacer de la antropología.

4. MARÍA Y JOSÉ, SEGUNDA CREACIÓN

No querría terminar sin hacer una última consideración en torno a la relación entre la identidad sexuada y la Cristología. El Hijo de Dios, único Mediador y Salvador de todos los hombres, asume una humanidad. Al tener ésta una estructura diádica de personas, con su consiguiente modalización de la naturaleza, su persona divina asume una humanidad masculina. ¿Cómo explicar desde Él la estructura esponsal completa?

Desde el principio de que es redimido lo que es asumido no se puede olvidar que Cristo asume su humanidad en el seno de una mujer. Cristo tiene una madre virginal y en ella asume la maternidad y tiene también un padre virginal y en él asume la paternidad humana. La Encarnación, por tanto, se realiza en el seno de una familia donde un varón y una mujer «realizan en plena “libertad” el “don esponsal” de sí, al acoger y expresar el amor»,⁹⁰ cuyo fruto es nada menos que el Hijo de Dios. José y María, padre y madre virginales, son asumidos por su Hijo en orden a la Redención como ponen de relieve las palabras de Pablo VI: «En el umbral del Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja. Mientras la de Adán y Eva había sido fuente del mal que ha inundado el mundo, la de José y María constituye el vértice, por medio del cual la santidad se esparce por la tierra. El Salvador

⁹⁰ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Redemptoris Custos*, núm. 7.

ha iniciado la obra de la salvación con esta unión virginal y santa, en la que manifiesta su omnipotente voluntad de *purificar y santificar la familia*, santuario de amor y cuna de la vida». ⁹¹

José y María son parte de la nueva creación que realiza la plenitud de la identidad masculina y femenina en reciprocidad. El Hijo de Dios asume la díada humana para recolocarla desde el Tres. Él mismo vuelve a situar sus relaciones en la lógica de la entrega sincera, donde cada uno se pone al servicio del otro y los dos al de la misión común. Y lo hace de un modo llamativo pues la paternidad se esconde tras la maternidad, como para remediar visiblemente la profecía divina de Génesis 3: «El te dominará». En María y José es como si Dios volviera a empezar para dar una segunda oportunidad a la humanidad. En ellos, redimidos de un modo peculiar, se podría ver una nueva versión de Adán y Eva, siendo su Hijo el nuevo Adán en otro sentido, en cuanto Redentor. La familia de Nazaret viene a ser una singularísima *imagen* de la familia de la Trinidad, ya que una de las personas, el Hijo, forma parte de las dos.

⁹¹ PABLO VI, *Allocutio ad Motum "Equipas Notre-Dame"*, 4 de mayo de 1970, núm. 7 en AAS 62 (1970) pág. 431 citado por JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Redemptoris Custos*, núm. 7. Los estudios mariológicos y josefinos están sacando a la luz otra tipología de Adán y Eva, también de origen patrístico, constituida por María y José, que complementa la de nueva Eva-nuevo Adán (Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La Hija de Sión*, en: *Actas del Congreso Mariológico de Barcelona*, 2007).

Mujer y hombre: creados el uno para el otro

GIULIA PAOLA DI NICOLA Y ATTILIO DANESE*

1. UNIDUALIDAD MASCULINA Y FEMENINA

Todo ser humano es un *unicum* dotado de recursos específicos, de talentos y límites que constituyen su ADN, no sólo en sentido genético sino también psíquico, intelectual y espiritual. La madurez consiste en tomar conciencia de esos recursos y gestionarlos, es decir, en orientar el propio comportamiento teniendo en cuenta la dotación de que se dispone y sacándole el máximo provecho. La diferencia sexual entra en esta dotación básica que desde las primeras semanas de vida constituye a una persona como varón o como mujer.¹

Cada uno da un sentido maduro y personal a su existencia, no tanto en virtud de la obediencia a los padres, a algún jefe, a los dictados de la escuela y del Estado, como tampoco a imposiciones fruto de un esfuerzo de voluntad coercitivo sobre el propio cuerpo y la propia psique, sino secundando y desarrollando creativamente determinados objetivos, de acuerdo con la dotación natural de la que dispone. Esto está relacionado con el sentido “laico” universal de la vocación: la diferencia hombre y mujer se sitúa en el corazón de la antropología, calificándola como

* Codirectores de la revista “Perspectiva Persona” (www.prospettivapersona.it); docentes de Sociología de la familia y Sociología de la educación, Universidad “G. D’Annunzio” de Chieti y Universidad telemática “Leonardo da Vinci”.

¹ Este texto se comprende a partir de los siguientes estudios: G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza la reciprocità uomo-donna*, Roma 1988; ID., *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici*, Roma 1994; A. DANESE – G.P. DI NICOLA, *Il papa scrive. Le donne rispondono*, Bologna 1996; ID., *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*. Torino 2001.

unidual, o sea, al mismo tiempo y sin contradicción, como intrínsecamente plural y unitaria.

Parcialidad y relación son experiencias ineludibles de toda persona. El hombre está hecho para ser superado, sostenía Nietzsche, intuyendo de alguna manera que los límites de la persona pueden verse como su recurso, porque hacen ontológicamente realizable la superación de uno mismo, tanto en la relación interpersonal como en la vertical con Dios. La disponibilidad a acoger serenamente la propia realidad y “trabajarla” con el fin de optimizarla constituye la diferencia fundamental entre personalismo de inspiración cristiana y existencialismo, como también entre personalismo comunitario y esos falsos personalismos que consideran central la plenitud de la existencia en cuanto afirmación de uno mismo y de los propios derechos, menospreciando las obligaciones. Una persona no puede tener su fin en sí misma, ni en otra, ni menos aún en las cosas creadas, sino que se caracteriza por ese diálogo, explícito o implícito, que está llamada a entablar con su Creador. Bajo esta luz, hay que leer el versículo bíblico: «A imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gn 1, 27), al que remite el cristianismo del “principio”, que quiera ir a la fuente, para una mejor comprensión antropológica del hombre y de la mujer en la relación que los remite, a cada uno y juntos, al Creador, más que uno al otro.² El otro, la mujer para el hombre y el hombre para la mujer, si bien “carne de la carne” y “hueso de los huesos”, no puede ser la otra mitad de la naranja, sin la cual la primera queda manca; no puede ser el medio para completar la propia persona; y tampoco puede ser confundido con esa fundamental nostalgia ontológica de unidad, que sólo Dios puede saciar. Sin embargo, es el *tú* necesario del reconocimiento, en cuya presencia el yo se despierta,

² Sobre estos aspectos véase P. VANZAN, *Introducción a G.P. DI NICOLA, Uguaglianza e differenza*, op. cit.; ID., *Genere letterario e linee biblico-teologiche della “Mulieris Dignitatem” di Giovanni Paolo II*, en AA.VV., *Donna: genio e missione*, Milano 1990, págs. 59-94; ID. – A. AULETTA, *L'essere e l'agire della donna in Giovanni Paolo II*. Roma 1996.

del que goza, que hace posible la experiencia fundamental de la comunicación y de la entrega de uno mismo, en la totalidad de la psique y del cuerpo, que hace que la experiencia de Dios sea concreta y visible.

La relación ideal entre los sexos, esbozada en el versículo bíblico, difícilmente se realiza en la historia, a no ser que a trechos y a trasluz. La fatiga de la realidad refleja la del pensamiento, para el cual es difícil declinar la diferencia hombre-mujer sin caer en las trampas de la igualdad y de la diferencia elevadas a la categoría de lo absoluto. La tendencia es más bien la de reducir *ad unum* el unidual originario.³ La categoría antropológica de *hombre* resume todas las diferencias, con la inevitable ocultación de la mujer.⁴ La razón resume la pluralidad dentro de categorías generales y sintéticas, la diferencia se organiza jerárquicamente, estatus y roles prevalecen sobre la comunicación, las definiciones sobre la reciprocidad, la síntesis sobre las relaciones, la abstracción sobre la riqueza de la realidad.

Si no existiera la remisión al Creador, la diferencia no sería más que un diferir del modelo universal y la feminidad se delinearía en negativo, completamente recortada a medida del hombre (que la define de modo especular en relación a sí mismo: Eva *en función* de Adán, como en Rousseau, Sofía *en función* de Emilio).⁵ Por lo tanto, se ocultaría toda la dimensión humana de la historia y de la sociedad, incluida la alteridad originaria y paritaria de la mujer y del hombre; concretamente, la mujer resultaría “imagen” del hombre.

Actualmente, en el pensamiento católico, el monismo teístico está siendo sustituido cada vez más por una antropto-teología trinitaria, que

³ Cfr. A. DANESE, *Riferimenti teorici dell'unidualità antropologica*, en: “Intams Review”, 2 (1996), 174-186 y nuestro *Unidualità antropologica e coniugalità*, en: “Intams Review”, 1 (1998), págs. 7-19.

⁴ El proceso dialéctico hegeliano, con su negar y conservar, (*aufheben*) es ejemplar de un procedimiento que disuelve la dualidad y, por lo tanto, la originalidad de la diferencia, en la idea.

⁵ J.J. ROUSSEAU, *Emilio o de la educación*. Madrid 2008.

impide separar el plano antropológico del teológico, atribuyendo al primero la pluralidad y al segundo la unidad indivisible, puesto que en ese caso la multiplicidad sería tolerada sólo como imperfección de la realidad creada. Sólo una antropología trinitaria puede dar fundamento a la unidualidad de las personas a imagen de un Dios, comunitario y no solitario, que se define a sí mismo como Amor (*perichoresis*). En efecto, la importancia de un tú-otro para el yo está en correlación directa con la Revelación de Dios unidad de tres Personas en comunión entre ellas, que ilumina la relación hombre-mujer como una relación entre iguales y distintos. Las diferencias resultan intrínsecamente relacionales: cada uno puede ser plenamente él mismo si se pone en juego en la relación dinámica que constituye al yo y al tú en alteridad recíproca.

La reciprocidad, en el marco de la teología trinitaria, es el estímulo que impulsa la calidad de las relaciones hacia modelos óptimos, abriéndose paso en una historia necesitada de conversión y de re-nacimiento del pasado machista, como también de las más exacerbadas reacciones feministas.⁶

⁶ Ha escrito Ricoeur: «La estructura dialógica que dirige, a todos los niveles a los que puede llegar el pensamiento, las relaciones entre lo uno y lo múltiple [...] es la misma estructura dialógica, la misma energía comunicativa que se deja percibir a distintos niveles [...] a nivel teológico en la doctrina trinitaria, mediante la cual el cristianismo se distingue de un monoteísmo simple, distinguiendo en Dios mismo un aspecto societario, o sea, junto una *kenosis* en la segunda persona y una recapitulación de amor en la tercera persona; la misma dialéctica entre lo uno y lo múltiple se repite analógicamente a nivel antropológico, donde la persona parece estar constituida por el doble esfuerzo de escapar a la fragmentación individualista y a la fusión totalitaria; una reanudación analógica de la lógica trinitaria se delinea a través de una relación ritmada por el asumir responsabilidades, anularse frente a la alteridad del otro y buscar una comunidad que sea persona de personas; es el mismo ritmo dialéctico que se deja descubrir a nivel sociológico, en la medida en que el compromiso político, mediante las luchas sociales, parece ser la búsqueda de un equilibrio nunca alcanzado entre la reivindicación de la vida privada, las obligaciones inevitables en la construcción de una sociedad más justa y la utopía comunitaria, análogo lejano del Espíritu Santo en la economía del Dios uno y trino.» (P. RICOEUR, Pref. a A. DANESE, *Unità e pluralità, Mounier e il ritorno alla persona*. Roma 1984, pág. 14.)

2. LA DIFERENCIA SEXUAL Y LA INDIFERENCIA POR LA DIFERENCIA

La cultura contemporánea cuestiona la identidad de género: hay quien piensa que la diferencia sexual no tiene ningún valor objetivo en sí misma y difunde la convicción de que cada individuo puede establecer según le plazca su propia identidad, declarándola después a la administración pública. *La orientación sexual* sería una variable dependiente de los gustos subjetivos, de los contextos y de las necesidades. Encubriéndose bajo los términos sexualidad, género (*gender*) y orientación sexual (*sexual orientation*) y considerando la identidad sexual como una opción, se promueve el principio de la “neutralidad del crecimiento” en la educación de los niños y niñas. En otras palabras, se niega la existencia de dos géneros en su connotación natural, como si el cuerpo y la naturaleza no ejercieran ningún condicionamiento sobre nuestro modo de ser personas.

En otros tiempos – y no los añoramos – a una conformación física dada correspondían modelos de comportamiento determinados y rígidos, masculinos y femeninos, que el ambiente circundante imponía: un modelo masculino inspirado en la fuerza, la autoridad y la racionalidad, y uno femenino inspirado en la emotividad, la obediencia y la intuición. La superación de esos estereotipos rígidos, que hoy ceden frente al cambio del perfil masculino y al protagonismo de las mujeres, genera una contra-reacción pendular: la anulación de las diferencias, la reivindicación de la independencia absoluta de la naturaleza y la libertad de elegir entre identidades equivalentes. De este modo nos encontramos en medio de la vieja contraposición entre naturalismo y culturalismo.

Frente a las aproximaciones acerca de este tema, es preciso tomar en seria consideración los resultados de los estudios de las diversas ciencias humanas, que profundizan en los procesos de aceptación de la sexualidad, en gran parte dependientes de las experiencias de los primeros años de la infancia y de la calidad de la relación que el niño ve entre los padres. Cada ser que viene al mundo, al desarrollar su propia identi-

dad, recibe modelos transmitidos por la educación, adopta comportamientos y valores adquiridos por la frecuentación de los distintos ambientes con los que entra en contacto, intenta conformarse a sus aspiraciones ideales, pero no puede hacerlo sino partiendo de y a través de una confrontación – o si queremos una hermenéutica – con el propio cuerpo, con todas sus especificidades morfogénicas, hormonales y fisiológicas.

Por una parte, una antropología respetuosa de la persona se disocia de la posición determinista y biológica, según la cual todos los papeles y las relaciones entre los sexos estarían fijados en un modelo estático determinado por la naturaleza; por otra, sin embargo, el ser humano, al no ser idealmente sólo cultura, no puede menos de construir su historia en una confrontación dialéctica con la naturaleza y con todos sus condicionamientos. Habría que interrogarse acerca de las posibles consecuencias de una violencia ejercida contra la naturaleza, antes de liquidar el pensamiento “de la tradición” como “tradicionalista”, y preguntarse si la naturaleza violada se vengará, violándonos a su vez, como entendieron muy bien los antiguos: “*Natura non facit saltus*” (Linneo) y “*Natura enim non nisi parendo vincitur*” (Bacon).

La confusión de las identidades es arriesgada, sobre todo en el periodo de la adolescencia que, como se sabe, es efervescente, pero frágil. No siempre es fácil reconocerse fisiológicamente hembra o varón. ¿Se puede concluir por este motivo que los problemas de identidad hay que resolverlos alentando la libre elección de la propia orientación sexual? Una chica podría querer ocultar su feminidad olvidando las menstruaciones, el pecho, la orientación materna de todo su cuerpo y optar por el modelo de una masculinidad que le parece “vencedora” (pero ¿cómo lo hace?). Por otra parte, no pocos varones, asociando masculinidad con agresividad, competitividad u obligaciones de la vida pública, pueden madurar el rechazo de la pertenencia al propio sexo. Para todos podría parecer fascinante, hipotéticamente y al menos en determinadas fases de la vida, soñar con asumir una identidad diferente de la propia.

Se acumulan una infinidad de preguntas. ¿No existe el riesgo de pasar del respeto de las minorías a su exaltación y, en definitiva, a la segregación de las mayorías? ¿Cómo se puede intercambiar la excepción con la norma y dar por descontado que existan cinco posibles *sexual orientations*, todas equivalentes? ¿Se podrá seguir razonando libremente sobre estos temas, o bien con la guerra a la homofobia estará prohibido incluso hablar de diferencia sexual natural? ¿Acaso las ideologías que querrían acabar con las diferencias naturales no contradicen decenios de *Women's studies* del feminismo, centrados precisamente en la conciencia de la diferencia original? ¿Por qué reivindicamos la ecología del medio ambiente sólo cuando se trata de proteger la naturaleza, las especies en extinción, la contaminación; mientras que nos hacemos paladinos de una libertad abstracta cuando se trata de nuestro cuerpo? ¿Cómo es que se castiga severamente a quien hiere o mutila a un perro y, en cambio, no se soporta la “ego-sintonía” que toda persona debería establecer con su propio cuerpo? ¿Por qué se defiende el principio de la biodiversidad para la naturaleza mientras que para el ser humano se considera una conquista la indiferencia de la diferencia?

En realidad los promotores del unisex, transex, homosex, menoscandando la originaria y original diferencia de la naturaleza, atacan el corazón de la antropología relacional: la identidad originaria varón-hembra, que se encuentra en todas las narraciones de los orígenes, como también en la Biblia. Fomentando la libre elección, se ataca la heterosexualidad, que permite el “buen estar” de la persona con su propio cuerpo, el matrimonio y la procreación. Por consiguiente, la familia natural parece una opción que depende de sujetos propensos a costumbres de vida “tradicional” respecto a formas de convivencia modernas y “abiertas”. No nos parece fuera de lugar el grito de alarma del magisterio católico sobre el riesgo de la confusión y del *boomerang* que estas tesis pueden provocar.

Que la opinión del *Van Thuan Observatory* valga para todos: «Es excesivo separar el sexo del género, sosteniendo que el primero es un

dato fisiológico y el segundo es un dato cultural e histórico. Es verdad que la diferencia sexual se trata y se vive de modo distinto dentro de la cultura y de la historia, sin embargo, no es justo separar el género del sexo, porque este último es un dato antropológico fundamental para la persona».⁷

3. MASCULINO Y FEMENINO ENTRE IDEAL Y REALIDAD

El análisis de los riesgos de las culturas que han conformado la historia del siglo XX, al igual que la de las distintas etapas del feminismo, nos confirma que estamos muy poco equipados para comprender la complejidad antropológica del hecho de ser hombres y mujeres. Esta conciencia no puede conllevar una capitulación a la afasia, sino más bien debe solicitar la identificación de algún rasgo característico de los dos géneros, aun reservando a la persona que tenemos delante la facultad de decir su palabra única, libre de “pre-comprensiones” y de barreras ideológicas.

Exponemos a continuación los rasgos principales, a nuestro juicio, relativos a lo femenino y a lo masculino (apenas esbozados a causa de la economía del presente trabajo), tanto en su significado positivo como en su posible corrupción.⁸

3.1.a. *La relacionalidad* del ser humano se manifiesta más marcadamente en el cuerpo de la mujer. En efecto, el proceso generativo femenino contiene, como inscritos en la naturaleza, significados paradigmáticos de la relacionalidad de la persona en cuanto tal. Sobre todo la maternidad exalta esta dimensión antropológica, por el modelo de relación

⁷ *I tre silenzi dell'Unicef*, en: “Van Thuan Observatory Newsletter” núm. 67. Verona, 15 de marzo de 2007.

⁸ Para un estudio amplio, remitimos a A. DANESE – G. P. DI NICOLA, *Lei & Lui*, op. cit.

único, dos en uno, que se establece entre madre y feto. El dato fisiológico materno invita a frenar el egocentrismo, el individualismo, el prometeísmo, el delirio de omnipotencia del yo. Las mujeres pueden tener un mayor o menor sentido materno: muchas veces dan la vida por los hijos, pero algunas veces los abandonan en los contenedores de basura. Si se va más allá de las fronteras naturales, la maternidad es indicativa de la capacidad de la persona de hacer sitio, de acoger a otra persona, de dedicarse a ella y después dejarla vivir en su autonomía y también ayudarla a despegarse de ella.

La corrupción de este rasgo consiste en la tendencia a adueñarse del otro, a capturarlo en el propio amplexo y fagocitarlo.

3.1.b. *Afirmación de sí mismo.* Se refiere a la tendencia a hacer visibles y hacer valer las propias potencialidades (*assertiveness*). Se comprende bien como también este rasgo no es automáticamente atribuible a todos los hombres, puesto que la poca autoestima es un problema que atenaza a hombres y mujeres sin distinción. No obstante, en el intento de identificar el equivalente de la relacionalidad femenina, nos parece más evidente en el varón una tendencia a afirmar el propio yo. No se trata en absoluto de una tendencia egoísta-negativa; la estima de uno mismo, la confianza en las propias potencialidades y las capacidades de hacerlas valer son una buena premisa para sellar la madurez personal y dar espesor a la capacidad relacional de una persona, haciendo de perfecto integrador de la relacionalidad femenina. Tampoco se puede amar al otro si no nos amamos a nosotros mismos: *Caritas bene ordinata incipit a se ipso*. La afirmación de uno mismo es un apoyo muy valioso para la relación con la mujer y los hijos, en cuanto ofrece sensaciones de protección y de seguridad.

Las corrupciones de este aspecto, llevado hasta el extremo, son la soberbia, el egoísmo, el narcisismo, la tendencia a menospreciar e instrumentalizar al otro para finalidades propias.

3.2.a. *Una conciencia más acentuada del límite* refleja que las mujeres viven especialmente condicionadas por la sintonía con la naturaleza, lo que las vincula a fenómenos fisiológicos pero también les impide volar demasiado alto como Ícaro, sufriendo después caídas desastrosas. Es necesaria una dinámica rápida de aceptación del imprevisto (irregularidades en el ciclo, embarazos inesperados) y, por consiguiente, una mayor conciencia de no ser capaces de dominar el propio cuerpo, de pilotar la propia vida. La conciencia del límite implica además la conciencia del fracaso de todos los sistemas de pensamiento, de todas las construcciones humanas frente a la muerte y, por lo tanto, de la substancial dependencia humana.

La corrupción de este rasgo está en la tendencia a acomodarse en la realidad de hecho y a no esforzarse por superarla, a delegar en otros las propias responsabilidades sociales encerrándose en el pequeño mundo de la casa, en la renuncia a afrontar la realidad. En efecto, a lo largo de la historia, una cierta pasividad ha connotado una gran franja de población femenina.

3.2.b. *La lucha contra el límite*, el rasgo más típicamente masculino, impulsa a aventurarse en lo ignoto, a luchas contra los obstáculos, con la confianza de poder vencer. Forma parte del imaginario sobre lo masculino el modelo de combatiente obstinado frente a lo que se le opone, preparado para la guerra a fin de defender el territorio y a sus seres queridos. Él se siente solicitado a afrontar los desafíos de la vida, a no hacerse atrás frente a la oposición de la naturaleza, de los demás, de los acontecimientos, haciendo lo posible por salir adelante incluso en condiciones adversas.

La lucha en sí misma no tiene un carácter negativo; es más, posee la fuerza y la testarudez para vencer el mal y conquistar nuevas fronteras a la vida. Mounier llamaba *affrontement* el compromiso activo con el cual un ser humano se dedica a una causa, incluso a costa de sacrificio y de derramamiento de sangre, y recomendaba esta actitud valiente y combativa también a las mujeres.

La corrupción de este rasgo consiste en la tendencia a modular las relaciones según la categoría de la competición, con todas las derivas posibles, como la competencia exasperada, la envidia, el uso de medios ilegítimos para alcanzar los objetivos deseados.

3.3.a. *Cuidado de la vida.* Vinculado a la maternidad está el cuidado de la vida, que se manifiesta en sus diversas formas como actitud a alimentar, desde la lactancia, a proteger, incluso en detrimento de la propia persona, a aliviar las heridas y el sufrimiento en las enfermedades, hasta acompañar a los seres queridos a la muerte, en la fase terminal de la enfermedad.

Hacerse cargo del otro caracteriza tanto a la mujer como al hombre responsable, pero es un dato universal que la propensión a estar cerca de quien es más frágil se deja sentir de modo más fuerte en la mujer, impulsándola incluso a actos heroicos de modo casi natural. Prueba de ello es el famoso episodio de Salomón, indicativo de la intuición que el rey tuvo de la lógica de la maternidad a la hora de dirimir la contienda entre dos mujeres, en la que cada una reivindicaba para sí el niño nacido vivo y atribuía a la otra el nacido muerto. Él pidió que cortaran al niño en dos partes, porque sabía que la madre verdadera habría preferido la alienación de la propia maternidad, la acusación de perjurio, la condena social y penal, a la muerte del hijo (1 R 3, 16-27).

El lado débil de este rasgo está en la obsesión del otro, hasta llegar a anular la propia dignidad, en el cuidado servil y material de las necesidades de los demás sin cuidarse de la propia vocación, en el amar demasiado y mal, viviendo una prodigalidad falta de sabiduría y, al final, insatisfecha y que chantajea.

3.3.b. *Dinamismo vital.* Forma parte quizá de manera más acentuada de la masculinidad la tendencia a estar frente a la alteridad (los demás y la naturaleza) con una actitud dinámica, desbaratando y combinando de nuevo las cartas, aficionándose a la aventura e interesándose

por todo. Esto está relacionado con el peso menor que la naturaleza le atribuye respecto a la vida. La presencia en la familia del padre, que se inserta como persona de confianza y amada en la simbiosis madre-hijo, representa la llamada a ponerse al servicio de la vida y de su fragilidad, el canal privilegiado de comunicación con el exterior, llevando dentro de la diáda lo que se encuentra fuera y llevando fuera el calor humano del núcleo vital de la familia.

De hecho, él está en condiciones de facilitar la vida de la familia sosteniendo sus necesidades y abriendo paso en lugares inesperados, promoviendo senderos desconocidos, encomendándose a la casualidad o a la intuición, o a la Providencia.

En sentido más general, esta actitud, despertada por la diferencia femenina, activa un recurso de intrepidez. Heidegger, delineando este rasgo a partir de Sófocles, que en *Antígona* escribía: «Son muchas las cosas prodigiosas del mundo, pero el hombre las supera todas»,⁹ traduce así: «De múltiples formas existe lo inquietante, pero nada hay que se eleve más inquietante por encima del hombre». De este modo “inquietante” (*das Unheimlichste*) sustituye a “prodigioso”, “maravilloso”, para caracterizar más propiamente el gusto de cuestionar, conquistar, descubrir.

El ser humano, especialmente el hombre, se presenta como el que huye de los límites, trata con violencia la naturaleza, con tal de explorar todas las posibilidades que encierra. Los dos aspectos, el más clásico que alude a lo prodigioso y el heideggeriano que se refiere a lo inquietante, se pueden atribuir al asombro de Adán frente a Eva, como un despertar provocado en él por el descubrimiento de una diferencia que pone en marcha dinamismos que hasta ese momento no habían estallado y enciende el gusto de la aventura. En este sentido, maravilla e inquietud están relacionadas.

⁹ M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Argentina, con referencia a los vv. 332-33.

La corrupción de este rasgo consiste en la fragilidad a la hora de mantener el propio compromiso, en la labilidad de los vínculos, en la tendencia a emprender recorridos individuales incluso sin y contra la unidad con la pareja.

3.4.a. *Transgresión e ironía.* Si una cierta mentalidad androcéntrica ha atribuido al hombre el carácter de la trascendencia respecto al dato, en contraposición con la mayor dependencia de la mujer de la naturaleza (pensemos en Kierkegaard), en cambio, es posible ver en la feminidad una marcada capacidad de vivir dentro de las estructuras, en una actitud de adaptación flexible y, al mismo tiempo, en el momento oportuno, relativizarlas y superarlas. Cuando están en juego afectos y valores considerados irrenunciables, la transgresión se considera legítima y necesaria, y nace la valentía de actuar en contraste con lo que fijan las reglas o las instituciones, todo lo que está sistematizado o es posible sistematizar. Esta transgresión recuerda la feliz intuición hegeliana, tomada de la interpretación de *Antígona* de Sófocles, de la mujer como “eterna ironía de la comunidad”.¹⁰

Esto también está relacionado con la necesaria distancia de las estructuras que permite adaptarse a vivir dentro de ellas sin dejar que nos aplasten. Esto vale también para comprender la relación distinta de la mujer con la fe, en la que está menos orientada a las reglas, a las instituciones y más potentemente atenta a la relación espiritual, afectiva y mística con Dios. En un horizonte escatológico, gracias a la capacidad de vivir dentro y fuera de las estructuras institucionales, de estar en la Iglesia visible con el alma dirigida a la invisible, es más comprensible el cumplimiento del sacerdocio regio de los hombres y las mujeres en Dios y la coronación de la verdad en caridad («la mayor de todas ellas es la caridad»¹¹).

¹⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *La fenomenología del espíritu*, II, 34. Sobre Antígona remito a: G.P. DI NICOLA, *Nostalgia di Antigone*. Teramo 1998.

¹¹ 1 Co 13, 13; cfr. también JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 30.

La corrupción de este rasgo consiste en la incapacidad de rendir cuentas a la objetividad y, por lo tanto, con la tendencia a pasar por encima de las instituciones sorteándolas con finalidades particulares. El sentimiento de la legalidad se debilita y se intenta someter el bien común a las finalidades de la familia, debilitando el valor universal e impersonal de la justicia retributiva, que pasa necesariamente por los canales institucionales.

3.4.b. *Normativa*, o sea, tejer reglas, tanto en el sentido de producir reglas nuevas para orientar los comportamientos y valorarlos dentro de esquemas de coherencia y racionalidad, como en el sentido de conservarlas como muestra y resistencia del vínculo social. Este rasgo, cuya figura típica es el juez, tiene su confirmación en los estudios de Gilligan, que probó que la identidad femenina está mayormente orientada a estar con los demás (*mitsein*), y la identidad masculina a la organización de las relaciones según una ética más atenta a la moralidad normativa.

Este rasgo no se puede considerar con superficialidad como una especie de “fijación” preceptista. Al contrario, implica la capacidad de superar la perspectiva subjetiva en la tensión a establecer la equidistancia que es fuente de la justicia distributiva. Paul Ricoeur considera la atención a construir instituciones justas una condición esencial de la tríada ética (“autoestima, solicitud por el otro e instituciones justas”).¹² Sólo mediante reglas objetivas, que superan los apegos individuales, es posible elevarse por encima de los vínculos de sangre, de la búsqueda de escapatorias y astucias para la solución de los problemas esenciales y familiares. De este modo se puede alcanzar la imparcialidad que, por un lado, impide el dominio de los fuertes y de los inteligentes y, por otro, imita el comportamiento de un Dios que distribuye a todos los frutos de su amor: «Para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir

¹² Remito a P. RICOEUR, *Persona, comunità, istituzioni* (editado por A. DANESE). Florencia 1994.

su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos [...] Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5, 45.48).

La corrupción de este rasgo consiste en el burocratismo, en la impersonalidad de un comportamiento objetivo y frío, válido para llegar a todos, pero que perjudica a quien no cumple con los cánones establecidos y se siente aplastado por estos. Aquí la regla evangélica es una referencia: «Y les dijo: “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2, 27), «porque el Hijo del hombre es señor del sábado» (Mt 12, 8).

3.5.a. *El rostro positivo del dolor.* Si se piensa en el sufrimiento físico del hombre como en un inicio de decadencia y preanuncio de muerte, en la mujer hay un signo especial, en el parto, de un sufrimiento físico estrechamente ligado a la generación y, por lo tanto, a la dimensión positiva de la vida. En el cuerpo de la mujer está impresa la otra cara de lo negativo, como testimonio del vínculo inquebrantable entre dolor y amor, sufrimiento y alegría, muerte y resurrección. Profundizar el sentido positivo de esta diferencia puede ser especialmente importante para las chicas, puesto que las predispone a aceptar – y no a soportar – el ritmo no siempre fácil del cuerpo.

La corrupción de este rasgo consiste en una resignación que no lucha frente al dolor, en un cierto victimismo, que exalta el propio sacrificio y acentúa de manera desordenada sus manifestaciones exteriores, situándose en el centro de la atención de los demás.

3.5.b. *Afrontar el riesgo y la muerte.* En líneas generales, el género masculino se relaciona más con una idealidad luchadora. Esta tendencia, confirmada durante siglos por la figura del héroe, llama a derramar la propia sangre y a dar la vida, con vistas a la entrega total a una causa, que se considera digna de ello. En Hegel la capacidad de afrontar la muerte marca la distancia entre el señor y el siervo, por el hecho

de que el siervo se encomienda a la protección del otro y a cambio le ofrece su dependencia y sus servicios. Se trata de una dialéctica que se aplica al análisis del nacimiento de las clases sociales al igual que a la relación hombre-mujer, por la dinámica de sometimiento y abuso que se genera cuando el varón, que afronta el riesgo fuera de casa, adquiere en ello un señorío sobre la mujer. Pero el propio Hegel pone de relieve como esta dialéctica se invierte, por el hecho de que el dueño depende de los servicios de su siervo, en una especie de interdependencia recíproca.

La corrupción de este rasgo consiste en la violencia inconsciente, en la arrogancia (pensemos en los juegos de los adolescentes, como guiar a alta velocidad o con los ojos cerrados...) en comportamientos que se burlan del peligro, que no valoran la proporción entre lo que se pone en riesgo – es decir, la vida, y lo que esta representa para los familiares – y el objetivo que se quiere alcanzar.

4. LA SABIA IGNORANCIA

Los rasgos propuestos nos remiten a una antropología personalista y comunitaria, puesto que se trata de características que no se pueden aplicar automáticamente a todos los hombres y todas las mujeres, precisamente para respetar a la persona en cuanto tal. Los recorridos pueden ser muy distintos, pero aprendiendo a escuchar el mudo lenguaje del cuerpo, que es un lenguaje de amor, ambos – el hombre y la mujer – descubren una llamada implícita a dar la vida. Si bien la diferencia se hace evidente a nivel físico y en sus implicaciones fenomenológicas, los dos están unidos en la misma llamada a dar su sangre (parto, trabajo, guerra...), a vivir el “ser para”, como don, a imitación de la vida trinitaria de Dios. Manteniendo fluidas relaciones en la reciprocidad vivida, uno aprende del otro y las características de cada uno adquieren su genuino sentido relacional.

No es posible fijar los rasgos indicados de una vez por todas, como si se tratara de caminos obligatorios del recorrido existencial. Faltan los elementos para cualificar de modo irrefutable la diferencia. En este campo se observa una gran dificultad en encontrar estudios que no tengan una orientación ideológica.

También en el frente católico, hay algunas indicaciones de ruta, pero los problemas no están resueltos. Además, la narración bíblica está impregnada de misterio respecto a los tres términos de la relación presentados: sabemos que hombre y mujer están hechos “ a imagen de Dios ”, pero no podemos conocer el término último de la analogía: Dios. Esta referencia sugiere más bien la inoportunidad de definir, por el hecho de que los tres términos de la analogía escapen a las ideas “ claras y distintas ”. Es preciso confrontarse continuamente con dos exigencias: la necesidad de mantener firme, de alguna manera, una diferencia originaria, indispensable para la reciprocidad, y la imposibilidad de llegar a conclusiones seguras sobre el contenido de esa diferencia, fijándolo de una vez por todas y sin correr el riesgo de que la historia lo desmienta (¡cuántas definiciones de la mujer son ahora incompatibles con la realidad!). Además, Adán y Eva no se pueden conocer adecuadamente el uno al otro: Eva – haciendo referencia a la segunda narración del Génesis, más metafórica – no puede decir quién es realmente Adán, porque la precede y Adán no conoce a Eva, porque dormía como un bendito mientras Dios formaba a la mujer. Es Dios, el Creador, quien los presenta y los revela el uno a la otra. Por lo tanto, es mejor proponer indicaciones orientadoras, siempre abiertas a la novedad que cada persona representa, porque por una parte no nos podemos encerrar en la afasia y, por otra, es preciso estar dispuestos a redefinir las indicaciones dadas en un diálogo con la realidad contemporánea, con la tradición, con la historia y con la Palabra.

A Juan Pablo II hay que reconocerle el mérito de haber retomado el discurso sobre la diferencia y de haberla situado en el centro de la cuestión antro-po-teológica, respecto a una tradición que había dado

por descontado la definición de la feminidad y, asimismo, respecto al feminismo que la contestaba radicalmente. Su revaloración de la sexualidad, del cuerpo, de la mujer sigue siendo una referencia fundamental para el magisterio católico (*Catequesis sobre el amor humano, Familiaris Consortio, Mulieris Dignitatem* – que es una piedra angular de la referencia magisterial – y la *Carta a las mujeres*). En particular la *Mulieris Dignitatem* ha representado una revolución cultural, completada después por la *Carta a las mujeres*, que ha reconocido el valor de la actividad social y política de las mujeres, un aspecto poco presente en la *Mulieris Dignitatem*.¹³

La validez del registro elegido por el Papa a la hora de afrontar este tema reside en la conciencia de la necesidad de evitar las trampas del biologismo y de la indiferencia. La formación filosófica de Juan Pablo II consentía el pleno reconocimiento de la importancia del cuerpo que condiciona el ser hombre y mujer, aunque no lo determine. De hecho, la fenomenología había dejado claro que la conciencia de uno mismo, del mundo y de los demás siempre se ve mediada por una percepción corpórea y, por lo tanto, hombres y mujeres tienen perspectivas diferentes del mundo. Por otra parte, para no caer en el determinismo biológico o genético, es necesario reconocer que la persona no vive en su cuerpo como en una prisión, sino que está llamada a interactuar con él, a construir una hermenéutica compatible con sus ideales, de alguna manera a trascenderlo en una dialéctica condicionada y creativa al mismo tiempo. No es fácil definir la distancia correcta entre sobrevalorar el cuerpo (biologismo) y, al contrario, menospreciarlo (espiritualismo). Juan Pablo II concentró su atención en un dato incontrovertible: el cuerpo de la mujer está estructurado para que pueda dar la vida y, por lo tanto, no puede existir una percepción de sí mismo sin tener en cuenta este dato, que constituye íntimamente su identidad, independiente-

¹³ Sobre estos temas véase: G. P. DI NICOLA – A. DANESE, *Il papa scrive. Le donne rispondono*, op. cit.

mente de que efectivamente se realice o no una concepción en el arco de su vida.

Sin embargo, puesto que sería injusto respecto a los hombres afirmar que el amor materno y donativo es sólo de las mujeres, la *Mulieris Dignitatem* propone interpretaciones del cuerpo femenino en sentido simbólico y personalista. Presentando las figuras-modelo de la esposa, de la madre y de la virgen, aclara que no se trata de determinismos de la naturaleza, sino de dimensiones simbólicas de lo humano en cuanto tal, ligadas a la persona, varón y hembra. El registro de la *Mulieris Dignitatem* es doble: por una parte, el dato corpóreo resulta decisivo para delinear la identidad y el papel de la mujer, por lo que con ella encajan bien las figuras de madre, esposa y virgen; por otra, es preciso tomar nota de que todos los seres humanos son esposas, madres y vírgenes, en cuanto al significado ético y antropto-teológico que estas figuras tienen en relación al amor, al cuidado, a la totalidad de la persona frente a Dios.

Esta doble vía se encuentra en el comentario innovador a *Efesios 5*, la carta paulina que presenta la relación nupcial Cristo-Iglesia como paradigmática de la relación marido-mujer. Por una parte se asume esta analogía, por otra, el Papa invita a leer las recomendaciones de san Pablo a la luz de *Ef 5, 21*, que recomienda «sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo». En efecto, añade: «La convicción de que en el matrimonio se da la “recíproca sumisión de los esposos en el temor de Cristo” y no solamente la “sumisión” de la mujer al marido, ha de abrirse camino gradualmente en los corazones, en las conciencias, en el comportamiento, en las costumbres».¹⁴

De estos dos registros derivan algunos nudos todavía problemáticos sobre los que aún nos interrogamos, entre los cuales: en la esposa en sentido simbólico y ético se reconocen hombres y mujeres, mientras que en el esposo sólo los varones; si bien la sumisión de la Iglesia

¹⁴ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 24.

a Cristo no necesita explicaciones (la asimetría Cristo-Iglesia, como Cristo-María es inherente a la diferencia de naturaleza), no se puede decir lo mismo de la esposa y del esposo; la combinación hombre-Cristo por lo que se refiere a amar primero parece especialmente ligada a la dimensión sexual.¹⁵ Este último axioma se tambalea en una visión integral de la relación entre hombre y mujer, aunque fuera sólo porque la primera experiencia que todo ser humano hace al venir al mundo es la de ser amado por una madre. Numerosos estudios subrayan que la madre es la primera en amar, mucho antes de que el hijo tenga la posibilidad de responderle sonriendo y llamándola por nombre.¹⁶

Desde esta óptica, la vocación de la mujer parece particularmente representativa de la llamada universal a amar, como reconoce Juan Pablo II cuando solicita al padre a aprender de alguna manera de la madre su paternidad: «Es necesario que el hombre sea plenamente consciente de que [...] contrae una deuda especial con la mujer. Ningún programa de “igualdad de derechos” del hombre y de la mujer es válido si no se tiene en cuenta esto de un modo totalmente esencial. [...] El hombre, no obstante toda su participación en el ser padre, se encuentra siempre “fuera” del proceso de gestación y nacimiento del niño y debe, en muchos aspectos, conocer por la madre su propia “paternidad”».¹⁷

¹⁵ «Si el autor de la carta a los Efesios llama a Cristo Esposo y a la Iglesia Esposa, confirma indirectamente mediante esta analogía la verdad sobre la mujer como esposa. El Esposo es el que ama. La Esposa es amada; es la que recibe el amor, para amar a su vez. [...] Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos sólo o sobre todo la específica relación sponsal del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer [...] En el contexto de la analogía bíblica y sobre la base de la lógica interior del texto, es precisamente la mujer la que manifiesta a todos esta verdad: ser esposa» (*ibid.*, núm. 29).

¹⁶ Entre los estudios sobre este tema me permito remitir al mío: G. P. DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, op. cit.

¹⁷ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 18.

La *Mulieris Dignitatem* nos pone frente al reconocimiento de una asimetría en el corazón de la reciprocidad, a favor de la madre, asimetría confirmada por la presentación de la femineidad como arquetipo de toda humanidad. En efecto, según la *Mulieris Dignitatem*: «La Biblia nos persuade del hecho de que no se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es “humano”, sin una adecuada referencia a lo que es “femenino”». ¹⁸ Y: «Desde este punto de vista [la elevación espiritual como finalidad de la existencia de todo hombre], la “mujer” es la representante y arquetipo de todo el género humano, es decir, representa aquella humanidad que es propia de todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres». ¹⁹

Los grandes escenarios de la *Mulieris Dignitatem*, que aquí celebramos, ciertamente no pueden ser la última palabra sobre el misterio del hombre y de la mujer a imagen de Dios. Precisamente por la amplitud de las problemáticas y de los riesgos que conllevan, Juan Pablo II alienta a seguir con el trabajo de elaboración de una antropología unidual, en la que lo masculino y lo femenino sean la expresión concreta de la estructura comunal de la persona. ²⁰ Es urgente desarrollar «una consideración más penetrante y cuidadosa de los fundamentos antropológicos de la condición masculina y femenina», intentando «precisar la identidad personal propia de la mujer en su relación de diversidad y de recíproca complementariedad con el hombre, no sólo por lo que se refiere a los papeles por asumir y las funciones por desempeñar, sino también y más profundamente, por lo que se refiere a su estructura y a su significado personal». ²¹ Es lo

¹⁸ *Ibid.*, núm. 22.

¹⁹ *Ibid.*, núm. 4.

²⁰ Cfr. www.chiesacatolica.it/cc_i_new/documenti_cci/2007-01/29-36/Relazione_Farina.doc.

²¹ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, núm. 50.

que hizo el entonces cardenal Ratzinger, con su *Carta a los obispos* que se centra no tanto sólo en la mujer cuanto en la relación hombre-mujer,²² y es lo que se está haciendo en este congreso.

²² Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*. Benedicto XVI ha vuelto a insistir sobre la cuestión en el *Mensaje para la Jornada de la paz de 2007*: «En el origen de frecuentes tensiones que amenazan la paz se encuentran seguramente *muchas desigualdades injustas* que, trágicamente, hay todavía en el mundo. Entre ellas son particularmente insidiosas, por un lado, *las desigualdades en el acceso a bienes esenciales*, como la comida, el agua, la casa o la salud; y, por otro, *las persistentes desigualdades entre hombre y mujer en el ejercicio de los derechos humanos fundamentales*... La insuficiente consideración de la *condición femenina* provoca también factores de inestabilidad en el orden social. Pienso en la explotación de mujeres tratadas como objetos y en tantas formas de falta de respeto a su dignidad; pienso igualmente – en un contexto diverso – en las concepciones antropológicas persistentes en algunas culturas, que todavía asignan a la mujer un papel de gran sumisión al arbitrio del hombre, con consecuencias que ofenden su dignidad de persona y el ejercicio de las libertades fundamentales mismas. Mientras no se superen también estas formas de discriminación, que laceran la dignidad personal inscrita por el Creador en cada ser humano, no se puede caer en el espejismo de que la paz está asegurada» (BENEDICTO XVI, *La persona humana, corazón de la paz*, núm. 6-7, en: “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, 15 de diciembre de 2006, 5-6).

Responsabilidad y participación de la mujer en la edificación de la Iglesia y de la sociedad

PAOLA BIGNARDI*

Esta contribución personal, más que del estudio, se basa en la experiencia del compartir que, durante algunos años, he realizado con mujeres que han experimentado sobre todo el dolor, la exclusión, la violencia de la vida, pero que al mismo tiempo han encontrado en su interior el deseo de liberación y la necesidad de dignidad.

Se trata, pues, de una intervención que se basa sobre todo en la experiencia concreta, para reflexionar sobre la responsabilidad de la mujer hacia la Iglesia y hacia la sociedad.

EL GENIO FEMENINO

Si tuviera que resumir con una expresión sintética el sentido esencial de mi intervención, lo expresaría de la forma siguiente: la responsabilidad de la mujer en la Iglesia y en la sociedad, en este punto de un camino de emancipación que ha logrado resultados significativos, consiste en custodiar la originalidad del genio femenino, en una viva e intensa relación de reciprocidad con el hombre. El camino de las mujeres, que como ha afirmado el mismo Juan Pablo II en la *Carta a las mujeres*, ha sido rico y positivo, aunque no carente de errores, se enfrenta hoy a un riesgo: que la participación de la mujer en la vida de la Iglesia y de la sociedad se realice según una lógica de homologación con el hombre.

* Coordinadora del Foro Internacional de Acción Católica.

La mujer renunciaría así al aspecto más original de su identidad y privaría al contexto eclesial y civil de una contribución que hoy día es todavía más necesaria.

Por esto, dedico la primera reflexión de esta contribución al tema del “genio femenino”, palabras utilizadas por Juan Pablo II en la *Mulieris Dignitatem* (1988). Se podría pensar que es una expresión fruto de una retórica de circunstancias, pero el hecho de que la repita sucesivamente y de que proponga de nuevo su contenido, induce a pensar que es una categoría nueva e importante, propuesta para interpretar hoy la vocación y la misión de la mujer según el Evangelio.

El término “genio” indica en el lenguaje común a quien tiene un poder de comprensión y de inteligencia superior a la media.

Genio hace alusión a la capacidad extraordinaria que eleva a uno por encima de los demás, con un don que es para todos; y que, si se utiliza, redunde en ventaja de todos.

Genio es intuición, es capacidad de ver lejos, de intuir lo que se encuentra en el más allá; es posibilidad de superar la racionalidad y la lógica.

Genio es, pues, quien tiene ojos para ver incluso lo que no se ve o todavía no se ve; es quien sabe ver con los ojos del corazón, porque lo esencial es invisible a los ojos de la carne; es también quien sabe creer en las razones del corazón y confiar en las mismas: en lo inefable, en la empatía, en la contemplación.

Esta genialidad no pertenece a los sabios según el mundo, sino que pertenece con más facilidad a los pequeños, a los sencillos, a los niños. Pertenece a la mujer, porque su vocación la vive, de forma especial, mediante el amor.

El genio femenino, del que habla Juan Pablo II, está en el orden del amor; la mujer recibe el amor para amar a su vez; «la mujer no puede encontrarse a sí misma si no es dando amor a los demás»,¹ la dignidad de la mujer se mide en el orden del amor.

¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 30.

El ejercicio, por parte de la mujer, de su vocación, tiene un valor particular en nuestra época, dominada por los éxitos de la ciencia y de la técnica, que han favorecido a algunos con un nivel de bienestar nunca alcanzado hasta ahora, pero que tiene también desventajas o que ha excluido a otros.² La *Mulieris Dignitatem* nos recuerda que «este progreso unilateral puede llevar también a una gradual pérdida de la sensibilidad por el hombre, por todo aquello que es esencialmente humano. En este sentido, sobre todo el momento presente espera la manifestación de aquel “genio” de la mujer, que asegure en toda circunstancia la sensibilidad por el hombre, por el hecho de que es ser humano».³

Ante las lógicas dominantes en una sociedad de la eficiencia, de la posesión, de la búsqueda del bienestar, el carisma de la mujer es el carisma de los pequeños, según el Evangelio. Si la mujer vive profundamente su vocación, ha de testimoniar el primado de la persona, el valor de las relaciones interpersonales vividas en la gratuidad, la importancia del ser sobre el tener, sobre el aparentar, sobre el hacer. Vivir la propia feminidad significa para la mujer aceptar dar testimonio de estos valores, grandes pero que no triunfan. Es, pues, fácil la tentación de buscar la igualdad con el hombre, que, en definitiva, significa asumir modelos y estilos de comportamiento masculinos.

Sin embargo, precisamente en la debilidad evangélica de los valores que constituyen el contenido del carisma femenino hay una profecía para todos, para que se pueda construir la civilización del amor.

La experiencia de la generación, inscrita en el cuerpo y en el alma de la mujer, convierte el amor que dona la vida en aquel rasgo característico que conforma el pensamiento, las relaciones, los comportamientos, la relación con la realidad. La maternidad es amor que se dona y, al mismo tiempo, dolor fecundo; maternidad es ver escritos en el rostro del hijo los rasgos del propio rostro y consentir, al mismo tiempo, que él

² Cfr. *ibid.*

³ *Ibid.*

sea, por sí mismo, generado a la libertad. Es ser testigos de la aparición de la vida, que es una de las experiencias de lo invisible y, sin embargo, plenamente real.

En el significado de la maternidad existe una invitación a superar el individualismo y todas las tentaciones de omnipotencia relacionadas con nuestra cultura: existe la esperanza de reintegrar la muerte en la vida, acogiendo el dolor, que el hombre afronta día tras día a lo largo de su existencia, en su función misteriosa y positiva.

La maternidad puede constituir, pues, «el símbolo más elevado que la naturaleza nos ofrece para interpretar y comprender el sentido del propio relacionarse con los otros. [...] La misma mujer, [...] y todavía más el hombre, puede aprender, viéndolo inscrito en el cuerpo de la mujer, que la persona es ella misma si se dona, si ama a alguien sabiendo sufrir, si sabe retirarse para dejarle espacio, si en la relación con el otro está en una actitud generativa materna que es fecunda en nuevas realidades intersubjetivas».⁴

Se explica, pues, por qué el Papa Juan Pablo II afirma que la vocación de la mujer es una particular responsabilidad para el hombre, para la humanidad: «Dios le confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano. Naturalmente, cada hombre es confiado por Dios a todos y cada uno. Sin embargo, esta entrega se refiere especialmente a la mujer – sobre todo en razón de su feminidad – y esto decide principalmente su vocación».⁵

Creo que la experiencia de la generación, ya sea física o espiritual, constituye casi el paradigma de la vida de la mujer, de su relación con la realidad, consigo misma y con los otros, y puede contener simbólicamente toda su vocación y su misión a favor de la Iglesia y del mundo.

⁴ G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza, la reciprocità uomo-donna*. Roma 1988, pág. 94.

⁵ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 30.

GENERAR UNA IGLESIA MATERNA

La relación entre la mujer y la Iglesia se podría afrontar fácilmente en términos descriptivos, evidenciando la contribución que la mujer ofrece hoy a la vida de la comunidad cristiana, los problemas que permanecen sin resolver, las atenciones que se han de mostrar, las elecciones que se han de realizar. Pero creo que esto sería un enfoque restrictivo, que descuidaría la relación profunda que existe entre la mujer y la Iglesia en términos de sustancia, de realidad profunda.

En este sentido, creo poder afirmar que hoy la mujer debe poder estar en la Iglesia viviendo profundamente, interiormente, su función generativa: *generar una Iglesia, a su vez, materna.*

Las personas de nuestro tiempo, que se sienten cansadas, con frecuencia vacías, debido a una vida frenética que ha perdido los puntos de referencia más importantes, piden a la Iglesia que muestre sobre todo su rostro de madre. La respuesta a la exigencia de esperanza, que con frecuencia está presente de forma implícita en el corazón de las personas de nuestro tiempo, se da a través de un gran amor. Cuando una persona se siente amada, nos damos cuenta de que su modo de ser, su actitud ante la vida, es como si adquiriera una fuerza nueva, un ardor, una energía, que nace de la confianza, que es generada por el sentirse amados. El mismo Papa Benedicto XVI lo dice en su Encíclica *Spe Salvi*, en la que afirma que no será la ciencia la que salve a la humanidad, sino, más bien, un gran amor. Parafraseando esta afirmación de la *Spe Salvi*, podemos añadir: no serán nuestro bienestar, nuestras estrategias, nuestra diplomacia, nuestro dinero, los que salven a las personas y los que llenen el vacío que se ha instalado en el corazón de muchos, sobre todo jóvenes, sino únicamente la certeza y la experiencia de ser amados.

Nuestro tiempo es un tiempo que tiene necesidad de amor; que es sensible sobre todo al amor. Las personas se dejan fascinar mucho más por la fuerza del amor, que por la fuerza de la razón o por el heroísmo de los grandes gestos.

El amor convence más que los razonamientos; sorprende, quizás porque en la aridez del alma que hoy experimentamos, nos fascinan y conquistan gestos, palabras, comportamientos, que contienen la fecundidad de quien no está encerrado en la contemplación de sí mismo y conoce la extraordinaria riqueza que sólo posee quien se dona.

No puede no llamar la atención el hecho de que Benedicto XVI haya dedicado su primera Encíclica al tema del amor: Dios es amor, pero también la vida del hombre está atravesada por una atracción, por una búsqueda, por una fuerza que lo impulsa a salir de sí mismo, a hacerse don para el otro, sin fin, hasta que esta tensión llegue a Dios.

Dios es amor, y así da plenitud a la vida del hombre, que ha creado por amor; el Evangelio, en el cual se ha comunicado, es solamente una palabra de amor. Dios es amor y nos enseña que este es el camino que conquista a aquellos que buscan un sentido para la propia vida. Creo que hoy es necesario el testimonio de una Iglesia que, a través de sus hijos, ama a los demás con misericordia, con bondad, con mansedumbre, testimoniando de esta forma que Dios es Amor.

Una Iglesia materna sabe expresar en todas las formas posibles la sinfonía de un amor que ofrece un horizonte de sentido a la vida, que hace percibir la existencia humana como algo precioso para alguno/Alguno; y esto genera en el corazón una confianza en el bien, que constituye una fuerza para toda la existencia.

La Iglesia será el buen samaritano que unge las heridas de la vida con el bálsamo de la esperanza, si sabrá acercarse a cada uno con un corazón de madre, siempre dispuesta a escuchar, a comprender, a perdonar, a dar energías para comenzar de nuevo, a mostrar los grandes horizontes que van más allá del pequeño cabotaje de cada día, que corre el riesgo de bastarse a sí mismo y de no tener un más allá.

Creo que hoy día la mujer está llamada a generar esta Iglesia, a hacerla nacer humanamente de su corazón, así como ella nace de Cristo en el Espíritu. Puede hacerlo llevando a la comunidad cristiana un estilo de escucha, de atención a las personas, de comprensión, de diálogo.

La Iglesia generada por este estilo, será una Iglesia que está atenta a toda la persona: a su historia, a sus dificultades, a su camino. Su modo de comunicar la fe no será el de un maestro distante, que se limita a transmitir una doctrina impersonal. Sabrá poner al lado de quien busca, de quien crece, a alguien que, con la cercanía y con el ejemplo, con la palabra y con el testimonio, enseñe a distinguir el bien del mal; a reconocer cuáles son las cosas que cuentan; que sostenga en un camino de fe, que sepa cambiar la existencia, sobre todo ayudando a entrever y a adquirir los rasgos de una intensa y profunda humanidad: libre y gratuita, fuerte y apasionada, como la que el Señor Jesús nos hace ver en las narraciones evangélicas. La educación forma parte de la maternidad de la Iglesia; de esta forma desaparece la falsa alternativa entre una Iglesia madre o maestra: la Iglesia es maestra porque es madre y, como madre, educa porque ama y en cuanto ama, y no puede no hablar de la verdad, pues sería fallar en su mismo corazón materno. Cuando enseña, lo hace con las características de la madre, que sabe que no es suficiente una verdad conocida para cambiar la vida y para hacerla rica en el deseo del bien.

Será una Iglesia capaz de apreciar el valor de las relaciones, antes y dentro de sus actividades e iniciativas. Una Iglesia así, no se percibe, en primer lugar, como organización, ni como estructura, ni como fábrica de iniciativas para las personas, sino como familia, como casa de todos, abierta a todos, como lugar en el que las personas pueden experimentar un estilo fraterno, el mismo que ellas deberían testimoniar en el mundo.

Hoy hay necesidad de comunidades cristianas que se decidan a cuidar las relaciones con cordialidad y calor, con delicadeza, con humanidad, con fantasía. Son suficientes algunos ejemplos. La cualidad del encuentro con la Iglesia por parte de jóvenes que frecuentan la parroquia es diversa si éstos encuentran allí solamente estructuras, o si encuentran personas que dedican tiempo a hablar con ellos, que se interesan por sus vidas, que están dispuestas a convertirse un poco en amigos y referentes de su camino existencial. O el camino de preparación al matri-

monio de dos novios puede tener una eficacia diversa, si en la parroquia encuentran un ambiente frío y distante, o si encuentran personas que saben establecer con ellos relaciones cordiales, acogedoras, afectuosas, que duran más allá de esta circunstancia, que los hacen sentirse parte de la familia de la parroquia.

La Iglesia tiene necesidad también de descubrir de nuevo, dentro de su camino ordinario, el sentido de las experiencias que le pertenecen, como la contemplación y la cultura, corrigiendo la tendencia al pragmatismo que caracteriza cada vez más también la vida de las comunidades cristianas. El fervor activista, que quiere llegar a todas partes y pretende planificarlo todo, está en aumento, y a veces contribuye a incrementar el sentimiento de una desoladora fatiga de la fe. La mujer que conoce la paciencia de la espera y realiza también en su interior e incluso en su cuerpo la experiencia del misterio, debe ayudar hoy las comunidades cristianas a encontrar *otras* dimensiones, las que hacen vivir la Iglesia como experiencia de acogida y de espera; y la fe como experiencia de escucha, abierta a la imprevisible acción de Dios, y que no es fruto de nuestra organización personal.

Asimismo, la Iglesia tiene necesidad de la fe original de las mujeres, para que su camino hacia la verdad y el misterio de Dios acontezca también a través de aquella relación que pasa por el corazón y a través de las expresiones de la Mística. ¿Existe también una especificidad femenina en el vivir la experiencia de la fe? Creo que sí.

Si el sentido de la persona pertenece al modo original de ser de la mujer, en la experiencia de fe esto se convierte en percepción, particularmente viva y típica, de la relación con la persona del Señor Jesús. Las mujeres, de las que habla el Evangelio, no sólo muestran la intensidad de su fe, sino también la inteligencia que ellas tienen del misterio del Señor. Comenzando por la Madre, cuya imagen, al pie de la cruz, no sólo habla del dolor por la muerte del Hijo, sino también del cumplirse aquel camino de silencio y de espera, iniciado con el anuncio del Ángel. Al pie de la cruz, donde todo paradójicamente se revela, donde también

se manifiesta la verdad de la vida de los discípulos, María acoge en sus brazos, en el cuerpo exánime del Hijo, la Vida del mundo. Ella, como mujer, sabe qué significa generar pasando por la muerte. Pero también lo saben las demás mujeres, las que han permanecido cerca del Calvario. Durante la misión de Jesús, ellas han seguido al Señor con la intensa sencillez de su fe. Lo han escuchado con el corazón, y han recibido en su existencia los signos de la salvación que regenera una vida nueva. Puesto que lo han seguido, amándolo, también lo han comprendido. Ellas permanecen con Él, incluso debajo de la cruz, porque su amor personal por Jesús les ha otorgado la inteligencia de comprender que el Dios que Él revelaba era diverso del que ellas pensaban y esperaban, y lo han acogido. Los discípulos, que esperaban un Dios victorioso y potente, no pueden comprender este Mesías, muy diferente del que tenían en sus mentes; y, en su desilusión, se marchan. Las mujeres se quedan, porque son fieles a su amor, pero también porque son capaces de comprender que Dios puede salvar el mundo precisamente muriendo en una cruz.

De esta forma, podrán recibir el primer anuncio de la resurrección.

La Iglesia tiene necesidad de una fe que crea que “nada es imposible a Dios”; que crea que los caminos por los que entra en la vida personal y en la historia humana son imprevisibles, siempre *del más allá*.

Juan Pablo II ha reconocido el valor de esta fe, proclamando santas y beatas a muchas mujeres y reconociendo como Doctores de la Iglesia a mujeres como Teresa de Ávila, pero también como Teresa de Lisieux.

La dimensión “femenina” de la fe debe pertenecer, en cierto sentido, a todo creyente; pero la mujer podrá testimoniarla mejor y ayudar a toda la Iglesia a no perder esta esencial riqueza.

Ciertamente, la Iglesia no puede prescindir de las mujeres: no sólo de sus brazos y de su tiempo, sino sobre todo de su pensamiento y de su corazón.

HACIA UNA IGLESIA QUE MUESTRE EL VALOR DEL GENIO FEMENINO

La Iglesia podrá seguir afirmando – como trata de hacer – el valor del “genio femenino”, sólo acogiéndolo y valorándolo: su decidido testimonio puede constituir un lenguaje más eficaz que el lenguaje de los documentos, que con frecuencia se escuchan y aprecian por las aperturas que proponen.

La Iglesia, en la vida concreta de nuestras comunidades y en toda su experiencia, debe expresar una atención más viva a las mujeres: no sólo en términos culturales o de opinión, manteniendo vivo el interés por el tema de la condición femenina, pero sobre todo por las mujeres concretas – ¡con sus experiencias concretas! – estando atenta a lo que piensan, a lo que experimentan, a lo que sufren, a lo que piden ser en el pueblo de Dios y a cómo piensan colocarse en él. Una Iglesia atenta a las mujeres está dispuesta y comprometida a respetar el modo original de ser de la mujer; su modo original de vivir la fe y de interpretar la experiencia espiritual. Se empobrecería mucho si tuviera que pedir a las mujeres que renunciaran a *su* modo de estar en la comunidad, como si el estar en ella como mujeres constituyera una debilidad que se debería corregir.

Creo que hoy la cuestión se juega, en primer lugar, en el tejido ordinario y popular de las comunidades cristianas, donde se realizan en silencio las experiencias más generosas y repletas de vida, así como las dependencias y las humillaciones más banales.

Para dar este salto de cualidad, pienso que la Iglesia debe afrontar algunas cuestiones que permanecen sin resolver:

1. *La mujer y la responsabilidad.* Una Iglesia atenta a las mujeres exige comunidades cristianas capaces/dispuestas a implicarlas en los lugares en que se piensa, se elabora, se valora, se decide, acogiendo a las mujeres en la peculiaridad de su modo de ser, de su sensibilidad, de su modo de leer la realidad y ¡sin exigirles que renuncien a su feminidad! Ciertamente, nadie realizará explícitas exigencias en este sentido; pero

sucedirá cada vez que a la mujer se le exija ser distinta o uniformarse a estilos de relación con los demás y con la realidad, diversos de los que ella siente que le son congénitos. Acoger a la mujer en los lugares de la responsabilidad, significa también confiar en su pensamiento, en su valoración de las cosas, en su sensibilidad; exige que se dé crédito al valor de una diferencia que se caracteriza por la reciprocidad y no por la homologación, y que, por tanto, reduce a sus justas proporciones la pretensión de uniformar todo a un sólo estilo de decisión y de gobierno.

Para que todo esto tenga algún valor es necesario que suceda en los lugares más populares, de base, de la comunidad cristiana; que no se limite a implicar a algunas mujeres en algunos lugares, en representación de todas. Si bien la implicación de algún laico o de alguna mujer como observadores en el Concilio, hace ya cincuenta años, tuvo un gran valor simbólico, hoy esto no es suficiente; es necesario que en los consejos pastorales de parroquias y diócesis, en las diversas comisiones, en los convenios eclesiales, la presencia femenina sea numéricamente significativa y cualitativamente relevante.

2. *La cultura teológica y las mujeres.* Es preciso estimular a las mujeres a explorar espacios insólitos en la Iglesia, como los de la cultura teológica, sobre todo en el campo de la investigación y de la exploración de nuevos lenguajes para presentar a Dios hoy. Aunque haya aumentado el número de las mujeres que hoy acceden a los estudios teológicos, todavía es demasiado escaso el número de las que pueden hacerlo en términos de investigación. La investigación puede, en cambio, ganar mucho con la contribución de la mujer. Parece que hoy se han agotado los caminos de la razón científica y la confianza en la misma; por esto, la contribución cultural de un pensamiento acostumbrado a llegar a lo concreto y que conoce también las razones del corazón, sin renunciar al rigor del método, puede dar nueva linfa a la misma investigación, haciendo que le resulte más difícil ser “auto-referencial” e introduciendo la provocación de la ambigüedad y de la riqueza de la existencia concreta. Ciertamente, para

una mujer no es un camino fácil de recorrer, pues no sólo debe encontrar en su interior el interés cultural por esta actividad, sino que debe encontrar también acogida en los lugares consagrados tradicionalmente a la investigación teológica y resolver el considerable problema de conciliar esta actividad con la necesidad de ganar para vivir.

3. *La cuestión de los ministerios.* He dudado sobre si introducir o no en esta lista la cuestión de los ministerios. Para algunos, el que se otorguen a las mujeres sería un paso necesario para una plena valoración de las mujeres en la Iglesia y para que se les reconozca una condición no subalterna en la comunidad. Pero sería recaer en una visión clerical pensar que en la Iglesia sólo se es valorado si se accede a los ministerios ordenados.

Personalmente pienso que es mejor que la mujer permanezca extraña a la institucionalización que el ministerio comporta; de esta forma se sentirá más libre para expresar una dimensión profética y de don. Pienso que el hecho de que la mujer sea ajena a los ministerios no constituye una exclusión, sino que abre el camino a una valoración de un aspecto de su don, del que la Iglesia tiene particular necesidad para hablar a nuestro tiempo.

GENERAR UN MUNDO NUEVO

La condición de las mujeres en el mundo no deja de ser problemática. Y, sin embargo, no cesa de ofrecer signos inesperados de esperanza.

Quisiera introducir esta parte de mi reflexión citando tres historias, que pueden mostrar muy bien que la mujer, con su iniciativa, su concreción, su capacidad de reconocer el valor de las elecciones humildes y de los pequeños gestos, puede contribuir a generar un mundo nuevo, partiendo de las situaciones humanamente más desesperadas, que carecen de medios y de futuro.

Oana llegó a Italia hace diez años proveniente de Rumania; no tenía nada, más que el deseo de huir de la miseria. Pero la vida no es fácil para una mujer sola y extranjera. Después de pocos meses, Oana se dio cuenta de que estaba embarazada; y se encontró ante la alternativa de abortar o de iniciar un camino que sería todavía más cuesta arriba. Encuentra algunas personas que le ofrecen ayuda en una comunidad en la que podrá cuidar de sí misma y de su hijo. No resulta fácil, como adultos acostumbrados a una vida libre, someterse al estilo de un contexto que se asemeja más a un colegio que a una familia, pero Oana acepta esta dificultad, decide dar a luz a la hija que lleva en su seno y que hoy, pasados diez años, habla de la belleza de la vida y del amor de una madre que, ya adulta, aceptó comenzar de nuevo a crecer, convirtiéndose en verdadera madre.

Suzana vive en Kosovo; es viuda de guerra y madre de cuatro hijos. Hoy es presidenta de “Besimi”, una asociación que se dedica a ofrecer a las mujeres la posibilidad de trabajar y de mantenerse a sí mismas y la propia familia. Ofrece a las mujeres – todas tienen, al menos, una vaca de leche – la posibilidad de un sueldo fijo, garantizada a través de las estructuras de la asociación. Ahora, más de setecientas personas recogen y venden, cada día, más de novecientos litros de leche. Y de esta forma, familias enteras dan vida a un nuevo tejido social, que se mantiene unido por la concreción de vínculos generados por el perdón y la iniciativa.

Marisa vive en Perú, en la zona que el día 15 del pasado mes de agosto fue devastada por un terremoto. Al perder todo, su decisión consistió en ser fuerte y continuar hacia adelante, por amor de sus hijos que deben comer todos los días. Marisa organizó, pues, la olla común para aquellos que no tienen nada. Ahora la olla común de Marisa y de las treinta madres que se han unido a ella sacia el hambre de familias enteras.

Tres historias que hablan de mujeres, que con su humilde y concreta entrega construyen pequeños espacios en un mundo regenerado en el bien. Sus pasos trazan el camino que un día conducirá a la civilización

del amor. Parece una utopía, o un sueño. Pero nosotros creemos que el futuro se ha de pensar con la valentía del sueño. Esta sensibilidad la confirma el hecho de que el Magisterio de la Iglesia continúe hablando de la civilización del amor, que nos invita, de esta forma, a no cesar de pensar que no es una ilusión sino una responsabilidad, y que, como el sueño de la paz, se basa en una promesa. La civilización del amor será el fruto de la inteligencia y del corazón de hombres y mujeres, pero no se construirá sin la contribución decisiva de las mujeres, que creen en el amor y que conocen su eficacia, su concreción y su fuerza.

¿A través de qué caminos puede contribuir la mujer, en el mundo de hoy, a generar un mundo nuevo?

Quisiera indicar el primero de ellos en el hecho de custodiar y defender el sentido del primado de la persona humana y de su valor.

La persona es la criatura que el Creador “ha amado por sí misma”,⁶ por tanto ella no está en función de nada: ni de la eficiencia, ni del beneficio.

No puede ser instrumentalizada, ni siquiera cuando la “causa” nos parezca que tiene valor. Poseer el sentido de la persona y de su primado, significa reconocer el valor de la misma, aunque se presente en las formas más comprometidas, humilladas o degradadas; y creer que el tiempo que se dedica a hacer emerger o re-emerger la dignidad de cada uno no es tiempo perdido. El sentido de la persona contribuye también a reducir a sus justos límites el peso – que emerge de nuevo bajo formas nuevas – de un pensamiento ideológico que corre el riesgo de perder el sentido de las proporciones entre los hechos, las opiniones y las visiones de la vida.

Sentido de la persona es, pues, también sentido de lo esencial; en definitiva, ¡sentido común!

En una sociedad en la que está vivo el sentido de la persona, cambia el mundo del trabajo; el pensamiento se hace más abierto y más humil-

⁶ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7.

de; cambian las estructuras de asistencia y hay espacio humano para los más débiles, ya sean niños o enfermos, ancianos o extranjeros. Donde existe el sentido de la persona, hay acogida consciente de la vida y compromiso en defender los valores, en promover mejores condiciones de crecimiento y de desarrollo.

Otro camino consiste en custodiar el sentido de la maternidad y el valor de la vida. La maternidad está viviendo una crisis profunda: es signo de ello, por una parte, la crisis de la natalidad en los países europeos, así como, por otra, la voluntad de tener un hijo a toda costa, recurriendo a la práctica de la fecundación asistida. Dos situaciones de signo opuesto, pero ambas afirman que la experiencia de la maternidad se ha visto arrollada por los cambios antropológicos en acto. Esta situación no se afrontará mediante la exaltación de la belleza de ser madre, aunque no es inútil que haya quien, sin retórica, sepa narrar la intensidad humana de esta experiencia; tampoco se afrontará – si esto pudiera suceder – garantizando a todas las mujeres un cheque y servicios adecuados, a pesar de que son necesarias políticas familiares en sostén de la familia.

Quizá tenemos ante nosotros un largo período en el que la mujer custodiará la maternidad en su valor humano y social, si sabe afrontar la fatiga de mantener unidos casa y trabajo; una vida frenética, con el reloj en la mano y con el corazón con frecuencia en otra parte. Al mismo tiempo, la mujer deberá continuar reflexionando sobre el valor de la maternidad, encontrando en su interior aquellos caminos éticos preliminares a su acogida. Podrá recorrer este camino – vital para toda la humanidad – si sabe implicar al hombre, de forma que se comprometan juntos a hacer que familia y carrera no sean alternativa una de otra; que maternidad biológica y maternidad espiritual no se conviertan en absolutos; juntos, para custodiar y proteger una experiencia que los implica a ambos.

Un último camino que quiero indicar es el de volver a dar valor a la educación. El debilitarse del sentido de la persona – ya sea en favor de

la producción, del poder o de la organización – conlleva una falta de atención educativa, como experiencia de cuidado de la persona y de su crecimiento en humanidad.

Ninguna sociedad, a no ser que quiera condenarse a la propia decadencia humana, puede prescindir de la educación. Por lo tanto, debe suscitar preocupación en nosotros el hecho de que se hable de la educación, cada vez con mayor insistencia, como de una emergencia de nuestra sociedad. Emergencia, o crisis, la educación hoy muestra los signos de una fase de transición en el sistema de valores y de referencias que caracterizan nuestro tiempo. Y es urgente dedicarse a ella.

Educar es una forma particular de generación: la física genera la vida, la educación genera al sentido de ésta y a su crecimiento en humanidad. La educación es una generación espiritual.

Como el generar, el educar conoce las mismas dinámicas de dolor/vida: comienza con la acogida de todos los que hoy deben crecer y construir la propia personalidad en un desierto de valores y de significados; se desarrolla mediante una acción de propuesta y de acompañamiento, que con frecuencia experimenta una dialéctica (materna) de muerte/vida; cercanía/lejanía; propuesta/silencio; acompañamiento/abandono.

Educar significa cuidar de la persona, sentirse responsable – en el respeto y en la libertad – de la maduración, del crecimiento, del camino de todos los que nos han sido confiados. Ser educadores y educadoras en este tiempo confuso y atormentado, es una tarea que exige, ciertamente, valentía; casi una actitud materna para atravesar el dolor que pertenece a una época, a una cultura, a tantas conciencias, creyendo que el dolor de este momento es un dolor que genera vida.

Hay muchos otros caminos que se podrían examinar, y entre ellos el de la política, el de la salvaguardia de la creación y de la paz; pero el discurso nos llevaría muy lejos.

Al indicar los que han sido propuestos, soy consciente de que muchas mujeres tratan ya hoy, frecuentemente con fatiga, de poner a dis-

posición de la sociedad sus recursos en la propia profesión, en la política, en la actividad económica, y que deben confrontarse con modelos de organización que, con frecuencia de forma exclusiva, persiguen la eficiencia, los beneficios, la afirmación de la misma persona; y que experimentan la fatiga de realizar y expresar su feminidad.

Sé muy bien que no se podrá generar un mundo nuevo sino mediante una acción concorde de hombres y mujeres, realizada en la solidaridad de dos que saben que son uno, en el esfuerzo continuo de construir relaciones de estima mutua, de respeto, de confianza, de recíproca valoración. Pero también estoy convencida de que es una tarea de la mujer asumir hoy el compromiso de elaborar estilos de vida en los que se exprese el “genio femenino”; contribuir a elaborar una cultura que, con la aportación de la sensibilidad femenina, sepa superar la parcialidad de esquemas exclusivamente racionales para llegar también a la riqueza del sentimiento y de la emoción, como recursos para el conocimiento de la realidad; asumir con mayor decisión la solidaridad hacia las mujeres más solas y humilladas, dando voz a su silencio y luchando por su dignidad.

CONCLUSIÓN

Generar una Iglesia materna; generar un mundo humano. Con estas dos expresiones he resumido la responsabilidad de la mujer para con la vida de la Iglesia y de la sociedad.

Como toda experiencia de generación, también esta tendrá su fecundidad en el sufrimiento: el de seguir adelante con el máximo esfuerzo; el de la incompreensión, generada por quienes juzgan una debilidad prestar atención a los lenguajes del corazón; el del juicio, a veces irónico, de quienes juzgan que dedicarse a las relaciones es una pérdida de tiempo respecto a las cuestiones más importantes de estrategia, de proyecto y de decisiones; el de la compasión de quien reconoce en la rela-

Paola Bignardi

ción compleja de la mujer con la realidad el signo de una complicación psicológica, que se considera debilidad y que frena el paso.

Como toda generación, también la actual conoce la espera – incluso la que a veces parece interminable y sin esperanza – y el silencio de quien custodia en el alma intuiciones, promesas, sueños... pero con la certeza de custodiar un misterio.

II. PANELES

II.1. El cristianismo y la promoción de la mujer

Introducción

MARÍA ANTONIA BEL BRAVO*

Hace muy poco que hemos celebrado los 2000 años del nacimiento de Cristo. No era la conmemoración de un simple aniversario: empezaba la era cristiana y a partir de ese momento se contarían los años. Se trataba de constatar, una vez más, cómo el cristianismo ha impregnado la vida de forma universal. Aún así, a veces es muy normal oír que el cristianismo y, más concretamente, la Iglesia Católica se han opuesto y se oponen al progreso de la civilización. En cualquier caso, no se suele incluir al cristianismo entre las fuerzas progresistas, sino que por el contrario, se acusa a la iglesia de oscurantismo y medievalismo, entendiendo este último como algo represivo y enemigo de los avances de los tiempos modernos. Esta idea, por muy extendida que esté, no deja de ser un falso prejuicio fundado en la ignorancia de los hechos históricos. Es justamente lo contrario.¹

En este sentido, el Concilio Vaticano II – el más importante acontecimiento del siglo XX – no fue reunido para examinar o condenar doctrinas, sino para emitir un mensaje fundamental para el tercer milenio: la Iglesia es la única que tiene respuestas para los interrogantes del mundo y del hombre. El Concilio también señaló a Cristo como Señor y centro de la historia. ¿Por qué? Pues porque los más importantes logros de la humanidad, a lo largo de la historia, han sido auspiciados por el cristianismo. A modo de ejemplo y antes de acometer nuestro tema concreto, veamos algunos de estos logros.

* Docente de Historia moderna en la Universidad de Jaén, España.

¹ Se ha publicado recientemente un libro que deja bien claras todas estas cuestiones: T.E. WOODS JR. *Cómo la Iglesia construyó la Civilización Occidental*. Madrid 2007. También puede consultarse: R. STARK, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. Baylor 2005.

UN POCO DE HISTORIA

La esclavitud, que aún persiste en algunos lugares del mundo, era común en las civilizaciones antiguas precristianas. Su origen, como sabemos, puede estar en razones de guerra, herencia, deudas, etc. Nadie en la antigüedad la consideraba como un mal deplorable. Era un hecho común aceptado por todos. La aparición del cristianismo, que proclamaba la igualdad de todos los hombres, supuso un cambio de mentalidad total, que fue dando frutos paulatinamente. Se puede decir que a medida que fueron predominando las ideas cristianas, la esclavitud cedió terreno. Sólo lo ha recuperado en épocas de cierto olvido del cristianismo. Ya desde la predicación apostólica se ataca el mal en su raíz, es decir, se le deja sin fundamento al enseñar la igualdad originaria y radical de los seres humanos ante Dios, que manda también amar a todos como uno mismo. Son múltiples las pruebas documentales a lo largo de los siglos.

Los derechos humanos, aparente logro del siglo XX, son bastante más antiguos. El primero que habló de ellos fue un papa en el siglo XIV, Clemente VI, y quienes los desarrollarían serían los teólogos de la Escuela de Salamanca (Vitoria, Soto, etc.). Y, por supuesto, todos ellos reconocerían que estos derechos ya estaban en el Evangelio.

En definitiva, es el cristianismo el que desarrolla la idea de progreso haciendo ver que progresar no es *tener más* sino *ser mejor*. En este sentido se han pronunciado y trabajado a lo largo de los siglos todos los movimientos religiosos y con ese mismo espíritu trabajan los movimientos laicales del siglo XX. Progreso es ser mejor, ser más perfecto. Y no hay que esperar al siglo XX para contemplar auténticos saltos de calidad en este tema del progreso humano. Enumeraremos algunos:

– San Benito: siglo V-VI con su *ora et labora*, en la soledad de los campos, exaltó la dignidad del trabajo.

– Las órdenes mendicantes en el siglo XIII – san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán – desplazaron el punto de gravedad de las

zonas rurales a las urbanas, porque allí estaba creciendo una burguesía mercantil necesitada de Dios e instalaron los conventos en el centro de las ciudades.

– San Ignacio de Loyola, en el siglo XVI se encontró con el problema protestante y, lo que es más importante, con la necesidad de la reforma católica y auspiciará el importante Concilio de Trento para dejar claro tanto la doctrina como la disciplina. Y, por medio de la educación, los jesuitas llevarán a cabo una profundización sustantiva en el cristianismo, demostrando que es la educación el verdadero factor del progreso humano.

– San Josemaría Escrivá de Balaguer, en el siglo XX, ha proclamado la importancia central del trabajo y las ocupaciones ordinarias, como medio de santificación para los cristianos que no desean abandonar el mundo, sino que con su trabajo, entendido no como una dimensión del mercado sino de la perfección personal, desean hacerlo progresar.

Por tanto, en la medida en que el hombre sea capaz de afrontar este desafío de qué es el verdadero progreso será capaz de construir un nuevo milenio. Es triste que en el siglo XX hayamos progresado tan poco. En gran medida esto ha ocurrido porque hemos confundido medios (progresos meramente técnicos) con fines, y sus desarreglos son tales que nos han conducido al siglo más cruel de la historia (dos guerras mundiales, nazismo, bomba atómica, holocausto judío, persecuciones incontables a la Iglesia Católica, etc.). Hablaremos más adelante de esto.

El desafío de cara al siglo XXI es, en palabras de Juan Pablo II, atravesar el umbral de la esperanza.² ¿Cómo? En primer lugar con la conversión personal y el examen de conciencia acerca de la historia de la Iglesia, teniendo en cuenta que lo positivo es mucho más abundante,

² Cfr. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994. Explicado extensamente en este libro.

infinitamente más abundante, que lo negativo; es más, que la identidad europea es incomprensible sin el cristianismo.

En este sentido, es muy clarificador el documento *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*.³ No voy a entrar en él en profundidad, solo citaré algunas de las cuestiones tratadas y emplazo al lector a que lo estudie personalmente. En principio, señalaré que para comprender este documento en profundidad, es menester distinguir entre la santidad *de* la Iglesia y la santidad *en* la Iglesia. Para enmendar las culpas del pasado es preciso, ante todo, individualizarlas. Es necesario evitar tanto «una apologética que quiera justificarlo todo, como una culpabilización indebida, fundada en la atribución de responsabilidades insostenibles históricamente».⁴ En este sentido el documento se refiere a algunos temas, por ejemplo a la violencia al servicio de la verdad, más concretamente a las guerras de religión, señalando su origen en la división entre tomistas y ocamistas que se produce en el siglo XIV, y que no condujo al diálogo sino a la ruptura. En esos momentos, fue una tentación para los poderes políticos poner a una Iglesia dividida al servicio del Estado, instrumentalizar a la Iglesia. Este proceso, que dará lugar a las guerras de religión, terminara en Westfalia (1648) con el absolutismo político (por encima del Estado no hay nada), cuestión que continúa en el siglo XX, por eso se busca con tanto afán algún organismo supraestatal, tipo ONU, no con poder pero sí con autoridad para frenar los abusos de algunos estados y estadistas.

Otro tema por el que se pide perdón en el documento es la relación entre cristianismo y hebraísmo, que ha sido sin duda una relación atormentada a lo largo de la historia. Pero es importante no confundir anti-judaísmo con antisemitismo.⁵ El primero está basado en la antigua cre-

³ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*. Madrid 2000.

⁴ *Ibíd*, pág. 51.

⁵ Hay mucha bibliografía sobre este tema. Remito al lector a mi libro *Separad. Los judíos de España*. Madrid 2006 (3ª ed.).

encia – errónea, por supuesto – de que fueron los judíos los autores de la muerte de Jesucristo; es de carácter religioso pues se consideraba “pérfido” (los pérfidos judíos) al que pasaba de largo por la verdadera fe. El segundo es un movimiento pagano, basado en la raza y en el hecho de considerar unas razas superiores a otras. A partir de 1963 la Iglesia Católica reconoció en los judíos a sus hermanos mayores y comenzó un diálogo fecundo, sustituyendo los reproches antiguos por una investigación concienzuda acerca de la doctrina y los sentimientos que, en gran medida, son coincidentes. Pero veamos ahora cuales son los factores que introduce la modernidad en el concepto de progreso, que lo han convertido en una maraña confusa.

EL PROGRESO

La ideología del progreso no es específica de la modernidad: estaba presente en el pensamiento clásico. Eso sí, entendida como un avance gradual de lo imperfecto a lo perfecto, porque la naturaleza de algo no queda determinada tanto desde su situación inicial cuanto desde su perfección final. Las cosas son lo que serán cuando alcancen su plenitud. La realidad que *algo es* se define por *la perfección que es capaz de alcanzar*. Esta visión dinámica de la realidad fue sustituida en la Ilustración por un planteamiento mecanicista.⁶ Y dicha ideología estaba presente en el pensamiento clásico también contando con que este avance en determinados casos, y por obra de la libertad humana, podía tener retrocesos; es decir, era reversible. La diferencia con el modelo de progreso que se impone en los tiempos modernos es que éstos lo consideran necesariamente irreversible y lineal, constituyendo la variante político-cultural de la ideología del crecimiento económico indefinido, de la que depende básicamente.

⁶ M.A. BEL BRAVO, *La mujer en la Historia*. Madrid 1998, pág. 34.

«El futuro es la categoría fundamental que introduce la modernidad: todo lo por llegar se considera mejor que lo acontecido, supuesto que se deduce de la idea de progreso. Con esta certeza, el futuro, que lo es todo, importa poco; sea cual fuere, siempre será mejor que el presente. El progresista vive abierto al futuro, sin preocuparse realmente por él». ⁷ El problema es que con esta idea también se justifican la violencia y la guerra, porque si todo cuanto ocurre en la historia es lineal y tiene una justificación, también la violencia la tiene. La inevitabilidad del progreso histórico conduce al desvanecimiento de la distinción entre el bien y el mal como calificativos de la acción humana. Lo que cuenta es el resultado del proceso. El mal, en cuanto necesario históricamente, se convierte en bien. De nuevo observamos a la razón convertida en “mano misteriosa” y sustituyendo a la Providencia, ahora en el ámbito de la política.

El tópico del progreso lineal tiene otras consecuencias aterradoras: el protagonismo pertenece siempre al mundo occidental, el “único civilizado” y, por supuesto, dentro de éste, al género masculino. Lo que conduce inevitablemente a la marginación y/o explotación del resto del mundo, que tendrá su culminación en la Conferencia de Berlín, de 1885, en que se llevó a cabo el reparto de África. Igualmente, para Darwin y sus seguidores solo merecen sobrevivir los más aptos. Son “inferiores” aquellas razas en las que falta el espíritu de competencia y dominan las cualidades femeninas de intuición y cooperación. Por lo que llegaría a decir que le resultaba preferible descender de un pequeño y heroico mono que de las razas inferiores.

Este modo de plantear las relaciones con los otros implica un retroceso respecto al planteamiento religioso de los siglos precedentes y, qué duda cabe, nos indica pautas para “entender” la situación de la mujer en los siglos dominados por la modernidad. Como ha demostrado

⁷ I. SOTELO, *La España del año 2000*, *Revista de Occidente*, 77 (1987), pág. 19. Op. cit. por J. BALLESTEROS en: *Postmodernidad, decadencia o resistencia*. Madrid 1988.

Toynbee en *Estudio de la Historia*, no hay mayor grado de inhumanidad que considerar a los otros como *razas inferiores*, ya que con ello se les niega irremisiblemente la condición humana. Y el nazismo no ha sido ni el único sistema, ni el último, que ha postulado esta teoría: no hace mucho se denunció en un periódico de Miami – *El Nuevo Herald* – la esterilización masiva de mujeres que se estaba llevando a cabo en Perú, en aras de la planificación de la natalidad, auspiciada por el gobierno, la cual se estaba realizando en contra, o sin previa autorización, de las propias interesadas. Asimismo, la paulatina recuperación del derecho romano unida a esta curiosa manera de “razonar” es la que justificará la trata de negros y la exclusión sistemática de la mujer de la vida pública, hechos íntimamente ligados a la modernidad.

LOS FEMINISMOS

Es urgente, pues, salvar a la modernidad de sí misma; rescatar las auténticas realizaciones humanas que le debemos, liberándolas de su interpretación modernista y de su consiguiente tendencia a la autoanulación. Una rectificación o, mejor, una superación de la modernidad hacia la auténtica contemporaneidad, significa advertir que es posible distinguirla de su propia versión ideológica, y ayudarla a que recupere el “sentido” perdido. En esta línea, como veremos, puede ser una verdadera “suerte” que la mujer hasta fechas muy recientes haya estado excluida del ámbito público, puesto que – excepciones aparte – ni por idiosincrasia ni por posibilidades ha actuado de acuerdo con los presupuestos de la modernidad.

Sin embargo, las reivindicaciones feministas basadas en los principios hegemónicos de la modernidad (individualismo y voluntarismo, sobre todo), constituyeron el detonante del problema, pero no arbitraron su solución. Formaron parte de un movimiento intelectual y social más amplio, «que intentaba justificar la eliminación de las discriminaciones

legales contra los individuos a causa de su nacimiento». Se habían reivindicado los derechos de los burgueses, los siervos, los judíos, los obreros, los esclavos, etc. Era la hora de las mujeres.⁸

A las influencias ideológicas ya señaladas se añadieron las políticas, económicas y sociales, que discriminaron a las mujeres y favorecieron la revuelta feminista. Las contradicciones de la filosofía ilustrada – que desarrolló los conceptos modernos de naturaleza humana y derechos del hombre, mientras consagraba el sometimiento práctico de la mujer al varón – y sobre todo, el modelo de desarrollo de la modernidad, iban a provocar fuertes tensiones.

La revolución industrial y la urbanización modificaron profundamente los modos de vida y de trabajo, y favorecieron un proceso continuo de emigración campo-ciudad, país-colonias, que provocó importantes cambios familiares y sociales. La familia preindustrial era “extensa”. Allí vivían varias generaciones en una unidad productiva donde casa y trabajo estaban profundamente unidos. Las mujeres de estas familias no podían sentir discriminación, pues colaboraban en los diversos trabajos, y eran conscientes de la centralidad y necesidad de su aportación. Después, los hombres de la familia se marcharon a la fábrica o a la ciudad, o a las colonias, a ganar el salario, y la mujer se quedó en casa, atendiendo a los niños y ancianos. Así pues, y a diferencia de lo que había sucedido en la Edad Media, las mujeres en la época moderna fueron excluidas de la participación en la vida política, económica y cultural.

Hegel⁹ justificó teóricamente las causas de esa marginación señalando que «el varón representa la objetividad y universalidad del conocimiento, mientras que la mujer encarna la subjetividad y la individualidad, dominada por el sentimiento. Por ello, en las relaciones con el mundo exterior, el primero supone la fuerza y la actividad, y la segun-

⁸ Cfr. M.A. BEL BRAVO, *El feminismo hoy: igualdad y diferencia*, Anuario del Seminario Permanente de derechos humanos de la Universidad de Jaén, 1, 1994, pág. 84 y sigs.

⁹ Citado por J. BALLESTEROS, *Postmodernidad, decadencia o resistencia*, pág. 128.

da, la debilidad y la pasividad». El varón debía alcanzar su realización en el servicio de las tres actividades hegemónicas: ciencia, Estado, economía (las tres actividades que Weber¹⁰ consideraba patrimonio de la civilización occidental) mientras que el puesto de la mujer se reducía a la familia, suponiendo que fuera reductivo «crear en torno suyo un ambiente acogedor y formativo». ¹¹ Hegel y otros muchos intelectuales y políticos de entonces negaban la posibilidad de que las mujeres accedieran a esas tres actividades, advirtiendo que la presencia de las mujeres en ellas supondría su ruina.

De todas maneras, las mujeres influyeron, bien de forma directa bien de forma indirecta. Aunque su número fuera limitado, hubo efectivamente algunas que tomaron parte directa en el sistema de poder, incluso en épocas y regímenes de monopolio masculino. Pensemos en las revolucionarias “convencionales” como las francesas de 1789 o las españolas de 1936. Pero la verdadera capacidad de influencia de la mujer, en mayor número, pudo darse – y se dio – de forma indirecta: mujeres que invadían a su manera la esfera del poder que parecía serles ajena según los patrones de su época, con sus propios medios, incluso con la “pasividad” como manera de dominio sobre lo específicamente masculino.¹² Tenemos un ejemplo extremo en los harenes de los aristócratas otomanos de los siglos XVIII y XIX, donde se descubren eficaces formas de intriga y de rebelión; como también es posible detectarlas en la Europa rural de nuestros días – la Galicia española, por ejemplo –. ¿Nos conduciría esto a comprender la política de un modo distinto?

En este sentido, según Janet M. Burke y Margaret C. Jacob,¹³ una

¹⁰ Cfr. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona 1969.

¹¹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*. Madrid 1976, pág. 176.

¹² Cfr. J. ANDRÉS-GALLEGO, *Recreación del Humanismo desde la Historia*. Madrid 1994.

¹³ Cfr. J.M. BURKE – M.C. JACOB, *French Freemasonry, Women and Feminist Scholarship*, en: “The Journal of Modern History”, 68 (1996), University of Chicago, págs. 513-549.

historia culturalmente verdadera de la Ilustración francesa situaría a un puñado de mujeres en su centro de atención. Mujeres que dominaron los salones parisinos – *salonnières* – entre 1749 y 1776, y pudieron controlar el discurso colectivo de aquéllos que, como ciudadanos de la *Re-pública de las Letras*, no querían que su dominio de la palabra – el de las mujeres – se convirtiera en la base de su dominio sobre las personas. Y es que, según estas autoras, el arte de llevar un salón permitía a aquellas mujeres manejar los “egos” de los hombres sin imponerles el suyo propio. Su tesis es que estas ilustradas salvaron a los hombres de sí mismos, y en este proceso salvaron la Ilustración misma, ya que los salones ilustrados fueron lugares donde los hombres se pusieron de acuerdo mediante la intervención de las mujeres. Después de la muerte de la última “*salonnière*”, la Ilustración francesa, encarnada en las logias masónicas, se masculinizó.

Por otra parte, Julián Marías¹⁴ analizó con bastante profundidad en varias de sus obras la situación de la mujer en los siglos XIX y XX y su importante aportación social. La mujer – señalaba este autor – era depositaria de la vida privada y sus formas; influía decisivamente – desde su feminidad – en la vida y costumbres de los varones; inspiraba y colaboraba en la cultura literaria, artística y humanística; guardaba y transmitía valores religiosos y éticos; educaba a los hijos, y desarrollaba numerosos servicios sociales y asistenciales. Su papel más importante fue la creación, cuidado y conservación de una vida familiar fuerte y estable, y la educación de los hijos. Y muchas de ellas eran felices, pues se sabían útiles y no buscaban otras posibilidades distintas. «En su trabajo por crear en torno suyo un ambiente acogedor y formativo, la mujer cumplía lo más insustituible de su misión».¹⁵

En este marco, la importancia de la mujer es incuestionable, como

¹⁴ Cfr. J. MARIÁS, *La mujer en el siglo XX*. Madrid 1990, págs. 24-72.

¹⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*, op. cit., pág. 176.

ya se está viendo. Sin embargo, la alternativa por la que ha optado, en líneas generales, para no ser considerada como pasiva y conseguir cierta autonomía personal, ha sido la imitación de “los modos de hacer” masculinos; en bastantes casos los “modos de hacer” más defectuosos del varón, como por ejemplo su utilización irresponsable de la sexualidad o su falta de atención por la familia. Y la realidad es que hay una diferencia sustancial entre imitar y “aprender de”. De hecho, mis últimos trabajos¹⁶ me acercan a “otros modos de hacer” de la mujer, en otras épocas, que pueden responder – quizá con más acierto y sin recurrir al expediente fácil de la imitación – a los retos que tiene planteados el mundo de hoy. Uno de los más importantes es transformar la cultura en función del apoyo a la vida.

Entiendo que, hasta cierto punto, es muy positivo que, como se señalaba antes, la mujer no sintonizara con ciertos aspectos de la modernidad en su momento – siglos XV-XX –. Es verdad que, en muchos casos, porque no le dieron esa oportunidad, pero también es verdad que en otros porque ella no quiso, puesto que el filtro con el que observan y protagonizan los acontecimientos sociales, políticos, económicos culturales del mundo que les rodea es muy peculiar, distinto al habitual masculino. Y, en cualquier caso, vistos los desastres que han acompañado a los grandes logros de esa época, se puede decir que por lo menos media humanidad no pactó con ellos.

El feminismo, al menos una parte de él, que sí ha pactado en el siglo XX con una modernidad decadente y disyuntiva, no le ha hecho ningún favor a las mujeres, porque lo ha hecho a costa de despojarlas de su propia identidad. Cuestión ésta que es, cuanto menos, un flaco servicio a la causa. El principal problema de este, ya viejo, feminismo ha sido su carencia de una visión antropológica que fundamente el reconocimiento

¹⁶ Cfr. mi reciente artículo *Familia y género en la Edad Moderna: pautas para su estudio*, en: “Memoria y Civilización” 9 (2006), págs. 13-49. También puede consultarse *Apuntes para una Historia del cristianismo en La Nueva España a través de la literatura y la actividad educativa femenina*, en: “Hispania Sacra”, vol. LVIII, enero-junio 2006.

de la diferencia entre los sexos, pues se limitó a intentar, desde un prisma igualitarista, que las mujeres imitaran a los hombres.

Tampoco el actual feminismo de “género” ayuda a las mujeres, pues sostiene que tanto la masculinidad como la femineidad son construcciones sociales independientes. Pero pensar “mujer” es algo más que un género cultural. La mujer es persona y, por ello, naturaleza relacional. Y las relaciones interpersonales se fundamentan y se nutren en la condición sexuada, masculina y femenina, del ser humano. Ciertamente que estas relaciones necesitan expresarse en cultura, la generan, y dentro de ella viven. Pero la cultura es posible por causa de esas relaciones radicales y no al revés, pese a su natural interacción e interdependencia. Cuestión aparte será velar porque esas relaciones estén marcadas por el signo de la libertad y de la igualdad, en vez de por la opresión que ha sido habitual en tantos momentos de la historia de las mujeres. En definitiva, velar por un diálogo más razonable entre naturaleza y cultura.

MUJER Y CRISTIANISMO

La igualdad esencial de los seres humanos quien primero la puso de manifiesto fue el cristianismo, y el matrimonio cristiano también vino a dignificar a la mujer. En este sentido, trataré a continuación en primer lugar algunas cuestiones metodológicas básicas sobre la historia y los historiadores. En segundo lugar no hablaré de igualdad, sino que emplearé el concepto de dignidad, que es el que habitualmente emplea el cristianismo porque engloba al de igualdad. Por último, propondré un acercamiento a la Historia para estudiar no solo lo que la mujer no ha podido hacer, sino lo que ha hecho, y ello a pesar de que las circunstancias no fueran favorables en muchos momentos.

Los historiadores nos dedicamos al trabajo de estudiar la realidad pasada, por ello hemos de empezar delimitando, aunque sea brevemente, qué es la historia y cual el oficio de historiador. Y cómo un historia-

dor no puede estudiar la realidad al margen de la realidad. ¿Por qué digo esto? Porque el problema de algunos, que se llaman a sí mismos historiadores y no quieren admitir el hecho incuestionable de la promoción de la mujer por el cristianismo, es un tema ideológico, no científico ya que en Historia tenemos algo que es irrefutable y ese algo son las pruebas documentales que son, como digo, irrefutables. Hoy mismo, en países donde conviven religiones diferentes, es la mujer cristiana la que goza de mejor situación, como demuestra un estudio reciente sobre la India.

Por otra parte, esa resistencia atávica a admitir lo que el cristianismo ha hecho por la mujer, es una muestra más de la persecución que padecemos como discípulos de Cristo que queremos ser. Son los mismos que niegan lo que la civilización occidental, en general: arte, ciencia, economía, derecho, universidades, etc. debe a la Iglesia.¹⁷

Pero, dejando aparte el prejuicio religioso, o mejor dicho antirreligioso, de estas personas y ciñéndonos a la explicación científica, el problema procede, sobre todo, de mirar el tema de la mujer desde una óptica historiográfica feminista. Pero una historiografía feminista no basta y me explico. No basta porque el estudio de la explotación de la mujer por el hombre – tema clásico del feminismo – es, cuánto menos, reduccionista. En cualquier trabajo serio de historia, la explotación irá apareciendo en su extensión real, a no ser que la realidad se trate de ocultar.

Ahora bien, tomar la explotación como objeto fundamental de análisis sólo sería correcto si las relaciones humanas hubieran sido o fueran principal o exclusivamente relaciones de explotación. Si no lo son, una historia que sólo contemple esas relaciones es incompleta cuando no falsa. El feminismo ha sido sin duda el detonador con el que ha dado comienzo el análisis de unas realidades olvidadas, pero no es adecuado como instrumento para analizar esas mismas realidades, que son, por lo menos, más ricas y complejas, como han demostrado sobradamente bastantes estudios recientes.

¹⁷ Cfr. nota núm. 1.

Se requiere mirar el tema con ojos nuevos o lo que es lo mismo con criterios científicos: los que nos proporciona la ciencia histórica, que ha de estar libre de prejuicios y anacronismos: hay que estar prevenidos acerca del gravísimo error que supone, o bien enfocar los hechos pasados con prejuicios o bien con criterios actuales. En este sentido, hay que dar la debida importancia al método de investigación, teniendo en cuenta que es el método el que se debe adaptar al objeto de investigación, y no el objeto al método, porque es la realidad la que norma el acceso metodológico, no viceversa.

Actualmente, la experiencia individual acaba siendo el centro de la cuestión. Este enfoque *individualista* se entiende por el rechazo progresivo que pesa sobre el tratamiento serial de los datos, y sobre el empleo de categorías colectivas. Se considera ahora que el problema central de la historia no es ya el de las circunstancias que rodean al hombre, sino el del hombre, la mujer, en sus circunstancias. Así, de las categorías grupales se está pasando a las individuales; de los modelos explicativos del cambio, estratificados y monocausales, a los interconectados y multicausales; de la cuantificación del grupo al ejemplo individual.

La salida de esta crisis pasa por una superación del cientifismo objetivista. El objetivismo es la actitud que rompe la unidad cultural e histórica de la vida. Es un racionalismo formalista que postula dogmáticamente el dualismo entre sujeto y objeto. Si los tiempos modernos – a pesar de sus indudables éxitos científicos y técnicos – han caído en una insatisfacción creciente, que llega al borde de la angustia, es porque se han aferrado a la unilateralidad de un método incapaz de conectar el idealismo de la ciencia con el campo del trabajo, sobre el cual los temas y los métodos científicos tienen sentido. Si la historiografía actual pretende la ruptura del objetivismo es, como he tratado de demostrar en varios estudios,¹⁸ porque no sirve como método para el trabajo históri-

¹⁸ Cfr. M. A. BEL BRAVO, *La mujer en la Historia*, op. cit.; cfr. También: ID., *La familia en la Historia*. Madrid 2000.

co; es como querer estudiar la realidad prescindiendo de la realidad. No basta con medir, pesar y contar los objetos materiales, no basta el mero cuantitativismo, al historiador le interesan, sobre todo, los sujetos, y éstos en su doble dimensión de materia y espíritu.

Desde la posición individualista de la que hablamos, el objeto general de la historiografía, y de la historia de la mujer en particular, no puede consistir en la detección de las estructuras y de los supuestos mecanismos que regulan las relaciones sociales. Tal había sido la pretensión anterior, al margen de cualquier apreciación subjetiva. Pero, en la actualidad, el sentido autorreferente de la historia es clave de bóveda en los nuevos criterios historiográficos y sobre todo, se destaca el peso de la acción humana, con el correlativo debilitamiento de la fuerza determinante, o simplemente operativa, de las estructuras. Pienso que este nuevo enfoque puede acabar tanto con los prejuicios, como con los anacronismos, verdaderas enfermedades del quehacer histórico.

Con ello paso al segundo punto de la intervención; en referencia a los anacronismos con que a veces se enfoca el tema de la mujer, sobre todo en su relación con el cristianismo. Basta decir por ejemplo que hablar de *igualdad* en tiempos en que este no era un concepto claro ni preocupante para nadie y, por el contrario, obviar el concepto *dignidad*, mucho más amplio pues engloba al anterior, y siempre lo empleó la Iglesia al hablar de la mujer, es un auténtico anacronismo.

¿Y en qué consistía la dignidad de la mujer en épocas pasadas? Para saberlo hemos de introducirnos respetuosamente en la mentalidad de la época que estudiamos. Y esta mentalidad es la cristiana. El cristianismo siempre ha considerado a la mujer con la misma dignidad que al varón, con los mismos derechos y las mismas obligaciones. Ahora bien, lo que nunca ha pedido el cristianismo a la mujer es que renunciara a su identidad, como han intentado diversos movimientos feministas, supuestamente defensores de la mujer, y en este sentido ha valorado, entre otros, enormemente su papel como madre. La enorme dignidad de la mujer se

fundamenta, pues, en que Dios le confía de manera especial a las personas.¹⁹

¿Por qué? Pues por la íntima unión que ella tiene con la vida, no solo en el periodo de gestación sino a lo largo de todo el ciclo vital: desde la infancia a la vejez. A diferencia de otras especies animales, la naturaleza hace al ser humano indefenso e incapaz de valerse por sí mismo durante un período relativamente largo de su existencia. Esta extensión de la niñez – y de la adolescencia y juventud, en términos más amplios – expresan el designio natural de “hacerse hombre” propio de todo individuo, y asimismo su “hacerse ciudadano”. Se trata de dos procesos convergentes que históricamente han sido confiados a la mujer y a la familia en primerísimo lugar, porque resulta que eran sus funciones esenciales como sociabilidad originaria y fundacional, con principio en la alianza del matrimonio.

Así pues, ella tiene a su cargo la primera “socialización” del ser humano, la primera educación de los principios que rigen todo el orden establecido, y entre ellos las “virtudes” cívicas, sociales y políticas que rigen toda la sociedad civil e incluso el propio Estado. Nuestros antepasados pensaban, y creo que estaban en lo cierto, que no se puede pretender una sociedad mejor que las familias que la componen.²⁰

Así entendida, la familia ocupó un puesto privilegiado en la enseñanza de la Iglesia durante los siglos I a XX. Es decir, siempre. El Cristianismo – guste o no – es por tanto el referente más acertado para comprender cabalmente los modos de pensamiento en las épocas medieval, moderna y gran parte de la contemporánea, pues logró que la familia prefigurara la cohesión interna y la “calidad moral” de la sociedad entera.

De este modo, las funciones esenciales que desempeñaba la mujer dentro de la familia no pasaron inadvertidas a pensadores y reformado-

¹⁹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, n° 30.

²⁰ Cfr. nota n° 16.

res católicos,²¹ que en sus escritos así lo señalan y gracias a éstos escritos, tampoco a las autoridades políticas. Su suerte se consideraba esencial para el bienestar de la sociedad y, en caso de ser detectado algún problema, se adoptaban medidas para garantizar su buena salud puesto que se consideraba la única sociedad natural que existe. Una familia, claro está, apoyada en que no bastaba con procrear sino que una dimensión esencial de la maternidad-paternidad era educar. Y una familia basada en la igualdad hombre-mujer, tratando de erradicar dos vicios: la independencia masculina y la subordinación femenina.

Hay que destacar, de otro lado, el profundo sentido religioso del pueblo en épocas anteriores a la nuestra. Por encima de cualquier divisoria social entre ricos y pobres, nobles y comunes, el verdadero elemento vertebrador de la sociedad era el concepto de honor,²² de *honra*, vinculado a la religión. Poco importaba el lugar que un individuo ocupara en la jerarquía social, siempre que desempeñara su papel con la debida dignidad cristiana, que en principio a todos debía satisfacer. Se trataba, pues, de todo un sistema de valores, unidos a la cultura, la religión y las condiciones de existencia, capaz de regir las relaciones entre los individuos y de servir como medida de la moralidad de un acto, y que hicieron de la sociedad moderna mucho más que una simple jerarquía de grupos o estamentos unidos por unos rasgos comunes.

Por último, ¿por qué ir a la historia únicamente a ver lo que la mujer no ha podido hacer, en lugar de ir a estudiar lo que ha hecho pese a que los condicionantes sociales no se lo facilitarán? A pesar de la densa

²¹ Tanto los humanistas como los reformadores españoles del siglo XVII (*arbitristas*) se ocuparon de este asunto, señalando que la crisis de aquel siglo, por ejemplo, se debía a desarreglos morales antes que a problemas políticos, económicos, epidémicos o bélicos. Cfr. mi ponencia *La Familia en los Tratadistas de época Moderna: una propuesta para nuestros días*, pronunciada en el XII Congreso Ciencia y Vida, Universidad de Valencia, julio 2006, publicado en: www.ulia.org/ficv/docs2006.htm.

²² Sería prolijo enumerar aquí las múltiples obras literarias del *Siglo de Oro* español que tienen este tema como motivo central, precisamente por ser una característica importante de los siglos Modernos: Lope de Vega y Calderón son dos buenos exponentes.

cultura patriarcal que enfatiza el papel del varón en la vida social hasta momentos en los que prácticamente queda subordinado y hasta suprimido el papel de la mujer, la presencia femenina marca cualitativamente el modo en como lo humano se desvela para las personas. No solo los momentos de plena realización y proyección social de la mujer colaboran a este proceso. También los momentos en que lo femenino es desdibujado, ocultado, lastimado o acallado colaboran a descubrir la importancia de la mujer, que no puede negar su identidad aún en circunstancias difíciles o contradictorias.

Yo me pregunto ¿no será que vamos a la historia a buscar únicamente lo masculino? Esto es un problema, porque estoy convencida de que una de las causas de la crisis de la modernidad es el unilateral énfasis en lo masculino. Por eso sería necesario al historiador en general, y al cristiano en particular, recuperar la cultura femenina, la óptica peculiar con que las mujeres enfocan los asuntos.

Pienso ahora en un ejemplo: cuando Alice Moro, en la película *Un hombre para la eternidad*,²³ se interesaba por un tema de la política inglesa de aquel tiempo, que tanto estaba afectando a su marido y a su familia, le dice él enfadado: “mujer, ocúpate de tu casa”. Respuesta de Alice: “me estoy ocupando de mi casa”. Es la óptica femenina: no existen las disyunciones para la mujer. Son pura teoría, no tienen realidad. En ella todo está unido. Le es muy difícil ver contradicciones allí donde sólo hay contrastes, como quería la modernidad. Su inteligencia, más concreta que la masculina, en gran medida a causa de la serie de labores que ha realizado a lo largo y ancho de la historia y, por otra parte, poliédrica y relacional, le permite estar en muy variados asuntos a la vez.

La cuestión es que se han enfatizado tanto los grandes personajes, las instituciones convencionales o los acontecimientos relevantes, que muchos colectivos de la humanidad, con sus vidas y experiencias, parece que no hayan existido nunca. Sin duda, aunque la mujer haya influi-

²³ Título original: “A Man for all Seasons”, dirigida por Fred Zinneman en 1966.

do, tanto oficial como anónimamente, en el desenvolvimiento de la historia, ha faltado curiosidad o interés por recuperar existencias mudas u ocultas de mujeres excepcionales que tuvieron gran influencia sobre quienes les rodearon.

“Era mi gobierno”, comenta un personaje de Claudio Magris en su obra *Microcosmos*,²⁴ refiriéndose a su mujer recientemente fallecida. En esa corta frase se encierra una gran verdad: el universo masculino se halla perdido, sin norte ni guía cuando le falta el “genio femenino”, como le gustaba decir a Juan Pablo II. El hombre quizás ha mandado con su voto, pero la mujer ha gobernado con su voz y, en muchos casos, también con su silencio.

En este sentido, me gustaría terminar este trabajo citando de nuevo al querido y siempre recordado Juan Pablo II, quien en una entrevista concedida a María Antonietta Macciocchi comentaba: «Creo en el genio de la mujer. Incluso en los periodos más oscuros de la Historia se encuentra este genio, que es la levadura del progreso humano».²⁵ Es decir, el cristianismo no solo ha promocionado a la mujer sino que piensa que ella es la levadura del verdadero progreso: el progreso humano.

²⁴ He consultado la traducción al español que realizó la editorial Anagrama en 1999, pág. 54.

²⁵ Op. cit. en M.A. MACCIOCCHI, «Creo en el genio de la mujer» en: “El Mundo”, domingo, 3 de abril de 2005, Año XVII, núm. 5.59. Esta misma idea se puede encontrar en la *Carta a las mujeres*, que escribió JUAN PABLO II con ocasión de la IV Conferencia Internacional de la ONU en Beijing, en 1995.

La cuestión femenina en Edith Stein Características de una antropología dual

ANGELA ALES BELLO*

PARA UNA ANTROPOLOGÍA DUAL

Las mujeres que encontramos se presentan en su singularidad; en efecto, nunca encontramos a la mujer o al hombre en abstracto, sino siempre a una persona con sus características peculiares. Este es un dato indiscutible de nuestra experiencia; sin embargo, también nuestro lenguaje nos impulsa a generalizar y, por lo tanto, a hablar de la mujer, buscando precisamente ese elemento característico presente en cada mujer. Este tipo de búsqueda se considera fundamental en el ámbito de la investigación que denominamos filosófica; de hecho, no nos contentamos con captar la singularidad, sino que tendemos siempre a una generalidad o, mejor dicho, a una universalidad: la universalidad de estructuras que reconocemos presentes cuando encontramos a una mujer o a más mujeres; por eso decimos, reconociéndolas, que son mujeres. Pero, en verdad, ¿qué “reconocemos”? Nos salen al encuentro con una estructura física determinada, que ya lleva consigo y nos propone una gran paradoja: cada una de ellas es única e irrepetible y, sin embargo, todas son mujeres.

Este hecho nos lleva a analizar su corporeidad y sabemos que la cultura occidental ha intentado penetrar con la elaboración científica dentro de la corporeidad misma, examinándola desde múltiples perspecti-

* Docente de Historia de la filosofía contemporánea en la Pontificia Universidad Lateranense.

vas, bajo el perfil de la fisiología, de la anatomía y de la genética, poniendo de relieve las características del cuerpo femenino, que luego se articulan de modo especial en cada mujer. Sobre esta base, como sabemos, actúa la medicina, encontrando las alteraciones y procediendo a su tratamiento.

En este contexto se plantean dos cuestiones, la primera relativa al hecho de que es verdad que la mujer tiene una configuración anatómica especial, pero también muchas de sus características son comunes al otro ser humano, que es el hombre. Efectivamente, se puede hablar en general de cuerpo humano, que va más allá de las especificaciones de femenino y masculino. Precisamente esta constatación nos lleva a la segunda cuestión: si no se puede analizar a la mujer sin tener en cuenta que es un ser humano, es preciso examinar correlativamente también al hombre.

¿Cómo teorizar todo esto desde un punto de vista más amplio, que podamos definir filosófico? Precisamente el examen del individuo nos remite a la universalidad del ser humano, pero nos vemos obligados de nuevo a descender a la partición de lo masculino y de lo femenino, antes de llegar a la singularidad. En realidad, como se ha apuntado más arriba, también es posible recorrer el camino inverso y, por lo tanto, los dos caminos son correlativos y circulares.

Todo esto nos hace reflexionar sobre el hecho de que no se puede examinar a la mujer sin examinar al hombre y, en términos más generales, que si se quiere proceder a un análisis del ser humano que sea exhaustivo, por lo tanto a una antropología válida, esta última debe comprender también una antropología dual. De manera que, si bien es verdad que se pueden indicar algunos elementos universales que distinguen, por ejemplo, al ser humano del animal o del vegetal, una profundización necesaria de la estructura humana nos lleva a reconocer la dualidad como elemento importante e imprescindible. Se trata de la necesaria co-presencia de universalidad, dualidad y singularidad.

Esta observación nos permite evaluar el fenómeno del feminismo, porque, aun reconociendo la importancia de ese fenómeno, que en la

cultura occidental ha caracterizado especialmente el siglo XX, ahora podemos denunciar la unilateralidad de sus tomas de posición, porque por otro lado, ha pretendido describir las características autónomas de lo femenino y reivindicar los justos derechos de las mujeres, sin proceder a un estudio radical sobre lo femenino y lo masculino como determinaciones del ser humano. Si bien es verdad que no encontramos al ser humano en su generalidad, sino sólo individuos, estos últimos, sin embargo, son o mujeres o hombres y, por consiguiente, nuestra atención debe moverse de la particularidad a la universalidad, pasando a través de la dualidad.

No obstante, es preciso reconocer que este punto de llegada es el resultado maduro de un proceso requerido precisamente por el nacimiento del movimiento feminista. En efecto, esta revolución cultural fue lo que impulsó un estudio antropológico cada vez más profundo. Por lo tanto, es necesario poner en relación la antropología dual con la cuestión femenina y examinar brevemente la génesis de esta última para llegar a la teorización de Edith Stein, que permite establecer el vínculo entre las dos cuestiones.

GÉNESIS DE LA CUESTIÓN FEMENINA

Un breve examen histórico puede ser útil para comprender el nacimiento de la cuestión femenina y delinear el camino de redescubrimiento que las mujeres han hecho de sí mismas.

Un punto de referencia importante para la reconstrucción histórica son los cinco volúmenes de la *Historia de las mujeres en Occidente*, elaborados por Georges Duby y Michelle Perrot, publicados en los años noventa. Si se examina el volumen dedicado al siglo XIX,¹ en la intro-

¹ AA.VV., *Storia delle donne. L'Ottocento*, editado por G. FRAISSE y M. PERROT, Roma-Bari 1991.

ducción se lee que ese siglo marca el nacimiento del feminismo, entendido como un fenómeno que producirá importantes cambios estructurales, como el trabajo asalariado, la conquista de derechos civiles, el derecho a la educación, y la aparición colectiva de las mujeres en el escenario político, como sujetos activos, es decir, ciudadanas de pleno derecho; todo esto se obtiene en realidad en el siglo posterior, el siglo XX. Pero en el volumen citado y en el precedente, dedicado a la Edad Moderna, falta un análisis en profundidad de las razones que llevan a las mujeres a pedir, por lo menos, una igualdad efectiva con los hombres, razones que se pueden notar en los cambios que tienen lugar en el plano ético-religioso y, por lo tanto, se reflejan en la visión que el ser humano tiene de sí mismo.

No hay que olvidar que el Humanismo italiano, a través de pensadores como Marsilio Ficino y Pico de la Mirandola, abrió el paso a una reflexión sobre la centralidad del ser humano, profundizando el mensaje cristiano desde un punto de vista filosófico y teológico, y considerando la dimensión religiosa como fundamental. Aunque esos pensadores no se detuvieron en la duplicidad hombre-mujer, sólo dieron indicaciones de fondo sobre el ser humano. Plantear la cuestión antropológica desde un punto de vista filosófico fue importante, pero la verdadera revolución en la cultura occidental fue plantearla desde el punto de vista religioso.

En el ambiente de la Reforma evangélica es precisamente dónde hay que buscar signos importantes, que llevarán a la reivindicación del papel público de lo femenino. La relación entre las mujeres y las Iglesias se hace más fuerte, como se subraya en un ensayo contenido en la *Historia de las mujeres* que examina el tema, pero que no da a esa relación la necesaria centralidad para comprender la cuestión femenina en general. Es como si se tratase de un aspecto marginal, en cambio, lo que va describiendo el ensayo nos indica que nos encontramos en el corazón mismo de la génesis de la autoconciencia femenina. «Las Iglesias ofrecían, sobre todo, una comunidad de fieles, en la cual se remitía continua-

mente al Creador de todo y de todos, de manera que toda la vida se convertía en una experiencia esencialmente compartida: la alternancia de las estaciones, la buena y la mala cosecha, nacimiento, enfermedad, educación, matrimonio, muerte». ² A pesar de no estar introducidas con pleno derecho en la vida social y en las profesiones, sin embargo, en ese contexto las mujeres podían cultivar un ideal ético que «...representaba la única prestación no vinculada al sexo, en la cual podían igualar, incluso superar, a los hombres», con la mirada puesta en una vida después de la muerte, distinta de la terrenal, en la que se realizaba la igualdad entre sexos.

Las comunidades protestantes más radicales habían teorizado la igualdad entre hombre y mujer en la dimensión terrenal. Tenemos una demostración de ello durante la Revolución inglesa, en la que las ideas democráticas, elaboradas en las sectas religiosas, son la base de las peticiones de derechos de parte de las mujeres y – un hecho nuevo – no de las pertenecientes a las clases dominantes, sino más bien a las clases inferiores. De ese modo, realizaban un acto considerado sorprendente porque hasta entonces era inaudito: en efecto, pedían que se subvirtiera el derecho patriarcal; pero las movía la convicción de que «Dios estaba de su parte: porque Dios siempre está dispuesto a escuchar las peticiones de todos, sin hacer diferencias entre las personas y, por lo tanto, el parlamento debía comportarse del mismo modo». ³

Como se puede constatar, la justificación última es de carácter ético-religioso; se reivindica la coherencia entre los principios enunciados – la igualdad de los seres humanos frente a Dios – y la conducta no sólo privada, sino también pública. Los hombres de las comunidades religiosas dentro de las que surgió no aceptaron esa justificación, pero tampoco las autoras de la *Historia de las mujeres* se dan cuenta de su centrali-

² E. SCHULTE VAN KESSEL, *Vergini e madri fra cielo e terra*, en: *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'Età Moderna*, editado por: N. DAVIS Y A. FARGE. Roma-Bari 1991.

³ N. ZEMON DAVIS, *Donne e politica*, en: *ibid.*, 216.

dad, porque se había perdido la memoria del impulso religioso que estaba en la base de las reivindicaciones, a causa del proceso de laicización que la cultura occidental ha emprendido. La reivindicación de los derechos humanos se delineó en un contexto cristiano que proponía, por lo menos a nivel teórico, la dignidad de la persona humana. Todo esto queda claramente demostrado por el andamiento de la Revolución inglesa, se ve laicizado en la Revolución francesa y no hay que olvidar los orígenes puritanos de la Revolución americana.

Las ideas y las propuestas elaboradas confluyen en los movimientos del siglo XIX, pero también en ese siglo no todo lo que se había solicitado se obtiene, por lo tanto, era necesaria la reivindicación del “derecho”: «...dada la situación en la que se encontraban las mujeres en el siglo XIX, desde cualquier perspectiva se mirase el sujeto – el trabajo, las costumbres, la educación, la pareja – [...] antes o después se presentaba la cuestión del derecho, un derecho que había que rechazar o conceder».⁴ Esta tensión genera el nacimiento de los movimientos feministas.

Recorriendo las etapas representadas por algunos momentos cruciales de la historia del feminismo europeo, se observa que los países directamente interesados son Inglaterra, Francia y Alemania; el feminismo se va vinculando a las ideas políticas elaboradas en la edad posrevolucionaria, por lo tanto, primero a las liberales y más tarde a las socialistas. El tema recurrente es la igualdad de los sexos, a la cual se añade progresivamente la superioridad moral de las mujeres. La laicización de las instancias de igualdad, cuyo origen, como hemos dicho, es religioso, no impide que algunos grupos feministas mantengan esa característica, como los grupos cuáqueros en Inglaterra y en Estados Unidos, o bien, los del ‘Despertar’ en Suiza y Holanda. A mitad del siglo, en Alemania, los miembros del Protestantismo Libre y del Movimiento Católico Alemán se interrogan acerca de la cuestión femenina. También en Estados Uni-

⁴ A. MAUGE, “*Nuova Eva e vecchio Adamo*”. *Identità sessuali in crisi*, en: *Storia delle donne. L'Ottocento*, op. cit., 524.

dos los movimientos de renovación religiosa impulsan a las mujeres hacia el compromiso político vinculado al antiesclavismo. Toda Europa, en realidad, está interesada en el fenómeno, si bien no en la misma medida. Sólo figuras aisladas o pequeños grupos están presentes en Italia, en Polonia y en Checoslovaquia.

Un testimonio del avance del feminismo es la prensa femenina y el multiplicarse de los círculos y asociaciones. Este fenómeno se consolida en el siglo XX y está vinculado a las tempestuosas vicisitudes políticas y militares, que llevan a las guerras mundiales y a las revoluciones fascista, nazi y bolchevique. Estos últimos fenómenos manifiestan su negatividad también respecto a la cuestión femenina.

Es difícil dar una connotación unitaria a los movimientos feministas del siglo XX, entre otras cosas porque cada grupo se inspira en una antropología particular, de la cual depende una perspectiva política. Las corrientes fuertemente laicizadas se dividen en las ampliamente liberales y las socialistas, y usan la palabra feminismo; los demás movimientos, que mantienen un vínculo más fuerte con la matriz religiosa, prefieren definirse – por lo menos hasta hace una década – femeninos.

Lo que se discute es, precisamente, el tema de la igualdad y de la diferencia. Se ha observado que las reivindicaciones feministas, desde el principio abordan el tema del derecho, subrayan en primer lugar la exigencia de paridad con el mundo masculino. La diferencia, en realidad, la usaba el poder masculino como signo de discriminación; por lo tanto, de parte de las mujeres, en esta primera fase, la reivindicación de la igualdad con frecuencia se llevaba hasta el extremo, hasta invadir el plano de la sexualidad, con la consiguiente teorización de la libertad sexual. Dadas las resistencias – objetivamente constatables – del mundo masculino, todo esto se podía realizar solamente mediante la lucha; de este modo se comprende la actitud agresiva y también la separación y oposición entre los sexos; el tema de la superioridad moral de las mujeres justificaba, por otra parte, que se cerraran en grupos alternativos.

La especulación filosófica masculina – si se excluye a Jacques Mari-

tain – en realidad, no ayudaba a resolver el problema.⁵ George Simel veía en la posición de fuerza de los hombres un acto evidente de injusticia, pero contribuía a afirmar la importancia de la dimensión sexual como único lugar de liberación de la mujer. Por otra parte, Ortega y Gasset, declarando la inferioridad constitutiva de las mujeres, las alentaba a ser un adorno y un alimento de la vida de los hombres. Y Max Scheler las nombra solamente en función del papel social que pueden desempeñar en oposición a la instrumentalidad de la edad moderna. También para Sigmund Freud el sexo femenino se define negativamente en relación al masculino y no posee una autonomía propia; en su escuela hay que llegar a Melanie Klein para encontrar que la femineidad tiene una riqueza paralela a la masculina. Es oportuno recordar, sin embargo, que uno de los primeros escritos sobre los perfiles de mujeres, realizado con gran apertura e inteligencia, es el de Abelardo Lobato, *La pregunta por la mujer*, dedicado a Simone de Beauvoir, Edith Stein y Simone Weil.

Estas breves indicaciones nos dan a entender por qué una pensadora como Simone de Beauvoir lucha contra la diferencia sexual en nombre de la igualdad, hasta llegar a afirmar que no se nace mujer, que no existen diferencias naturales o esenciales entre hombre y mujer, sino que una se convierte en mujer por motivos culturales. La diferencia, de hecho, se interpreta como fuente de una discriminación por parte de los hombres para encerrar a las mujeres en un espacio y en un papel separado. Diferencia es sinónimo de discriminación. Para recuperar una sana reflexión sobre la diferencia es necesario dar otros pasos, como veremos.

LA AUTOREFLEXIÓN DE LAS MUJERES. LA POSICIÓN DE EDITH STEIN

Con Simone de Beauvoir las mujeres comienzan a indagar sobre sí mismas, sobre la dimensión femenina, tanto en el ámbito cristiano, evan-

⁵ F. COLLIN, *La disputa sulla differenza: la differenza fra i sessi ed il problema delle donne in filosofia*, en: *Storia delle donne. Il Novecento*, Roma-Bari 1992.

gético y católico, como en el laico. A partir de los años setenta, la tendencia igualitaria entró en crisis, no porque ya no se quisiera seguir reivindicando la igualdad de los derechos, sino porque en algunos países occidentales esos derechos – por lo menos formalmente – se reconocieron; comienza, por lo tanto, una reflexión sobre la especificidad de lo femenino, que no se opone a la igualdad y paridad fundamental de los seres humanos, sino que la presupone, precisamente para subrayar la diferencia.

Este tema es exquisitamente cristiano: se demuestra examinando el pensamiento de Edith Stein, sobre el cual vale la pena detenerse por lo completo de sus estudios sobre lo femenino y lo masculino.

En la década de los años treinta, Edith Stein toma posición frente a la condición femenina en una serie de conferencias recogidas bajo el título *La mujer – su tarea según la naturaleza y la gracia*.⁶ Se trata, por un lado, de una respuesta a los movimientos feministas, que conoce bien y de los que aprecia también la función de ruptura, y, por otro, de una solicitud dirigida a los movimientos femeninos católicos y, sobre todo, a las profesoras católicas. En efecto, se sirve de su actividad de docente para examinar el papel y la función privada y pública de la mujer; se pregunta cuál puede ser el futuro de sus alumnas, que se preparan para ser maestras, frecuentando el Instituto Santa Magdalena de las Dominicas de Espira, donde ella enseña.

Las conferencias y el texto *Problemas de la educación de la mujer* cubren un lapso de tiempo que va de 1928 a 1932. Las primeras dan testimonio de su colaboración con el Movimiento escolar católico y el Movimiento femenino católico, el segundo es el manuscrito de sus lecciones en el Instituto de Pedagogía científica de Münster, en el que había sido llamada a enseñar durante el semestre de verano de 1932. Todos estos escritos remiten a los estudios filosóficos de la autora, en particular sobre el tema antropológico.

⁶ E. STEIN, *La mujer: su papel según la naturaleza y la gracia*, traducción española de C. Díaz, introducción de Jutta Burggraf, Madrid 1998.

Desde su tesis doctoral sobre *El problema de la empatía*, Edith Stein había afrontado un argumento que será central para la escuela fenomenológica: el de la alteridad, la relación entre la propia subjetividad y la de los demás, y el conocimiento del otro, preliminar a la toma de posición afectiva y ética. En este estudio, respecto de la subjetividad humana, había descubierto la dimensión corpórea como instrumento de comunicación indispensable, pero también la dimensión de la psique y la del espíritu. Partiendo del análisis de los actos que caracterizan al ser humano, poniendo entre paréntesis lo que la tradición había enseñado, pero no por ello negando su valor, la pensadora había analizado los fenómenos que se nos presentan como actos específicos de la psique y del espíritu⁷ y había captado la esencia de esos actos, llegando a la conclusión de que el ser humano está constituido por la corporeidad, la psique y el espíritu. El análisis fenomenológico confirmaba lo que las corrientes filosóficas clásicas habían enseñado sobre la estructura del ser humano.

La lectura de las obras de la edad antigua y medieval permitía a la fenomenóloga profundizar el tema de la esencia, especialmente el opúsculo de santo Tomás de Aquino *De ente et essentia*. De ese modo, ella podía conferir a la esencia misma una consistencia metafísica, cosa que su maestro Husserl no había hecho.⁸

Teniendo presentes estas breves indicaciones, se pueden comprender algunos puntos centrales de su disertación sobre la que se puede definir una antropología “dual”, en cuanto dice estar convendica de que: «...la especie *ser humano*» – traducción quizá más adecuada para la palabra alemana *Mensch*, – «se desarrolla como especie doble: *hombre y mujer*; de que la esencia del ser humano, a la cual no puede faltar ningún rasgo ni aquí ni allí, alcanza a expresarse de dos modos diversos; y

⁷ Cfr. A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una fenomenologia al femminile*, Roma 1992.

⁸ Cfr. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducción española de A. Pérez Monroy, México 1994.

de que sólo la totalidad de su constructo esencial evidencia su troquelado específico».⁹

La diferencia entre femenino y masculino se sostiene junto a la unidad específica del ser humano. En efecto, la mujer y el hombre son seres humanos y en eso consiste su igualdad, pero a la vez son diferentes en el sentido de que: «no sólo el cuerpo está estructurado de forma distinta, no sólo son distintas algunas de las funciones fisiológicas, sino que toda la vida corporal es distinta, la relación de cuerpo y alma es distinta, y dentro de lo anímico la relación de espíritu y sensibilidad, así como la relación de las fuerzas espirituales entre sí».¹⁰

Es importante establecer en qué consiste esa diferencia; este es un punto central para indagar de qué modo la vida del uno y de la otra se debe desarrollar y, por lo tanto, para intervenir desde el punto de vista pedagógico. Breve y eficazmente Stein indica los momentos fundamentales de la distinción: «A la especie femenina le corresponde la unidad y clausura de toda la personalidad corpóreo-anímica, el armónico desarrollo de las energías; a la especie masculina, el crecimiento de algunas energías en orden a actividades muy intensas».¹¹

Como toda “cosa” – y el término “cosa” (*Sache*) se debe tomar en toda su amplitud de “hecho”, “evento”, “realidad” – también el ser humano tiene una esencia, pero en el caso específico se articula de dos modos, por lo que la autora subraya que se puede hablar de una esencia de la mujer y de una esencia del hombre. Esto queda confirmado en el pasaje que examinamos por el hecho de que, aunque es verdad que en general el ser humano está constituido por cuerpo, psique y espíritu, cada una de estas partes tiene características distintas en los dos sexos y su relación recíproca es peculiar. Esta peculiaridad se confirma también con un análisis psicológico al cual Edith Stein dedica amplio espacio; a

⁹ ID., *La mujer*, op. cit., pág 228.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

través de este es posible, no sólo establecer elementos generales de distinción entre femenino y masculino, sino también individuar tipologías y, por último, captar la singularidad en su característica irrepetible.

El análisis que realiza la autora se articula en la búsqueda de los signos distintivos que implican la esfera cognoscitiva, la afectiva y las relaciones intersubjetivas. La mujer intuye lo concreto, lo vivo y lo personal, tiene una sensibilidad especial para conocer el objeto en su valor específico, hace propia la vida espiritual de los demás y desea llevar a la humanidad a la máxima perfección en sus expresiones, mediante un amor dispuesto a servir, tiende a realizar un desarrollo armónico de todas las energías. El hombre tiene el impulso de conocer, de adueñarse del objeto conocido para poder disfrutar de él y para plasmarlo según sus deseos; pero cada una de estas actividades lo implica de tal manera que no puede armonizarlas todas; si cultiva una de ellas, debe dejar de lado las otras, precisamente porque tiene la tendencia a un fuerte despliegue de algunas energías.

Sobre esta diferencia se basa Edith Stein para indicar tanto el destino de la mujer como el del hombre, profundizando una intuición que también tuvo Gertrud von Le Fort – los escritos de Stein preceden el libro *La mujer eterna*, publicado en 1934 – sobre la necesidad de redefinir el significado de lo femenino en relación a lo masculino, para indicar una relación equilibrada entre los dos.

Uno de los textos más interesantes de Stein, publicados en el volumen *La mujer*, aborda el tema de la *Vocación del hombre y de la mujer*. Ella sostiene que el término *Beruf*, que en alemán corriente significa profesión, debe ser referido a su etimología que lo vincula a la “llamada”. La llamada no es sólo de orden social, sino sobre todo de carácter religioso. En efecto, «en última instancia, es Dios mismo el que llama».¹²

¹² *Ibid.*, 46.

La llamada, como hemos observado anteriormente, ya está impresa en la naturaleza humana y puede evidenciarse mediante una reflexión filosófica y mediante un examen atento de la historia, pero «Dios mismo habla al ser humano en las palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento».¹³

Esta última reflexión nos lleva a subrayar la multiplicidad de los métodos a la hora de afrontar la cuestión femenina y masculina que usa Edith Stein y que ella indica en los *Problemas de la educación femenina*. Se trata, en concreto, del método de las ciencias naturales (psicología especial de los elementos), del método de la ciencia del alma (psicología individual especial), del método filosófico y del método teológico.

El interés de la pensadora por los múltiples ámbitos del saber y su competencia en cada uno de ellos quedan testimoniados en sus escritos. Se puede recordar su toma de posición respecto a la psicología y las ciencias humanas con el intento de reconducirlas a las raíces filosóficas, de las cuales es peligroso alejarse, como se afirma en *Psicología y ciencias del espíritu – Contribuciones para una fundamentación filosófica*,¹⁴ su conocimiento de las doctrinas políticas y de la doctrina del Estado, como se testimonia en *Una investigación sobre el Estado*,¹⁵ la descripción esencial de la realidad que hace en *Ser finito y Ser eterno*,¹⁶ un texto que puede ser considerado una especie de *Suma*, como las que escribían los medievales, en la cual afronta cuestiones metafísicas y teológicas.

Con este patrimonio de conocimientos y de elaboraciones teóricas, unidas a la experiencia didáctica vivida diariamente y con una atención extraordinaria a los temas sociales y políticos de su tiempo, Edith Stein examina la cuestión femenina de un modo tan completo, que re-

¹³ *Ibid.*, 47.

¹⁴ Cfr. *Id.*, *Psicologia e Scienze dello spirito – Contributi per una fondazione filosofica*, traducción italiana de A.M. Pezzella, introducción de Angela Ales Bello, Roma 1996.

¹⁵ *Id.*, *Una ricerca sullo Stato*, traducción italiana y prólogo de Angela Ales Bello, Roma 1993.

¹⁶ *Id.*, *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, cit.

presenta un caso quizá único en la historia de la reflexión antropológica cristiana sobre la mujer y sobre el hombre.

LA ANTROPOLOGÍA DUAL EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II

Una piedra miliar para la fundamentación antropológica de lo femenino y de lo masculino la puso Juan Pablo II en su magisterio. La importantísima Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, la *Carta a las mujeres*, sus discursos en las audiencias generales de 1995 a 1996 son todos testimonios del interés pastoral respecto de las mujeres y representan una referencia vinculante para el mundo católico.

La atención se dirige, en primer lugar, a la mujer, en cuanto se constata que ella se presenta, en un examen histórico y social, como el sujeto más débil y, por lo tanto, discriminado.

Con esta atención se puede decir que se han deshecho los nudos y allanado las dificultades que habían surgido a lo largo de los siglos, se han dado respuestas a los fermentos de la cultura laica y de los movimientos cristianos.

El tema de la “reciprocidad” entre hombre y mujer domina y lleva a una revisión antropológica definitiva. El punto de referencia de esta revisión es el mensaje evangélico, que siempre ha estado a la vista de todos, pero no siempre se ha escuchado adecuadamente. El reconocimiento de este hecho es una de las novedades impresionantes de la posición de Juan Pablo II.¹⁷

En un texto breve dedicado a las mujeres en *Cruzando el umbral de la esperanza*, el Papa parte de una constatación social y de una personal. En primer lugar, el feminismo es una «reacción a la falta de respeto debido a toda mujer».¹⁸ Un rico testimonio de la Iglesia Católica demues-

¹⁷ L. ACCATTOLI, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*. Milán 1997.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona: Plaza & Janés, 1994, pág. 211.

tra que se ha respetado a la mujer y que no podía ser de otra manera, dado el fuerte impulso hacia el culto mariano. En segundo lugar, la atención por lo femenino no está vinculada solamente al deber de su magisterio; él afirma que: «Todo lo que escribí sobre el tema en la *Mulieris Dignitatem* lo llevaba en mí desde muy joven, en cierto sentido desde la infancia. Quizá influyó en mí también el ambiente de la época en que fui educado, que estaba caracterizado por un gran respeto y consideración por la mujer, especialmente por la mujer-madre». ¹⁹

Respecto al primer punto, el Papa se refiere a una tradición que siempre hemos visto presente en la Iglesia cristiana hasta la Reforma y que después confluyó en la Iglesia Católica, según la cual la mujer en cuanto virgen y madre gozaba de una consideración especial. En cualquier caso, era el estado matrimonial lo que no se valoraba de la misma manera; por esta razón las corrientes evangélicas lo exaltaron, en oposición al catolicismo. Estos acontecimientos llevan a otra reflexión acerca del nacimiento del feminismo en los países protestantes, donde no existe el culto mariano. Se puede avanzar la hipótesis de que al debilitarse este culto, hubiera empeorado la consideración de la mujer en el ámbito eclesial y social. Ciertamente, no se puede sostener que en los países católicos la condición femenina fuera óptima a causa del respeto por María, pero quizá las mujeres se sentían protegidas por esta referencia, tan importante desde el punto de vista de la relación religión-feminidad y, aunque de modo sólo formal, satisfechas. Todo esto induce a abrir un capítulo sobre feminidad y religión, que he afrontado en otra sede, ²⁰ pero que encuentra en los textos de Juan Pablo II un desarrollo extraordinario.

No es posible proceder a un análisis puntual de la *Mulieris Dignitatem*, pero me parece oportuno indicar algunos aspectos, también en

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. A. ALES BELLO, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, editado por M. D'Ambra, Troina 2004.

función de la que la teología feminista indica como una lectura de la Biblia en femenino. En particular, son significativos dos puntos del Antiguo Testamento: uno es el comentario del libro del *Génesis* relativo a las dos versiones sobre la creación del hombre y de la mujer; el otro se refiere al antropomorfismo del lenguaje bíblico.

De Edith Stein a Jacques Maritain y a las teólogas feministas, los dos textos relativos a la creación de los seres humanos (*Gn* 1, 28 y 2, 18-25) han sido objeto de acaloradas discusiones, sobre todo en un intento de establecer su coherencia. El Romano Pontífice dirime la cuestión subrayando que de ambos textos se deduce que: «ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer; ambos fueron creados a imagen de Dios»;²¹ también en la segunda descripción, aunque el lenguaje sea: «menos preciso, [...] es, podríamos decir, más descriptivo y metafórico, más cercano al lenguaje de los mitos conocidos en aquel tiempo», está presente la idea de que: «la mujer es otro “yo” en la humanidad común».²² Con ello se establece de manera inequívoca que ambos tienen su propia dignidad y que han sido creados en relación recíproca. De este modo se da un fundamento a los tres momentos que han marcado el camino del pensamiento femenino: la igualdad, la complementariedad y la reciprocidad; ya hemos visto como todo ello encuentra su convalidación desde el punto de vista de la antropología filosófica.

El segundo punto importante está en conexión con el antropomorfismo del lenguaje bíblico. La acusación de una escritura y lectura de la Biblia según un lenguaje masculino se remonta a los primeros movimientos feministas del siglo XIX en Estados Unidos, como ya hemos indicado.²³ La Carta apostólica dirime también esta cuestión subrayando

²¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 6.

²² *Ibid.*

²³ Pensemos en el libro de E. CADY STANTON, *The Revising Committee. The Woman's Bible*. Nueva York 1985.

los límites del lenguaje antropomórfico: Dios no es propiamente, ni Padre ni Madre. Aunque en la Biblia se encuentran expresiones que atribuyen a Dios sentimientos paternos y maternos, lo que se quiere indicar es: «el misterio del eterno “engendrar” [...] este “engendrar” no posee en sí mismo cualidades “masculinas” ni “femeninas”. Es de naturaleza totalmente divina».²⁴

La situación de tensión existente entre el hombre y la mujer es una consecuencia del pecado; este último no se puede atribuir sólo a la mujer, según una lectura superficial, sino que implica la responsabilidad de ambos. Pero del pecado cometido deriva la subordinación de la mujer respecto al hombre, que es consiguiente al desequilibrio que introdujo la elección negativa. Sin embargo, para el cristiano existe la gran esperanza de la Redención: el orden primigenio puede ser restaurado y es restaurado por Cristo, por sus enseñanzas y sus acciones.

En el bellísimo párrafo 12 de la *Mulieris Dignitatem*, titulado: «Se sorprendían de que hablara con una mujer», Juan Pablo II presenta todas las potencialidades presentes en el modo de actuar de Cristo, que no siempre vieron sus contemporáneos ni tampoco sus seguidores, se podría decir, hasta nuestros días. Cristo «fue ante sus contemporáneos el promotor de la verdadera dignidad de la mujer y de la vocación correspondiente a esta dignidad. A veces esto provocaba estupor, sorpresa, incluso llegaba hasta el límite del escándalo. “Se sorprendían de que hablara con una mujer” (Jn 4, 27)». El Romano Pontífice subraya la respuesta valiente que las mujeres dieron a esta actitud de Cristo, hasta llegar a desafiar a las autoridades, permaneciendo a los pies de la cruz, mientras que los apóstoles, excepto Juan, se alejaron o lo renegaron. Por otra parte, a ellas se confía el testimonio de la Resurrección, en un contexto social en el que el testimonio de las mujeres no tenía ningún valor. También se les confía, por último, la profecía: «“Profetizar” significa expresar con la palabra y con la vida “las maravillas de Dios”

²⁴ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 8.

(cfr. *Hcb* 2, 11), conservando la verdad y la originalidad de cada persona, sea mujer u hombre». ²⁵

El concepto de persona, que aquí se introduce, nos permite avalorar una reflexión filosófica que, partiendo de una visión directa del ser humano y de un análisis esencial de sus características, ponga de relieve no sólo la dimensión de la corporeidad, sino también la de psique y, sobre todo, la del espíritu. Si es cierto que la Revelación es el término último de confrontación para comprobar la verdad, también es cierto que el ser humano es capaz de darse cuenta del significado de las cosas que lo rodean y de sí mismo, de descubrir sus potencialidades. Aun percibiendo los límites de su conocimiento y de sus acciones, se presenta, según la indicación de santo Tomás, como segunda causa; de lo contrario, ¿cómo podría ser responsable de su destino, como podría contribuir al desarrollo de la creación?

El mensaje de Juan Pablo II aporta una indicación indispensable para una investigación filosófica sobre el ser humano en su unidad y duplicidad. Como hemos dicho, insiste sobre el tema de la unidad de ambos; en efecto, ¿qué nos dice nuestra experiencia? Que el otro es otro “yo”, pero cada “yo” se caracteriza por una connotación masculina y femenina que es extremadamente importante para la comprensión de su singularidad personal. Está claro que no es indiferente ser hombre o ser mujer; si lo es bajo el perfil de la humanidad común, no lo es respecto a las capacidades, potencialidades y actitudes que caracterizan lo masculino y lo femenino, y el modo como la masculinidad y la feminidad se articulan en cada uno.

En su convincente análisis antropológico, ya recordado, Edith Stein nos lleva a aceptar precisamente la “unidad de los dos”, por usar la expresión de la Carta apostólica, sin hacer que uno prevalezca sobre el otro, más aún, reconociendo a cada uno su autonomía personal. Sólo en esta se puede basar la relación mutua que va más allá del motivo de la

²⁵ *Ibid.*, núm. 16.

complementariedad, aunque esté presente en la “ayuda adecuada”, de la que habla el libro del *Génesis* (2, 20).

Si la maternidad es el elemento que caracteriza fuertemente lo femenino, la feminidad del alma de la que hablaba Stein permite comprender el valor de la vida consagrada o, en general, de una vida que no se expresa sólo mediante la maternidad biológica. Una confirmación la encontramos en las páginas de la Carta apostólica dedicadas a la relación maternidad-virginidad.

El valor filosófico, además de teológico, del mensaje de Juan Pablo II nos permite acoger los puntos más positivos del pensamiento femenino y feminista sobre la mujer integrándolos en un análisis básico del ser humano que hace que sea imprescindible la elaboración de una antropología dual.

Fundadoras y misioneras por los caminos del mundo

GRAZIA LOPARCO, FMA*

INTRODUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA

La figura de las fundadoras de congregaciones religiosas surgidas entre el siglo XIX y el siglo XX en el plano social se sitúa en la transformación de la conciencia femenina provocada por factores culturales múltiples; pero la comprensión de su intrepidez se ilumina sólo sondeando una motivación más profunda, es decir, la moción interior vivida como vocación personal, origen de una respuesta autónoma y no delegable.

Una reseña rápida de vicisitudes personales e institucionales obliga a preguntarse, en primer lugar, con qué categorías hermenéuticas leen las congregaciones religiosas sus propios orígenes y cómo presentan a sus fundadoras.

La bibliografía interna ha sufrido una oportuna evolución como consecuencia de las orientaciones del Concilio Vaticano II. En un primer tiempo, la invitación dirigida a las congregaciones de volver a las fuentes para comenzar un necesario proceso de actualización (*Perfectae Caritatis*, núm. 2) provocó una reanudación de los estudios sobre la propia espiritualidad y también las biografías resentían de un modelo hagiográfico que buscaba la edificación, por lo tanto, se hacía un uso selectivo de las fuentes, más que de un verdadero interés histórico atento al contexto.

* Religiosa del Instituto de las Hijas de María Auxiliadora, profesora extraordinaria de Historia de la Iglesia en la Facultad Pontificia de Ciencias de la Educación “Auxilium” de Roma; es vicepresidente de la Asociación cultural “Coordinación de los historiadores de las religiones”.

En varios casos, favorecieron un salto de cualidad las investigaciones más puntuales realizadas con el objetivo de recoger documentación para los procesos de beatificación y canonización de las fundadoras, al igual que la fundación de algunos centros de estudio y de investigación histórica, finalizados a la publicación de fuentes y de estudios especializados. Este interés puso de manifiesto la precariedad del estado de la documentación acumulada desordenadamente o conservada en muchos archivos, la dificultad de ordenarla y de hacerla accesible a los estudiosos.¹

La celebración de diversos congresos científicos con la participación de estudiosos externos a las congregaciones puso de relieve algunas figuras religiosas en el marco histórico y eclesial, sustrayéndolas al aislamiento al que las relegaba una representación unilateral, preocupada de resaltar la unicidad de la aportación de la fundadora. Respecto al número de las fundadoras implicadas y a la consistencia de su incidencia histórica, real pero con frecuencia no documentada, es de lamentar un notable retraso y una escasa sensibilidad en la inversión de recursos para permitir una investigación y estudios históricos de calidad.

El interés por parte de estudiosas de historia de las mujeres ha hecho aflorar aspectos y habilidades bastante olvidadas por una visión tradicional y más bien espiritualista de las fundadoras, enriqueciendo de este modo la comprensión de su figura, bajo el perfil de la subjetividad, del liderazgo, de la audacia económica y de la elaboración de nuevos modelos femeninos.

Además, un estudio puramente vinculado a los resultados y las conquistas de las fundadoras, desvinculado de su fe, daría una imagen dis-

¹ Cfr. E. BOAGA, *La tutela e la gestione degli archivi dei religiosi: dalle esperienze storiche alle esigenze attuali*, en: "Archiva Ecclesiae" 42 (1999), págs. 25-62. En los últimos años se observa un incremento de las publicaciones de fuentes, sobre todo en el ámbito educativo. Entre las últimas contribuciones: G. ROCCA, *Fonti per la storia dell'educazione femminile negli archivi degli istituti religiosi. Le molteplici possibilità di una ricerca (sec. XVI-XIX)*, en: *Gli archivi per la storia degli Ordini religiosi. I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. GIANNINI – M. SANFILIPPO (Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche, 1). Viterbo 2007, 239-274.

torsionada y limitada de ellas. El panorama bibliográfico actual refleja una amplia gama de resultados historiográficos, tanto en las publicaciones internas realizadas por las congregaciones, como en las que se han encomendado a las editoriales.²

A fin de evitar equívocos, es preciso reafirmar que la historia de las fundadoras no se puede estudiar de modo “separado” del componente masculino, con quien naturalmente la interacción es continua, por lo que es parte integrante de la historia de la Iglesia *tout court*. También es preciso reconocer que la aportación femenina, externa a la jerarquía, en buena parte se desconoce o se vincula a estereotipos, por límites de enfoque de la historiografía eclesíástica, debidos a razones bastante similares a las de la historiografía general.

Por otro lado, la historia de las mujeres, que se reconoce como un filón específico en la historia general, pero que no se puede estudiar aisladamente, se está abriendo a la constatación de que también las fundadoras y las religiosas son mujeres, marcadas por el contexto de origen, con un desarrollo particular de la subjetividad motivada y fermentada por la fe. Después de un primer sondeo sobre figuras de relieve de la edad medieval y moderna, las congregaciones han suscitado un cierto interés como grupos consistentes de mujeres agregadas en torno a un proyecto común, con determinadas modalidades de gobierno, de relaciones, de iniciativas apostólicas y sociales.³

² Cfr. P. WYNANTS, *Les religieuses de vie active en Belgique et aux Pays-Bas, XIXe et XXe siècles*, en: “Revue d’histoire ecclésiastique” 95 (2000) 3, 238-256; R. AUBERT, *Les nouvelles frontières de l’historiographie ecclésiastique*, en: *ivi*, 757-781.

³ Una reciente iniciativa de colaboración entre estudiosas pertenecientes a distintas universidades italianas y miembros de la Sociedad italiana de las historiadoras y religiosas que forman parte de la Coordinación Historiadores Religiosos (www.storicireligiosi.it) ha permitido un acercamiento de perspectivas historiográficas. Cfr. *Per le strade del mondo. Laiche e religiose tra Otto e Novecento*, editado por S. BARTOLONI, Boloña 2007. Gaiotti, Fattorini y otras autoras hacen referencia a la evolución historiográfica en curso en el campo de los institutos religiosos femeninos. Las contribuciones de Luigi Mezzadri y Marcella Farina en la *Rivista di Scienze dell’educazione*, puntualizan algunos aspectos tratados en el libro.

Partiendo de la base de una información variada, con alusiones rápidas se recuerda el contexto que hizo posible la multiplicación de comunidades religiosas femeninas con votos sencillos, que vivían sin clausura y sin rentas, trabajadoras y hábiles a la hora de incrementar las actividades a favor de los pobres y enfermos, pequeños y adultos, hombres y mujeres. Por una combinación de factores se desarrollaron algunos aspectos que se convierten en típicos de las congregaciones religiosas, conformados a las nuevas exigencias del apostolado.

En efecto, la iniciativa de las fundadoras tomaba forma como propuesta dinámica en sintonía con un ambiente concreto de vida y no a partir de modelos pre-establecidos, por lo que requirió una adaptación de la estructura institucional de la vida consagrada femenina, con efectos sociales, especialmente respecto a la condición de las mujeres contemporáneas; efectos eclesiales, para acercarse de nuevo a la fe y a la práctica religiosa; efectos económicos, para experimentar una red amplia de solidaridad entre las casas religiosas y ofrecer servicios de utilidad común a un coste muy reducido; efectos culturales implícitos, relativos a la concepción de las personas y a la solicitud que se debe a cada uno como persona, con la elaboración de experiencias y procesos de larga duración.⁴

⁴ Cfr. C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris 1984; L. SCARAFFIA, "Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo" (dal 1850 alla *Mulieris Dignitatem*), en: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, editado por L. SCARAFFIA – G. ZARRI, Roma-Bari 1994, 441-493; L. SCARAFFIA, *Fondatrici e imprenditrici*, en: *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, editado por E. FATTORINI, Turín 1997, 479-493. Para una panorámica historiográfica sobre la vida religiosa, después del trabajo pionero de G. MARTINA, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, en: AA.VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1861-1878)*, I, Milán, "Vita e Pensiero" 1973, 194-335, cfr. G. ROCCA, *Contenuti e periodizzazione della storia della vita religiosa*, en: *Antropologia e storia delle religioni. Saggi in onore di Alfonso M. di Nola*, editado por A. DE SPIRITO – I. BELLOTTA, Roma 2000, 147-182; sobre las religiosas en particular, cfr. también mi libro *Le Figlie di Maria Ausiliatrice nella società italiana (1900-1922). Percorsi e problemi di ricerca*. Roma 2002.

LA NOVEDAD DEL APOSTOLADO FEMENINO

La implicación femenina en la Revolución francesa, tanto en las barricadas como en las obras de caridad y en la defensa de la práctica sacramental de los sacerdotes “no jurados”, llevó gradualmente a tomar conciencia de que las mujeres podían constituir un potencial para la conservación de las estructuras cristianas en la sociedad. Su contribución podía dejar de limitarse sólo a la familia, como era costumbre, y tener un radio de acción más amplio. Mientras tanto la eliminación y la confiscación de los monasterios en la edad napoleónica y en el clima liberal que siguió a la Restauración, a pesar de los problemas, había restituido una mejor imagen de la vida consagrada, purificada de los privilegios y de la sombra de las profesiones religiosas bajo coerción.⁵

En la Iglesia, partícipe de los cambios a partir de razones propias y no sólo por una adecuación inevitable a los acontecimientos, se advirtió asimismo que podían cambiar las tareas de las mujeres en orden a una participación activa en su vida y misión.⁶ Mujeres e Iglesia estipularon en el siglo XIX una especie de alianza tácita entre perdedores, puesto que se las marginaba de la visibilidad socio-cultural y política, con vistas a la tarea de custodiar y transmitir los valores cristianos, mientras crecía la secularización como afirmación de modernidad, con modelos de realización individual típicamente masculinos.⁷

⁵ Cfr. G. ROCCA, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*. Roma 1992.

⁶ Cfr. Y. TURIN, *Femes et religieuses au XIXe siècle. Le féminisme «en religion»*. París 1989.

⁷ Cfr. M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, en: SCARAFFIA-ZARRI, *Donne e fede*, 327-373. P. GAIOTTI DE BIASE, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella “rivoluzione più lunga”*. Roma 2006; ID., *Da una cittadinanza all'altra. Il duplice protagonismo delle donne cattoliche*, en G. BONACCHI – A. GROPPI, *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*. Roma-Bari 1993, 128-165; P. GAIOTTI DE BIASE, *Donne, fede e modernità. L'asimmetria di genere nei processi della secolarizzazione*, en: “Bailamme. Rivista di spiritualità e politica” 27/5 (2001), 83-109; ID., *Protagonismo religioso ed emancipazione delle donne: una storia di lungo periodo*, en: *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, a cura di S. BARTOLONI. Bologna 2007, 25-52.

María Magdalena Barat, fundadora de las Damas del Sagrado Corazón (ahora Hermanas del Sagrado Corazón), en 1840 entreveía un nuevo papel para las mujeres gracias a la transformación obrada por la fe en su debilidad: «Se encontrará cada vez más, en el sexo débil, la esperanza de la salvación. Los hombres de nuestro siglo se convierten en mujeres; transformadas por la fe, las mujeres pueden convertirse en hombres».⁸

En una temperie cultural europea más atenta a la subjetividad, la consagración como respuesta a una llamada personal constituyó para las mujeres una ocasión para madurar en la autonomía respecto a las costumbres sociales ancladas en la sumisión y la tutela familiar.⁹ Ante la propia conciencia, las mujeres dispuestas a arriesgar por la fe aprendieron a responder en primera persona, con decisiones cargadas también de consecuencias públicas, a veces sin que las familias las comprendiesen, mientras que las opciones matrimoniales con frecuencia todavía eran prerrogativa de cálculos e intereses familiares, con pocos márgenes de libertad.

La vida espiritual fue el motor propulsor para la misión de numerosas mujeres, que llegaron a ser intrépidas, decididas, adoptando incluso modalidades originales, a veces por encima de las expectativas de sus contextos, según el modelo cristiano de la “mujer fuerte”. De hecho, la llamada a obrar en un ambiente cada vez más secularizado implicaba la disponibilidad a una cierta capacidad de adaptarse a las exigencias concretas, sin obstinarse en la actitud nostálgica, o polémica y apologética típica de los intransigentes.

Muchos párrocos, confesores y directores espirituales favorecieron la inversión de energías en los campos más diversos de la caridad, impulsados por la sensibilidad pastoral, a veces desaconsejando la clausu-

⁸ Cita tomada de: J. RIVAUX, *Vie de la Révérende Mère Saint-Jean, née Jeanne Fontbonne*, s. I., 310 [La traducción es nuestra].

⁹ Cfr. M. FARINA, *Percorsi femminili di spiritualità nella storia del cristianesimo cattolico*, en: L. BORRIELLO – Y. CARUANA – M.R. DEL GENIO – M. TIRABOSCHI, *La donna: memoria e attualità*. II. *Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, segunda parte. Ciudad del Vaticano 2000, 5-146.

ra. La escasa preparación cultural y más aún teológica de las religiosas, que era un límite frente a las exigencias de la modernidad emergente, en cierto sentido quizá allanó el camino para un compromiso más flexible, en favor de las personas reconocidas en su dignidad, prescindiendo de los motivos teóricos que contraponían las coaliciones ideales y culturales.

Mientras disminuía la práctica religiosa masculina, sobre todo en los ambientes urbanos e industrializados, las religiosas se insertaron inmediatamente entre la gente, en los lugares de la vida cotidiana, donde maduraban las transformaciones sociales, económicas y culturales. Alejándose del antiguo modelo monástico con votos solemnes y clausura, las fundadoras dieron comienzo a una implicación directa en el apostolado, con la conciencia cada vez más clara de que en algunos ambientes los prejuicios obstaculizaban la relación con el clero, mientras que las mujeres podían acceder a éstos de modo más informal, en la declinación laboriosa y desarmada de la caridad, incidiendo en la calidad de las relaciones familiares, con la identidad manifiesta que representaba el hábito religioso.

La prevención, el cuidado o la recuperación de las chicas o mujeres “en peligro” o “caídas” se convirtieron de hecho en temas sociales de actualidad a lo largo del siglo XIX, que las religiosas intentaron traducir con la sensibilidad y los medios de que disponían, anticipando no pocas veces las intervenciones públicas y llegando de modo más capilar a los lugares más periféricos y olvidados. En el corazón de la cuestión social ligada al impacto industrial, el apostolado femenino incidió en los intersticios de las nuevas y viejas pobrezas que a los Estados liberales se les escapaban de las manos, aunque estuvieran intencionados a institucionalizar la asistencia y la educación, a mejorar la profesionalidad de servicios hasta entonces vinculados a la beneficencia y a la caridad.¹⁰ La competición creciente con otras iniciativas impulsadas impulsó también

¹⁰ Se evitan aquí citas bibliográficas específicas, que se pueden encontrar en los estudios ya mencionados y en la historiografía más reciente de los diferentes países.

a las congregaciones a renovar y mejorar las propias actividades, para no ceder terreno a las instituciones filantrópicas de la masonería, o vinculadas al socialismo, que presentaban una oferta formativa similar a la religiosa pero con mayores medios económicos a disposición.

Frente a diversos malestares, percibidos como una llamada a intervenir, numerosas mujeres, que no sentían una extrañeza social y legal, llegaron a la consagración como solución adecuada a un apostolado a tiempo completo, en el cual se relevó la tradicional categoría de la santificación personal.¹¹ En la creación de los institutos, la colaboración y la elaboración de una experiencia comunitaria permitían valorizar la capacidad femenina de “ver” las necesidades de los demás, dejarse interpe- lar hasta afrontar los condicionamientos del ambiente, asumiendo la misión eclesial, inspirándose en María y en su maternidad espiritual para una acción caritativa externa y social, por lo tanto, más expuesta.¹²

Los “ojos bajos” seguían siendo el icono de la modestia, pero frente a mujeres, niñas, chicas, huérfanos, enfermos, emigrantes, ahora era necesario tener los ojos abiertos y comprender de nuevo las modalidades según las cuales practicar la ascesis y favorecer una elevación moral y social desde dentro de las conciencias y de la preparación a la inserción social. La iniciativa femenina respondió con cierta audacia a exigencias nuevas, renovando los medios y estimulando a su vez cambios canónicos, puesto que el modelo religioso de *ancien régime* había perdido su eficacia. Con el compromiso en obras sujetas a las leyes estatales, las fundadoras se dieron cuenta de que hacía falta mejorar la prepara-

¹¹ Es emblemático el caso de Magdalena de Canosa que llegó a la fundación de las Hijas de la caridad después de un arduo discernimiento respecto a la elección de la vida claustral. Cfr., entre otras biografías, M. AIROLDI – D. TUNIZ, *Maddalena di Canossa. La carità è un fuoco che sempre più si dilata*. Cinisello Balsamo 2007.

¹² Cfr. E. FATTORINI, *La religiosità femminile nel pontificato di Leone XIII, en: Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, op. cit., págs. 61-62; cfr. También mi contribución: *Cenni storici sull'ispirazione mariana in istituzioni educative del XIX secolo, en: «Io ti darò la Maestra...». Il coraggio di educare alla scuola di Maria*, editado por M. DOSIO – M. GANNON – M.P. MANELLO – M. MARCHI. Roma 2005, 241-262.

ción del personal, tanto desde el perfil profesional como espiritual, puesto que cambiaban las ocasiones y las exigencias.

LOS CAMBIOS INSTITUCIONALES

La profesión de los votos de modo compatible con la legislación de los Estados liberales requirió innovaciones autorizadas en las Constituciones, especialmente para el voto de pobreza; la profesión de votos simples, en lugar de solemnes, un carácter temporal más cónsono al clima de incertidumbre. La Santa Sede apoyó a las fundaciones del siglo XIX como congregaciones de mujeres seglares que vivían *more religiosarum*, pero su variedad de planteamiento encontró resonancia en el tipo de aprobación concedida.¹³

Con el *Methodus* de 1854 la Santa Congregación de los Obispos y Regulares establecía la modalidad de aprobación de los nuevos institutos por parte de la Santa Sede, superando el nivel diocesano.¹⁴ A esto estaba ligado el reconocimiento de la figura de la superiora general con prerrogativas de gobierno sobre personas y cosas, el tipo de jurisdicción

¹³ El *Dizionario degli Istituti di Perfezione (DIP)* ofrece en muchos términos la descripción de los cambios institucionales y de la articulación de las experiencias. Por ejemplo, cfr. la expresión *Congregazione religiosa*, en: *DIP* II, col. 1563. La aprobación de una congregación se servía de fórmulas específicas vinculadas a las características de la institución y, mediante la tipología diferenciada de los documentos producidos en un *proceso* preestablecido, reflejaba el estado del reconocimiento oficial en relación al estadio de desarrollo del instituto. Para captar las variables en la historia de las aprobaciones diocesanas y pontificias de las congregaciones, cfr. J. TORRES, *Approvazione delle Religioni*, en: *DIP* I, col. 765-773, y también J.P. MÜLLER – J. TORRES, *Documenti pontifici di approvazione*, en: *DIP* III, col. 751-777, en particular 773-774 sobre el pasaje de la carta apostólica al más modesto *decretum laudis*.

¹⁴ Cfr. *Methodus*, en: *Collectanea in usum Secretariae Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium cura A. Bizzarri Archiepiscopi Philippensis Secretarii edita*, Romae, Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae 1863, 828-829. Un estudio específico subraya los varios aspectos canónicos: E. SASTRE SANTOS, *L'emancipazione della donna nei "novelli istituti": la creazione della superiora generale, il Methodus 1854* (Institutum Iuridicum Claretianum), Studi 5, Roma 2006. El mismo autor ha profundizado varios aspectos de la evolución sobre todo jurídica de la vida religiosa: *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*. Milán 1997.

de los obispos o de otros eclesiásticos. Las exigencias concretas de las obras hicieron pensar en la posibilidad de religiosas externas, más libres de movimientos; en la necesidad de contactos y colaboración con personas seglares; en el abandono gradual de la neta separación también para las educandas, concediendo las vacaciones con la familia; en los destinatarios de la asistencia, especialmente enfermos hombres y alumnos de las escuelas superada la edad infantil.

Las fundadoras obtuvieron un cambio institucional, insistiendo en las intuiciones maduradas en la oración, que sugerían la organización del apostolado según las exigencias de los tiempos. Las religiosas, por otra parte, venían del tejido social, lo conocían sin la mediación de la formación en un seminario o las prerrogativas de una tradición que defender, por lo que también estaban más dispuestas a adaptarse. El apostolado se convirtió en la causa de la consagración, en la superación de una visión intimista de la perfección, para dedicarse de lleno a favorecer la adhesión a la vida cristiana mediante la caridad concreta y gestos de atención comprensibles para todos.¹⁵

La primera generación de fundadoras en Europa occidental, en el tiempo de la Restauración, provenía generalmente de las clases sociales más ricas, con redes sociales cualificadas y culturalmente equipadas: así la marquesa Magdalena de Canosa,¹⁶ Leopoldina Naudet,¹⁷ Julia Col-

¹⁵ Cfr. B. MISNER, «*Highly Respectable and Accomplished Ladies*»: *Catholic women religious in America 1790-1850*, Nueva York – Londres 1988; R. MEIWES, «*Arbeiterinnen des Herrn*». *Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Francfort/Nueva York 2000; M. EWENS, *The Role of the Nun in Nineteenth Century America*, Nueva York 1978; M. EWENS, *Removing the Veil: the Liberated American Nun*, en: R.R. RUETHER – Y. MCLAUGHLIN [eds.], *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. Nueva York 1979, 255-278.

¹⁶ Además de la bibliografía ya conocida, véanse las recientes publicaciones: *I duecento anni della famiglia religiosa canossiana. Figlie della carità. Serve dei poveri a servizio della Chiesa e del mondo intero 1808-2008*. Cuneo 2007-2008, 2 vols.

¹⁷ Cfr. A. VALERIO, *Da donna a donne: Leopoldina Naudet e l'educazione femminile agli inizi dell'Ottocento*, en: *Santi, culti y simboli*, editado por E. FATTORINI, 515 sig.

bert, marquesa Falletti de Barolo, fundadora de las Hermanas de Santa Ana, de otras comunidades asistenciales a favor de las jóvenes y de las mujeres que tomaron la denominación de Hijas de Jesús Buen Pastor y de Hermanas de San José; Teresa Eustochio Verzeri, fundadora de las Hijas del Sagrado Corazón, la marquesa María Magdalena Frescobaldi Capponi, fundadora de las Hermanas Pasionistas, Rosa Gattorno fundadora de las Hijas de Santa Ana y muchas otras. Algunas de ellas permanecieron laicas, otras se hicieron religiosas y llegaron a ser superiores de las comunidades, inaugurando itinerarios distintos de guía, de colaboración y de formación.

En concomitancia con el paso a una cierta movilidad social, llegaron a ser fundadoras también maestras y mujeres de la clase media y popular, con frecuencia vinculadas a grupos de terciarias o a asociaciones parroquiales marianas, manifestando la intrepidez de las clases sociales de proveniencia o, las vinculadas a contextos campesinos y rurales, mostrando la apertura a intereses más amplios. Y aquí evitamos citar los nombres porque sería una lista larguísima, diferenciada por periodos y por áreas geográficas y económicas.¹⁸

Al igual que las fundadoras, los miembros de las congregaciones reflejan cada vez más una forma de “democratización”,¹⁹ aun manteniendo en varios institutos la doble clase de religiosas, que por una parte representaba una herencia del modelo monástico y, por otra, respondía a las exigencias del apostolado, a veces vinculado a la educación y a la preparación de los miembros, sin excluir a otras menos dotadas intelectualmente, pero hábiles en otros campos.

En cambio, en los institutos donde no estaba prevista la distinción, la substitución nada rara de la dote con las “dotes equipolentes” referi-

¹⁸ En Italia las fundaciones fueron anteriores y más numerosas en las regiones septentrionales, mientras que a finales de siglo se difundieron en el sur, especialmente en Sicilia: cfr. M.T. FALZONE, *Le Congregazioni religiose nella Sicilia dell'Ottocento*, Caltanissetta-Roma 2002.

¹⁹ Cfr. C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin*, op. cit.

das a habilidades profesionales o a títulos de estudio, manifestaba la asimilación al cambio social en curso, que apostaba por las capacidades y recursos personales más que por las rentas, algo todavía más evidente si consideramos que los nuevos institutos eran de vida activa y las comunidades se mantenían con el propio trabajo.

DE LOS LUGARES DE ORIGEN A LAS MISIONES

Con la centralización y las comunicaciones, en el siglo XIX creció la conciencia de la universalidad de la Iglesia y de su misión; así, en algunos años varias fundadoras marcharon lejos del lugar de origen, a pesar de disponer de pocos recursos. Esto conllevó perplejidades sobre la posibilidad y, a veces sobre la pretensión, de control por parte de los obispos, por lo que buscaron pronto la aprobación pontificia, o bien, la dependencia directa de la Santa Sede. Esta, por su parte, puso en marcha medidas de precaución mediante los cardenales protectores,²⁰ fijó la duración de los cargos de gobierno, mientras que los superiores generales con frecuencia mantenían el cargo de por vida; precisó el auxilio de consejeros generales y provinciales, la solicitud de presentar informes periódicos a la Santa Congregación sobre personas y cosas, datos económicos y estructurales.

Una cierta colegialidad de gobierno para obras extendidas en una red internacional era impensable en ámbito público sólo para mujeres, mientras que para la autoridad eclesiástica fue un modo de garantizar el buen gobierno femenino, tutelando las congregaciones de la temida inadecuación de una única superiora. De hecho, en algunas ocasiones se realizó un gobierno más participativo, que atenuó parcialmente la visión más centrada en una cúpula directiva, facilitada por la centralización de los nuevos institutos que prevenían los traslados de personal y la solidaridad económica, a favor de un ambiente más co-responsable de la misión.

²⁰ Cfr. *Cardinale protettore*, en *DIP II*, 276-280.

A principios del siglo XX, con la constitución *Conditae a Christo*²¹ (1900) y las *Normae*²² aplicativas (1901) que reconocían a las religiosas con votos simples como verdaderas religiosas, se impuso la profesión perpetua después de un periodo de votos temporales y la separación jurídica de los institutos femeninos de la rama masculina correspondiente. Esto favoreció el carácter emprendedor y el desarrollo económico, si las superiores lograban evitar los riesgos de una administración incauta, la incertidumbre bajo el perfil de la formación espiritual, las insidias legislativas para la fundación y la conducción de las obras. El *Código de Derecho Canónico* de 1917 disciplinó después la vida religiosa como precio del reconocimiento, como se advirtió por el tono jurídico de las Constituciones que las congregaciones tuvieron que uniformar después de 1901. Un efecto probablemente ligado a esta evolución fue también la mayor rigidez de diversas superiores generales en su papel de responsabilidad, puesto que varias religiosas se dirigieron a la Santa Sede quejándose de que a veces se comportaban como “tiranías” autoritarias en lugar que como madres.

Las comunidades, basándose en el trabajo, las entradas relativas al pupilaje, los sueldos contratados con las convenciones y, sobre todo, conteniendo los gastos adoptando un estilo de vida austero, crearon posibilidades reales de elevación social y moral a muchas personas de las que cuidaron, no sólo con una asistencia inmediata.²³ En efecto, se reconoció en el analfabetismo y en la falta de educación una causa de-

²¹ Cfr. LEÓN XIII, Constitución apostólica *Conditae a Christo*, 8 de diciembre de 1900, en: “Acta Sanctae Sedis” XXXIII (1900-1901), 341-347.

²² Cfr. SACRA CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, *Normae secundum quas*, 28 de junio de 1901, en: L. RAVASI, *De regulis et constitutionibus religiosorum*. Roma-Tournai-París 1958, 188-226.

²³ Sobre las soluciones económicas adoptadas por las congregaciones, se comienzan a encontrar publicaciones significativas. Cfr. G. ROCCA, *Le strategie anticonfisca degli istituti religiosi in Italia dall’Unità al Concordato del 1929: appunti per una storia*, en: *Clero, economia e contabilità in Europa. Tra Medioevo ed Età contemporanea*, editado por R. DI PIETRA – F. LANDI. Roma 2007, 226-247.

cisiva de la degradación y de la miseria material y moral. La verdadera revolución para las mujeres se llevaba a cabo mediante la educación, que se hacía realmente accesible también para las clases populares.²⁴

Antida Thouret, fundadora de las Hermanas de la Caridad, y después Marina Videmari con las Hermanas Marcelinas, Vincenza Gerosa y Bartolomea Capitanio en Lóvere con la fundación de las Hermanas de la Caridad conocidas como “de María Niña”, Maria Domenica Brun Barbantini en Luca, Paola Frassinetti, fundadora de las Doroteas y Maria Domenica Mazzarello co-fundadora de las hijas de María Auxiliadora; Caterina Volpicelli con las Esclavas de la caridad en Nápoles, representan algunas iniciadoras de experiencias autorizadas, atentas a la dimensión educativa de las clases populares mediante iniciativas formales e informales, diferenciadas por categorías de alumnas y chicas, por ambientes y costumbres sociales.

Las religiosas vencieron con humilde firmeza inveterados prejuicios sobre la inoportunidad de dejar que las mujeres accedieran a la escritura y a la cultura, generalizados tanto entre los liberales como entre los eclesiásticos. La misión, no la reivindicación, se convirtió en el núcleo propulsor para ponerse a la vanguardia femenina en algunos campos, como la enseñanza, la movilidad de lugares y de ocupaciones, el diálogo con funcionarios, actividad con valor económico, la extensión del radio de interés y de acción más allá del nivel local y familiar.

La mayor conciencia de sí manifestó que la elevación de la condición femenina conllevaba deberes respecto de las familias, de la sociedad, de la Iglesia y, por lo tanto, comprometía a una mejora personal para un beneficio común, de forma que el ejercicio virtuoso venciera la fragilidad y la debilidad temidas.

²⁴ Cfr. mi ensayo sobre *Gli istituti religiosi femminili e l'istruzione delle donne in Italia tra Otto e Novecento*, en: “*Seminarium*” 44 (2004), 1-2: *Gli istituti religiosi e la scuola cattolica nella storia*, 209-258. Todo el volumen examina el tema en las diversas áreas geográficas y periodos históricos.

Mientras que el Estado institucionalizaba la asistencia, el apostolado socialmente “útil” se sirvió del trabajo de las religiosas, más que de la beneficencia y de las antiguas tutelas que no perjudicaban el *status quo*. Las religiosas actuaron con propuestas que a veces implicaron a otras personas, laicos y laicas, sacerdotes. Al mismo tiempo, especialmente a principios del siglo XX supieron acoger la invitación de asociaciones femeninas, patronatos, entidades que pedían su colaboración para dar estabilidad y continuidad a las iniciativas que organizaban. Por eso vivieron como dependientes, vinculadas por convenciones en las que se firmaban deberes y derechos recíprocos, se prevenían controles y a veces no lograban evitar incomprendimientos y conflictos.

Así el modelo religioso dejó de ser la separación del mundo, a veces añorada como posibilidad de recogimiento, para ser más bien el impulso a la “penetración” en los ambientes en los cuales la práctica religiosa quedaba desatendida y habían decaído los medios coercitivos. La caridad atenta a las personas, el cuidado providente y providente, se convertía en el lenguaje privilegiado para hablar de Dios de modo especial, no ya doctrinal sino concreto, ya que la justicia temida por la predicación sobre los Novísimos dejaba espacio a la misericordia experimentada en los gestos más humanos.

Se afirmaba una nueva autoridad en la fe, con los matices femeninos del testimonio que miraba al modelo de la mujer fuerte para adquirir credibilidad, en lugar de detenerse en los prejuicios que tenían las mismas mujeres sobre su potencialidad.

El compromiso eclesial se convirtió en motivo de apertura al universalismo, por lo que los movimientos migratorios encontraron a las religiosas dispuestas a marcharse a países lejanos para asistir a los connacionales emigrantes, de quienes se decía que en el océano perdían la fe: Maria Mazzarello quería aprender el español y escrutaba el atlas para identificar las misiones de América Latina; Francesca Cabrini atravesó muchas veces el océano, utilizó los medios de comunicación más mo-

ternos y se sirvió de una mentalidad directiva cónsona a las misiones estadounidenses,²⁵ por citar sólo algunos ejemplos.

Las fundadoras estuvieron atentas a las necesidades de los que estaban cerca, pero también de quienes estaban lejos, por tanto, pusieron en marcha redes capilares de solidaridad entre las comunidades, y se las ingeniaron para recoger dinero a fin de sostener la propagación de la fe en los territorios de misión.

El gobierno centralizado conllevó el compromiso de idear medios de comunicación para asegurar la unidad del instituto y el sentido de pertenencia, superando la distancia entre las casas. Así aumentaron los viajes para visitar a las comunidades, las obras, a los benefactores y a las autoridades locales; las cartas circulares como ocasión para “tomar la palabra” sobre temas organizativos, de espiritualidad y ascética, más allá de la correspondencia personal; se cuidó que se compartieran los mismos reglamentos, prácticas de piedad y libros de lectura espiritual, incluso el modelo de los edificios para reflejar un espíritu de modo homogéneo.

La centralización económica, al reflejar la idea del instituto como de una gran familia que administrar, favoreció expresiones de solidaridad entre casas y provincias con el fin de fortalecer las obras que pasaban dificultades o potenciar la construcción de edificios propios, para completar las numerosas obras gestionadas por cuenta de entidades y administraciones locales, que condicionaban la asunción del número de religiosas y a veces su apostolado.

Desde el punto de vista de la movilidad y de las competencias profesionales que había que adquirir, el estudio, los cambios de comunidad y de ocupación se convertían en motivo de ascesis personal para servir al proyecto del Instituto, pero en realidad fueron también palancas para la apertura mental y cultural, la adquisición de competencias y habilidades relacionales; la eficacia de las obras valorizando la experiencia; el in-

²⁵ Cfr. L. SCARAFFIA, *Francesca Cabrini. Tra terra e cielo*. Cinisello Balsamo 2003.

tercambio ampliamente superior al presente en la sociedad y en las clases de proveniencia de la mayoría de las religiosas. En particular, la responsabilidad constituyó una oportunidad de crecimiento, que se entendió de manera diferenciada, reforzada por la necesidad de la preparación cultural para gestionar obras a la altura de las exigencias de los tiempos.

PARA CONCLUIR

El nacimiento de las congregaciones religiosas marcó una nueva etapa de intrepidez femenina en la Iglesia y en la sociedad, por la iniciativa que las religiosas tomaron de adentrarse directamente en lo más recóndito del malestar social y femenino y, por lo tanto, cambiando la imagen de la vida religiosa propiamente dicha. Las primeras *élites* de feministas iniciaron las batallas reivindicativas contra la sumisión masculina, buscando durante largo tiempo el reconocimiento de la paridad. En la Iglesia las religiosas experimentaron de hecho una forma de emancipación que las llevó a la vanguardia respecto a otras mujeres en varios campos, sin pasar por la reivindicación, sino a través de la asunción de responsabilidad y de servicio a las personas, con un sentido civil madurado mediante los canales de la fe, más que de la ley que las marginaba.

Gracias a que las religiosas superaron el aislamiento social, precisamente cuando tenía lugar la separación entre Iglesia y Estados conquistados por el liberalismo, la decisión de “estar presentes” impulsó a las fundadoras a estipular convenciones y a abrir comunidades con un número de religiosas inferior al mínimo de seis que requiere la Santa Sede. En la misma línea aceptaron también la colaboración con asociaciones o particulares, por iniciativa de las unas o de los otros, en orden a una finalidad común, pero intentando conservar la propia identidad y modalidades de realización específicas.

El caso del carácter emprendedor de las fundadoras en ámbito ecles-

sial no es una excepción en relación al principio, en el sentido de que el cristianismo siempre ha reconocido la igualdad de dignidad entre la mujer y el hombre, aun pagando todo el condicionamiento de la enculturación a la hora de asumir las consecuencias sociales, culturales e institucionales de esa afirmación.

A propósito de las fundadoras y de las congregaciones religiosas en general, nos podemos preguntar cuánto su experiencia ha enriquecido a la Iglesia no sólo en la vida diaria, sino más profundamente en la expresión pública de su misión en el mundo. Recibieron confianza y pruebas, y de alguna manera se abrieron paso en el apostolado, sin pretender reconocimientos, salvo el de la coherencia con un mandato, que las hacía ser valientes y dóciles a la vez, para responder de modo personal y creativo a una llamada de amor evangélico en el servicio.

Un modo nuevo de ser Doctor de la Iglesia

Teresa de Ávila, Catalina de Siena, Teresa de Lisieux

EVA CARLOTA RAVA*

1. INTRODUCCIÓN: UN NUEVO PASO EN LA VIDA DE LA IGLESIA, EL DOC- TORADO AL FEMENINO

En 1970, Pablo VI honró con el título de Doctora de la Iglesia a Teresa de Ávila y Catalina de Siena, realizando así un paso esencialmente nuevo en la historia de la Iglesia, pero que, de todas formas, se sitúa en la línea de una evolución constante. Ciertamente, en la Iglesia primitiva algunas mujeres se habían dedicado públicamente a la enseñanza, por lo que se ha podido hablar del “papel apostólico de la mujer”, pero muy pronto se les impidió, no por motivos de principio,¹ sino por circunstancias particulares debidas al ambiente histórico-cultural: a la falta de preparación de algunas de ellas, a un papel femenino dema-

* Docente de Teología espiritual en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Enseña también en Buenos Aires, en la Pontificia Universidad Católica Argentina y en el Seminario arquidiocesano de Mercedes-Luján.

¹ Cipriani escribe: «La historia de la Iglesia siempre ha registrado maravillosas figuras de mujeres que, si bien no ocupaban cargos jerárquicos, han realizado obras estupendas [...] incluso en el campo de la doctrina: se piense en Teresa de Ávila. Existe una igualdad espiritual y de dignidad moral entre el hombre y la mujer, que el cristianismo ha reclamado siempre, desde el principio: en Cristo, no existe “ni esclavo ni libre”, pero ni siquiera “ni hombre ni mujer” (Ga 3, 28)» (S. CIPRIANI, *Le epistole di San Paolo*. Asís, 1965, pág. 652). Texto citado en: Sacra pro Causis Sanctorum Congregazione. Cardinali Acadio M. Larraona. Relatore, *Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam ecclesiam necnon officii et missae de communi doctorum virginum in honorem S. Theresiae Abulensis Virginis Ordinis Carmelitarum Discalceatorum Parentis*. Romae 1969, *Informatio Patroni*, 5 (S. Rituum Congr. Archivum núm. H 51/4). En adelante la *Positio* se citará con la sigla CTDTA.

siado central en las sectas gnósticas, a reacciones masculinas. Sucesivamente se comenzó a alegar la frase de san Pablo «*mulieres in ecclesiis taceant*» (cfr. *1 Co* 14, 34), y Tertuliano negó a las mujeres el derecho a enseñar, el *ius docendi*. Más tarde, algunas monjas famosas, como santa Hildegarda, santa Matilde, santa Gertrudis, ofrecieron una enseñanza reconocida por sus contemporáneos y por la posteridad. Sin embargo, incluso algunos pensadores, como Abelardo, que nutría una gran estima por las mujeres, seguían siendo “antifeministas” en campo doctrinal. En el siglo XIII, el gran período de la teología escolástica, los maestros se plantearon la cuestión de si una mujer, predicando o enseñando, podía ser cualificada Doctora, y respondieron negativamente.² Esta situación se prolongó hasta la época de Pío XI, era una especie de veto que parecía insuperable, expresado con la fórmula: *¡Obstat sexus!* En realidad, parecía que no se podía conceder a las mujeres el título de Doctora a causa de una interpretación demasiado literal de las palabras de san Pablo.³ Pero los profundos cambios sociales sobre el papel de la mujer en la sociedad y su influencia en la vida de la Iglesia, la renovación realizada por el Concilio Vaticano II sobre el tema, la distinción entre dones

² Cfr. J. LECLERCQ, *Deux nouveaux Docteurs de l'Eglise* en: “La vie spirituelle” 52 (1970), vol. 123, núm. 575, 138-140. Se ha de tener presente «por una parte, el concepto de Padre – Doctor de la Iglesia, atribuido comúnmente por la voz del pueblo, a los santos pastores de ciertas metrópolis, por sus especiales méritos, adquiridos en el campo de la defensa de la sagrada doctrina, en los Concilios Ecuménicos, o en momentos de evolución ideológica (siglos IV-VII) (el doctorado patrístico); y, por otra parte, la proclamación oficial, realizada por la Santa Sede, del doctorado de algunas personas eminentes, no sólo por la santidad, sino también por la excelencia de su doctrina, en vigor desde la segunda mitad del siglo XVI hasta hoy» (T.M. PICCARI, O.P., *Il Dottorato della Chiesa e il magistero carismatico di S. Caterina da Siena* en: “L'Osservatore Romano”, 7 de febrero de 1968, 5).

³ Cuando Pablo VI decidió proclamar a Teresa de Ávila y a Catalina de Siena Doctoras de la Iglesia, pidió a la Congregación, que entonces se llamaba Congregación de los Ritos, que preparara un estudio específico, que lo pudiera confirmar en su decisión. El trabajo que abrió el camino a la proclamación de santas mujeres Doctoras se publicó en la *S. Rituum Congregatio, Positio peculiaris super dubio an titulus et cultus Doctor Ecclesiae tribui possit sanctis Mulieribus, quae sanctitate ac esimie doctrina ad comune Ecclesiae bonum mag-nopere contulerant*, Typis Poliglottis Vaticanis, 1967.

jerárquicos y dones carismáticos,⁴ la revaloración de la mística como camino de profundización del misterio, constituyeron elementos que contribuyeron a superar la dificultad del sexo, hasta llegar a reconocer oficialmente a algunas mujeres la cualificación que, de tantos modos, el pueblo de Dios les había atribuido espontáneamente.

Pablo VI, proclamando Doctoras a las santas Teresa de Ávila y Catalina de Siena – conformemente y como consecuencia del principio de igualdad entre el hombre y la mujer – no realizó, por tanto, un sencillo acto administrativo, sino un gesto concreto de promoción oficial de la mujer en la Iglesia: esta podría enseñar no en virtud de un acto de condescendencia, sino en virtud de un derecho propio, igual que los Doctores de sexo masculino.

En realidad, el Papa quiso precisar que la mujer – aunque no estaba destinada a funciones eclesiales jerárquicas de magisterio y de ministerio – no estaba llamada, sin embargo, a desempeñar un papel secundario, sino que tiene una misión sublime dentro del pueblo de Dios: «La mujer, al ser incorporada a la Iglesia por el Bautismo, participa del sacerdocio común de los fieles, que la capacita y la obliga a confesar delante de los hombres la fe que recibió de Dios mediante la Iglesia» (*Lumen Gentium*, n. 11). Y «en esa profesión de fe muchas mujeres han llegado a las cimas más elevadas, hasta el punto de que su palabra y sus escritos han sido luz y guía para sus hermanos».⁵ Sin referirse explícitamente a la misión de la enseñanza que la mujer puede desempeñar en la Iglesia, Pablo VI puso en evidencia la luz de verdad y sabiduría, recibi-

⁴ En realidad, la *Positio* sobre el doctorado de Santa Teresa ofrece no sólo las palabras de San Pablo sobre las mujeres que deben callar en la Iglesia, sino también las palabras del profeta Joel (3, 1-5) que anuncian que el Espíritu Santo será derramado sobre todos y que los hijos y las hijas de Israel profetizarán (*Hch* 2, 17-18) (cfr. CTDTA, *Informatio Patroni*, 5). De esta forma se confirmaba con la Escritura que el Espíritu puede derramar sobre todo creyente sus dones carismáticos.

⁵ PABLO VI, *Homilía pronunciada con ocasión de la proclamación de Santa Teresa de Ávila, Doctora de la Iglesia*, 27 de septiembre de 1970, en: “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, 4 de octubre de 1970.

da y puesta a servicio de los fieles por Teresa, y – con relación a Catalina – observó cómo religiosos y prelados, maestros y teólogos, más allá de los confines de su patria, habían sido «iluminados por la luz que brotaba del ánimo, del ingenio y de los consejos de ella».⁶

La concesión del título de Doctora conllevó a estas mujeres no sólo una nueva importancia en la liturgia, gracias a la celebración de un oficio propio como confirmación ulterior de su santidad de vida, sino sobre todo el reconocimiento de la eminencia de su doctrina, especialmente por lo que se refiere a la capacidad de enseñanza. Juan Pablo II vio en este acontecimiento un auténtico “signo de los tiempos”, como escribe en la *Mulieris Dignitatem*.⁷

La concesión del título a Teresa de Lisieux, tercera y última Doctora de la Iglesia, siguió un proceso parcialmente distinto. Mientras por lo que se refiere a Catalina de Siena y Teresa de Ávila, la fama de santidad, la eminencia de la doctrina y la extraordinaria influencia en la vida de la Iglesia es evidente a sus contemporáneos, nunca se pusieron en tela de juicio, por lo que se refiere a Teresa de Lisieux se presenta el caso de una joven mujer de vida contemplativa, como se indica en la *Positio*, una joven que vivió en la más completa “normalidad”, sin fenómenos místicos llamativos, como los de Teresa de Ávila, y que tampoco fue protagonista de la vida pública eclesiástica y civil de su tiempo, como Catalina. Además, Teresa de Lisieux no escribió

⁶ Cfr. ID., Carta apostólica *Mirabilis Ecclesia Deus. Santa Caterina da Siena Dottore della Chiesa* (4 de octubre de 1970). Por otra parte, las *Positiones* que se refieren a la concesión del título de Doctora a Teresa de Ávila y a Catalina de Siena se refieren con frecuencia a sus cualidades de “maestras” y a la naturaleza, valor y perennidad de sus “enseñanzas”. (Cfr. por ejemplo: CTDTA, *Eminentia doctrinae: ratio theologica ad eam iudicandam*, 91sigs.; Sacra Rituum Congregatione. Em. Card. Michaelae Browne, Relatore, Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam ecclesiam necnon officii et missae de communi doctorum virginum in honorem S. Catharinae Senensis Virginis. Tertii Ordinis S. Dominici, 14 de octubre de 1969, Lettere postulatorie, 467-517 (S. Rituum Congr. Archivum núm. C7/1). En adelante la *Positio* se indicará con la sigla CTDCS.

⁷ Cfr. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 1.

ningún tratado teológico; permaneció, por decirlo así, escondida en su Carmelo en Normandía. Sus hermanas, además, no veían en ella nada especial; en el momento de la canonización se suscitaron objeciones sobre su santidad; su doctrina, por otra parte, fue objeto de algunas reservas, pues a algunos no parecía que presentase las características de una doctrina “eminente”.⁸ En realidad, sólo disponemos de algunos manuscritos autobiográficos, de cartas dirigidas principalmente a la familia y de poesías ciertamente carentes de la incomparable belleza de las composiciones de san Juan de la Cruz. ¿Con qué fundamento se podría otorgar a Teresa de Lisieux el título de Doctora? Y, sin embargo, el 19 de octubre de 1997, después de un esmerado examen, la Iglesia reconoció la eminencia de la enseñanza de la joven carmelita, su profundidad y la síntesis sapiencial lograda,⁹ proclamándola Doctora, como había hecho con sus dos hermanas mayores y no con menor fundamento.¹⁰

⁸ «No faltan quienes han mostrado cierta perplejidad en aceptar que una joven carmelita, aunque santa y amada por todos, fuera digna de ser colocada al lado de otros Doctores de la Iglesia, de la estatura doctrinal de un Agustín, de un León Magno, de un Juan Crisóstomo, de un Tomás de Aquino, o de compartir el mismo título que sus Maestros Teresa de Ávila y Juan de la Cruz» (J. CASTELLANO CERVERA, OCD, *Santa Teresa di Gesù Bambino “Dottore della Chiesa”*. *La sua eminente dottrina*, en: “L'Osservatore Romano”, 22 de octubre de 1997).

⁹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Divini Amoris Scientia*. *Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz es declarada Doctora de la Iglesia universal* (19 de octubre de 1997), núm. 7.

¹⁰ El proceso para la concesión del doctorado a Teresa de Lisieux duró 65 años (1932-1997). Muchos teólogos, obispos y cardenales pidieron para ella el doctorado, fundándose en la influencia extraordinaria de su doctrina y en la eminente novedad evangélica de su mensaje, entre otros Von Balthasar, Journet, Congar, Daniélou, Lustiger, Moreira Neves, Martini (cfr. *Congregatio de Causis Sanctorum*. Prot. 2168. *Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris Ecclesiae Sancta Teresiae a Iesu Infante et a Sacro Vultu – Moniale Professae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum in Monasterio Lexoviensi*, Cabellione 1997, Chapitre 2: *Histoire du Doctorat de S. Thérèse de Lisieux*, 51sigs. (Sacra Congr. Pro Causis Sanctorum Archivium A 6°/ 23). En adelante la *Positio* se citará con la sigla CTDETI.

2. UN MODO NUEVO DE SER DOCTOR DE LA IGLESIA

La *Mulieris Dignitatem*, Carta apostólica sobre la dignidad de la mujer, evidencia que el ser humano sólo se realiza en la complementariedad dual de los sexos: «macho y hembra los creó» (*Gn* 1, 27). El hombre y la mujer tienen una común humanidad y dignidad y cada uno la expresa y la realiza según modalidades propias, que se enriquecen recíprocamente. La doctrina eminente de las tres mujeres Doctoras ofrece, por tanto, una específica contribución al magisterio eclesial.

Con ocasión de la concesión del título a Catalina de Siena antes, y a Teresa de Lisieux después, se realizaron algunas precisiones sobre la naturaleza de su doctrina para aclarar el fundamento de dicha decisión. Pareció oportuno especificar que su enseñanza, aunque no posee las características propias de los Padres o de los precedentes Doctores, merecía, sin embargo, ser considerada una “doctrina eminente”. Por lo que se refiere a la mística de Siena, Pablo VI quiso precisar que no se encuentran en su doctrina el «valor apologético y la audacia teológica que caracterizan las obras de las grandes lumbreras de la Iglesia antigua, tanto de Oriente como de Occidente», ni «las altas especulaciones propias de la teología sistemática, que han inmortalizado a los Doctores del Medioevo escolástico», sino «la sabiduría infusa, es decir, la luminosa, profunda y extraña asimilación de las verdades divinas y de los misterios de la fe [...], una asimilación que se ve ciertamente favorecida por dotes naturales del todo singulares, pero que es evidentemente prodigiosa, causada por el carisma de la sabiduría del Espíritu Santo, un carisma místico».¹¹ Estas últimas palabras, que subrayan la naturaleza infusa de su doctrina, se aplicaron también a Teresa de Lisieux¹² y de esta

¹¹ PABLO VI, *Homilía pronunciada con ocasión de la proclamación de santa Catalina, Doctora de la Iglesia*, 27 de septiembre de 1970, en: “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, 4 de octubre de 1970.

¹² Cfr. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Divini Amoris Scientia. Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz es declarada Doctora de la Iglesia universal* (19 octubre de 1997), núm. 7.

forma sus escritos, relativamente, breves, de índole familiar y pedagógica, se pudieron confrontar con los escritos más articulados de los demás Doctores.¹³

Por lo que se refiere a Teresa de Ávila, su fama de “Madre de los espirituales”, de gran maestra de la vida mística, así como los múltiples títulos con que ha sido honrada desde el siglo XVII,¹⁴ no han necesitado de comparaciones. Sin embargo, también se ha puesto de relieve la peculiaridad de su enseñanza. En la *Homilía* con ocasión de la concesión del título de Doctora a la Santa de Ávila, Pablo VI se preguntó: «¿De dónde le venía a Teresa el tesoro de su doctrina? Sin duda alguna le venía de su inteligencia y de su formación cultural y espiritual, de su singular sensibilidad, de su habitual e intensa disciplina ascética, de su meditación contemplativa, en una palabra, de su correspondencia a la gracia acogida en su alma extraordinariamente rica y preparada para la práctica y para la experiencia de la oración». Y añadió: «¿Pero esta es la única fuente de su “eminente doctrina”? ¿O acaso no se encuentran en santa Teresa hechos, actos y estados en los que ella no es el agente, sino más bien la paciente, o sea, fenómenos pasivos y sufridos, místicos en el verdadero sentido de la palabra, de tal forma que deban ser atribuidos a una acción extraordinaria del Espíritu Santo?». ¹⁵

Los escritos de estas santas nos revelan, pues, una relación diversa con la realidad humana y divina. Teresa de Ávila, Catalina de Siena y

¹³ «Ciertamente, no se debe buscar en ellos un cuerpo estructurado de doctrina, como en otros Doctores» (J. CASTELLANO CERVERA, *Santa Teresa di Gesù Bambino “Dottore della Chiesa”*, op. cit.).

¹⁴ «Desde el siglo XVII los literatos españoles más doctos la llaman: “Doctora angélica”, “Doctora clarísima de la Iglesia”, “Doctora de celestial inteligencia”, “Doctora graduada en la universidad de la experiencia”, “Doctora portentosa”, “Doctora hasta hoy única en la Iglesia”, “Doctora dulcísima de las almas”, “Doctora universal, “Doctora de la Sagrada Escritura”» (cfr. CTDTA, *Litterae Postulatoriae ad Summum Pontificem directae*, Carta de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1 de diciembre de 1967, 35).

¹⁵ PABLO VI, *Homilía pronunciada con ocasión de la proclamación de santa Teresa de Ávila, Doctora de la Iglesia*, 27 de septiembre de 1970, en: “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, 4 de octubre de 1970.

Teresa de Lisieux – dos carmelitas y una terciaria dominica, representantes de diversos Países (España Italia y Francia), que vivieron en siglos distintos (XIV, XVI y XIX) caracterizados por profundas crisis eclesiales y/o grandes cambios sociales – tienen una característica que las une: su modo de vivir la fe, de hacer teología y de comunicar su doctrina como solamente una mujer, y una mujer mística, sabe hacer. En definitiva, un modo distinto de ser Doctora.

2.1. Una doctrina arraigada en la totalidad de la vida

Las tres santas no son teólogas de escuela, no han frecuentado ninguna universidad, ni han obtenido títulos académicos, pero presentan en sus vidas y en sus obras una síntesis admirable entre su humanidad y los dones divinos, místicos. La esencia de su doctrina proviene de una relación íntima con Dios, con Jesucristo, su Esposo y único Maestro, los dones de sabiduría y de ciencia, fruto del Espíritu, iluminan sus escritos, por lo que dicha doctrina y dichos dones suponen una implicación total de su ser, una síntesis existencial unitaria entre la huella inconfundible de su personalidad humana y la luz y el fuego de Dios. Y de esta unidad interior, humano-divina, nace su doctrina, una teología arraigada en el corazón y en la mente, que reúne toda su alma: inteligencia, voluntad, sentimiento y sensibilidad, inundados por el amor divino, por una fervorosa caridad, que se convierte en luz, sabiduría, la sabiduría de las cosas divinas y humanas. En Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Teresa de Lisieux vemos realizada la afirmación de que solamente un gran amor – el amor divino que purifica y diviniza el amor humano – permite un profundo conocimiento.

Por encima de sus diferencias de carácter, estas tres místicas tienen un corazón en el que arde el fuego divino, muy tierno, valiente, deseoso de amar a Dios y al prójimo hasta el don total de sí. Catalina descubre la fuente del amor en el Verbo encarnado y sobre todo en Cristo crucificado: ve derramarse ininterrumpidamente la sangre adorable del Hijo de

Dios por la redención del hombre, y esto la impulsa a dedicarse sin descanso a la salvación de todos, hasta ganarse el apelativo de “mamá” por parte de sus discípulos.¹⁶ También Teresa de Ávila, enérgica y apasionada, está profundamente enamorada de Cristo, Señor de su alma, y su único Bien, Amigo que está siempre a su lado, y por el cual afronta toda clase de obstáculos. La gran mística es madre comprensiva y llena de ternura, en particular hacia sus hijas carmelitas, y al mismo tiempo compañera alegre, generosa, encantadora. Lo mismo podemos decir de Teresa del Niño Jesús, cuyo tierno corazón, necesitado de amor, es capaz de un amor ilimitado por Jesús y por el prójimo, capaz de crear a su alrededor un ambiente de confianza, de fraterna amistad, de atención y dedicación materna.¹⁷

Las tres santas demuestran también una inteligencia clara y profunda, una riqueza cultural nada despreciable, pero no por ello se pueden definir “intelectuales”.¹⁸ Son capaces, en efecto, de percibir la realidad

¹⁶ Entre los hechos más conocidos de la vida de Catalina, están la ternura y la valentía manifestadas ante Nicolò di Toldo, con ocasión de su ejecución capital. Catalina narra en la famosa carta 273 a fray Raimundo de Capua la conversión y la muerte de este joven, condenado por motivos políticos, y que ella sostuvo hasta el momento de la decapitación. Robert Fawtier, que marcó un cambio en los estudios históricos sobre Catalina de Siena en el siglo XX, puso en duda la ejecución de Nicolò di Toldo. Sin embargo, hay que destacar que la actitud hipercrítica de Fawtier respecto a las fuentes hagiográficas que él mismo utiliza, le impidió una correcta lectura de las mismas. Desde entonces, los especialistas se han dedicado a la búsqueda de documentos relativos a este personaje, tanto en Perusa como en Siena, encontrando numerosas confirmaciones de cuanto narrado por Catalina.

¹⁷ «En la formación sabe crear una atmósfera familiar, un clima de recíproca confianza y disponibilidad en la escucha de las novicias; no descuida la corrección cuando es necesaria: sabe decir la verdad con mansedumbre y firmeza. Sobre todo educa al descubrimiento de Dios en todo y a vivir en el amor. Exhorta a integrar todo a la luz del amor de Dios: afectividad, cualidades personales, aspectos positivos y negativos» (CTDETH, Chap. 12: *Actualité de la Doctrine de Sainte Thérèse de Lisieux*, 562).

¹⁸ Catalina de Siena era “iletrada”, pero esto no es sinónimo de “ignorante”. Aunque aprendió a leer sólo hacia el año 1366, y a escribir en la época del *Diálogo*, hacia los treinta años, recibió desde su adolescencia una formación cultural del ambiente dominico, fascinada, como estaba, por santo Domingo, del cual “tomó el oficio del Verbo”, según palabras de la misma Catalina. G. Cavallini afirma: «Cualquier página de Catalina revela la

de un modo muy distinto. Sedientas de saber, de verdad, no se contentan con la pura teoría, sino que se dejan guiar por una aguda capacidad de observación y por un sorprendente espíritu práctico, que supone una inteligencia que el amor hace más perspicaz, propensa a comprender la interioridad de las personas. Las numerosas cartas de Catalina, dirigidas a los personajes más diversos, constituyen un elocuente testimonio de su predisposición a penetrar en lo íntimo de sus interlocutores. Su extraordinaria capacidad de intuición psicológica, iluminada por la gracia y por los carismas personales, le permitió evidenciar los engaños de las pasiones y mover al bien la voluntad de las personas.¹⁹ Algo semejante acontece en las “dos Teresas”, dotadas de una fina capacidad de introspección y de un conocimiento profundo de la psique y del espíritu humano. En realidad, no sólo Teresa de Ávila fue maestra de vida interior, sino que también Teresa del Niño Jesús fue una guía excepcional para las novicias que se le habían encomendado, que de ella recibieron no sólo comprensión y consuelo, sino, sobre todo, una lectura profunda de sus almas.²⁰

presencia en ella de un vasto patrimonio cultural sacro, que va desde la Biblia hasta las obras del Cavalca, además de la posesión de una sólida y límpida formación teológica» (*Echi della stampa* [1970-1980], en: “Ave Maria”, número especial: 25º del Dottorato conferito a santa Caterina da Siena [1970-1995], LVII [1995], núms. 4-5, 6). También Teresa de Ávila fue, desde pequeña, una gran lectora, pues disponía de la óptima biblioteca de su padre. Después leyó grandes autores, entre ellos san Agustín, y las obras espirituales de muchos contemporáneos suyos, confrontándose con los mejores teólogos españoles y personas célebres y santas de su tiempo. Por lo que se refiere a Teresa de Lisieux, se ha puesto de relieve su viva inteligencia, su capacidad de reflexión manifestada desde pequeña, y su gran aptitud para la lectura, las ciencias, la historia y, en particular, para el Misterio de Dios (cfr. CTDETH, Chap. 4: *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, 90). El *Manuel du Chrétien* – que contenía la *Imitación de Cristo*, además de los *Salmos* y del *Nuevo Testamento* – y las obras de san Juan de la Cruz fueron para ella un alimento espiritual fundamental.

¹⁹ Cfr. A. ROYO MARÍN, *Doctoras de la Iglesia. Teresa de Jesús, Catalina de Siena, Teresa de Lisieux*. Madrid 2002, pág. 142.

²⁰ En relación a las novicias, Teresa confiesa a la Madre María de Gonzaga: «Nada se me escapa a la mirada. Muchas veces me maravillo de ver tan claro» (*Manuscrito C*, en *Historia de un alma*, por Teodoro H. Martín. Madrid 1997, pág. 242).

La misma capacidad de comprender la dimensión personal vale también con relación a Dios, a Jesús y a la Iglesia. La Trinidad no es para ellas un concepto abstracto, sino la experiencia de una relación viva con las Personas divinas; Jesús es el Esposo amado que ha derramado su sangre por ellas: a él donan la vida, y quieren curar sus llagas. La Iglesia no es sólo un sistema de pensamiento o una institución, sino que «antes de nada y esencialmente es una familia viva, con rostros conocidos y amados».²¹

La doctrina de estas místicas nace, pues, de su riqueza humana y divina. Con sus palabras y con sus escritos han sabido comunicar no sólo el esplendor de la sabiduría divina, sino, juntamente con ella, las características de su mundo interior: la intuición, la ductilidad, la profundidad de pensamiento, la fina sensibilidad, el calor y la ternura de los sentimientos, hasta el sentido del humor, y todo transfigurado por la luz y el fuego de Dios, con particular atención a las personas concretas.²² Demuestran, a fin de cuentas, un modo distinto, peculiar de vivir, de percibir, de comunicar lo divino y lo humano, el mundo y la historia, una capacidad singular de adherirse a lo concreto, al individuo, a la vida.

2.2. La teología como testimonio de vida

La doctrina de estas místicas está tan enraizada en la vida, que encuentra en ella no sólo la fuente, sino también los contenidos: enseñando lo que viven, su experiencia, se comunican a sí mismas. No luchan contra herejías, no escriben para publicar sus estudios, no se proponen resolver cuestiones teóricas.²³ Ni siquiera tienen pensado escribir libros.

²¹ *Dalla commemorazione del cardinale Gabriele Garrone – 29 de octubre de 1970*, en: “Ave Maria”, pág. 51.

²² JUAN PABLO II observa: «Comúnmente se piensa que *la mujer* es más capaz que el hombre de dirigir su atención *hacia la persona concreta* y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición» (Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 18).

²³ Teresa de Ávila participa activamente en las discusiones doctrinales sólo cuando se trata de cuestiones vitales, y lo hace partiendo de su experiencia personal, por ejemplo, sobre el tema de la humanidad de Cristo.

Como se ha dicho de Teresa del Niño Jesús, de sus escritos «quizá no emerge la fe que busca una comprensión intelectual (*fides quaerens intellectum*), propia de otros Doctores, sino una fe que trata de obedecer a la gracia en el don consciente de la libertad, que se abandona totalmente a Dios, con una respuesta vital que acoge el misterio del amor divino en lo cotidiano».²⁴ La teología de estos testigos privilegiados de lo sobrenatural, antes de ser conceptualizada y comunicada con la palabra y el escrito, es una teología vivida, que describe en primer lugar la acción divina en ellos.

La extraordinaria originalidad de su obra depende precisamente del hecho de que transmite su experiencia, evitando conceptos abstractos y alejados de la vida. Cada una de ellas tiene un mensaje propio, único e inconfundible, su misma historia personal. Su doctrina – aunque arraigada en la Tradición de la Iglesia, inspirada en la Sagrada Escritura y en el Magisterio – y su lenguaje – aunque condicionado por las circunstancias históricas y culturales de su tiempo – contienen la huella inconfundible de su vida y de su misión.

Si la verdad constituye, sin duda, la esencia del *Diálogo*, y de toda la doctrina de Catalina de Siena, se debe, en primer lugar, a que las nupcias místicas “en la fe” realizaron una misteriosa transformación en el alma de Catalina: después de su profunda y total entrega a la eterna Verdad, la Verdad revelada ya no es para ella algo exterior, sino que se ha hecho íntimamente suya: es su Esposo, su misma vida.²⁵

Algo análogo se encuentra en la vida de Teresa de Ávila: la revelación del amor de Cristo a través de la estatua del *Ecce Homo*²⁶ dejó en

²⁴ J. CASTELLANO CERVERA, *Santa Teresa di Gesù Bambino Dottore della Chiesa*, op. cit.

²⁵ Cfr. CTDCS, *Lettere postulatorie*, Rev.ma M. Luigia Tincani. Superiora generale dell'Unione S. Caterina da Siena. Missionarie della Scuola, 30 de abril de 1968, 498.

²⁶ «Era una imagen de Cristo muy llagada, y tan devota, que en mirándola toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros» (*Libro de la vida*, 9, 1, en: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. Madrid 1967, pág. 53).

ella un signo indeleble: el camino de oración como amistad en y con Jesús, que conduce al centro del alma habitado por Dios, es precisamente su personal experiencia, ofrecida en una síntesis doctrinal, «una verdad existencial o fenomenológica, es decir, no la sencilla verdad intelectual, sino la excelencia, la plenitud de una verdad que llena el ser».²⁷

Lo mismo sucede con Teresa de Lisieux: sus escritos narran su carrera extraordinaria, que atraviesa esperas, deseos, sufrimientos, acuciada, sin embargo, por una audacia tenaz y perseverante, que tiende a llegar al Amor misericordioso, del que, por lo demás, la santa se enriquece en cada etapa de su vida y que quiere dar a conocer a todos a su alrededor.²⁸

En síntesis, si – como se ha observado – nadie ha hablado mejor que Catalina de la Santísima Trinidad y de la grandeza de Dios, si nadie ha defendido la humanidad de Cristo mejor que Teresa de Jesús,²⁹ si nadie ha testimoniado la misericordia del Padre mejor que Teresa de Lisieux es porque su enseñanza refleja la íntima experiencia de su relación con Dios.

Por otra parte, la profundidad de su particular experiencia es tal que asume una validez universal. A través del “hacerse” de su personalidad y del “actuar” en el tiempo, emerge y se revela la misteriosa relación entre Dios y el hombre, la capacidad plasmadora del Espíritu divino que, acogido por el yo humano, transforma, unifica, integra la complejidad del alma femenina y del alma humana en cuanto tal. De sus escritos, aunque no se presenten como tratados de teología sistemática, se

²⁷ J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità teresiana, esperienza e dottrina*, en: *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e letteratura teresiana*, editado por A. BARRIENTOS. Roma 2004, pág. 124.

²⁸ Cfr. *Introduction aux lettres*, en: SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Oeuvres complètes*, Editions du Cerf-Desclée de Brouwer, 1997, 296. Teresa revela, además, la fuerza de su personalidad en la voluntad de realizar su vocación cuando, desobedeciendo al vicario general, monseñor Révérony, presentó a León XIII la súplica para obtener la gracia de entrar prematuramente en el Carmelo.

²⁹ Cfr. *Dalla commemorazione del Cardinale Gabriele Garrone, 29 de octubre de 1970*, en: “Ave Maria”, 51.

obtiene un nuevo conocimiento del gran misterio de Dios y del hombre, que ilumina desde el interior las grandes verdades de la fe y proyecta su luz sobre el devenir de la historia.

2.3. *Una teología relacional*

La teología existencial de estas místicas Doctoras brota siempre del diálogo con personas concretas, humanas o divinas. Por esto, su contribución nunca es puramente teórica, ni sistemática, pero demuestra que Dios actúa en las almas con una libertad soberana que no se puede describir con categorías humanas.³⁰

Sus escritos están entretnejidos de oración, y su pensamiento, expresado con frecuencia en forma epistolar, revela lo íntimo de su espíritu, la realidad y la historia de su tiempo, su experiencia y su doctrina.³¹ También sus obras más importantes – de carácter autobiográfico o doc-

³⁰ Cfr. CTDTA, *Litterae Postulatoriae*, H. CARRIER, Pontificia Universidad Gregoriana, 18 de diciembre de 1967, 39. Por su parte, Royo Marín dice de Catalina: «Es muy difícil, por no decir imposible, trazar un esquema que contenga con sencillez los puntos fundamentales que destacan en aquella frondosidad impresionante [del *Diálogo*]» (A. ROYO MARÍN, *Doctoras de la Iglesia. Teresa de Jesús, Catalina de Siena, Teresa de Lisieux*. Madrid 2002, pág. 130).

³¹ «Las Cartas de Santa Teresa constituyen casi la mitad del material escrito que ha llegado hasta nosotros, un epistolario que se ha conservado en su mínima expresión. [...] Se trata de escritos maravillosos en su género [...]; cualquier edición de las obras de la Santa que prescindiera voluntariamente de su epistolario, se cualifica por sí misma» (L. RODRIGUEZ MARTINEZ – T. EGIDO, *Epistolario*, en: *Introduzione alla lettura*, 527). Sobre las cartas de Santa Catalina hemos de recordar que «la autora no sabía escribir (caso, de verdad, aislado) y, por tanto, las Cartas “originales”, en el sentido más amplio de la palabra, ni siquiera han existido, en cuanto no eran “autógrafas”, aunque eran “auténticas”». Además, las cartas que nos han sido transmitidas sufrieron cortes: se han excluido los pasajes de carácter personal y confidencial y de carácter puramente informativo, para acentuar el carácter ascético, religioso y devoto de las cartas, «su valor de “documento espiritual” en perjuicio del aspecto de “documento humano” en el sentido más amplio del término, que para nosotros es igualmente digno de consideración, pero no lo era para los contemporáneos de la Santa» (cfr. CTDCS, E. DUPRÉ THESEIDER, *Epistolario di santa Caterina da Siena*, 39-43).

trinal – presentan la huella dialógica. Teresa de Ávila ha escrito, generalmente, obedeciendo a sus confesores, describiendo y narrando el propio camino para ayudar a quien sigue un camino semejante, en particular a sus hijas carmelitas.³² Teresa mantiene un tono coloquial, precisamente porque escribe para los demás.

Catalina también escribe teniendo presentes relaciones humanas o divinas. Se ha dicho de ella que: «Sobre todo la podemos imaginar en algunas cartas, dictando, unas veces paseando, otras mirando al cielo, de rodillas, estableciendo un diálogo como si tuviera presente al destinatario de sus palabras; pero de ningún modo podemos imaginárnosla sentada como un profesor o un jefe de oficina».³³ No sólo el *Epistolario*, sino también la obra más extensa de Catalina, el *Diálogo*, nace – como indica el mismo título – de su íntimo diálogo con Dios. Se trata, por tanto, de una teología que se desarrolla en el ámbito de una red de relaciones humanas y divinas, una teología “relacional” que expresa la relación de amor complejo y transformante entre Dios y sus criaturas. Se puede afirmar lo mismo de Teresa de Lisieux, cuyas *Cartas* revelan el dinamismo de su alma continuamente en busca del Amor absoluto, que constituyen un verdadero complemento de los manuscritos autobiográficos, los cuales también se dirigen a personas concretas, figuras familiares – las hermanas Paulina y María, y Madre María de Gonzaga – y que están llenos de comentarios, de recuerdos compartidos, de oraciones a Dios: “divagaciones”, como dice la misma Teresa. Y no olvidemos que estas santas, además de los *Epistolarios*, nos han dejado las *Oraciones*, dirigidas a los santos, a María, a la Trinidad, a Jesús y, además, las dos

³² El *Libro de la vida* fue escrito por obediencia a sus directores espirituales y a la voz de Dios, el *Libro de las fundaciones*, a petición de su confesor en aquella época, P. Ripalda. Pero Teresa, mujer y religiosa de su tiempo, invoca también la obediencia a los confesores para justificar las obras destinadas a transmitir su experiencia y a servir a sus hijas carmelitas: *Camino de Perfección, Meditaciones sobre los Cantares, Moradas del Castillo interior*.

³³ J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina*. Salamanca 1982, pág. 224.

Terasas, a través de las *Poesías* y/o las *Pías recreaciones*, expresan a Dios y a las hermanas sentimientos y pensamientos y, al mismo tiempo, el deseo de entretener y alegrar.

2.4. *Una teología para transformar la vida*

La teología de Catalina, Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux nace de sus vivencias y tiene como contenido el conjunto de sus experiencias, se dirige a las personas concretas de su ambiente de vida, por lo que sus escritos tienen como principal fin comprometer al lector en sus experiencias de vida. Es una teología de carácter pedagógico, precisamente porque no se limita a una mera exposición, sino que solicita a compartir su experiencia, a comprometerse en el “camino de oración”, en el “pequeño camino”, en el “conocimiento de Dios” en sí mismos y de sí mismos en Dios. Las tres santas son Doctoras en cuanto maestras y madres: enseñan, comunican para que su enseñanza se interiorice, se asimile, se traduzca no sólo en pensamientos, sino también en un cambio existencial, en un modo de ver, de valorar la realidad, de actuar.

Teresa de Ávila no comunica su sublime mensaje sobre la oración solamente como doctrina, sino también como exhortación vehemente a practicar la oración con deseo, en la convicción de que es un gran bien para el alma tratar «a solas, con Quien sabemos que nos ama».³⁴ También Catalina – como observa Pablo VI – recibió ciertamente en grado extraordinario los carismas de ciencia y de sabiduría, pero sobre todo el carisma de persuasión. ¡Sus Cartas son destellos de un fuego misterioso, encendido por el Espíritu, que quiere comunicarse e incendiar el corazón de todos aquellos a quienes la mística de Siena llama con urgencia a la imitación de Cristo! Y ¿qué decir de Teresa de Lisieux? ¡Cuánto celo

³⁴ *Libro de la vida*, 8, 5, en: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. Madrid 1967, pág. 50.

animó su joven corazón! En la magnífica página sobre la primacía del amor en la vida de la Iglesia, afirma: «A pesar de mi pequeñez, quisiera iluminar las almas, como los *profetas*, los *doctores*, ¡tengo la vocación de ser apóstol!». ³⁵

Se trata, pues, de una teología orientada a la vida para trasformarla, purificarla, divinizarla con la luz y el fuego del Espíritu. Por esto, sus palabras manifiestan un intenso deseo de renovación de las costumbres, de reforma de la vida religiosa, de purificación de la santa Iglesia y en particular de sus ministros. De esta forma no sólo han impartido una enseñanza, sino que han generado a la vida divina de la gracia a sus discípulos, convirtiéndose en madres en el orden espiritual, maestras, educadoras, pues realizan lo que Juan Pablo II subraya en la *Mulieris Dignitatem*: «La “mujer”, como madre y como primera educadora del hombre (la educación es la dimensión espiritual del ser padres), tiene una precedencia específica sobre el hombre». ³⁶

2.5. *Una teología eclesial, expresión del amor a Jesús*

Como corolario de cuanto manifestado hasta ahora, es necesario observar que su doctrina expresa una pertenencia a la Iglesia fuerte y, al mismo tiempo, sufrida. Son hijas y discípulas, pero también madres, porque esposas de Jesús, Cabeza del Cuerpo místico. De su íntima unión con Dios nace su viva participación en el destino de la Iglesia y el deseo incansable de servirla en sus hijos, por los cuales Jesús derramó

³⁵ *Manuscrito B*, en *Historia de un alma*, por Teodoro H. Martín. Madrid 1997, pág. 192.

³⁶ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 19. En la Exhortación apostólica *Christifideles Laici* (30 de diciembre de 1988), núm. 51, Juan Pablo II afirma que a la mujer se le confía la dimensión moral de la cultura: «Dos grandes tareas confiadas a la mujer merecen ser propuestas a la atención de todos. En primer lugar, la responsabilidad de *dar plena dignidad a la vida matrimonial y a la maternidad*. [...] Después, la tarea de *asegurar la dimensión moral de la cultura*, esto es, de una *cultura digna del hombre*, de su vida personal y social».

su sangre, fue flagelado y crucificado, olvidado y abandonado. Las divisiones, los pecados, los sufrimientos que hieren a la Iglesia laceran al mismo Jesús, «porque la Iglesia no es otra cosa que el mismo Cristo».³⁷ Cada una a su modo es atraída por una fuerza misteriosa que la une al Esposo divino, sumergiéndola en la amplitud y profundidad de la vida eclesial.

¿Acaso no escribe Teresa de Lisieux que fue el descubrimiento durante un viaje a Roma de la fragilidad e imperfección de los sacerdotes, lo que hizo que comprendiera su vocación en el Carmelo?³⁸ Y las páginas sobre el descubrimiento de la vocación al Amor en el seno de la Iglesia son algunas de las más profundas e intensas de toda su obra: «Comprendí – afirma Teresa – que si la Iglesia tenía un cuerpo compuesto de diferentes miembros, no le faltaba el más necesario, el más noble de todos. Comprendí que la Iglesia tiene un corazón, que estaba ardiendo de amor [...]. Entonces en el exceso de mi alegría delirante, exclamé: «¡Oh Jesús, Amor mío!, por fin he encontrado mi vocación. Mi vocación es el amor»».³⁹

También Teresa de Ávila se sentía responsable del destino de su tiempo. En su horizonte se encuentran los *indios* de América, los moros, los luteranos, la situación de la Iglesia que necesita una auto-refor-

³⁷ Carta 171, en: J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de Santa Catalina de Siena*, op. cit., pág. 666.

³⁸ Teresa narra: «La segunda experiencia se refiere a los sacerdotes. Como nunca había vivido en su intimidad, no podía yo comprender el fin principal de la reforma del Carmelo. Orar por los pecadores me encantaba, pero pedir por las almas de los sacerdotes, que yo creía más puras que el cristal, ¡me parecía extraño!» Y añade: «¡Oh, Madre mía! ¡Que vocación más hermosa la que tiene por fin *conservar la sal* destinada a las almas!», (*Manuscrito A*, en: TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Historia de un alma*, op. cit., pág. 118).

³⁹ *Manuscrito B*, en *Historia de un alma*, op. cit., pág. 194. De hecho, con ocasión del doctorado se ha subrayado que «Teresa recibió una iluminación particular sobre la realidad del Cuerpo místico de Cristo, sobre la variedad de sus carismas, dones del Espíritu Santo, sobre la fuerza eminente de la caridad, que es el corazón mismo de la Iglesia, en la que ella encontró su vocación de contemplativa y misionera» (JUAN PABLO II, Carta apostólica *Divini Amoris Scientia*, núm. 8).

ma. Ante tantos males, la santa sentía un dolor inmenso, tenía una percepción clara de la división de los cristianos y un intenso deseo de servir a la Iglesia.⁴⁰ Teresa afirma en el *Libro de las Fundaciones*: «Servía al Señor con mis pobres oraciones; siempre pensaba con las hermanas hiciesen lo mismo y se aficionasen al bien de las almas y al aumento de su Iglesia».⁴¹ Su reforma, las diversas fundaciones que efectuó, estuvieron guiadas por su ardiente celo de aliviar a Jesús de los males que le habían causado numerosos enemigos, identificando en la vida de oración, en pocas almas contemplativas, la fuerza interior que sostendría a la Iglesia en los tiempos difíciles del cisma luterano.⁴²

Toda la misión de Catalina de Siena tiende también a suscitar la reforma de la santa Iglesia, dirigida al Papa, a los cardenales, a muchos obispos y sacerdotes, a religiosos y laicos, sin ahorrar duras exhortaciones y fuertes reprensiones, pero siempre con humildad y respeto.⁴³ Ca-

⁴⁰ Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità teresiana*, op. cit., pág. 214.

⁴¹ *Libro de las fundaciones* 1,6, en: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, op. cit., pág. 518.

⁴² Al inicio del *Camino de perfección*, Teresa narra: «Venida a saber los daños de Francia de estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta, fatigame mucho, y como si pudiera algo y fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal». Y añade: «Y como me vi mujer y ruin, e imposibilitada de aprovechar en nada en el servicio del Señor, toda mi ansia era, y aún es, pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que esos fuesen buenos; y así determiné a hacer eso poquito que yo puedo y es en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese, y procurar que estos poquitos que están aquí hiciesen lo mismo. [...] Y podría yo contentar al Señor en algo para que todos ocupados en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defienden, ayudásemos en lo que pudiésemos a este Señor mío que tan apretado le traen a los que ha hecho tanto bien, que parece le querrían tomar ahora en la cruz estos traidores y que no tuviese adonde reclinar la cabeza» (*Camino de perfección* 1, 2, en: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, op. cit., pág. 197).

⁴³ Con frecuencia se cita la elocuente *Carta 16*, en la que Santa Catalina exhorta a un alto prelado: «¡Ay, no calléis más! Gritad con cien mil lenguas. Veo que el mundo está perdido por callar, la esposa de Cristo descolorida. Ha perdido el color porque le ha chupado la sangre de la cabeza, es decir [...] la sangre de Cristo.», en: JOSÉ SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina*, op. cit., pág. 261.

talina, testigo de una Iglesia desgarrada, se dedica incansablemente a lograr la paz, poniendo en el centro de su enseñanza el poder de la sangre de Cristo y la misión de la Iglesia. Convencida de que la reforma de las costumbres – particularmente de los sagrados ministros – se logra mediante humildes e incesantes oraciones, sudores y lágrimas de los siervos de Dios, no ahorró energías con tal de conseguir su fin.

Al final de su breve vida, Catalina suplicaba: «Oh Dios eterno, recibe el sacrificio de mi vida por el cuerpo místico de la santa Iglesia. No tengo otra cosa que dar que lo que me has dado. Arranca, pues, el corazón y exprímelo sobre la cara de la esposa».⁴⁴

2.6. Una teología de gran alcance

La concesión del título de Doctora de la Iglesia implica no sólo el reconocimiento de una doctrina “eminente”, sino también su difusión e influjo. Los datos que emergen de las *Positiones* son significativos y, en cierto sentido, desconcertantes. Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Teresa del Niño Jesús ejercieron un influjo muy amplio, y sus obras se leen mucho más que las de muchos Doctores de la Iglesia,⁴⁵ y las lee un público muy diverso, de hombres y mujeres, de doctos e incultos, en lugares y culturas lejanas. ¿Cuál es el fundamento humano de dicha difusión? Subrayaré dos aspectos: el lenguaje y el contenido esencial de sus escritos.

⁴⁴ Carta 371, en: J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de Santa Catalina de Siena*, op. cit., pág. 1261.

⁴⁵ Mons. Jean E.L. Rupp, obispo de Munich, afirma sobre la doctrina de Catalina y Teresa de Ávila: «Comenzando por un argumento *a fortiori*, diría que las obras de estas santas han ejercido en el campo doctrinal una influencia más fuerte, más profunda, más duradera y universal que las obras de muchos autores que ya habían sido declarados Doctores de la Iglesia, como, por ejemplo, Pedro Crisólogo, Pedro Damiano, por no hablar de Antonio de Padua, cuyas obras se leen muy poco...» (CTDCS, *Lettere postulatorie*, 479).

2.6.a. *Un lenguaje sencillo y concreto*

En la carta postulatoria, el cardenal Florit y los obispos y abades de Toscana escribían: «Cualquiera que tenga cierta familiaridad con la teología, experimenta la dificultad de dar expresión viva a la verdad cristiana y de hacer eficaz, ante la desatenta psicología humana, la voz apostólica de aquella enseñanza. Pues bien, santa Catalina, manteniendo la precisión del lenguaje científico, influye en los corazones con el fuego del amor y de la sabiduría [...]. Se podría decir que la unión entre el contenido teológico y el lenguaje toscano está soldada y cincelada en el *Epistolario* de la santa de modo milagroso».⁴⁶

Mientras que Catalina penetra en nuestros corazones con la fuerza de su palabra inflamada y es – como se ha subrayado – la única gran escritora italiana hasta el 1800,⁴⁷ Teresa de Lisieux nos sorprende con la espontánea frescura de su estilo juvenil, transmitiéndonos su experiencia con un lenguaje femenino, concreto, directo, cercano,⁴⁸ de tal forma que su doctrina no resulta reservada “a los sabios y a los inteligentes”, sino que también resulta comprensible a los “más pequeños”.⁴⁹

También Teresa de Ávila posee el don de la palabra. Sus libros contienen algunas de las páginas más elevadas de la literatura cristiana y constituyen uno de los monumentos más relevantes de la lengua espa-

⁴⁶ CTDCS, *Lettere postulatorie*: Carta del Emo. Card. Ermenegildo Florit, arzobispo de Florencia. Exmo. Mons. Mario I. Castellano, O.P., obispo de Siena. Exmos. arzobispos, obispos y abades de la región Toscana, 12 de septiembre de 1968 – Florencia, pág. 473.

⁴⁷ «De grandes escritoras sólo hay una en Italia: Santa Catalina de Siena» (J. DE BLASI, *Le scrittrici italiane dalle origini al 1800*, Florencia, 1930, pág. 32. Op. cit. en: CTDCS, A. HUERGA, *Santa Catalina en la espiritualidad hispana*, pág. 362, n. 146). También G. Papini queda sorprendido y admirado ante esta lengua que encanta su sensibilidad de poeta.

⁴⁸ Cfr. CTDETH, Chap. 12: *Actualité de la Doctrine de Sainte Thérèse de Lisieux pour l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, pág. 558.

⁴⁹ CTDETH, Chap. 2: *Histoire du doctorat de Sainte Thérèse de Lisieux* – Lettre du Card. Roger Etchegaray – Président de la Conférence Episcopale Française, 51.

ñola.⁵⁰ «Tienen un estilo de Evangelio y de Cartas paulinas, son confesiones, como el libro de Agustín, y comentario espiritual de la Escritura, como en Orígenes [...]. Sus textos sobre la oración pueden formar parte de aquellas antologías espirituales que, como la *Filocalia*, han recogido lo mejor de la doctrina de los escritores orientales sobre la oración».⁵¹ Su estilo, como el de Catalina y el de Teresa de Lisieux, es sencillo, de un realismo particular, capaz de expresar con sentido del humor las vicisitudes cotidianas y de traducir con palabras humanas los encuentros más místicos con Dios, sus inefables experiencias. Teresa fue consciente, como mujer, fundadora y madre, de la necesidad de expresarse con un lenguaje comprensible y asequible a sus monjas. Además, «con no ser poeta», como ella misma reconoce, le acaecía «hacer de presto coplas muy sentidas».⁵²

Las tres místicas Doctoras transmiten su vigoroso pensamiento de forma concreta. Catalina propone, con perfecto dominio, imágenes fuertes y esculpe, de forma genial, impresionantes metáforas, como la del perfume y sabor de la sangre del Señor, que expresa su interioridad inebriada de la presencia de Cristo crucificado.⁵³ Teresa de Jesús se sir-

⁵⁰ Cfr. CTDTA, *Litterae postulatoriae*, Carta del Card. Giuseppe Siri, obispo de Génova, pág. 13.

⁵¹ J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità teresiana, esperienza e dottrina*, en: *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e letteratura teresiana*, editado por A. BARRIENTOS. Roma 2004, pág. 145.

⁵² *Libro de la vida* 16, 4, en: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, op. cit., pág. 78.

⁵³ «La cruz y la sangre de Cristo. ¡Esta sangre! Catalina está como inebriada. Lo canta, lo grita. Las imágenes se multiplican en un maravilloso y deslumbrante desorden, traduciendo de nuevo para nosotros las frías proposiciones de nuestros libros: este “río” torrencial que arrastra pecados y pecadores, este “puente” construido por encima y que no es más que la Cruz, cuyos “escalones” se suben uno a uno hasta llegar al costado abierto de Cristo y hasta su misma boca, estos “vientos”, que de los cuatro ángulos del horizonte vienen a golpear el alma humana... No se resiste a la pasión de este lirismo, pero se queda uno maravillado viendo, punto por punto, que nunca se sacrifica el rigor de la doctrina al calor del sentimiento. [...]. Catalina no ha creado estas imágenes, pero ha infundido en ellas la vida [...] ¿Qué eran estas imágenes antes de que el genio de Catalina se adueñase de ellas?» (*Dalla la commemorazione del cardinale Gabriele Garrone, 29 de octubre de 1970*, en: “Ave Maria”, pág. 52).

ve de alegorías: el huerto, el castillo interior, el gusano de seda, indican realidades espirituales difíciles de traducir con conceptos, pero que la concreción de la imagen hace accesibles y comprensibles.⁵⁴ También Teresa del Niño Jesús se expresa con un lenguaje encarnado. Aunque no es una gran escritora, en el significado común del término, Teresa tiene el sentido de la expresión,⁵⁵ y su estilo supera con frecuencia los límites de la cultura de su tiempo y de su joven edad, y está iluminado por la belleza de su mirada contemplativa y de su corazón fervoroso. Su vivo amor por la naturaleza le hace reconocer muy pronto la presencia divina en el cielo, en el mar, en las montañas, en los animales, en las flores, en el agua, en el fuego... Toda esta simbología de la naturaleza se encuentra en sus escritos. Pero también encontramos “el ascensor” de los brazos de Dios que la transportan hasta las cimas de la santidad, “la pelota” con la que juega el pequeño Jesús, “los alfileres” de las contrariedades cotidianas, “el barco de vela” de la propia alma... A pesar de que Teresa afirma: «no escribo para hacer obra literaria»,⁵⁶ sus escritos son encantadores. El lenguaje sencillo y concreto de estas místicas transforma su doctrina en contemplación, narración, súplica, poesía, drama, enriqueciéndola de espontaneidad y belleza: una doctrina rebozante de verdad, de amor, de vida. De aquí la fascinación de estas grandes santas.

2.6.b. *Una teología esencial, vivida en lo cotidiano*

Con ocasión de la concesión del título de Doctora, se observó la brevedad de la obra de Teresa de Lisieux. Pero tampoco Teresa de Ávila y Catalina de Siena escribieron mucho. Por lo que se refiere a Teresa

⁵⁴ «Su sensibilidad recurre a imágenes idóneas para encontrar a Dios, usándolas pedagógicamente para hacer comprender las realidades que evoca» (CTDTA, *Lettere postulatorie*, H. CARRIER, 40).

⁵⁵ Cfr. CTDETI, Chap. 4: *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, 90.

⁵⁶ *Manuscrito C*, en *Historia de un alma*, op. cit., pág. 214.

de Jesús, se ha dicho que su «producción es relativamente modesta respecto a su indescriptible experiencia interior: un millar y medio de páginas de sus *Obras* y otras tantas páginas correspondientes a las *Cartas* que han llegado hasta nosotros». ⁵⁷ La obra de Catalina es quizás todavía más breve: además del *Diálogo*, su producción comprende las trescientas ochenta y una *Cartas* que se han publicado hasta el presente y las *Oraciones*. Sin embargo, su doctrina es rica y esencial. Mejor aún, quizá podemos afirmar que precisamente la relativa brevedad otorga a la obra de las tres santas un particular carácter incisivo y vigoroso. Cada una sabe trazar, casi con una sola pincelada, la enseñanza que quiere comunicar.

Esta capacidad de mirar lo esencial es característica de la personalidad de Catalina, de su estilo, de su obra. ⁵⁸ Igino Giordani afirma: «Catalina restablecía la esencia de la religión en una época de disputas teológicas [...], enciende de nuevo la revolución cristiana con el solo combustible que posee: el amor». ⁵⁹ La verdad del amor que brota del conocimiento de Dios en nosotros y de nosotros en Dios, según la conocida fórmula atribuida a la eterna Verdad: «Tú eres la que no es, y yo Aquel que soy», ⁶⁰ es el perno de toda la teología de Catalina. La misma “política” de Catalina se coloca en la línea de su magisterio espiritual, es decir, vivir profundamente el dominio de las propias pasiones para que, dominándose a sí mismos, el gobierno de los demás esté determinado

⁵⁷ L. BORRIELLO, *Introduzione generale*, en: TERESA D'AVILA, *Opere complete*. Milán 1998, pág. 30.

⁵⁸ Cfr. G. CAVALLINI, *Una popolana fra i Dottori*, en: “Gazzetta di Mantova”, 30 de abril de 1968, pág. 3.

⁵⁹ CTDCS, *Lettere postulatorie*, Carta del Prof. Igino Giordani, Rector del Instituto Internacional de Cultura “Mystici Corporis”, pág. 511.

⁶⁰ Raimondo di Capua narra que Catalina contaba a sus confesores que «cuando comenzó a aparecérselo el Señor Jesucristo, una vez, cuando rezaba, se le presentó delante y le dijo: “¿Sabes, hijita, quién eres tú y quien soy yo?” Si supieras estas dos cosas serías bienaventurada. Tú eres la que no es y, yo, en cambio, Aquel que soy”» (*Legenda maior. Vita di Santa Caterina da Siena*, Basilica Cateriniana, Siena 1969, núm. 92, pág. 105).

por la caridad y la justicia.⁶¹ Esta teología sublime y práctica exige ser encarnada incesantemente en las cuestiones humanas, incluso en las más humildes, e ilumina con la fe toda la realidad temporal, restableciendo las relaciones humanas según verdad y amor para reconducir al hombre, la familia, la sociedad a la vida de la gracia. Teresa de Ávila también elabora una teología esencial, cuyo elemento central es el camino de oración. A primera vista, se presenta como una mística rica de dones absolutamente extraordinarios: visiones y locuciones divinas, raptos, éxtasis y hasta el don de profecía, una mujer que ha vivido la experiencia excepcional de la transverberación y ha llegado a las sublimidades del matrimonio espiritual: Teresa es en todo esto una santa inalcanzable para nosotros.

Sin embargo, se muestra al mismo tiempo una mujer muy humana y su doctrina resulta accesible a todos aquellos que desean adentrarse en el camino de la oración cristiana.⁶² De hecho, ha abierto a muchas almas sedientas de Dios un camino que parecía reservado a muy pocos “iniciados” aclarando, con su enseñanza experimentada y, al mismo tiempo, inspirada, una dimensión que no carecía de obscuridades e incertidumbres: el verdadero amor de Dios, la caridad infusa, lo que Dios realiza en las almas a veces con medios ordinarios, más aún, cuanto menos vistosos son, tanto es más perfecta su obra en el alma.⁶³ Teresa no sólo ha conducido y conduce a muchas almas, incluso entre las más sencillas,

⁶¹ M. LIANA MATTEI, O.P., *Pensiero politico di Caterina: un'eredità per oggi*, en: “Ave Maria”, pág. 114.

⁶² La santa de Ávila ha sido reconocida por los grandes estudiosos de la espiritualidad como la “mística Doctora”, en cuanto ilustró, facilitó el estudio y la misma práctica de la teología mística y las hizo atractivas, describiendo sus grados progresivos y mostrando su fascinación y su utilidad (cfr. J. ARINTERO, *La verdadera mística tradicional*, Salamanca 1928, c.6, 172, en: CTDTA, *De Convenientia Declarandi Sanctam Teresam a Iesu Virginem, Eccl. Doctorem*, 54, nota 25).

⁶³ Cfr. CTDTA, *Litterae postulatoriae*, Carta de Mons. Giuseppe d'Avack, Roma 1 de octubre de 1968, pág. 13.

a los umbrales de la contemplación,⁶⁴ sino que es maestra a escuchar y a seguir en las diversas condiciones de vida.⁶⁵ Su mensaje es el mensaje de una mujer que recorre el camino de la contemplación sumergida en una vida diligentemente activa, que no indica solamente el camino de la oración, sino también el valor fundamental del amor por Dios y por las almas que se enciende y comunica a través de las obras: «Créanme, que no es el largo tiempo el que aprovecha el alma en la oración, que cuando le emplea tan bien en obras, gran ayuda es, para que en muy poco espacio tenga mejor disposición para encender el amor, que en muchas horas de meditación».⁶⁶ Una vez llegada a las séptimas moradas, Teresa nos enseña que Marta y María se encontraron en el amor común de Cristo.⁶⁷

Si es verdad que la altísima mística de Teresa de Ávila y Catalina de Siena y el influjo que han ejercido en la Iglesia no contradicen el carácter sencillo y accesible de su enseñanza, que llegan a humildes y a sabios, a hombres y mujeres, a jóvenes y a adultos, en Teresa del Niño Jesús estas características de sencillez, cotidianidad, de esencialidad, asumen un carácter emblemático. Teresa es *por excelencia* la santa de lo esencial, de lo cotidiano, capaz de llegar a pequeños y grandes. Resulta

⁶⁴ Cfr. CTDTA, *Litterae postulatoriae*, Carta del Card. Giuseppe Siri, obispo de Génova, *ib.*, pág. 8.

⁶⁵ Cfr. CTDTA, *Litterae postulatoriae*, Carta de Claudio Catena, pro-procurador general de los Carmelitas, 15 de diciembre de 1967, pág. 33.

⁶⁶ *Libro de las fundaciones*, 5,17, en TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, op. cit., pág. 530. Además de las grandes obras como el *Libro de la vida*, el *Camino de perfección* y *Moradas del Castillo interior*, Teresa testimonia su participación en las cuestiones religiosas y terrenas de su tiempo en el *Libro de las fundaciones* y en las *Cartas* (cfr. PABLO VI, Carta apostólica *Multiformis Sapientia Dei. Santa Teresa di Gesù, Vergine di Avila, Dottore della Chiesa*, 27 de septiembre de 1970).

⁶⁷ «Creedme que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo y no le hacer mal hospedaje no le dando de comer». Y añade: «¿Cómo se lo diera María sentada siempre a los pies, si su hermana no la ayudara? Su manjar es que de todas las maneras que pudiéramos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben» (*Moradas del castillo interior*, VII, 4, 13, en: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, op. cit., pág. 449).

casi conmovedor considerar que esta joven carmelita, casi desconocida en su tiempo, ha sido no sólo maestra para su familia, novicias y hermanas, sino que se ha convertido en fuente de inspiración para el magisterio de los pontífices desde Pío X a Juan Pablo II, para los padres del Concilio Vaticano II, para muchos Sínodos de los Obispos, para la elaboración del *Catecismo de la Iglesia Católica*,⁶⁸ y que ha ejercido y ejerce su influjo en Institutos religiosos, movimientos, hombres y mujeres de toda condición, cultura, estado, clase, continente, religión y hasta en no creyentes.⁶⁹

¿Cuál es el secreto de su doctrina? Todos están de acuerdo en reconocer en ella, en su enseñanza, el impulso del Espíritu Santo, que la guió a proponer de nuevo, con sencillez y frescura, la perenne novedad del Evangelio.⁷⁰ Teresa es actual y moderna, porque recorriendo su “pequeño camino” descubrió la esencia del cristianismo: ser como niños en los brazos del Padre.⁷¹ Su confianza, el abandono incondicional

⁶⁸ Cfr. CTDETH, Chap. 11: *Rayonnement et influence de S. Thérèse de l'Enfant Jésus*.

⁶⁹ Entre los que han comprendido el valor singular de la doctrina teresiana, podemos citar al siervo de Dios Luis M. Etcheverry Boneo, Fundador de las “Servidoras”: «Esta espiritualidad, nacida detrás de las gradas del Carmelo, está destinada a convertirse, precisamente y sin la menor duda, entre las escuelas de espiritualidad de la Iglesia, en la doctrina más importante para los hombres y mujeres que no son llamados por Dios a hablar con Él sólo, pero que viven en el mundo y hablan con los demás hombres» (*Espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús*, Ciclo de cuatro conferencias en el Carmelo de Lisieux, Buenos Aires. Primera conferencia, en: *Lo eterno y lo temporal*, Buenos Aires 1959. Pro-manuscrito).

⁷⁰ «Teresa es maestra de vida espiritual con una doctrina al mismo tiempo sencilla y, a la vez, profunda, que ella tomó de los manantiales del Evangelio bajo la guía del Maestro divino» (JUAN PABLO II, Carta apostólica *Divini Amoris Scientia*, op. cit. núm. 3).

⁷¹ Teresa narra que cuando se le encomendó la difícil tarea de guiar a las novicias y se dio cuenta de que esto superaba sus fuerzas, se echó como un niño en los brazos del buen Dios: «Entonces como un niño me eché en los brazos del Señor, y ocultando mi rostro entre sus cabellos, le dije: “Señor, soy demasiado pequeña para alimentar a vuestras hijas: si queréis por medio mío darles lo que conviene a cada una, llenad mi manita, y sin salir de entre vuestros brazos, sin volver la cabeza, daré vuestros tesoros al alma que venga a pedirme su alimento”» (*Manuscrito C*, en: en *Historia de un alma*, op. cit., pág. 241). Este texto resume la actitud de toda su vida.

a Dios, su oferta al Amor misericordioso, vividos en lo cotidiano – primero en el ámbito acogedor de Alençon y de los Buissonnets, después en la realidad austera y nada fácil del Carmelo de Lisieux,⁷² en tiempos de salud y enfermedad, de la fe luminosa y de la noche oscura del último período de su existencia – convierten el mensaje de Teresa en muy radical y vital. Lo que ha afirmado de sí misma en el lecho de muerte: «*Je suis un bébé qui est un vieillard*»,⁷³ vale también para su doctrina. Es necesario saber descifrar la teología-testimonio de Teresa para descubrir qué sabiduría, qué fuerza de amor – que vence la muerte – y qué luz de eternidad – que no pierde el sentido del tiempo – se ocultan en la narración que la santa nos hace de los acontecimientos diarios de su vida. La joven Teresa, la “virgen guerrera”, como ha sido llamada,⁷⁴ nos propone un camino de la infancia que supone el difícil combate necesario para acoger la esperanza teológica, un combate que consiste en renovar continuamente la confianza de que, incluso entre tantas contrariedades, Dios salva.

3. CONCLUSIÓN

Al final de nuestro camino, podemos afirmar que en las tres mujeres místicas Doctoras y esposas de Cristo, se han concentrado, de forma paradigmática, la vida, la enseñanza y la misión de la Iglesia. Recibieron su doctrina del Corazón de su Esposo, Jesús, la custodiaron, meditaron y transmitieron como María – figura de la Iglesia – convirtiéndose no sólo en discípulas, sino también en maestras que enseñan y en madres que

⁷² El Carmelo de Lisieux era pequeño y pobre. La edad media de la comunidad era de 47 años: «Una comunidad pobre, espiritualmente influenciada por el rigorismo de la época, caracterizado por el miedo de un Dios justiciero, inculcado por el jansenismo» (CTDETH, Chap.12: *Actualité de la Doctrine*, pág. 563).

⁷³ CTDETH, Chap. 4, *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, pág. 92.

⁷⁴ *Ibid.*, 91. Teresa quería mucho a Juana de Arco, que no fue canonizada hasta 1920.

generan en la fecundidad del Espíritu. Su doctrina conserva un nexo constitutivo, directo, inmediato con la vida: nace de la vida, tiene como contenido su experiencia de vida, se expresa con el lenguaje de la vida. Por este vínculo fuerte, inmediato con la vida – y la vida es amor, porque el alma que no ama, según san Juan de la Cruz, está muerta – de sus escritos, de su doctrina no sólo brota luz de revelación, sino también fuerza de conversión.

Teresa, Catalina y Teresa del Niño Jesús enseñan que el hombre no se puede concebir solo, sino siempre en las relaciones concretas humanas y en la gran familia de la Iglesia, cuyo corazón es el amor; que sólo merece la pena vivir olvidándose completamente de uno mismo y donándose a los otros; que la verdadera fuerza es la de la oración y del amor; que se puede donar generosamente, con sobreabundancia, no por obligación, sino porque el corazón rebosa: «Perdonadme el escribir demasiado, – decía Catalina – porque las manos y la lengua están de acuerdo con el corazón».⁷⁵

La teología vivida por las tres santas, las bellas imágenes tomadas de la vida cotidiana, la esencialidad de la doctrina impregnada de amor hacia su místico Esposo y hacia sus interlocutores, nos reconducen a la sencillez radical de Jesús y de su enseñanza.

Son Doctoras al femenino, como sólo las mujeres místicas pueden serlo, humildes y grandísimas: y como la Iglesia, viven de la luz refleja de aquel Sol que las ilumina y enamora. Nos revelan, con su magisterio, que si los Doctores hombres nos enseñan el amor de la verdad, las Doctoras mujeres, las grandes místicas, nos enseñan la verdad del amor. Dos modos de hacer teología que no se oponen, sino que se enriquecen recíprocamente.

⁷⁵ Carta 272, en: J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de Santa Catalina de Siena*, op. cit., pág. 951.

Fieles a la Verdad hasta el martirio

JACK SCARISBRICK*

Ha habido tres periodos en la historia de la Inglaterra católica durante los cuales las mujeres han desempeñado un papel especialmente importante en la vida de la Iglesia. El primero fue la Alta Edad Media: son dignos de mención los siglos VII y VIII, durante los cuales floreció un número considerable de mujeres excepcionales y santas (muchas de estirpe real) como Etheldreda, Ethelburga, Frideswinda, Hilda, Osburga, Werburg que con frecuencia dirigieron extensos e influyentes monasterios y que, especialmente en el caso de Hilda, desempeñaron un papel importante en las cuestiones eclesiásticas de la época.

El tercero fue más de mil años después: en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, cuando, tanto en Inglaterra como en muchas otras tierras, centenares de monjas piadosas se comprometieron en un trabajo desinteresado y muy a menudo no reconocido, dando gratuitamente una educación elemental a los pobres y gestionando orfanatos, casas para inválidos, residencias de ancianos y hospitales.

Entre estos dos heroicos periodos existe otro, distinto porque las heroínas fueron mujeres laicas. Por este motivo, ese periodo es particularmente atinente a la discusión relativa a la contribución especial de las mujeres – mujeres laicas normales y corrientes – a la vida de la Iglesia.

En 1559 Inglaterra se convirtió oficialmente en un país protestante. La Misa fue abolida, los obispos católicos fueron destituidos y sustitui-

* Fue docente universitario de Historia en Londres y en Ghana, y también en el Wellesley College en Estados Unidos; fue asimismo profesor de Historia en la Universidad de Warwick.

dos por los protestantes, y se impuso al país una organización religiosa substancialmente calvinista. La vieja religión fue declarada ilegal para verse sometida después a una persecución irregular, ineficaz, pero a menudo violenta, cada vez más violenta. Los laicos católicos fueron excluidos de la vida pública y al final severamente multados por no participar en las funciones protestantes. Muy pronto se convirtió en un delito capital dar asilo a un sacerdote o reconciliarse con la Iglesia o practicar la fe, o simplemente ser sacerdotes.

El catolicismo inglés debería haber muerto, de una muerte lenta, de una muerte natural, tranquila, por desnutrición espiritual (algo que formaba parte especialmente de las intenciones de la reina Isabel); sin embargo, esto no sucedió por los siguientes motivos: la supervivencia de un gran número de sacerdotes privados de sus bienes, que seguían sirviendo cada vez más a la Iglesia subterránea; desde 1570 en adelante, la llegada de un número creciente de sacerdotes diligentes que habían sido ordenados en seminarios ingleses instituidos en el continente – sacerdotes seculares y sucesivamente pertenecientes a órdenes religiosas (la mayoría jesuitas) –; la constancia de numerosos laicos ingleses, hombres y, sobre todo, mujeres.

Encontramos repetidamente situaciones de este tipo: la comunidad católica laica inglesa, durante lo que los católicos ingleses conocen como el tiempo del sufrimiento, se preciaba en todas partes de tener más mujeres que hombres. No explicaré todo esto en mi intervención; me limito solamente a referirlo. En 1606 hubo una improvisa depuración anticatólica que se resolvió en una nueva imputación para ochocientos veinte católicos, es decir, que fueron arrastrados ante el tribunal supremo de la región e incriminados. Entre estos ochocientos veinte nuevos culpables, quinientos treinta y dos (el sesenta y cinco por ciento) eran mujeres, doscientas ochenta y cuatro casadas, treinta y siete viudas y doscientas once solteras. En el condado donde vivo (Warwickshire: una tierra entonces notoriamente “papista”) hubo doscientas treinta y cinco nuevas víctimas, ciento setenta y dos eran mujeres (cerca del setenta

por ciento). En Yorkshire, el porcentaje era incluso más elevado: ochenta y tres de ciento nueve (es decir, cerca del ochenta por ciento).¹

Es importante comprender lo que significaba todo esto en términos humanos. Todas esas mujeres afrontaron multas elevadas e incluso la cárcel por su *recusancy*, es decir, por negarse a asistir a las funciones religiosas de la Iglesia anglicana (del latín *recusare*: rechazar). Muchas de las que habían sido incluidas en las listas probablemente pertenecían a la servidumbre de las casas de campo católicas, que desempeñaron un papel muy importante a la hora de sostener a la Iglesia subterránea. Estas mujeres se habían visto presionadas por sus dueñas a no informar a las autoridades del ir y venir de sacerdotes misioneros, de las misas secretas, de los bautizos y de los matrimonios, y de todo lo que sucedía en sus casas. Sin embargo, las mujeres *casadas* disidentes se encontraban en una situación mucho más desalentadora. Si sus maridos eran todavía católicos fieles, su rechazo conjunto podía poner todo en riesgo. Si los maridos eran protestantes o habían hecho un acto de sometimiento (cosa que muchos, sin duda, hicieron), el hecho de que sus esposas no hicieran acto de sometimiento no sólo las ponía en una condición de desafío respecto a sus consortes (y esto en una sociedad fuertemente patriarcal), sino que habría podido arruinarlas definitivamente y en todos los campos. Una esposa católica podía costar al hombre su trabajo (o función pública) y él recibía una multa si la mujer no frecuentaba la Iglesia parroquial. El marido podía verse obligado a asumir obligaciones legales en relación a la buena conducta de la mujer e incluso a ir a la cárcel si ella no cumplía con las observancias. En definitiva, ser una mujer disidente, sobre todo mujer disidente de un no católico, requería una valentía enorme. Incluso podía costarles la vida. Entre los cerca de ciento noventa católicos ingleses que sufrieron el martirio durante la

¹ Cfr. PUBLIC RECORD OFFICE, *State Papers of James*, Londres, I, vol. 16, fol. 214. Entre las otras mujeres que manifestaban ideas similares encontramos a tres esposas de sastres, dos esposas de comerciantes de telas y una de un herrero.

persecución más feroz, bajo el reinado de Isabel I, había tres mujeres famosas. Su historia ilustra de manera vivaz algunos de los modos con los que el compromiso femenino sostenía la antigua fe.

Margaret Clitherow, esposa de un carnicero de York, se había reconciliado con la Iglesia a la edad de dieciocho años y se había casado con un no católico, afectuoso y tolerante. Su casa se convirtió en un centro de propagación del activismo católico: sacerdotes provenientes de los seminarios y jesuitas encontraron refugio allí en gran secreto, sus hijos recibieron una maravillosa formación católica (dos de los chicos se ordenaron más tarde). Probablemente traicionada, se negó a defenderse de la acusación de haber dado asilo a los sacerdotes, por miedo de incriminar a otras personas; por consiguiente, sufrió un horrendo castigo: fue lapidada a muerte con pesadas piedras arrojadas sobre su cuerpo postrado.

Está también la historia de santa Margaret Ward, una diligente mujer soltera que ayudó a los católicos en las cárceles de Londres y ayudó a un sacerdote a huir de una de estas con una barca. Lamentablemente, el carcelero la reconoció y fue brutalmente fustigada con el intento de inducirla a traicionar a sus compañeros católicos. Al final, en agosto de 1588, fue ahorcada por alta traición en Tyburn (en Marble Arch, Londres).

En febrero de 1601 santa Anne Line, una viuda, sufrió el mismo destino en el mismo lugar. Durante años había dado asilo a los sacerdotes jesuitas que trabajaban en Londres o que iban allí para esconderse. Usaba su habilidad con la aguja para confeccionar paramentos sagrados en el tiempo libre, ofrecía refugio a mujeres jóvenes en camino hacia los conventos de Flandes, instruía en la fe a los niños en una casa del barrio. Su fe le costó la herencia cuando su marido murió, y enfermó. Probablemente engañada por un traidor al servicio del gobierno, fue arrestada y condenada a muerte. Estaba tan enferma que tuvo que ser llevada al patíbulo con una silla.

Estas tres mujeres, Margaret Clitherow, Margaret Ward y Anne Li-

ne, fueron canonizadas por la Iglesia. Pero hay por lo menos otras dos que tenemos que recordar.

Jane Wiseman de Essex pertenece al ilustre grupo de mujeres laicas que habían acogido o ayudado a los sacerdotes misioneros, seculares y jesuitas, cuando al final fue arrestada precisamente mientras estaba preparando una misa secreta para su familia enteramente católica. Puesto que se negó a defenderse, fue condenada a la misma muerte que sufrió Margaret Clitherow. De alguna manera, se persuadió a la reina Isabel de que suspendiera la ejecución y su sucesor, Jaime I, deseoso de obtener el apoyo de los católicos, la liberó de su larga reclusión. Fue así como se ahorró el martirio. Más tarde una cierta Margaret Gage y su marido pasaron dos años en la cárcel por haber dado asilo al superior de la misión jesuita en Inglaterra, Henry Garnet, y estaban a punto de matarles cuando la sentencia de muerte fue conmutada por el exilio.

Está claro que se me podría objetar que estas tres (casi cinco) mujeres mártires respecto a un total de más de doscientas son bien poca cosa para sostener mi tesis. Pero ahora demostraré que no es así; y quizá esto es lo más importante que debo decir.

En primer lugar, piensen que mujeres como Lady Montague en Sussex (Inglaterra del Sur) o Dorothy Lawson en el norte desafiaron más o menos abiertamente la ley y dieron asilo a los sacerdotes, tanto ordenados desde hacía tiempo como recientemente, distribuyeron rosarios y libros de oraciones católicos, catequizaron a los jóvenes y cuidaron de los enfermos.

Piensen que esas mujeres valientes administraban casas de la nobleza rural, donde los sacerdotes seculares y jesuitas, pasando por profesores u otras funciones, eran protegidos en escondites dotados de estudiadas salidas de emergencia, desde donde podían huir y desempeñar su ministerio en las áreas cercanas. Estas mujeres no sólo gestionaban a menudo cuestiones domésticas complejas, sino que eran ampliamente responsables de garantizar a los residentes o a los sacerdotes huéspedes la posibilidad de celebrar la misa y de administrar los sacramentos con

toda seguridad. Además, catequizaban a sus hijos, se aseguraban de que el personal – incluidos los inquilinos – estuviera protegido, y afrontaban *sheriff* y escuadrones armados, cuando llegaban al imprevisto para realizar perquisiciones en sus casas con perros de rastreo y pies de cabra.

Piensen, por otra parte, todas las mujeres que fueron a la cárcel porque se habían negado a frecuentar las iglesias no católicas y no habían podido pagar las ingentes multas conminadas. No puedo decir exactamente cuántas, pero hubo muchísimas. En 1583 alguien se quejó de la falta de espacio en las cárceles para los ladrones y otros criminales, porque estaban llenas de “papistas” (católicos). Muchos de estos prisioneros, naturalmente, eran hombres. Pero ciertamente había un gran número de mujeres. En 1573, por ejemplo, treinta mujeres católicas (todas pertenecientes a lo que hoy llamaríamos la clase más alta) fueron arrestadas y encarceladas simultáneamente en York.

Pero, atención: la mayor parte de las cárceles de la época estaban gestionadas por privados y se pagaba por lo que se quería tener. Algunas eran excesivamente permisivas, se entraba y se salía (y se comía) según lo que uno se podía permitir. Otras eran abominables: cuchitriles mortales donde reinaba una famosa enfermedad llamada fiebre tifoidea (quizá disentería). Numerosas mujeres católicas fueron encerradas en esas cárceles, y algunas entraron en ellas muchas veces porque se negaban a obedecer. Para algunas, estar en la cárcel no fue algo demasiado gravoso. Para otras, fue letal. Entre 1579 y 1594, por ejemplo, once mujeres laicas católicas murieron en una sola de las numerosas cárceles de York.

No puedo daros un total a escala nacional. Sólo puedo hacer suposiciones lógicas. He estimado que, a causa de la fe, entre 1559 y 1603, un gran número de mujeres católicas (quizá doscientas) fueron encarceladas por un régimen que, en definitiva, no estaba en absoluto sediento de sangre y no quería mártires, porque conocía el famoso refrán: «la sangre de los mártires es semilla de cristianos».² Quizá un tercio o un

² TERTULIANO, *Apologeticum*, cap. L.

cuarto de estos murieron en la cárcel o como consecuencia directa de la reclusión.

No soy yo quien debe estimar estas cifras; pero sé que estas consideraciones harían aumentar notablemente la lista de los mártires ingleses si estas heroínas católicas pudieran satisfacer los rigurosos requisitos de la Congregación de las Causas de los Santos. Lamentablemente, no tenemos demasiadas noticias sobre ellas y, por lo tanto, nunca podrán ser beatificadas.

Termino con dos notas. La primera, es la respuesta de la mujer católica de un sombrerero, a la cual se le preguntó el motivo por el que no había asistido a las funciones religiosas protestantes; respondió: «porque no estaban ni el sacerdote, ni el altar, ni el sacrificio».³ No me viene a la mente ninguna otra declaración más sucinta y precisa. Cualquier teólogo hubiera estado orgulloso.

Por último, una consideración sobre lo que realizó una de las numerosas familias católicas que tanto debieron a las mujeres encargadas de su cuidado, es decir, los Bedingfields, una dinastía de Suffolk. Once hijas de Francis Bedingfield (que murió en 1644) se hicieron monjas. En el tiempo de la Revolución francesa veintinueve chicas de la misma familia se hicieron monjas – entrando en las comunidades inglesas en el exilio en el continente – y muchos de sus hermanos se hicieron sacerdotes. Esa fue la cultura católica que una gran familia disidente supo transmitir, gracias sobre todo a las mujeres que la habían inspirado.

³ Op. cit. en: *The Other Face. Catholic Life under Elizabeth I*, P. CARAMAN (ed.). Londres 1960, pág. 57.

II.2. Problemas y tendencias culturales contemporáneas

Introducción

OLIMPIA TARZIA*

Quisiera iniciar esta reflexión con las palabras que el Santo Padre pronunció en la última Asamblea eclesial de la Iglesia italiana, cuando afirmó que estamos viviendo «una nueva oleada de ilustración y de laicismo, por la que sólo sería racionalmente válido lo que se puede experimentar y calcular, mientras que en la práctica la libertad individual se erige como valor fundamental al que todos los demás deberían someterse. Así Dios queda excluido de la cultura y de la vida pública [...]. En íntima relación con todo esto, tiene lugar una radical reducción del hombre, considerado un simple producto de la naturaleza, como tal no realmente libre y al que de por sí se puede tratar como a cualquier otro animal. Así se produce un auténtico vuelco del punto de partida de esta cultura, que era una reivindicación de la centralidad del hombre y de su libertad. En la misma línea, la ética se sitúa dentro de los confines del relativismo y el utilitarismo, excluyendo cualquier principio moral que sea válido y vinculante por sí mismo. No es difícil ver cómo este tipo de cultura representa un corte radical y profundo no sólo con el cristianismo, sino, más en general, con las tradiciones religiosas y morales de la humanidad [...]. La Iglesia sigue siendo “signo de contradicción” [...]. Pero no por eso nos desalentamos. Al contrario, debemos estar siempre dispuestos a dar respuesta (apología) a quien nos pida razón (logos) de nuestra esperanza».¹

* Presidenta de la *World Women's Alliance for Life and Family*.

¹ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, 19 de octubre de 2006, en “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, 27 de octubre de 2006, págs. 8-9.

Las palabras del Santo Padre nos recuerdan que estamos sumergidos en una cultura laicista dominante, que ofende la dignidad humana, banaliza la sexualidad y usa sus estrategias y sus ataques más fuertes precisamente donde la vida humana es más débil, en sus fronteras: en el alba y en el ocaso, en la vida prenatal y en la vida terminal. Ataques lanzados conjuntamente a la vida y a la familia. De hecho, nunca como en estos últimos años, la cuestión ética del derecho a la vida y de la defensa y promoción de la familia fundada en el matrimonio ha estado aparentemente en el centro del debate cultural y político de muchos países.

En realidad, se trata de un debate sólo aparente, porque culturalmente domina un laicismo absolutista e intolerante, que no admite ser contrastado y que rechaza el diálogo, acusando a los católicos de imponer su visión, su moral a quien no es católico. Se invoca el “Estado laico”, olvidando que un Estado laico ahonda sus raíces en los derechos humanos, el primero de los cuales es el derecho a la vida; y se olvida que el reconocimiento de la familia, en cuanto sociedad natural fundada en el matrimonio, no es una opinión de la Iglesia, sino que, además de pertenecer a la ley moral natural, es una afirmación que está presente en muchas Constituciones, y en la Constitución italiana se explicita en el art. 29.

¿OSCURANTISMO O VANGUARDIA?

«España se sitúa así en la vanguardia de Europa y del mundo», declaraba una mujer, María Teresa Fernández de la Vega, portavoz del gobierno Zapatero, a propósito de la ley gubernamental que permite a las parejas homosexuales contraer matrimonio civil con todos los efectos, y acceder así a la adopción de niños. Lo que más me ha impresionado en esa declaración no es tanto la cuestión en sí misma (aunque tendré ocasión de hablar de ella más adelante), sino la mención del concepto de vanguardia expresado por la señora De la Vega. Porque si se habla de

“vanguardia”, mi mente vuela a Samuel Beckett, a Karlheinz Stockhausen, a Andy Warhol, por citar solamente algunos de los que han estado seriamente en la vanguardia en el campo del arte. Pero este término ha informado además otros sectores del conocimiento humano, como el de la ciencia: el primer transplante de corazón del profesor Barnard, eso sí que fue vanguardia, por citar un hecho. En cualquier contexto se desee introducirlo, el término “vanguardia” es siempre sinónimo de desarrollo, nos ofrece una idea de primera línea en el progreso, en la cultura y en la ciencia. Por esto, encontrar la palabra “vanguardia” en las declaraciones de la señora De la Vega, sinceramente me preocupó. Y el motivo de mi preocupación fue: ¿De verdad se han de considerar dichas disposiciones legislativas vanguardia y desarrollo de la cultura y sociedad occidental de inicios del tercer milenio? Citando sólo algunos de los proyectos de ley aprobados a los que se refería la señora De la Vega, es posible afirmar que obtener el divorcio sólo seis meses después del matrimonio si lo pide solamente un cónyuge (los meses se convierten en dos si ambos cónyuges están de acuerdo), despenalizar la eutanasia, convertir la práctica del aborto durante las primeras semanas en facultativa, por lo que el Estado no tiene ni siquiera el derecho de pedir explicaciones a la madre, reconocer jurídicamente el matrimonio a personas homosexuales y concederles la posibilidad de adopción, autorizar la investigación científica sobre embriones humanos sin ningún límite; todo esto, decía, ¿puede autorizar a una mujer, exponente de un gobierno, a afirmar que su país se encuentra en la vanguardia en Europa y en el mundo? Mi respuesta es un rotundo, decidido, convencido “no”, y de este “no” pretende partir mi razonamiento, es decir, el reconocimiento de tener derecho a afirmar que existe un concepto distinto de progreso civil, muy distinto del de la señora De la Vega. En nuestra época, cuando tratamos temas como la defensa de la vida y de la familia, el laicismo imperante al que me he referido con anterioridad niega dicho derecho; más bien lo considera con frecuencia como una especie de “fijación” de los católicos, y a la cual, por amable concesión, se permite creer, con

tal de que sea privadamente, en el interior de las secretas celdas de los conventos. Pero estoy convencida de que afrontar el tema de la ciencia y de la tecnología en los nuevos escenarios, no asume el justo significado, si no se pone en el centro al hombre, a la persona humana. La cuestión ética y antropológica del derecho a la vida se ha de afrontar con serenidad, pero con decisión y claridad. A veces tengo la impresión de que existe en los católicos una especie de “ complejo de inferioridad cultural ”. Las acusaciones infalibles de ser “ obscurantistas, medioevales, talibanes ”, que se nos dirigen cuando hablamos en defensa del derecho a la vida, parece que han logrado su efecto intimidador. Es necesario tener el valor de responder a quien nos acusa de ser antidemocráticos porque imponemos nuestra moral a un estado laico, que el derecho a la vida no tiene y no debe tener color ni religioso ni político: el niño recién concebido no es un “ hecho político ”, no es una “ invención de la Iglesia ”, ¡es un hijo! El hijo más pequeño de la comunidad, el más débil, el más indefenso. Dicho esto, el “ pueblo de la vida ”, como nos llama Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium Vitae*, está llamado, sin embargo, a dar un testimonio más fuerte. ¿Cómo resignarse ante los cincuenta y tres millones de abortos que se producen al año en el mundo? ¿Quién, si no el pueblo de la vida, podrá ser la voz de quien no tiene voz, del más pequeño de nuestros hermanos, que, en los países en los que está permitido, corre el riesgo de ser examinado, arrojado en un sumidero si, por desgracia, es considerado “ no perfecto ”, y, por tanto, no digno de vivir, en cuanto su “ calidad de vida ” sería inaceptable? ¿Cuál es el papel de la mujer en todo esto? Me gusta recordar aquí a una gran mujer: a la Madre Teresa de Calcuta, quien, al recibir el Premio Nóbel de la Paz, en su discurso a todos los gobernantes del mundo afirmó: «¿Qué paz, si no salvamos todas las vidas? El aborto es la mayor amenaza a la paz en el mundo».

EL RELATIVISMO ÉTICO

La cultura dominante a la que me refiero, se basa en una línea de pensamiento muy extendida: el relativismo ético, al que el Papa Benedicto XVI se refería con frecuencia, cuando todavía era el cardenal Ratzinger. No es algo teórico que estudian los filósofos, sino algo terriblemente concreto, que se respira como el aire, que ha invadido todos los contextos, incluso los nuestros; es aquel terrible “a mi juicio” que niega la existencia de un bien y de un mal objetivos y todo lo deja en valía de la conciencia individual, de la “verdad individual”. La tesis fundamental en la que se basa el relativismo ético es, de hecho, precisamente la siguiente: el bien y el mal absolutos no existen: cada uno decide, valora, según la propia conciencia, lo que es bueno o malo, según él. Una consecuencia de esta tesis: no existen normas morales válidas para todos. Una ulterior consecuencia: (y este es el debate al que me refería antes) ¿quieren los católicos defender la vida y la familia? Pues ¡que lo hagan, pero que no impongan su moral a quien no es católico! Cuántas veces, cuando ha hablado el Papa o el Magisterio (pero también cualquiera de nosotros) en defensa de la vida y de la familia fundada en el matrimonio, se ha levantado un coro desordenado de voces: “Pero ¿qué es esta intromisión de los católicos y de la Iglesia en el Estado laico?” Se invoca la laicidad del Estado pero, a quien dice esto, nosotros debemos responder con claridad que un Estado laico se basa en principios democráticos que tienen su origen en los derechos humanos. Y ¿cuál es el primero de los derechos humanos? Es precisamente el derecho a la vida, porque si yo no vivo no puedo ejercer ningún otro derecho. Por tanto, ¡el Estado laico debe defender el derecho a la vida! Es una tarea suya. Y que después yo, como católica, dé un valor añadido a aquella vida, porque creo que nadie de nosotros ha venido al mundo por casualidad, porque creo que existe un designio de amor sobre cada uno de nosotros, esto es un hecho de fe que no puedo imponer, pero que trataré de difundirlo en mi apostolado, aunque el derecho a la vida sea un

valor laico que no tiene ni debe tener pertenencia o color religioso o político: esto debe quedar claro y hemos de reafirmarlo siempre.

Al profundizar nuestra reflexión sobre las tendencias culturales modernas, me parece necesario realizar un discernimiento sobre algunas ambigüedades de significados, conceptos y términos, que están muy presentes en el debate cultural posmoderno. Términos y conceptos, como: laicidad y laicismo, ética y razón, ciencia y fe, persona y cuestión antropológica, derechos humanos y derechos civiles, biopolítica, nuevo feminismo.

Por laicidad se debe entender la posibilidad concedida a todos los ciudadanos de exponer, proponer y testimoniar libremente los propios valores al pueblo y a cada uno de los ciudadanos (quienes a su vez son libres de elegir), sin que la referencia a las propias inspiraciones ideales conlleve ver reducida de antemano la propia ciudadanía. Para la laicidad es fundamental la referencia al derecho natural, como base racional común a todos los seres humanos. El primer principio de la laicidad consiste en ir en busca del bien sin prejuicios, con espíritu de máxima apertura y disponibilidad hacia los demás, abandonando el viejo significado de laicidad de la Ilustración (entendida como división y contraposición entre Estado e Iglesia) que tiende a reducir la religión a mero fenómeno privado. Sólo de esta forma es posible superar las inercias que arrastramos, sobre todo en Italia, cada vez que se denuncian verdaderas o supuestas *injerencias* y cada vez que se invoca, con razón o sin ella, la laicidad. Laicidad significa *libertad de servir a todos como creyentes*.

En Italia, como en otras partes de Europa, existe una “cuestión laicidad”, porque esta libertad se pone en tela de juicio constantemente.

La cuestión de la laicidad consiste en el hecho de que al Estado le cuesta mucho reconocer dicha libertad, es decir, permitir, por ejemplo, que quienes realizan un servicio público (en las escuelas, en los consultorios, etc.) dirigido a todos, lo puedan hacer como creyentes. El Estado lo puede “conceder”, pero sólo si estos se adaptan a su *código político*. Es, pues, la política la que, reivindicando un propio (supuesto) pri-

mado sobre la sociedad civil, dicta las condiciones éticas a los mundos vitales de las familias.

La libertad, el servicio a la persona y a la familia, la fe religiosa *se conceden* a los ciudadanos, en vez de ser reconocidos como sus derechos originarios. Lo cual modifica y falsifica el sentido de la libertad, el sentido del servicio y su fundamento religioso. La ambigüedad que acompaña al término “laicidad” afecta también al término “persona”, sobre el cual merece la pena que nos detengamos.

EL CONCEPTO DE PERSONA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

En Italia, este verano se suscitó un acalorado debate a causa de la supresión, en el hospital San Paolo de Milán, del gemelo sano en lugar del gemelo con el síndrome de Down. Pietro Barcellona, profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Catania, que se autodefine “laico, pero no antirreligioso por principio”, fue entrevistado por *Avvenire*, el principal periódico católico italiano, para que comentara lo acaecido. Quisiera ofrecer algunos pasajes de dicha entrevista. «Se decide hacer nacer o no un hijo dependiendo del hecho de que sea homogéneo con la cultura dominante, que es la del rendimiento y del suceso. El niño que está por nacer se valora teniendo en cuenta sus posibilidades, en dicho caso futuras, igual que se nos valora a cada uno de nosotros, no por lo que somos, sino por lo que producimos [...]. En la base de este concepto – añade Barcellona – existe una visión que niega al hombre el privilegio de ser irreductible a sus productos, que no reconoce en el hombre el misterio que es». A la pregunta sobre los éxitos de la gran pretensión cientista, Barcellona respondió: «Si prevaleciera este enfoque posthumanista, desaparecería el hombre como lo ha concebido Occidente, un espacio irreducible a los “mecanismos” que lo componen. Y, por consiguiente, desaparecería el espacio de conceptos como el de persona o el de libertad». Y concluyó:

«Ante el actual cambio cultural, haría falta una alianza entre quienes, laicos y católicos, que piensan que la vida y la persona humana son un valor que se ha de defender, que no creen en la omnipotencia del individuo y que no aceptan la arrogancia de la ciencia».²

De estas afirmaciones brota, por una parte, la invitación a vigilar para no dejarse aplastar por la cultura funcionalista y utilitarista, que reduce la vida y homologa la persona con criterios de rendimiento y de éxito y, por otra parte, la convicción de que, reconociendo que sólo encontrándose en el terreno de la antropología – y más concretamente en el de un concepto común de la persona – es posible poner freno a la desviación antihumanista contemporánea: «En esta convicción – afirmaba el arzobispo de Génova, Angelo Bagnasco, en su primera intervención como Presidente de la Conferencia Episcopal Italiana – está el motivo más profundo del proyecto cultural de la Iglesia italiana, que ha puesto de relieve la cuestión antropológica, que, lejos de ser abstracta y remota, es fundamental para valorar las cuestiones concretas de la vida personal y social».³

La “cuestión antropológica” es, pues, el elemento fundamental de toda reflexión ético-práctica. Es, en realidad, mucho más que la enumeración, más o menos compartida, de los caracteres de la persona y mucho más que el compartido llamamiento al sentido del respeto debido a la dignidad de la persona. Basta pensar en los debates, cada vez más frecuentes, sobre la dignidad de la vida y de la muerte, con todos los interrogantes que de ahí han surgido.

La pregunta fundamental es “quién es el hombre”, pues las respuestas culturales, sociales y legislativo-políticas a estos interrogantes dependen de forma directa precisamente del concepto que se tiene del

² P. VIANA, *Succubi di una cultura individualista*, entrevista al filósofo Pietro Barcellona, en “Avvenire”, 28 de agosto de 2007.

³ A. BAGNASCO, *I vescovi sono con il loro popolo*. Prolusión en la 57ª Asamblea general de la Conferencia episcopal italiana, en “Il Regno-Documenti” 11 (2007), 358.

hombre. La persona no es tal sólo porque es acogida y reconocida, sino que es “persona” en virtud de una realidad intrínseca a ella misma. En fin, el hombre no se *hace*, sino que *es* “persona” desde el momento mismo que existe.

Quien pretende servir a la persona como creyente, y desea ir más allá de las posiciones restrictivas, mortificantes y obtusas, a él se le pide una particular actitud: es necesario acercarse al hombre y a sus interrogantes con la misma actitud con la que uno se acerca al misterio: con estupor y sin intentos manipuladores. En realidad, la persona nunca se puede reducir a los mecanismos que la componen. Sólo cultivando esta actitud uno está seguro de no agotar la problemática riqueza y las preocupantes pobrezas que siempre acompañan la historia de las personas.

Ahora bien, resulta evidente que ni el concepto de “laicidad” ni el de “persona”, son términos unívocos. El mismo Papa Benedicto XVI es consciente de dichas ambigüedades y de la necesidad de vigilar el uso correcto de los términos, para evitar malentendidos o verdaderas y propias traiciones: «Para algunos, será la persona humana caracterizada por una dignidad permanente y por derechos siempre válidos, para todos y en cualquier lugar; para otros, una persona con dignidad versátil y con derechos siempre negociables, tanto en los contenidos como en el tiempo y en el espacio». ⁴ Y todavía sobre el concepto de “persona” el Papa Benedicto XVI recuerda la existencia de «una visión “débil” de la persona, que da pie a cualquier concepción, incluso excéntrica, que sólo en apariencia favorece la paz. En realidad, impide el diálogo auténtico y abre las puertas a la intervención de imposiciones autoritarias, terminando así por dejar indefensa a la persona misma y, en consecuencia, presa fácil de la opresión y la violencia». ⁵

⁴ BENEDICTO XVI, *La persona humana, corazón de la paz*. Mensaje para la jornada mundial de la paz, 1 de enero de 2007, en “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, 15 de diciembre de 2006, 6, núm. 12.

⁵ *Ibid.*, núm. 11.

En el ámbito bioético, del término “ persona ” usado ambiguamente derivan gravísimas consecuencias en el plano ético y en el plano práctico. Menciono sólo dos citas. La primera es de Hugo Tristram Engelhardt: «No todos los seres humanos son personas. No todos los seres humanos son autoconscientes, racionales y capaces de concebir la posibilidad de la desaprobación o de la alabanza. Fetos, infantes, retrasados mentales graves y enfermos o heridos en coma irreversible, son humanos pero no son personas»;⁶ la segunda es de Michael Tooley: «Un organismo posee un serio derecho a la vida sólo si posee el concepto de sí mismo como sujeto continuo en el tiempo de experiencias y otros estados mentales, y cree ser dicha entidad en el tiempo».⁷

Se comprende enseguida que el concepto de persona de Engelhardt y Tooley no es ciertamente el que usa toda la tradición de inspiración personalista. Se hace necesaria ahora una reflexión sobre el concepto de persona a la luz de la lógica biopolítica, de la que trataré más adelante. Hemos visto que para los utilitaristas es razonable considerar persona sólo a quien posee la capacidad de expresar preferencias. En la lógica de la biopolítica moderna, el sujeto humano, cualificado como no persona, no tiene ninguna posibilidad de emanciparse, dado que su estatus no reside en su identidad natural, sino en las modalidades a través de las cuales es biopolíticamente cualificado dentro de la sociedad.

Jürgen Habermas afirma que la falta de igualdad en el nacimiento, éxito inevitable de la eugénica, hará que se derrumbe el principio en el que se apoyan los ordenamientos democráticos modernos. De aquí la necesidad de definir los parámetros filosóficos que contribuyen a definir de forma correcta la persona, y la necesidad de hacerlo mediante un método rigurosamente filosófico, de tal forma que pueda ser compartido por todos, y se puedan superar así todas las ambigüeda-

⁶ H. TRISTRAM ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*. Milán 1999, 159.

⁷ M. TOOLEY, *Aborto e infanticidio*, en: *Introduzione alla Bioetica*, editado por G. FERRANTI – S. MAFFETTONE. Nápoles 1992, pág. 33.

des, particularmente, por lo que se refiere a la relación entre persona y ser humano.

Se acordarán del doctor Fausto, personaje goethiano: podríamos afirmar que el hombre contemporáneo es un nuevo Fausto, icono dominante en la modernidad, dedicado completamente al mito del progreso ilimitado, con una actitud orgullosa y arbitraria. El nuevo Fausto, obcecado por Mefistófeles, está dispuesto a conquistar la inmortalidad, vendiendo su alma al diablo y, por tanto, rechazando de hecho su conciencia.

El hombre contemporáneo parece desorientado por la ceguera obligada; mientras logra satisfacer en diversos niveles su *anhelo* de conocimiento, crece contemporáneamente, de manera evidente y dramática, su sentimiento de inquietud. La identidad individual se hace incierta, la inseguridad invade varios aspectos de la vida cotidiana, se aflojan los vínculos de las relaciones sociales. Son diversos los ámbitos en los que el nuevo Fausto percibe que su identidad se aleja del antiguo concepto de persona. Principalmente: las nuevas formas de un evolucionismo materialista, a través de un recurso indiscriminado y acrítico a la genética y a las biotecnologías; la reducción del *alma* a la conciencia o a una no mejor identificada personalidad; el humanismo secularizado y el rechazo de toda referencia trascendente.

EL LENGUAJE MISTIFICADOR: LO QUE NO SE DICE A LAS MUJERES

En las actuales tendencias culturales dominantes, a las que nos estamos refiriendo, se utiliza también cierto tipo de lenguaje, como vehículo del propio pensamiento. Juan Pablo II nos recordaba en la encíclica *Evangelium Vitae* la manipulación del lenguaje. Dos ejemplos son: que en la ley 194/78, que legalizó el aborto en Italia, se use la expresión “interrupción voluntaria del embarazo” en lugar de la palabra “aborto”, o que en las Conferencias de El Cairo y de Pequín se hable de “los derechos reproductivos” para esconder campañas de contracepción y abortos masivos.

Es lo que podríamos definir una *anti-lengua*: en vez de una palabra se usa otra que produce un impacto menor en la conciencia. En la citada ley italiana nunca aparece la palabra “madre” y, sin embargo, el título es “tutela social de la maternidad e interrupción voluntaria del embarazo”: ¿Por qué no se usa ese término? Porque si yo digo madre, esto quiere decir que, en alguna parte, existe un hijo, pero ¡este no se debe nombrar! En realidad, el hijo se llama: “producto de la concepción”. Así las mujeres han sido y continúan siendo engañadas. ¡Es mucho más fácil abortar un *producto de la concepción* que un hijo! Yo todavía no he encontrado a ninguna madre que, cuando espera un hijo, diga al marido: “Sabes, querido, ¡espero un producto de la concepción!”, o: “Me ha crecido un blastocito”. No, la mujer dice: “¡espero un hijo, espero un niño!”.

He aquí, pues, la gran señal de aquella intuición profética de Juan Pablo II sobre la profunda alianza de la mujer con la vida. Alianza que hoy se pretende negar, como si el término *mujer* se encontrara en completo contraste con el término *vida o familia*, en cuanto serían realidades en eterno conflicto.

Pero esto es ideología, no es la realidad de las mujeres, no es la realidad de las familias; ¡la realidad de las mujeres es precisamente aquella profunda alianza con la vida!

Manipular el lenguaje no es algo banal: manipulando el lenguaje si manipulan las mentes y las conciencias, como dramáticamente se describe en la novela de George Orwell, *1984*, donde, como recordarán, el autor imagina una dictadura en la que el poder se pregunta qué hacer para mantener sometido al pueblo, para que no pueda madurar ideas, como derechos humanos, libertad, democracia. Y esta es la solución: eliminar estas palabras de los libros y del lenguaje común, porque, si no pronunciamos una palabra, poco a poco perdemos también el mismo concepto del término. Esta operación procede con una estrategia precisa y es tan sutil que, a veces, también nosotros corremos el riesgo de usar términos de la antilengua, sin darnos cuenta. Por ejemplo, el hecho

de que hoy, cuando hablamos de la familia, nos veamos obligados a añadir: “estoy hablando de la familia fundada en el matrimonio”, es porque este término “familia” ha perdido, en las diversas instancias, su significado verdadero. O cuando se usan términos como *heterosexuales*... ¿Quiénes son los heterosexuales? La biología habla claro: existe una biología femenina y una biología masculina, ¡la pareja es por definición *heterosexual*! Y todavía más, sabemos muy bien que existen muchas y diversas formas de convivencia, pero no podemos usar el término *familia* para definir las. Cuando nosotros defendemos la familia, defendemos el valor social de la familia, que no es sólo un acto privado entre dos personas, sino que posee una importante función pública.

Las palabras son importantes, lo decíamos antes, y los padres constituyentes usaron la palabra *sociedad*, y el concepto de sociedad, bajo el punto de vista jurídico, tiene una característica propia, en cuanto los miembros de una sociedad tienen un mismo fin; está claro que, así como es en realidad, la sociedad tiene un valor jurídico, esta se ha de someter al derecho y el derecho de referencia es el derecho natural, que es la premisa de todos los demás derechos. Por ejemplo, en toda la cuestión de los juicios por crímenes contra la humanidad cometidos por los nazis, sabemos que estos se defendieron diciendo que existía una ley que les imponía matar a todos los judíos y, sin embargo, fueron justamente condenados, porque existe una ley primaria a la que se debe obedecer y se refiere precisamente al derecho natural.

LA CULTURA DOMINANTE Y LOS ASPECTOS EDUCATIVOS DE LA AFECTIVIDAD

La tendencia generalizada en la cultura dominante de considerar la relación con el otro un obstáculo para la realización del sujeto y de sus derechos individuales, con el tiempo ha llevado a la extensión de fenómenos que están ante los ojos de todos, como la separación, el divorcio, la disminución de nacimientos, el aborto quirúrgico y químico, la fecun-

dación artificial o la eutanasia. El problema ante el que hoy nos encontramos es que la existencia de una especie de “hipertrofia” del afecto, con toda la carga emocional e instintiva que conlleva, reducida con frecuencia a puro sentimentalismo, a “lo que se siente”, a la saturación de una necesidad, está yendo en detrimento de valores como la entrega, la gratitud, la perspectiva de sentido o la elaboración de proyectos. Como respuesta al individualismo generalizado, incapaz de pensar en la “relación”, es decir, de pensar en lo que vincula a las personas entre sí, es necesario que la comunidad cristiana proponga el camino del encuentro con el otro, como recorrido privilegiado de maduración y realización personal. Recorrido en cuyo centro se coloca la familia. Hablar de relacionalidad de la vida afectiva significa salir de una lógica egocéntrica y proyectarse en una perspectiva afectiva que parte de la propia historia personal y exige mucho tiempo. No se trata de un “listo para usar”. Una auténtica vida afectiva (confianza, esperanza), no puede separarse, por su naturaleza, de una dimensión ética (lealtad, justicia).

A la luz de todo esto, en la óptica de un servicio cada vez más pleno y eficaz a la persona, a la pareja y a la familia, es necesario realizar algunas consideraciones, porque el grave riesgo, expuesto con anterioridad, implica directamente las responsabilidades educativas. Basta pensar en el delicado tema de la educación de la sexualidad, fuertemente unido al tema de la educación a la vida: «La banalización de la sexualidad es uno de los factores principales que están en la raíz del desprecio por la vida naciente».⁸

El énfasis que se pone en los aspectos emotivos en detrimento de los aspectos de la responsabilidad, produce efectos explosivos también en el mismo concepto de familia, con frecuencia reducida a una forma cualquiera de relación humana, basada en la intimidad y el afecto. De aquí el teorizar formas de vínculos “ligeros”, que permiten disfrutar de los derechos típicos del matrimonio, pero que rechazan comprometerse

⁸ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium Vitae*, núm. 97.

en aspectos como el vínculo de una promesa, la función generativa y social de la relación de pareja. La cuestión de las llamadas “parejas de hecho” es un tema actual en muchos países desde hace ya algunos años, pero ha recibido nueva linfa de recientes propuestas formuladas con el fin de proceder a formas de “regularización” de estas relaciones.

En primer lugar: resulta obvio reconocer que este tipo de relaciones son un “hecho”, como también es evidente que la cultura de nuestro tiempo ha producido modelos de vida de pareja diversos de la familia como se entendía tradicionalmente. Sin embargo, un fenómeno social, aunque difundido, no conlleva automáticamente que sea positivo y que, por tanto, el Estado tenga el deber de reconocerlo. Aun respetando a las personas que eligen vivir este tipo de relación, no podemos no subrayar los puntos de debilidad. La perspectiva natural psicológica de la pareja es la generación de hijos y, naturalmente, un sano desarrollo psicológico de los mismos tiene necesidad de un ambiente familiar estable y armonioso. Es objetivo afirmar que las parejas de hecho están sometidas más fácilmente a disgregaciones, y esto tiene naturalmente repercusiones negativas en el crecimiento de los hijos. Ciertamente, construir una familia es mucho más comprometedor que vivir juntos, porque el matrimonio lleva consigo una serie de deberes y responsabilidades, debe afrontar con frecuencia dificultades económicas, sociales y laborales. Resulta paradójico, pues, que ante esta realidad, en lugar de tutelar e incentivar a quien elige libremente construir una familia, en muchos países occidentales, se trate de dar vueltas en torno al problema en el campo legislativo, reconociendo realidades más “débiles”.

Es bien sabido que las leyes tienen siempre repercusiones culturales, educativas o deseducativas que influyen y orientan las costumbres. Está claro que donde existe un reconocimiento jurídico de las uniones de hecho, estas son más fácilmente aceptadas por la sociedad, ofreciendo por tanto a las jóvenes generaciones una señal cultural y moral enormemente negativa. Se otorga legitimidad y justificación a los problemas que hoy viven muchos jóvenes ante las elecciones de la vida:

inseguridad, incapacidad de asumir responsabilidades, volubilidad e inestabilidad emotiva.

No se puede hablar de “derechos negados” por lo que se refiere al no reconocimiento legislativo de las parejas de hecho, porque una pareja no casada no puede tener el derecho, por ejemplo, de pasar por encima de una pareja casada en las graduaciones para la asignación de particulares facilitaciones sociales a las familias (jardín de infancia, concursos, incentivos fiscales, casa, etc.). Si fuera así, no se comprendería por qué una joven pareja debería elegir hoy el matrimonio, si con un sencillo acto burocrático se puede encontrar en la condición de recibir la misma tutela que una pareja casada.

Por lo que se refiere también a las parejas homosexuales, debemos reflexionar con serenidad, sin dejarnos condicionar por el plano afectivo. Reconocemos de hecho la dignidad de las personas homosexuales y de los sentimientos que pueden establecerse en este tipo de relaciones; sin embargo, esto no puede hacernos olvidar el derecho natural que considera la familia como sociedad natural fundada en el matrimonio y toda la cultura plurisecular que tiene un solo modelo de familia, claramente definido y que no se puede confundir con las uniones homosexuales. En caso contrario, no tendríamos mayores derechos, sino menores certezas para todos. De un plumazo borraríamos siglos de historia, de cultura y de tradiciones morales y antropológicas, cuya tutela está en la base de nuestra sociedad futura. ¿Qué seremos el día de mañana si olvidamos lo que fuimos ayer? O mejor: ¿Podríamos existir en el futuro borrando nuestro pasado? La respuesta a estas preguntas es claramente no. Está en juego no sólo una ley, sino todo el sistema de la sociedad presente, pero sobre todo futura.

Después, respecto a las presiones culturales en curso, según las cuales ya sólo pocos países, solamente los más “atrasados” no tienen legislaciones sobre las uniones de hecho, incluso homosexuales, merece la pena recordar que en Europa, Albania, Bulgaria, Bielorrusia, Bosnia-Herzegovina, Chipre, Estonia, Grecia, Letonia, Lituania, Macedonia,

Malta, Moldavia, Montecarlo, Polonia, Rumania, Rusia, San Marino, Serbia, Eslovaquia y Ucrania no han aprobado ninguna legislación sobre las parejas de hecho y, si salimos de Europa, la situación es todavía más distinta, incluso entre los países “occidentales”. En la práctica, un verdadero matrimonio abierto también a parejas homosexuales, que, en casi todos los casos, incluye la posibilidad de adoptar, actualmente existe en Bélgica, España, Holanda, en el estado de Massachussets y en algunas provincias canadienses.

Ni siquiera la pertenencia a la Unión Europea impone tratar la materia en un sentido o en otro, más aún, la falta de homogeneidad demuestra que, de hecho, no existe un “sentimiento común” europeo sobre la materia. El Tribunal de Justicia ha evidenciado de hecho esta situación tan variada y la ha recordado para mantener la distinción entre el “*partner*” y el cónyuge y negar obligaciones comunitarias en el tema del reconocimiento de los PACS (“Pactos civiles de solidaridad”) y del matrimonio homosexual.

El Papa se ha detenido con frecuencia en el tema de la educación de la persona, de la formación de la inteligencia, de la libertad y de su capacidad de amar, considerándola una cuestión fundamental y decisiva: «De esta solicitud por la persona humana y su formación brotan nuestros “no” a formas débiles y desviadas de amor y a las falsificaciones de la libertad, así como a la reducción de la razón sólo a lo que se puede calcular y manipular. En realidad, estos “no” son más bien “sí” al amor auténtico, a la realidad del hombre tal como ha sido creado por Dios». ⁹ Es indispensable, pues, promover la educación a la afectividad, al don de sí, a una sexualidad responsable. Y actuar políticas familiares concretas que favorezcan estos recorridos. Ciertamente, no se puede olvidar que los primeros educadores son los padres, en cuanto tienen el derecho y el deber educativo primario. La educación de la afectividad

⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, op. cit.

tiene su origen, en realidad, en la vida familiar, donde es más cónsono crear un clima de acogida y favorecer la posibilidad de comunicación y de relación. «Los padres, habiendo donado y acogido la vida en un clima de amor, poseen un potencial educativo que no tiene nadie más: ellos conocen de manera única a sus propios hijos, en su irrepetible singularidad y, por experiencia, poseen los secretos y los recursos del amor verdadero».¹⁰

No cabe la menor duda de que la cultura dominante influencia con fuerza las jóvenes generaciones, particularmente en la edad de la adolescencia, y por tanto paralelamente a la formación afectiva de los jóvenes se han de emprender acciones formativas y de ayuda a los padres, por ejemplo, por lo que se refiere a la relación entre libertad y responsabilidad. Esta relación es particularmente significativa en el campo de la sexualidad humana, que, en su expresión madura, caracteriza a la persona por la capacidad de vivir el don de sí misma.¹¹ Vocación que existe para todo cristiano, antes de una posible vocación específica al matrimonio o a la vida consagrada.

Pero la familia, en su tarea educativa y de acogida de la vida, ha de ser también sostenida. «Si es cierto que el futuro de la humanidad se fragua en la familia se debe reconocer que las actuales condiciones sociales, económicas y culturales hacen con frecuencia más ardua y difícil la misión de la familia al servicio de la vida. Para que pueda realizar su vocación de “santuario de la vida”, como célula de una sociedad que ama y acoge la vida, es necesario y urgente que la familia misma sea ayudada y apoyada. Las sociedades y los Estados deben asegurarle todo el apoyo, incluso económico, que es necesario para que las familias puedan responder de un modo más humano a sus propios problemas. Por su parte, la Iglesia debe promover incansablemente una pastoral fami-

¹⁰ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado*, núm. 7.

¹¹ Cfr. *ibíd.* núms. 16 y 34; cfr. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 2349.

liar que ayude a cada familia a redescubrir y vivir con alegría y valor su misión en relación con el Evangelio de la vida». ¹²

Las familias ofrecen al país “bienes públicos” fundamentales para su crecimiento y su cohesión social. Se han de sostener y promover en cuanto tales.

Las políticas familiares, no pueden limitarse, pues, a indemnizar las situaciones de privación y sufrimiento, es oportuno, por el contrario, actuar anticipadamente interviniendo en las causas y en las principales dificultades estructurales de la economía y de la sociedad.

Se hace indispensable romper el aislamiento y la atomización de las familias, favoreciendo e incentivando las “redes” que, partiendo de las familias se crean entre público, privado y privado social.

En síntesis: en favor de las familias se debe actuar con políticas de sostén y de integración y no de sustitución, o, lo que es peor, de colonización, tanto por parte del mercado como del Estado. Es necesario, en cambio, crear preliminarmente las condiciones que permitan a las familia desarrollar mejor la propia función constitutiva y fundamental, incluso en los terrenos de la economía y de la organización social. Bajo este perfil, la familia no es sencillamente destinataria de políticas especiales, sino que en primer lugar representa sobre todo un sujeto social, civil, jurídico, educativo, económico y político; en definitiva, es la referencia primera y el parámetro de eficacia de las políticas económicas y sociales, tomadas en su globalidad.

LA INFLUENCIA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Hoy día nos encontramos ante una gran cantidad y variedad de mensajes culturales, con frecuencia contradictorios y equívocos, que los distintos medios de comunicación (con la presión de favorecer el espec-

¹² JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium Vitae*, núm. 94.

táculo a toda costa) arrojan sobre los más jóvenes con una eficacia de sugestión, a la que nunca, como ahora, la humanidad había sido sometida. Si consideramos la facilidad con que circulan ideas distintas, que se repiten sin la más mínima elaboración personal, y las actitudes y comportamientos que se manifiestan en todos los niveles y ambientes, no podemos evitar una sensación de preocupación por el espectáculo de confusión y desorientación. Se tiene la sensación de que la sociedad está caminando hacia una peligrosa decadencia no sólo de las costumbres, sino también, lo que es más grave, del pensamiento. Se están perdiendo las reglas del pensar. ¿Cuál es la causa profunda? La manipulación de la mente, a la que antes me he referido, es, con mucho, el peligro más grave con el que hoy se encuentran las jóvenes generaciones. Síntoma de la peligrosidad de la situación es el progresivo debilitarse del hábito de la profundización personal de conceptos y problemas de naturaleza intelectual, moral y social, un subjetivismo en los juicios y en los comportamientos, que se extiende a todos, con la obvia consecuencia, en el plano moral, de la pérdida de valores a los que referirse; efecto último y, al mismo tiempo, origen de dichos fenómenos es la ofuscación de la misma noción de verdad, difundida especialmente entre los jóvenes. Equívocos, ambigüedades, adulteraciones de la información científica, absurdidades enmascaradas de formas diversas, se ofrecen sin interrupción, con el resultado de que las personas comprenden cada vez menos lo que es razonable, lo que es verdadero o lo que es falso. Se llega hasta el punto de no saber qué es la “verdad”. Se ha extendido el uso de decir “mi verdad”, “su verdad”. Se descuida la confrontación entre las opiniones, porque se ha insinuado acriticamente la idea de que todas tienen el mismo valor y no merece la pena confrontarlas. De aquí la difusión de un falso concepto de “tolerancia”, que se está convirtiendo en “indiferencia ante las elecciones”. Sabemos muy bien que puede resultar muy difícil descubrir la verdad, por lo que es necesario buscarla con asiduidad y humildad, pero que aseveraciones contrastantes pueden ser verdadera y pura locura. Es, pues, urgente actuar para rasgar el tupi-

do velo de equívocos que amenaza nuestra civilización y para reaccionar a la manipulación ideológica en acto.

Sabemos que muchos comportamientos provienen de mensajes elaborados culturalmente, que descienden de condiciones de vida, de enfoques educativos, de líneas filosóficas, de proyectos sociopolíticos de organización de la sociedad. Y encuentran el *humus* favorable para implantarse y echar raíces en la experiencia vivida cotidianamente por los individuos, niños, adolescentes y jóvenes.

A los educadores corresponde la comprometedor tarea del discernimiento cultural y ético, con el fin de favorecer que la persona en crecimiento se forme una conciencia recta, madura, libre y responsable, y de orientar sus comportamientos.

LA COMUNIDAD CRISTIANA Y LOS PRINCIPIOS NO NEGOCIABLES

Los desafíos culturales en acto sobre temas éticamente sensibles nos presentan un panorama de posibles transformaciones “históricas”. No tengo miedo a usar el término “histórico”, porque el desafío es realmente alto. Se está llevando a cabo un violento ataque conjunto a la fe y a la razón y, es inútil esconderlo, al pensamiento cristiano.

Ideología laicista, poderes fuertes, cultura de muerte, poderosos intereses económicos, se unen en un combinado mortal que, bajo centelleantes apariencias de emancipación y libertad, destila un néctar venenoso que está logrando, con rapidez, su objetivo de anestesiar las conciencias. Es una especie de *hipnosis colectiva* que confunde las mentes y las conciencias, que anula la capacidad de discernimiento del bien y del mal y que paraliza la consiguiente, necesaria y moralmente vinculante acción que tiende a proclamar y promover el bien y a desenmascarar y combatir el mal. El bien y el mal no pueden ser subjetivamente opinables.

A veces, en la comunidad cristiana alguno objeta o incluso manifiesta cierto empacho ante las múltiples y fuertes intervenciones del Papa y

del magisterio de la Iglesia sobre el tema de la defensa de la vida y de la familia.

Creo que esta actitud, justificada como característica de un “católico adulto”, en verdad denota un catolicismo infantil.

La apelación a la conciencia individual, que se señala como motivación, corre el riesgo de convertirse fácilmente en una especie de punto de auto-referencia. Porque, si bien es cierto que la formación de una conciencia recta, madura, libre y responsable forma parte del camino personal de cada cristiano, es igualmente cierto que, sin una constante confrontación con la verdad y el bien objetivos, no se puede afirmar que se esté a salvo de interpretaciones subjetivas y relativistas.

Y ¿dónde abrevarse, para un justo discernimiento, si no en el magisterio de la Iglesia?

La Iglesia, como Madre y Maestra, no sólo tiene el derecho-deber de expresarse sobre temas “éticamente sensibles”, sino que tiene también la tarea de indicar a las conciencias de los individuos, creyentes o no creyentes, el camino del bien y de la verdad, de iluminar el camino con su sabiduría y de estimular la acción con su invitación a la esperanza. En la IV Asamblea Eclesial Nacional de la Iglesia en Italia, en la que participé como delegada de la Diócesis de Roma, las intervenciones del Santo Padre, fueron para nosotros, los laicos, particularmente fuertes y claras: «Debemos estar siempre dispuestos a dar respuesta a quien nos pida razón de nuestra esperanza [...]. Debemos hacerlo en todas partes, en el ámbito del pensamiento y en el de la acción, en el de los comportamientos personales y en el del testimonio público»,¹³ testimoniando una fe amiga de la inteligencia.

¡Bienvenida sea la palabra fuerte y clara del Papa Benedicto XVI y del Magisterio! Como católicos verdaderamente “adultos” no podemos no sentirnos enormemente agradecidos, incluso por el repetido llama-

¹³ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, op. cit.

miento a la movilización para defender la familia y la vida humana, y al que queremos responder como creyentes y como ciudadanos.

Pero la pregunta es la siguiente: dado que es verdad, pues lo es sin duda, que la defensa y la promoción de la familia y de la vida no son y no deben ser prerrogativa de ninguna fe religiosa o creencia política, ¿cómo se realiza el testimonio público de los católicos? ¿Cuál es su papel, en la actual situación cultural y política, ante los desafíos presentes?

El cardenal vicario, Camillo Ruini, con ocasión del Congreso diocesano de Roma, del 9 de junio de 2004, que tenía como lema “ Familia, llega a ser lo que eres en la Iglesia y en la sociedad ”, afirmó: «Tenemos que trabajar teniendo presentes dos datos fundamentales: en primer lugar, la familia es un bien esencial para el hombre y específicamente para el cristiano; en segundo lugar, la familia y la vida son cada vez más temas de confrontación pública, y en este sentido política, por la transformación de las costumbres y de los comportamientos y por el desarrollo de las tecnologías. Estos dos factores impulsan, en realidad, a colocar la familia y la vida como tema de debate público, que ya tiene una importancia primaria en todos los países más desarrollados. A veces tenemos la impresión, como comunidad cristiana, de que si afrontamos esta problemática, nos ocupamos de algo que pertenece a la esfera de la política, de la economía, etc., pero no a la esfera de nuestro ser cristianos. Esto es un enorme error, porque estos temas pertenecen, con pleno derecho, a nuestra responsabilidad de cristianos, ya que ponen en juego los valores y las estructuras fundamentales de la convivencia humana y del cristianismo».¹⁴

Pero ya antes, en la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, el cardenal Joseph Ratzinger, citando la encíclica *Christifidelis Laici*, recordaba

¹⁴ C. RUINI, *Famiglia diventa ciò che sei... nella Chiesa e nella società*, Conclusiones del Congreso diocesano, 7-9 de junio de 2004, en: “ Rivista diocesana di Roma ”, Año XI, julio – octubre de 2004, núms. 4-5, pág. 816.

la enseñanza fundamental del Concilio Vaticano II: «los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la “política”; es decir, en la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común».¹⁵

Y la *Nota* prosigue: «Cuando la acción política tiene que ver con principios morales que no admiten derogaciones, excepciones o compromiso alguno, es cuando el empeño de los católicos se hace más evidente y cargado de responsabilidad. Ante estas exigencias éticas fundamentales e irrenunciables, en efecto, los creyentes deben saber que está en juego la esencia del orden moral, que concierne al bien integral de la persona. Este es el caso de las leyes civiles en materia de aborto y eutanasia [...] que deben tutelar el derecho primario a la vida, desde su concepción hasta su término natural. Del mismo modo, hay que insistir en el deber de respetar y proteger los derechos del embrión humano. Análogamente, debe ser salvaguardada la tutela y la promoción de la familia, fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo opuesto y protegida en su unidad y estabilidad, frente a las leyes modernas sobre el divorcio. A la familia no pueden ser jurídicamente equiparadas otras formas de convivencia, ni éstas pueden recibir, en cuánto tales, reconocimiento legal. Así también, la libertad de los padres en la educación de sus hijos es un derecho inalienable, reconocido además en las Declaraciones internacionales de los derechos humanos».¹⁶

Una de las operaciones de mistificación, que se están realizando en la época moderna, se refiere precisamente a los derechos humanos y a los derechos civiles. Existe una diferencia esencial entre derechos humanos y derechos civiles. Nos encontramos ante el contrabando de la cultura que ha hecho pasar por derechos humanos los derechos civiles,

¹⁵ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, núm. 1.

¹⁶ *Ibíd.*, núm. 4.

sobre los cuales se han desencadenado grandes batallas. El primer derecho humano es el de la vida, y también la dignidad, la identidad y la integridad de la persona, la libertad de conciencia y religiosa. El derecho humano es “ inherente ” al hombre, y ninguna mayoría, ningún contexto mayoritario puede cambiarlo: esta es la diferencia.

Los derechos civiles están sometidos a una mayoría, pero el derecho humano nunca lo podrá estar. Esto fundamenta el derecho de las minorías, que no se pueden eliminar democráticamente.

Ninguna mayoría ha legitimado el genocidio.

Una vez más, el Santo Padre nos recuerda que: «Hoy requieren una atención especial y un compromiso extraordinario los grandes desafíos en los que amplios sectores de la familia humana corren mayor peligro: las guerras y el terrorismo, el hambre y la sed, y algunas epidemias terribles. Pero también es preciso afrontar, con la misma determinación y claridad de propósitos, el peligro de opciones políticas y legislativas que contradicen valores fundamentales y principios antropológicos y éticos arraigados en la naturaleza del ser humano, en particular, la defensa de la vida humana en todas sus etapas, desde la concepción hasta la muerte natural, y la promoción de la familia fundada en el matrimonio, evitando introducir en el ordenamiento público otras formas de unión que contribuirían a desestabilizarla, oscureciendo su carácter peculiar y su insustituible función social».¹⁷

Por tanto, «determinación y claridad de propósitos» sobre los principios no negociables son cualidades que deben caracterizar el compromiso cultural y político de los católicos.

Ha aparecido recientemente, en el debate internacional sobre los temas de la bioética, un nuevo término: la “ biopolítica ”, es decir, las repercusiones legislativas de las cuestiones bioéticas: contexto al que se adapta mejor, en realidad, el término bioderecho.

¹⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, op. cit.

El término biopolítica expresa el fenómeno – típicamente moderno – de la total responsabilidad y gestión de la vida biológica por parte del poder. Poder que no se refiere sólo a las instituciones, sino a cualquier praxis colectiva “ auto-referencial ”, que se justifica a sí misma solamente en cuanto a la praxis y no asume como justo principio de referencia la objetividad real.

Desde esta perspectiva, la bioética precede a la biopolítica: se piensa que una vez elaboradas adecuadas convergencias ideales (o ideológicas) sobre cuestiones específicas, gracias a profundos debates bioéticos, se deberían traducir en biopolítica, según la normal dialéctica típica de la política: debates en la sociedad civil y parlamentaria, eventuales propuestas legislativas, verificaciones de constitucionalidad, eventuales convocatorias de referéndums.

En síntesis, la biopolítica piensa que la vida, la biología, lo humano, no es una premisa, sino un producto de la praxis.

La invasión de la biopolítica es inquietante. Me limitaré sólo a citar algunos ejemplos:

– La legalización casi mundial del aborto: el cuarenta y uno por ciento de la población mundial vive en países en los que su práctica está legalizada. Según la Organización Mundial de la Salud, cada año se efectúan en el mundo cincuenta y tres millones de abortos, es decir, cada año tenemos un número de víctimas igual que el que provocó la Segunda Guerra Mundial. Este proceso legislativo político, que ha acaecido en un espacio de tiempo muy breve y que se caracteriza, al menos en Occidente, por la consolidación del modelo democrático, es signo evidente de la fuerza con la que la biopolítica pretende gestionar la vida, autorizando su existencia o al menos dándole legitimación social. El aborto, en un amplio contexto biopolítico, ha adquirido un nuevo valor “ simbólico ”, con la pretensión de ser reconocido como derecho fundamental.

– la cuestión de los embriones supernumerarios congelados, fruto de técnicas de fecundación artificial. Es significativo resaltar que, en un

horizonte biopolítico, cuesta incluso percibir este específico problema: El Reino Unido ordena la periódica destrucción de estos embriones, independientemente de cualquier verificación de su vitalidad y sin que se pueda aducir una justificación de esta praxis, que no sea política.

– La alteración del equilibrio entre los sexos en el nacimiento, fenómeno producido por los abortos selectivos (en particular en India y China) y que parece confirmarse por el espantoso número de cien millones de mujeres no nacidas. Representa una auténtica pesadilla demográfica, de la que India ha tomado conciencia desde hace algunos años y China sólo en los últimos meses, cuando en el país la relación entre recién nacidos varones y hembras es del ciento diecinueve por ciento de una media internacional del ciento siete por ciento. Los remedios que han adoptado estos países (represión penal de los abortos selectivos, prohibición de cualquier investigación prenatal que tienda a identificar el sexo de los niños por nacer) son todos claramente ineficaces, pues la raíz del problema está precisamente en la rigidisima legislación biopolítica de planificación familiar.

– La condición de los ancianos, que ningún Estado del Bienestar será capaz de tutelar, cuanto más se consoliden los fenómenos biopolíticos del crecimiento continuo de la vida media y de las patologías seniles degenerativas, que incapacitan gravemente.

– Los impulsos hacia la legalización de la eutanasia, que caracterizan a casi todos los países occidentales y que están destinados a extenderse al resto del mundo. Como el aborto, la eutanasia ha pasado de ser un hecho homicida, a convertirse en práctica de gestión biopolítica del fin de la vida humana. En la realidad biopolítica, el tema de la eutanasia como suicidio asistido está muy difundido: en Holanda el treinta y uno por ciento de los pediatras suprime a los recién nacidos con malformaciones, incluso sin haber obtenido el consentimiento de los padres; en Suiza, el pasado mes de febrero, el Tribunal Supremo estableció que el enfermo mental tiene el derecho constitucional a ser suprimido.

– La difusión de ideologías animalistas, que no son capaces de distinguir entre dignidad humana y dignidad animal, dado que, en la biopolítica, la vida no admite diferencias ontológicas (se vea la nueva ley animalista aprobada en las Islas Baleares, sobre el reconocimiento de derechos fundamentales para los primates).

Se hace, pues, necesario salir del devastador concepto de biopolítica, aunque no tengamos garantías de que la descomposición de la biopolítica pueda favorecer el advenimiento de panoramas alternativos más tranquilizadores. Ciertamente, para trascender la biopolítica es indispensable comprometerse profundamente en defensa de la dimensión personal de la vida, lo que significa, por una parte, el reconocimiento del valor intrínseco, prepolítico de la vida y, por otra parte, un firme rechazo de toda cualificación pública de categorías biológicas, partiendo de las de vida y muerte, sin aceptar nunca que se identifiquen políticamente.

Finalmente, lo que en la modernidad ha asumido un valor negativo, como la fragilidad, se ha de reivindicar como principio antropológico fundamental, capaz también de activar, dentro de la misma modernidad, formas alternativas de respeto de la vida. Esto no significa, naturalmente, aceptar prácticas de abandono de la vida. Se trata, más bien, de activar formas siempre nuevas de compromiso, partiendo no de decisiones políticamente orientadas, sino de la urgencia que brota de la misma vida.

En la lógica biopolítica, la fragilidad parece un término dialéctico que se ha de superar. Y partiendo precisamente de las extraordinarias posibilidades que ofrecería la inclusión en lo biológico de lo mecánico (véase *cybernetic organism*) se difunde la ilusión de la ciencia de poder desplazar cada vez más hacia adelante los límites de la supervivencia biológica de cada uno de los individuos, prometiéndoles una vitalidad cronológicamente indeterminada.

El poder biopolítico, teniendo como único horizonte la potencia,

niega y combate la fragilidad y, de esta forma, vacía de todo sentido y de toda relevancia la individualidad de la vida. La estrategia biopolítica contra la fragilidad es conocida: en la perspectiva biopolítica los sujetos frágiles son los que en primer lugar se han de denunciar en cuanto tales, después eventualmente ser “reparados” (cuando sea posible), y finalmente ser sustituidos, naturalmente una vez que se ha declarado su indignidad de vivientes y programada su destrucción.

La tarea que corresponde a nuestra generación es, antes de nada, la de saber discernir y desenmascarar la realidad de un poder invasor e impersonal, y también la de oponerse a toda forma de homologación biopolítica.

LA MUJER ENTRE FAMILIA Y FUNCIÓN PÚBLICA

¿Cómo afrontar concretamente el problema de la conciliación entre familia y trabajo? O mejor, ¿cómo no afrontarlo? La respuesta a la segunda pregunta no es difícil: dejando que cada familia se las arregle, lo que quiere decir que, en casi todos los casos, el problema se descarga en la mujer, esposa, madre, hija de padres ancianos y, al mismo tiempo, comprometida en el trabajo por una serie de razones, como pueden ser las necesidades contingentes o la búsqueda de ingresos económicos necesarios al balance familiar, o las exigencias de socialización y de función pública en la sociedad. Estas últimas motivaciones están ampliamente presentes en las mujeres jóvenes, pero imponen, para entrar en el mercado del trabajo, prever aplazar el matrimonio, retardar, después, el nacimiento del primer hijo y, con frecuencia, renunciar al segundo.

La conciliación entre familia y trabajo la asegura la mujer que, de esta forma, sostiene costes crecientes tanto en un campo como en el otro. Un trabajo profesional, que cada vez se hace más complejo, más exigente, pesado o estresante. Una labor de cuidado que cada día aumenta las actividades que se han de desarrollar, las relaciones que se

han de mantener con otros sujetos que contribuyen a ofrecer los servicios primarios de los que tiene necesidad la unidad familiar.

Costes crecientes, pues, que para la mujer pueden asumir manifestaciones múltiples. La de deber renunciar progresivamente a un trabajo comprometido, gratificante y valorizador, aceptando posiciones residuales, marginales, mal pagadas y discriminadoras, con un nivel de protecciones reducidas. Es el caso de las formas intencionadamente descalificadas del trabajo a tiempo parcial, aceptadas en cuanto representan, cuando se ofrecen, la única posibilidad de trabajo; es el caso del regreso al trabajo después de haber renunciado al mismo debido al nacimiento de un hijo, regreso que – cuando se verifica – significa tener que partir de nuevo de cero, o incluso de posiciones todavía menos ventajosas. Vivir la familia de forma estresante, con el compromiso del cuidado, con frecuencia simultáneo, de los hijos y de los padres ancianos, en un intento afanoso de salir al paso de las situaciones con intervenciones intempestivas y onerosas. Los costes de este estado de cosas resultan pesados a nivel familiar y social. La sobrecarga de las mujeres corre el riesgo de quemar oportunidades para una vida familiar rica en significado y de privar a la sociedad de recursos y potencialidades esenciales para su crecimiento equilibrado.

Pero ¿a qué factores determinantes debemos atribuir todo esto? Podemos referirnos, al menos, a dos situaciones: la primera se refiere a los planteamientos corrientes en el mercado del trabajo y en las empresas, según los cuales el trabajo femenino es un trabajo que se considera caro, arriesgado, poco seguro; la segunda se relaciona con visiones de políticas sociales que están muy poco atentas a las exigencias de las familias, sobre todo si tienen hijos pequeños, o ancianos a su cargo. Pocas intervenciones financieras para sostenerla, pocas oportunidades de conciliación entre responsabilidades familiares y participación activa en el mercado del trabajo, pocos servicios reales para la primera infancia, y todo ello unido a una organización que no tiene en cuenta la verdadera subsidiaridad.

Pero ¿cuál es el clima cultural que ha determinado este estado de cosas? Asistimos, en realidad, a banalizaciones frecuentes y a estereotipos acríticos: “ si la familia funciona mal, es porque la mujer está comprometida en el trabajo extra doméstico, si la mujer en el puesto de trabajo no rinde como debería, es porque piensa en la familia ”.

En la época del primer feminismo, sufrimos un verdadero martilleo cultural: pretendía hacernos creer a las mujeres que el único camino para nuestra realización era el trabajo fuera de casa. Hoy día, muchos están convencidos de que las familias se destruyen porque la mujer trabaja fuera de casa. Entonces, ¿quién tiene razón? Yo pienso que la cuestión es otra. La mujer es un ser humano: no se realiza haciendo cosas, sino que, exactamente como sucede al hombre, se realiza cuando su proyecto interior coincide con su vida concreta. En otras palabras, la realización no la da el acumular bienes y objetos o el desempeñar cargos y realizar funciones más o menos públicas. La da la capacidad / posibilidad que nos concedemos de adherir a nuestro proyecto interior, de convertirnos exactamente en lo que queremos ser. Y así, la urgencia consiste hoy en consentir a la familia, a la mujer, poder elegir. Elegir, por ejemplo, si programar o no una nueva maternidad. ¿Cuántas parejas hoy son capaces de realizar una libre elección, sin condicionamientos y presiones?

Europa está viviendo su invierno demográfico, Italia es el país con el índice de natalidad más bajo del mundo: 1,2 hijos por mujer. Pero ¿cuántas mujeres pueden hoy elegir, una vez que ha nacido el hijo, permanecer en casa hasta que cumpla tres años y, por tanto, poderlo cuidar? ¿Cuántas pueden confiar su pequeño a abuelas, tías, parientes? Y ¿por qué no existen suficientes jardines de infancia? Y ¿por qué no se consiente a una mujer volver al mundo del trabajo una vez que el niño ha cumplido tres años? ¿Poder comenzar de nuevo, si fuese necesario, y no verse inexorablemente excluida, como sucede hoy día? Esta es una sociedad que no acoge a las madres. Es una sociedad que no favorece la maternidad, que no lleva a nada bueno.

En la resolución del Consejo de ministros del trabajo y de asuntos sociales de la Unión Europea (23 de junio de 2000) se lee que «la maternidad, la paternidad, así como los derechos de los hijos pequeños, son valores sociales eminentes, que la sociedad, los estados miembros de la Comunidad Europea deben salvaguardar».

La fecundidad y la escolarización son esenciales para la salud de la economía y de la empresa. La empresa no puede desarrollarse en una sociedad en crisis demográfica. La experiencia enseña que los períodos de estancamiento e involución demográfica coinciden con períodos de decadencia económica y social. Sabemos muy bien que en Europa los hijos son demasiado pocos respecto a los que serían necesarios. Es oportuno crear las condiciones favorables para su acogida, es necesario hacer nacer y sostener una responsabilidad colectiva hacia la natalidad.

Si la familia, la maternidad, la paternidad son «valores sociales eminentes», esenciales para el desarrollo de toda la comunidad, de ahí se sigue que las actividades de cuidado no son un hecho meramente privado, sino que constituyen una riqueza para todo el país. No se pretenden lograr ni conveniencias de mercado, ni reglamentaciones burocráticas súper ordenadas. Al contrario, deben poder interaccionar con las distintas dimensiones de la vida civil en vista de una sociedad y de una economía más equilibradas, que no pueden expropiar los espacios de dichas actividades de cuidado. Son necesarias, pues, políticas, medidas, intervenciones adecuadas a favorecer y promover la oferta de condiciones favorables a la conciliación de la familia y el trabajo. En el pacto social entre empresas, sindicatos y gobierno, podría encontrar puesto explícito una “flexibilidad en formato de familia”, es decir, que tienda a una mejor cualidad de la vida familiar y del trabajo. Las empresas que invierten en esta dirección (por ejemplo, realización de jardines de infancia) podrían encontrar una compensación en términos de deducción fiscal, y se podrían estudiar políticas contractuales y de aseguración, para tutelar los períodos en que no se trabaja debido a acontecimientos específicos de la vida familiar.

EVANGELIUM VITAE Y “NUEVO FEMINISMO”: LLAMAMIENTO A LAS MUJERES

«En el cambio cultural en favor de la vida *las mujeres* tienen un campo de pensamiento y de acción singular y sin duda determinante: les corresponde ser promotoras de un «nuevo feminismo» que, sin caer en la tentación de seguir modelos “machistas”, sepa reconocer y expresar el verdadero genio femenino en todas las manifestaciones de la convivencia civil, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación».¹⁸

Para ser sincera, el término “feminismo” no me ha apasionado nunca, mejor aún, nunca me ha agradado de forma especial. Quizás porque, a pesar de algunos innegables resultados positivos, he experimentado la instrumentalización de dicho movimiento por parte de cierta área cultural que, arrogándose el derecho de hablar en nombre de todas las mujeres, lo ha convertido en una bandera ideológica para propagar una imagen de mujer enemiga de la vida, muy distante de la realidad.

El feminismo que he conocido, cuando se votaba la ley 194/78 que legalizó el aborto en Italia, vociferaba sus eslóganes martilladores, con la agresividad y la intolerancia típica de quien no busca verdaderas soluciones, sino de quien sólo quiere imponer la propia opinión. Treinta años después, un feminismo anticuado, cada vez más esclerotizado, grita eslóganes idénticos con la misma intolerancia de quien no quiere buscar verdaderas soluciones, sino continuar imponiendo el propio modelo cultural. Mientras tanto, ha crecido el pueblo de la vida con miles de voluntarios, en su mayor parte mujeres. ¿Cuál es, pues, el verdadero feminismo? Por una parte, el intento frío y sistemático de romper la profunda alianza entre mujer y vida, con una herida profunda en la psique femenina, que marca el corazón, a veces irremediablemente, y sin duda empobrece a toda la humanidad, como sucede cada vez que no se le da

¹⁸ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium Vitae*, núm. 99.

a un niño la posibilidad de nacer. El balance hasta hoy en Italia es de cuatro millones y ochocientos mil niños a los que se ha impedido vivir y cientos de miles de mujeres engañadas, ofendidas en su dignidad. Por otra parte, el posicionarse de la parte de la mujer y de la vida, juntos, apostando por los recursos inagotables que esa profunda alianza lleva consigo. El balance de hoy, en Italia es de ochenta mil niños ayudados a nacer y decenas de miles de mujeres acogidas y respetadas en su dignidad.

Yo creo que el verdadero feminismo es este y que debe recordar a la sociedad y a las instituciones la asunción de responsabilidades que la tutela social de la maternidad conlleva. Soy muy consciente de que el tema del nuevo feminismo no afecta sólo al aspecto de la maternidad, pero que, por desgracia, es verdad que en dicho aspecto se está concentrando el ataque más violento por parte de quien piensa que posee la representación exclusiva. Ciertamente, la tutela del derecho a la vida es un imperativo para todos, hombres y mujeres, pero, ya que el debate sobre este tema lo dirige principalmente el viejo feminismo al que me he referido, es necesario que emerja un nuevo feminismo, capaz de expresar una cultura sumergida, muy presente, pero sin voz. En enero de 2003, nació en Italia una fuerte iniciativa de mujeres aliadas con la vida, representada por el “Manifiesto del nuevo feminismo”.

Ampliando el texto, he pensado en las mujeres valientes que han afrontado una maternidad difícil y en las mujeres que las han ayudado a superar las dificultades. Al manifiesto han adherido mujeres líderes de opinión, del mundo de la cultura y del espectáculo, mujeres comprometidas en las instituciones, tanto del Parlamento como del ayuntamiento más pequeño y de distinta pertenencia política, mujeres del mundo académico y del periodismo y todas las mujeres que se reconocen en él.

El 22 de mayo de 2003, con ocasión del triste veinticinco aniversario de la ley 194/78, que legalizó el aborto en Italia, Juan Pablo II volvió

de nuevo sobre el tema, que siempre fue tan importante para él: «Especialmente a vosotras, mujeres, os renuevo la invitación a defender la alianza entre la mujer y la vida, y a haceros promotoras de un “nuevo feminismo”». ¹⁹

LIBRES PARA ACOGER LA VIDA

Quisiera concluir esta reflexión narrándoos una historia. Anna se presentó de improviso en nuestra sede del Movimiento romano para la vida, manifestándonos su deseo de realizar voluntariado. Su rostro era límpido, pero de sus ojos translucía una especie de tristeza. “Desde hace años estoy buscando la valentía para venir aquí. He leído y releído la *Evangelium Vitae*, hasta el punto de manosearla, y, finalmente, lo he logrado”. Comenzó su narración con las siguientes palabras: “Tengo dos hijos de seis y ocho años respectivamente. Siempre he creído en las batallas de la liberación de la mujer y he participado en todas las manifestaciones, colectivos e iniciativas que reivindicaban el derecho de la mujer al aborto. Me encontraba entre las que escribían en los muros “¡aborto libre!”. Es un puñado de células, eso me decían. Es un puñado de células, eso decía a otras cuando las acompañaba a abortar. Es un puñado de células, eso me dije cuando descubrí que estaba embarazada y fui a abortar. Más tarde me casé y, después de algún tiempo, deseamos tener un hijo. Al mes y medio de embarazo, fui a que me hicieran una ecografía. Sentí latir el corazón de mi hijo... ¡y el mundo se me vino encima! En pocos instantes pensé en todas las mentiras dichas, susurradas, gritadas. ¡Me han engañado! Y ¡a cuántas mujeres he engañado! ¡No debe volver a suceder, vosotras debéis impedirlo, vosotras debéis

¹⁹ JUAN PABLO II, *Discurso a una delegación del Movimiento Italiano por la Vida*, 22 de mayo de 2003, núm. 5, en: “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, 30 de mayo de 2003, pág. 10.

decirlo a todos! Os lo ruego, dadme la posibilidad de contar mi historia, ¡para que ninguna mujer sea engañada!” Y mientras hablaba, sus ojos se llenaban de lágrimas por aquel hijo perdido, por aquel aborto de hace diez años, pero que parecía que había sucedido ayer. Como por una forma de esclerosis, cada vez que el tema de la vida entra en el debate público, irremediablemente, con una frase eslogan que se repite desde hace años, pequeños grupos de mujeres, amplificadas por periodistas y TV, enlazan danzas y corros, entonando el mismo estribillo: “La ley del aborto no se toca. El derecho al aborto es una conquista de las mujeres. No se vuelve atrás”. Por desgracia, atrás no se vuelve. Más de cuatro millones de niños, en Italia, gracias a esta “conquista” nunca podrán jugar al corro. Cientos de miles de mujeres llevarán en su corazón la tristeza de Anna. En un reciente convenio por la vida, un grupo de antiguas feministas intentó importunar los trabajos con los mismos eslóganes que se utilizaban hace treinta años, y mientras gritaban “¡asesinos!” a los seiscientos participantes, dentro de la sala una mujer con su niño en brazos, llena de emoción, nos decía: “Si mi hijo ahora está aquí, lo debo a vosotros. ¡Gracias!” Es importante sostener a la mujer, a la madre en su función de acoger y acompañar la vida, no sólo para la mujer, sino también para la sociedad, que en caso contrario sería más pobre de esperanza y de futuro. Los hombres políticos, a lo sumo, callan. Y no es nada bueno. Todos los hombres deben comprender que la batalla en defensa del derecho a la vida no debe tener diferencias ni de sexo, ni de religión, ni de creencia política. Pero por un consolidado y tácito acuerdo, dejan este territorio a las colegas mujeres. Y las que tienen espacio en los grandes medios de comunicación – siempre las mismas – asumen los tonos arrogantes de quien se constituye en portavoz “de las mujeres” y continúan manifestándose como habían aprendido cuando, siendo jóvenes, militaban en las filas feministas, vendiendo su anticuado mensaje como si fuera algo nuevo, moderno, evolucionado. Y, por desgracia, muchas de las que no han formado parte de aquella cultura y que sobre otros temas se encuentran en posiciones opuestas,

cuando deben afrontar el tema del aborto se refugian en lugares comunes como si sufrieran una especie de complejo de inferioridad cultural; como si para una mujer, y todavía más para una mujer política, hablar en defensa del niño concebido significara ser “intolerante, fundamentalista, retrógrada, etc.”. Y así esta política se aleja cada vez más de las personas. Y así estas mujeres políticas se alejan cada vez más de la vida auténtica de las mujeres. ¿Dónde está, pues, la novedad, la contribución específica, el genio femenino? ¿Acaso no se puede manifestar en una política al servicio de la vida y de la familia? Claro que se puede. Y existen testimonios, todavía pocos, pero, de todas formas, cada vez más. Pero es un convencimiento que se ha de declarar: las leyes que legalizan el aborto son una derrota para la mujer y para toda la sociedad. Es un convencimiento al que deben seguir los hechos: movilización general de las conciencias y de las instituciones en sostén de la vida, de la mujer, de la familia, de la dignidad de la persona. Nuestra generación puede realizar un cambio histórico en la dirección de la no discriminación entre seres humanos, nacidos y no nacidos, de iguales oportunidades entre débiles y fuertes, entre ricos y pobres, entre sanos y discapacitados. Y a este proceso histórico y cultural en el que todos, hombres y mujeres, pueden participar, la mujer puede dar una contribución fundamental: realizarlo o, dramáticamente al contrario, destruirlo. Estar siempre de la parte de la vida, para encontrarse a sí mismas, para generar una sociedad más madura y más justa, para ayudar a las demás mujeres a ser libres de acoger la vida.

La reducción de la feminidad a objeto de consumo

HELEN ALVARÉ*

INTRODUCCIÓN

Se me ha pedido que aborde dos fenómenos estrechamente conectados entre sí y cómo se manifiestan especialmente en Norteamérica: el consumismo y la reducción de la mujer a objeto. En muchos aspectos, estos fenómenos son “una vieja historia”: las mujeres reducidas a pura materia en detrimento del espíritu o del intelecto. Numerosas culturas en el mundo y en el tiempo han hecho propia esta visión de la mujer; Norteamérica está muy lejos de poseer el monopolio de lo que el Papa Benedicto XVI ha definido «una falsa exaltación, o mejor, profanación del cuerpo».¹

Y, sin embargo, América del Norte parece única en el modo de conjugar el consumismo generalizado con la reducción de la mujer a objeto. Forma parte del “lado oscuro” de la merecida reputación de nuestro continente, considerado un lugar de oportunidades económicas y sociales por antonomasia. Este lado oscuro se está desarrollando tan extendidamente que amenaza con fagocitar gran parte de lo que hay de bueno en nuestro concepto de libertad y en las oportunidades positivas reales. Quizá una de las motivaciones más importantes que explican la grandezza de nuestros problemas en este área está vinculada a nuestra industria

* Docente en la George Mason University School of Law (Virginia, EE.UU.), enseña Derecho de familia y Derecho de propiedad. Ha trabajado en la Oficina del Consejo General de la Conferencia de los Obispos Católicos de los Estados Unidos.

¹ BENEDICTO XVI, *Homilía con ocasión de las Primeras Vísperas de la solemnidad de la Madre de Dios y del canto del Te Deum*, 31 de diciembre de 2007, en: “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, 4 de enero de 2008, pág. 3.

y cultura tecnológica y mediática altamente desarrolladas. Las innovaciones tecnológicas desempeñan un papel guía esencial en nuestra economía. Estas innovaciones se presentan regularmente en el sector de los medios de comunicación: es nuestra capacidad de transmitir constantemente, en todo el mundo y con clamor, imágenes sensacionales de mujeres retocadas artificialmente y cargadas de erotismo.

Esta tendencia a reducir a la mujer a objeto de consumo ha coincidido con la explosión de numerosas oportunidades públicas y privadas para esta. Existe una mayor igualdad en la educación, en el puesto de trabajo e incluso en muchas relaciones personales. Sin embargo, es triste tener que admitir que en general este progreso se ha construido sobre cimientos inestables, especialmente sobre la aspiración de que la mujer se comporte lo menos diferentemente posible del hombre (con frecuencia, creando auténticas caricaturas), tanto en el comportamiento sexual, como en la condición de padre y en una cierta voluntad de dominar a las personas con las que entra en contacto.

En mis observaciones describiré los fenómenos de la reducción de la mujer a objeto y del consumismo. En segundo lugar, sugeriré lo que es “nuevo” y lo que es realmente más peligroso en la situación actual para las mujeres y la sociedad, basándome en los siguientes puntos: la creciente cooperación de las mujeres al propio sometimiento, a veces a través de determinados movimientos feministas; la institucionalización legal y social de estos fenómenos, en nombre de una “libertad” mal concebida, y con efectos especialmente desastrosos sobre los pobres. Para concluir, sugeriré cómo las enseñanzas católicas, presentes en la *Mulieris Dignitatem* y en otros documentos recientes que se ocupan de la situación actual de la mujer, indican modos para considerar y tratar el discurso sobre el consumismo y sobre la reducción de la mujer a objeto que pueden encontrar un amplio consenso.

LOS FENÓMENOS DE LA REDUCCIÓN DE LA MUJER A OBJETO Y DEL CONSUMISMO

Se puede afirmar que las mujeres son consideradas un objeto cuando son tratadas o representadas como cosas, en vez que como personas. Los objetos, las cosas, por naturaleza son valoradas de modo variable según ciertas características como la belleza o la funcionalidad. Instintivamente los objetos se estiman menos que las personas. Cuántas veces un padre dice a un hijo que acaba de tener un accidente, por ejemplo, con el coche de la familia: “Es sólo una *cosa*, no importa. Gracias a Dios, tú estás bien”. También se reduce a las personas a objeto cuando no se reconocen los dones que Dios da sólo a las personas. El don de ser «la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma»,² de ser creados a imagen y semejanza de Dios como sujeto, como seres libres, dotados de voluntad, de capacidad de actuar con racionalidad, creatividad y libre arbitrio. El don de haber sido creados para el amor y para la coexistencia eterna con Dios, en el amor. Otro aspecto de la imagen y de la semejanza de Dios, negado por la reducción a objeto, toca la característica intrínsecamente relacional de toda vida humana. En la *Mulieris Dignitatem*, Juan Pablo II escribe: «Ser persona a imagen y semejanza de Dios implica también existir en relación al otro “yo”». ³ Las relaciones implican dar y recibir – en el lenguaje de Juan Pablo II, la «ayuda recíproca» – que es regular sacrificio.⁴ Una vez que la mujer se convierte en objeto ya no es comprendida como se merece, ni es capaz de una relación auténtica, de darse con sacrificio.

Por último, la mujer se convierte en objeto cuando se la identifica únicamente con el propio cuerpo. Nuestra alma o es ignorada o es explícitamente “sacada del cuerpo”. Todo esto sucede con frecuencia

² CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 24.

³ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7.

⁴ Cfr. *Ibíd.*

mediante el lenguaje y las imágenes que tienen la pretensión de valorizar o expresar admiración por nuestro cuerpo. En realidad, las imágenes dividen artificialmente nuestra identidad y el resultado inevitable es nuestra degradación. El Papa Benedicto XVI en la *Deus Caritas Est* explica así este proceso: «En realidad, este no es propiamente el gran sí del hombre a su cuerpo. Por el contrario, de este modo considera el cuerpo y la sexualidad solamente como la parte material de su ser, para emplearla y explotarla de modo calculador [...]. La aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporeidad».⁵

Por lo que se refiere al fenómeno del consumismo, hay que considerar dos aspectos en relación a la situación de la mujer hoy. El primero está estrechamente conexo con el fenómeno de su reducción a objeto.

La *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II describe brevemente este consumismo: «Una excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales para algunas categorías sociales»; el deseo de «la multiplicación o la continua sustitución de los objetos que se poseen por otros todavía más perfectos [...] que conlleva tantos “desechos” o “basuras”». «Un objeto poseído, y ya superado por otro más perfecto, es descartado simplemente, sin tener en cuenta su posible valor permanente para uno mismo o para otro ser humano más pobre». Es el triunfo del tener sobre el ser, pese a que el hecho de tener objetos no perfeccione «de por sí al sujeto, si no contribuye a la maduración y enriquecimiento de su “ser”, es decir, a la realización de la vocación humana como tal».⁶ Esta es una descripción casi perfecta de la situación norteamericana; quizá

⁵ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus Caritas Est*, núm. 5.

⁶ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, núm. 28, en la que se cita la carta encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio*, núm. 19: «El tener más, tanto para los pueblos como para las personas, no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente [...]. La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones, como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral»; cfr. también PABLO VI, Carta apostólica *Octogesima Adveniens*, núm. 9, en: “Acta Apostolicae Sedis”, 63 (1971), pág. 407 sigs.

podríamos afinarla añadiendo nuestro deseo de poseer las innovaciones tecnológicas más recientes y los varios tipos de productos de lujo, como símbolos de una condición social.

Asimismo, se puede observar que el consumismo norteamericano es una especie de lado oscuro de los avances nacionales. El continente fue construido en gran parte por inmigrantes que corrieron riesgos y durante siglos ha sido considerado punto de referencia de oportunidades económicas. Lamentablemente, hemos llegado a medir nuestro progreso y nuestra posición en el mundo en términos monetarios. Asimismo, hemos exportado este modo de pensar mediante las constantes e influyentes representaciones de los medios de comunicación, que pretenden mostrar como vencedora a la asociación de riqueza, felicidad y belleza.

En este contexto era casi inevitable que los seres humanos se convirtieran en el último producto de consumo. Todos intuyen que las personas son más importantes que las cosas, aunque después, en otros aspectos, su pensamiento se ve altamente plagiado o es ilógico. La belleza física de las mujeres y su complementariedad sexual con los hombres las hace especialmente deseables en una economía dominada por líderes masculinos. Los beneficios que derivan de las imágenes de sexo en las que aparecen mujeres son increíbles. Según estimaciones actuales prudentes la industria de la pornografía en los Estados Unidos alcanza una facturación que va de los diez a los veinte mil millones de dólares al año.

Los datos mundiales hablan de cerca de sesenta mil millones de dólares.⁷ Se estima, además, que la pornografía atrae al 40% de los usuarios de Internet estadounidenses al menos una vez al mes, al 70% de los usuarios masculinos entre los 18 y los 34 años de edad, y a la mitad de todos los clientes de hoteles.⁸

Tratar a las mujeres como objeto de consumo no es para nada un

⁷ Cfr. J. BYASSE, *Not Your Father's Pornography*, en: "First Things", enero de 2008, núm. 15.

⁸ *Ibid.*

hecho limitado al contexto de la pornografía. La publicidad está llena de imágenes que degradan a la mujer. Explícitamente, imágenes cargadas de erotismo incitan la venta de lencería, obviamente, pero también de sábanas, azulejos para cuartos de baño y coches. En la *Carta a las mujeres* de 1995 Juan Pablo II ya observaba todo esto poniendo de relieve «la difundida cultura hedonista y comercial que promueve la explotación sistemática de la sexualidad, induciendo a chicas, incluso muy jóvenes, a caer en los ambientes de la corrupción y hacer un uso mercenario de su cuerpo».⁹

Hay un segundo aspecto del consumismo norteamericano que ataca la dignidad de la mujer. Es la incitación explícita dirigida a las mujeres para que compren cada vez más cosas, especialmente objetos y servicios que podrían hacerlas resultar más atractivas físicamente. En efecto, la situación económica en continuo cambio para las mujeres de América del Norte – el paso de la industria manufacturera pesada a los trabajos en el sector terciario, junto con una educación más elevada y el número cada vez más bajo de niños – ha llevado a un aumento sustancial de la riqueza individual de las mujeres. En respuesta a ello, la publicidad promueve directamente al público femenino de consumidores la cirugía estética, vestidos caros, joyas y maquillaje. Existe una determinada forma de cirugía estética en Norteamérica, llamada *mommy job*, que se practica en seguida después del parto miles de veces al año en mujeres perfectamente sanas, para eliminar todos los efectos colaterales del embarazo. Esta tendencia a impulsar a las mujeres a mayores consumos la utiliza muy bien una campaña publicitaria promovida por la industria del diamante. La campaña, titulada *The right hand ring* (el anillo en la mano derecha), invita a las mujeres a ostentar su condición, su poder y su propio dinero con la compra de un anillo de diamantes para la mano derecha (en contraposición a la alianza nupcial que tradicionalmente se lleva en el anular de la mano izquierda).

⁹ JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, núm. 5.

En definitiva, la tendencia a transformar a la mujer en objeto de consumo está muy avanzada en América del Norte, una tendencia, como hemos observado, que de algún modo ha existido siempre; pero que hoy presenta características especialmente preocupantes que ahora pasará a analizar.

LOS PREOCUPANTES SIGNOS DE LOS TIEMPOS

a) *Mujeres cómplices de su sumisión*

En el ciclo de catequesis sobre la “teología del cuerpo”¹⁰ y en la *Mulieris Dignitatem*, Juan Pablo II habla del efecto del pecado original sobre las mujeres. Recordando lo que Dios “dijo a la mujer” después de la caída – «Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (*Gn* 3, 16) –, Juan Pablo II interpreta estas palabras en el sentido de que la mujer desarrolla «el deseo insaciable de una unión distinta». No es por una relación de comunión, sino por «una relación de posesión del otro a modo de objeto del propio deseo».¹¹ Incluso un observador laico llegaría a la conclusión de que la complicidad de las mujeres, incluido su estímulo a la reducción de sus cuerpos a objeto, parece ser la manifestación moderna de lo que los católicos llaman pecado original. Las mujeres se degradan persiguiendo la convicción de que todo esto llevará a la unión con un hombre. Y también hay que decir que todo esto no se limita a la industria de la pornografía, o a la publicidad, a las películas y a la televisión. También las mujeres corrientes compran vestidos diseña-

¹⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. Catequesis sobre el amor humano*, Ciudad del Vaticano 1992.

¹¹ ID., *La concupiscencia de la carne y su específica nota teológica y antropológica*, Catequesis del Santo Padre en la audiencia general, 25 de junio de 1980, “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, 29 de junio de 1980, pág. 3.

dos para resaltar o exponer las partes del cuerpo relacionadas con el sexo. A menudo bromeo con mi marido sobre el hecho de que en mis clases de la mañana debería introducir la regla “nada de escotes antes de las nueve de la mañana”, tanto sus camisetas escotadas distraen a los chicos. Muchas mujeres con frecuencia se degradan también en sus conversaciones, o exponiéndose a los medios de comunicación que gradualmente les hacen perder la sensibilidad, proponiéndoles continuamente que se pongan guapas y ofreciéndoles objetos cargados de erotismo destinados al consumo.

El impulso a fin de que las mujeres se transformen en dichos objetos comienza pronto en su vida, con la ropa inconsistente que se ofrece a las más jóvenes y las películas que buscan transmitir el mensaje de que la belleza es la única tarjeta de visita para la riqueza y la felicidad. En un momento especialmente importante en la formación de la vida de la mujer se transmite una fuerte dosis de mensajes de este tipo. Se trata de la adolescencia, cuando la belleza de la chica prorrumpes en su forma adulta. Una infinidad de revistas, películas e incluso cursos de educación sexual, invita a las adolescentes a verse solamente como un cuerpo. Las madres contribuyen regularmente a alimentar esta tendencia, según lo que cualquier directora de cualquier escuela católica podría confirmar después de los encuentros con las madres que mandan a sus hijas al colegio con indumentos totalmente inaceptables, que ellas mismas compran.

Otro aspecto preocupante de la complicidad de la mujer a la propia reducción a objeto es cuánto se deja condicionar por los notables esfuerzos que realiza el feminismo para hacer pasar la idea de que está luchando por la libertad de la mujer, identificando dicha libertad con una sexualidad sin reglas. Esto es verdad sobre todo por lo que se refiere al feminismo occidental del siglo XX, influyente todavía hoy. Por un lado, se puede comprender cuán fuerte era la tentación de sacar a las mujeres de los papeles que se le asignaban en el pasado y de darles “la sartén por el mango” respecto a los hombres; el matrimonio y la maternidad se han considerado constantemente como vocaciones menores adecua-

das para inteligencias inferiores. Pero la respuesta de este feminismo era y sigue siendo fundamentalmente equivocada por tres motivos. En primer lugar, la noción de libertad que promueve está en desacuerdo con la naturaleza y las aspiraciones del ser humano, una conclusión a la que se podría llegar con el sentido común y que, además, confirman las enseñanzas católicas, como diré de manera más extensa en la parte final de estas observaciones. La libertad caracterizada por el individualismo y el rechazo de la verdad, de la solidaridad y de la trascendencia no es verdadera libertad. La historia de hombres y naciones lo confirma.

En segundo lugar, los modelos de este feminismo han imitado los peores aspectos del comportamiento masculino. Por tanto, la mujer feminista se ha visto provocada a ser una aventurera del sexo, a rechazar el matrimonio-con-hijos, a aspirar al dinero y a la carrera. En otras palabras – como diré más adelante – el feminismo ha impulsado a las mujeres a imitar el “aspecto” masculino del pecado original – el dominio – para alcanzar la igualdad y la felicidad.

En tercer lugar, las mujeres han pagado un precio altísimo por esta respuesta feminista. Hacia finales del siglo XX, las feministas tuvieron la ocasión de oro – no fácilmente repetible – para poder responder a las necesidades de las mujeres en el mundo. Con el paso del tiempo, y mientras era cada vez más claro que las feministas se veían demasiado fácilmente descarriadas por los “sueños de poder”, despreciaban demasiado a Dios para llegar a la gente normal y corriente, tenían demasiado miedo de reconocer el sentido común y deseaban demasiado incluso herir a quien es vulnerable (por ejemplo con el aborto), su influencia disminuyó drásticamente. El deseo de igualdad y dignidad de las mujeres sigue existiendo, pero más bien en el corazón de cada mujer y no en grupos organizados, probablemente más capaz de pedir esos cambios estructurales que las mujeres necesitan.

En resumen, el nivel al que las mujeres han aceptado su reducción a objeto de consumo, individualmente y mediante grupos organizados, es un dato particularmente preocupante de nuestra situación.

b) *Institucionalización del concepto de mujer como objeto de consumo en el derecho de familia*

Extrañamente, la imagen de la mujer como objeto de consumo ha alcanzado una especie de institucionalización en Estados Unidos, no sólo en los medios de comunicación y en la publicidad, sino también y cada vez más en las leyes relativas a la sexualidad, el matrimonio y la familia. Digo “extrañamente” porque este desarrollo ha coincidido con el reforzamiento de las leyes que protegen a las mujeres de la violación, incluida la violación en el seno del matrimonio o cuando la mujer se ve forzada a mantener la relación sexual (*date rape*). Se han reforzado también las leyes que protegen a las mujeres de las molestias sexuales, del *stalking* y de la violencia doméstica. No obstante, y probablemente a causa de profundos malentendidos acerca de la naturaleza de la libertad, las paladinas de las mujeres no parecen comprender que también en el contexto de las relaciones sexuales consensuales, y no sólo en el contexto de las no consensuales, hay que decidir entre lo que es un bien y lo que no lo es. Por lo tanto, algunas feministas influyentes, y otros, han contribuido a la promulgación de leyes sobre sexualidad, matrimonio y familia, que de hecho favorecen la reducción de la mujer a objeto de consumo. Las tendencias del derecho de familia que cito a continuación se encuentran entre las más nocivas al respecto.

En primer lugar, el divorcio *no-fault* (sin culpa, sin motivaciones). Este procedimiento fue solicitado sobre la base de la reivindicación de que la mujer tiene derecho a salir rápidamente y con facilidad del matrimonio, puesto que éste intrínsecamente subyuga a las mujeres. No sorprende que a esto haya seguido un aumento notable de la tasa de divorcio: los hombres cambiaban a las mujeres mayores por mujeres más jóvenes, mientras que las mujeres decidían que el matrimonio que tanto habían deseado ya no era suficientemente satisfactorio y comenzaban a pedir con más frecuencia el divorcio.

Un segundo ejemplo es la solicitud de reconocimiento legal de cual-

quier tipo de grupo que quiera llamarse familia, incluidas las personas que conviven, caracterizados por negarse explícitamente a comprometerse definitivamente con el otro. Muchas mujeres del mundo académico llevan adelante este compromiso. Al mismo tiempo, sin embargo, sociólogos y economistas documentan ampliamente que esas relaciones de convivencia se caracterizan por un bajo nivel de atención concreta tanto de parte del hombre como de la mujer respecto al otro y también respecto a los propios hijos. Un escaso cuidado asociado al hecho de que las personas implicadas en relaciones sexuales poco exigentes, en lugar de buscar la comunión a largo plazo, “prueban” y miden si uno es adecuado para la otra.

Un tercer ámbito de la legislación en la que la reducción de la mujer a objeto se ha institucionalizado se refiere a las técnicas de la reproducción asistida. En particular, la ley de los Estados Unidos ha dejado casi completamente en manos del mercado la cuestión de la compraventa de óvulos y úteros (al igual que el mercado relativo al esperma). Y esto no sucede porque no se conocen los riesgos y los peligros que se encontrarán las mujeres. Arriesgadas inyecciones de hormonas a lo largo de varias semanas, que obligan a los ovarios de la mujer a producir diez o más óvulos durante un solo ciclo menstrual, son una característica típica en la donación de óvulos. La maternidad subrogada a determinadas condiciones es legal en Canadá y en Estados Unidos. La maternidad subrogada “a pago”, en cambio, está legalmente prohibida en Canadá y en algunos estados de Estados Unidos, pero este hecho no frena a las personas implicadas en esos mercados a la hora de tratar a la madre como objeto de consumo. En primer lugar, los interesados encuentran normalmente el modo de eludir la ley y de pagar a la madre sustituta por el óvulo, el útero o por ambos. Segundo, se hace propaganda del aspecto físico de la mujer, del resultado positivo del negocio y de los éxitos de gestación obtenidos para convertirlos en “producto” atractivo para el comprador. Por último, las personas implicadas insisten con frecuencia en el hecho de que amor y generosidad son las motivaciones

primarias, pero es imposible disminuir la importancia que tienen las grandes sumas de dinero, o apenas considerar las historias habituales de mujeres pobres de los países del segundo o del tercer mundo que ofrecen sus óvulos y su útero a los occidentales ricos en cambio de dinero, extremadamente necesario para su familia.

Se debería considerar que la reducción de las mujeres a objeto como rasgo característico de las leyes de Norteamérica produce efectos especialmente dañinos para las mismas mujeres. Las mujeres más ricas, las feministas y los “iconos culturales” aseguran al público que la “buena vida” y el “poder que adquiere la mujer” (*empowerment*) implican embellecer y exponer el propio cuerpo a beneficio de la población masculina.

Las mujeres pobres – a menudo con pocas alternativas dada su escasa instrucción y las situaciones familiares difíciles – se aferran con más frecuencia a este atajo para ser aceptadas, admiradas y “amadas”, aunque sea por poco tiempo. En un importante artículo profundamente inquietante, escrito por un famoso sociólogo americano (Andrew Cherlin), se ilustra el fenómeno de la “desinstitucionalización del matrimonio” entre las mujeres pobres. Es decir, estas mujeres no ven el matrimonio como una institución con realidades y reglas propias a las que aspirar, sino más bien como una “cosa” que alcanzar, que comprende: obtener confianza, más o menos impuesta, de parte de un hombre; la posibilidad de un cierto tipo de ceremonia nupcial, casa, muebles y coche. Los efectos de ese modo de concebir el matrimonio como “artículo de consumo” son devastadores. Las mujeres que adoptan este punto de vista tienen mayores probabilidades de crecer un hijo fuera del vínculo matrimonial, de depender de la asistencia social, de convivir, de sufrir abusos de parte de su novio, de abortar, de no casarse nunca o, si se casan, de divorciarse.

Respecto a las leyes sobre las que hemos hablado, encontramos mujeres y hombres “expertos” que sostienen que la ley da el poder a las mujeres de romper matrimonios no satisfactorios, de entablar relaciones

sexuales con personas de su gusto, o bien de ganar dinero mediante los propios recursos biológicos o capacidades reproductivas. En cualquier caso, sin embargo, estos “expertos” han malinterpretado o ignorado la naturaleza de las personas, especialmente de las mujeres y del fin último de la vida humana. La antropología cristiana, en particular la que han desarrollado Juan Pablo II y Benedicto XVI, capta plenamente la esencia de estos temas, y puede ser convincente y persuasiva también más allá de la fe católica.

UNA RESPUESTA CATÓLICA MODERNA

La tradición católica tiene mucho que ofrecer en respuesta a los fenómenos de la reducción de la mujer a objeto y del consumismo, tan relacionados entre sí. Esto es especialmente verdad si se consideran los últimos treinta años de Magisterio, comenzando por la serie de catequesis sobre la “teología del cuerpo” de Juan Pablo II y prosiguiendo con la *Mulieris Dignitatem* y con otros importantes documentos. Las intuiciones de Juan Pablo II y de Benedicto XVI aparecieron en un momento histórico en que comenzaban a manifestarse de manera más evidente las debilidades e incluso la corrupción, de las primeras propuestas feministas. A través de su obra, pese a que todavía no se conozca suficientemente, la Iglesia ofrece un camino de esperanza y de vida al mismo tiempo, que recuerda nuestra naturaleza humana, un camino que restituye dignidad no sólo a las mujeres, sino también a los hombres, fundada en la antropología personalista, mediante una lectura sobrenatural y convincente de los signos de los tiempos. Subrayaré ahora los elementos de este itinerario de vida que se opone tanto al consumismo como a la reducción de la mujer a objeto.

El primer aspecto de este recorrido que restituye dignidad a mujeres y hombres es la afirmación del lugar de los seres humanos en el mundo; estos están por encima de toda la creación y de todas las cosas

que hace el hombre. Como a Juan Pablo II le gustaba recordar, el hombre es «la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma».¹² Todo en el mundo está sujeto a la persona humana a la cual, a su vez, ha sido encomendada la tarea de una gestión responsable. El consumismo, que otorga el mismo valor a las cosas que a las personas, si no más, va en contra de esta verdad fundamental.

Un segundo aspecto es que el ser humano, empeñado en alcanzar la propia realización, no la encontrará acumulando riquezas para sí, sino sólo mediante un «don sincero de sí mismo», viviendo «para los demás», como «un don».¹³ La persona que realiza este don como acto libremente deseado es un «sujeto que decide sobre sí mismo».¹⁴ Tanto el hombre como la mujer deben existir recíprocamente, el uno para el otro.¹⁵ Esta descripción completa del significado y del recorrido de la vida se contrapone netamente con la vía de la reducción a objeto, la cual insiste sobre el hecho de que el otro existe para complacerme, sin reciprocidad, ni por un acto voluntario suyo, y a menudo para complacerme sólo en el nivel físico más bajo.

En tercer lugar, este itinerario de vida afirma que existe un motivo por el cual Dios ha creado al ser humano varón y mujer. Un aspecto de esto es que a las mujeres se les ha dado «un genio» especial y una «originalidad eterna», dones en favor de la vida y que demuestran poseer de modo especial y fácil.¹⁶ La reducción de las mujeres a objeto ofusca o esconde por completo esta verdad. Puede impedir ver los dones que las mujeres tienen en común con los hombres – la misma creación a imagen y semejanza de Dios, la razón y el libre arbitrio – y puede impedir también apreciar los dones especiales de las mujeres, como la atención y el

¹² CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 24; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 18.

¹³ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7.

¹⁴ *Ibid.*, núm. 18.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, núm. 7.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, núm. 11.

cuidado de las demás personas, sobre todo de las más vulnerables. Por tanto, es previsible que, si una mujer es considerada sólo un “objeto” que “se posee” (aunque hermoso y deseable), pueda desaparecer su instinto de hacerse cargo de otra persona. Cuando no logra recibir amor, su misma capacidad de dar amor resulta deformada y sustituida por egoísmo, orgullo, vanidad y avidez.¹⁷

Un cuarto y último aspecto del “camino” que ofrece la antropología cristiana moderna es su franqueza en la conciencia de la presencia del pecado original en la situación actual de la mujer. Juan Pablo II afirma en la *Mulieris Dignitatem* que, como consecuencia del pecado original, ambos sexos pueden no lograr percatarse de la imagen de Dios en el otro.¹⁸ La relación hombre-mujer será problemática si el hombre intenta “dominar” y la mujer se humilla para obtener el matrimonio.¹⁹ La mujer podría incluso reaccionar “apropiándose de las características masculinas” para resistir o incluso invertir las posiciones. Esta es una lectura del corazón del ser humano que corresponde realmente a la situación en Norteamérica y que afecta directamente a hombres y mujeres de hoy. En respuesta a siglos de opresión, las mujeres individualmente y los movimientos más notorios han optado por intentar dominar a los hombres. Son testimonio de ello las mujeres que se dan a la pornografía, que se venden al mejor postor, ya sea fotógrafo, productor cinematográfico, revista, publicitario o su propia pareja. Lo testimonia la voluntad creciente de las mujeres de pretender que los hombres mantengan características y criterios casi imposibles de satisfacer y que lleva sólo a una serie de convivencias, al alto porcentaje de divorcios solicitados por las esposas, a la deliberada decisión de crecer a los hijos sin la imagen del padre, salvo el aporte económico. El pecado original, como describen Juan Pablo II y Benedicto XVI, parece estar inequívocamente

¹⁷ Cfr. *ibíd.*, núm. 29.

¹⁸ Cfr. *ibíd.*, núm. 9.

¹⁹ Cfr. *ibíd.*, núm. 10.

presente en esas decisiones. Individuar todo esto no elimina las malas opciones, pero nos da una idea mucho más precisa del enemigo contra el que debemos luchar.

CONCLUSIÓN

Los norteamericanos parecen dejarse engañar de manera muy especial por el “ mito del progreso ”, por la idea de que, con el avance de la historia y el aumento de las exigencias sobre la libertad de la mujer, somos necesariamente más ricos que antes. Así, esta parte del mundo resiste cuando las ideas del feminismo se ponen en tela de juicio, especialmente cuando la crítica viene de la Iglesia Católica, pues todavía se considera que es retrógrada sobre este tema.

En la *Spe Salvi* el papa Benedicto XVI contesta el concepto de que los seres humanos progresan hacia la virtud sólo con el pasar del tiempo o por los avances de la tecnología. Nos recuerda que «la libertad es siempre libertad, incluso para el mal». ²⁰ «En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones». ²¹ Además niega que «una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado». ²² «El progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad». ²³ Sin embargo, las feministas del siglo XX han aceptado a menudo el concepto de que el progreso material significara para las mujeres el progreso total.

El movimiento norteamericano que hace del consumismo sinónimo de felicidad y de progreso, incluido el consumismo relativo a las mujeres, está

²⁰ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe Salvi*, núm. 21.

²¹ *Ibid.*, núm. 24.

²² *Ibid.*, núm. 21.

²³ *Ibid.*, núm. 23.

bastante atrincherado en su posición. Al mismo tiempo, los hombres y las mujeres no son ciegos frente a los efectos negativos de esta mentalidad. Muchos, incluidos los grupos de mujeres que se definen “feministas cristianas”, se han manifestado con firmeza contra el consumismo desenfrenado y contra la reducción de la mujer a objeto. Sociólogos, economistas y psicólogos denuncian cada vez más a menudo los daños que causan a las mujeres, los hombres y las familias estos fenómenos estrechamente conectados entre sí. Muchas mujeres, que en el pasado aspiraban a ganar la partida transformándose en el último objeto de consumo, han contado sus desilusiones, sus frustraciones e incluso las brutalidades que han acompañado dicha elección. Crece el número de mujeres que aun disponiendo de un amplio abanico de oportunidades, gracias a su alto nivel de instrucción y al hecho de contar con familias acomodadas, se manifiestan con firmeza a favor de la simplificación de su vida y contra el consumismo. Además, intentan desarrollar en su vida los dones propiamente femeninos como, por ejemplo, la capacidad de prestar atención a la otra persona.

Sin dejar de alimentar y promover estas tendencias favorables, en cualquier caso es preciso tolerar algunos aspectos de esta dura realidad. Es necesario decir, en primer lugar, que sólo cambios radicales podrán modificar la situación para que vaya a favor de la dignidad de la mujer en las próximas décadas. Recientemente, la directora del *Women's Forum* australiano explicó todo esto, con estas palabras: «Tomar la decisión de no tomar en consideración los mensajes hipersexualizados y de vivir por encima de los dictámenes de la cultura significa escoger un estilo de vida alternativo radical y provocador».²⁴ Es necesario percibir que hay una gran distancia entre las actuales nociones culturales y legales sobre la mujer y lo que los dos últimos papas han enseñado.

En segundo lugar, el cambio a largo plazo no se llevará a cabo sólo a nivel superficial. Entre otros temas, será necesario buscar una com-

²⁴ *Dealing Girls a Raw and Racy Deal. Interview with Director of Women's Forum*, 21 March 2007, publicada en el sitio Internet: www.zenit.org.

prensión completa de los fundamentos de la dignidad de la mujer, de las implicaciones de una humanidad bisexuada, del objetivo de las relaciones sexuales y del valor de las personas por encima de las cosas. De lo contrario, seguiremos viviendo en una sociedad en la que la mujer considerará que lo único que promueve su libertad es la protección diligente que ofrece la ley contra el acoso sexual en el trabajo, o su derecho legalizado de venderse online como imagen pornográfica. De otro modo, nunca iremos realmente más allá del concepto de libertad entendido como obtener lo que se quiere.

En tercer lugar, el objetivo de la libertad de la mujer es intrínsecamente social y de gran importancia para los pobres. Es una tarea personal y espiritual. Y, sin duda, es un compromiso por la familia. Pero hoy son especialmente las mujeres pobres las que sufren los peores efectos de la reducción a objeto y de la consiguiente pérdida de libertad. Son violadas con más frecuencia, viven más frecuentemente el embarazo solas, nunca se casan, se divorcian, conviven y recurren al aborto más a menudo. La acción pastoral de la Iglesia debe ofrecer más catequesis y formación sobre la dignidad de la mujer y sobre las relaciones hombre-mujer. Las mujeres más en vista – escritoras, mujeres pertenecientes al mundo académico, político y del espectáculo – deben hablar pública y honestamente de lo que lleva realmente a la felicidad y a la libertad, cosas que claramente no se obtienen convirtiéndose en objeto de consumo. En nuestra sociedad se deberá proponer e institucionalizar otros modelos y otras opciones.

Y, por último, la importancia de la tarea especialmente a favor de los pobres es enorme en este momento de la historia. La Iglesia Católica ha asumido la guía intelectual y, mediante las Iglesias particulares y el laicado, necesita avanzar más en la esfera de las vivencias. En el fondo, lo que es preciso es justamente el «nuevo feminismo» que invocaba Juan Pablo II en la *Evangelium Vitae*,²⁵ guiado por las mismas mujeres.

²⁵ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium Vitae*, núm. 99.

La perspectiva de género: deconstrucción antropológica y desafío para la fe

MARGUERITE A. PEETERS*

El *gender* es una de las categorías más deletéreas de la revolución feminista, sexual y cultural que ha tenido lugar en Occidente y, al mismo tiempo, uno de los mecanismos más eficaces de su mundialización. El objetivo de mi intervención, sin embargo, no es hacer un examen minucioso de los razonamientos extremadamente sofisticados de los ingenieros sociales que han dado origen a este fenómeno,¹ sino un intento de llegar a obtener algunos criterios de discernimiento para la Iglesia, que es madre. Y ello, ante todo aclarando las consecuencias para la fe de la mundialización del *gender* en cuanto proceso de transformación cultural sutil y manipulador.

UN PROCESO DE DECONSTRUCCIÓN

El *gender* no es una ideología en el sentido propio del término. En efecto, la palabra “ideología” evoca sistemas de pensamiento vinculados a la modernidad occidental y de los cuales en 1989 se dijo, con razón, que estaban acabados como sistemas, es decir, en su dimensión integrada, intelectualmente coherente, claramente identificable, totaliza-

* Periodista, es fundadora y directora del Instituto para las Dinámicas de Diálogo Intercultural de Bruselas (Bélgica).

¹ Cfr. M.A. PEETERS, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale: Concepts clefs, mécanismes opérationnels*, Institute for Intercultural Dialogue Dynamics, 2007 (para informaciones: iis@skynet.be).

dora, que los relacionaba con “maestros” en el origen de las “grandes teorías” que han dado vida a escuelas de pensamiento. Las ideologías se han desconstruido por sí solas una tras otra y el proceso de desconstrucción que han provocado ahora no arrastra más que sus residuos. En Occidente, después del 68, el paso a la postmodernidad se ha acelerado sin que nos diéramos cuenta y del racionalismo moderno nos hemos encontrado catapultados en el irracional postmoderno. En cuanto proceso ambivalente, generalizado, imperceptible, hipócrita, que actúa dentro de las instituciones y de las culturas, difícil de reconocer, humanamente incoherente, el *gender* es un fenómeno postmoderno.

El *gender*, que arrastra tras de sí residuos del feminismo y del marxismo, se basa en una doble oposición dialéctica: la primera entre el hombre y la mujer (el hombre “que oprime” a la mujer, la mujer que quiere “liberarse” del poder masculino), y la segunda entre el concepto de sexo, femenino o masculino (cuyas diferencias están inscritas en la biología y, por lo tanto, son inmutables), y el *género*, femenino o masculino (cuyas diferencias serían socialmente construidas, inestables y variables no sólo según las culturas, sino sobre todo según las elecciones del individuo en los distintos momentos de su vida).

La disociación *sexo/gender*, que se pretende que sea definitiva, rompe la unidad ontológica de la persona y la “obliga a divorciarse”, por decirlo así, de sí misma. El individuo debe poder “elegir”, debe poderse determinar de modo radicalmente libre. A esta pretendida libertad se llega mediante un proceso de liberación de lo que es dado, de la realidad, de la naturaleza, de las tradiciones, de las peculiaridades femeninas y masculinas escritas por el mismo Dios en la configuración antropológica del hombre y de la mujer. La celebración postmoderna de la absoluta libertad de elección, que presume que las posibilidades de elección que tiene el individuo son ilimitadas, le permite jugarse la vida sin comprometerse nunca en el don de sí mismo. Hoy día cualquier obstáculo de orden cultural o religioso al ejercicio de esta libertad se considera discriminante. Por consiguiente, en el camino del radicalis-

mo, el *gender* va más allá del feminismo: “celebra” culturalmente la diversidad de elección de los comportamientos sexuales, en nombre de una igualdad de poder de todos los ciudadanos.

Para el *gender* la vocación de la mujer de ser madre² y esposa es una construcción social contraria a la igualdad, un estereotipo que se debe deconstruir, porque se considera negativa, discriminante, restrictiva y porque convierte en víctima a la mujer obstaculizando su autodeterminación. La mujer denuncia su “papel reproductivo” como una injusticia que le impide llegar a ser igual que el hombre en términos de funciones sociales, y la predisposición de su cuerpo para la maternidad se convierte en un enemigo contra el que luchar.

Disociadas del sexo, feminidad y masculinidad se convierten en intercambiables y acaban por no tener un contenido: la nueva cultura mundial es asexual o unisex, sin géneros bien definidos, “neutra”. Esta “asexualización” desconstruye la configuración de la persona humana como padre o madre, esposo o esposa, hijo o hija, hermano o hermana.

Al igual que todos los conceptos postmodernos, el *gender* ataca los abusos de la modernidad, intentando reaccionar a los desórdenes reales del machismo, del autoritarismo, del clericalismo, del paternalismo y del dominio del hombre sobre la mujer que es consecuencia del pecado original, como nos revela el relato del libro del Génesis: «Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (*Gn* 3, 16). Pero la respuesta del *gender* al dominio del hombre, no son el amor y la reconciliación, sino una revuelta y una adquisición de poder (*empowerment*) por parte de la mujer que intenta llegar a ser igual que el hombre en términos de poder social. Placer, poder, posesión del “conocimiento”: estas tentaciones son los grandes temas del *gender*. Nada nuevo bajo el sol.

² Al respecto es significativo observar que en el documento de consenso de la conferencia de Pequín el término “gender” aparece doscientos dieciocho veces, mientras que la palabra “madre” aparece diecisiete veces y en contextos en los cuales se asocia a situaciones problemáticas, como las de las madres solteras, las madres adolescentes y los embarazos precoces. La maternidad en cuanto vocación fundamental de la mujer está ausente del documento de Pequín.

ROMPER CON LOS ESTEREOTIPOS PARA LLEGAR A UNA NUEVA ÉTICA, A UNA CIVILIZACIÓN VIRTUAL

El *gender* ha suscitado una cultura mundial que promueve los derechos de lesbianas, homosexuales, bisexuales y transexuales, en la que hablar de complementariedad hombre-mujer se ha convertido en un hecho discriminatorio y contrario a la ética. Una nueva ética mundial de la “libre elección” entendida en estos términos corre el riesgo de sustituir a las culturas tradicionales no occidentales y la ética judeocristiana.

En el libro *Gender Trouble* (1990) la americana Judith Butler, docente universitaria y paladina del *gender*, reprocha al movimiento feminista que haya hecho un flaco servicio a la causa afirmando que las mujeres constituyen un grupo especial con características comunes. En efecto, este enfoque ha reforzado la visión binaria de las relaciones hombre-mujer, contribuyendo de este modo a limitar las posibilidades de elección de la propia identidad individual, mientras que el objetivo de la revolución del *gender* es multiplicarlas infinitamente. Butler quiere romper así lo que llama el *continuum* entre sexo, género y deseo, con el intento de hacer que el género (la identidad social o el papel social) y el deseo sean flexibles, independientes del sexo del individuo, sin causa fija. Para ella, el género no es un atributo estable de la persona, sino una variable fluida que cambia según los contextos y los momentos de la existencia. Para Butler el género es una *performance*: es lo que se hace en un determinado momento y no lo que uno es. La identidad, por tanto, es una especie de electrón libre: vinculada no ya a una esencia, sino únicamente a una actuación.

Estamos en plena virtualidad postmoderna occidental, en una civilización que ha perdido el sentido de la realidad. Esta virtualidad se expresa dando énfasis al *acceso* (y no al objeto al cual se accede), a la *posibilidad* (y no a la realidad), a la *elección* (y no a lo que es elige), al *proceso* (y no al contenido), al *cambio* (y no a la identidad estable), a las *aspiraciones* (y no a su concreción), a la *capacidad* y a la *potencialidad* (y no

al compromiso). El individuo se construye en un sentido de omnipotencia, un mundo imaginario con acceso permanente a todas las opciones, un mundo en el cual es posible no implicarse nunca personalmente. Una vez que la maternidad y la familia tradicional quedan restringidas a mitos – por lo demás superados –, el sueño que conquistar sería el *empowerment* de las mujeres como lo interpreta la ideología.

Butler llama a la acción subversiva, a la movilización de los agentes del cambio que hacen proliferar en la cultura géneros e identidades, a la confusión, al cambio de las normas en materia de género y de comprensión binaria de la masculinidad y de la feminidad. Y define *gender trouble* este proceso revolucionario de desestabilización. Algunas configuraciones culturales del género (especialmente las judeocristianas) han adquirido un poder hegemónico tal que parecen “naturales” en nuestra cultura. Butler quiere que comencemos a actuar “de modo distinto”. Los medios de comunicación, principalmente, desempeñan un papel peculiar en la creación de imágenes alternativas adecuadas para generar confusión en las almas. Algo que, por otra parte, ya se constata sobre todo en Occidente.

UNA BATALLA ESPIRITUAL

La batalla que estamos combatiendo se refiere a la estructura antropológica del hombre y de la mujer tal como la ha creado Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo; en otras palabras, al designio de amor trinitario de Dios sobre el hombre y sobre la mujer. Un designio que concierne al hombre, a su origen divino y a su naturaleza esencialmente relacional. ¿La muerte del hombre no es acaso consecuencia de la “muerte de Dios” proclamada por Feuerbach y Nietzsche? Todos estamos hechos para ser padres o madres, hijos o hijas, esposos o esposas, hermanos o hermanas. Negando la complementariedad antropológica del hombre y de la mujer, queriendo hacer de todos ciudadanos radical-

mente “iguales”, atacando la maternidad como una injusticia social, reduciendo el hombre y la mujer a su función social, a “socios” vinculados por un “contrato” se crea una cultura que impide la realización de nuestra vocación humana universal.

La aparente inocuidad del *gender* contrasta con el alcance del desastre antropológico, cultural y espiritual que causa sobre el terreno, transformando mentalidades y comportamientos a favor de la nueva “ética”, prácticamente sin que la mayoría de las personas ni siquiera se dé cuenta. Difícil de individuar, el *gender* se esconde detrás de conceptos seductores, pero radicalmente ambivalentes como defensa de los derechos, autodeterminación de la mujer, igualdad de sexos, calidad de vida, desarrollo sostenible, diversidad cultural, que después de la caída del muro de Berlín con la potente ola de la globalización se han difundido gradualmente por todas partes en el mundo hasta alcanzar las aldeas africanas más remotas.

EL DISPARO DE SALIDA DE PEQUÍN

El *gender* se convirtió en objeto de un supuesto “consenso mundial” en la conferencia de Pequín de 1995. Los vestigios de la revolución feminista y cultural occidental se transformaron entonces en norma mundial. Después de Pequín, el *gender* se integró en el corazón de las políticas internacionales, regionales, nacionales y locales, de los instrumentos jurídicos (como el Protocolo de Maputo, en África), de los manuales escolares, de los códigos éticos de las empresas, de las ONG de desarrollo, de los *Objetivos de desarrollo del milenio* (MDG) que se supone que se alcanzarán antes de 2015. Se ha impuesto como prioridad transversal de la cooperación internacional. Actualmente ha penetrado en nuestras sociedades por todos los poros. Estamos en plena fase de aplicación. El impulso doctrinal del que han dado prueba los agentes del cambio mundial en los años noventa del siglo pasado ha perdido su

fuerza, pero ha cedido su puesto al celo operativo en todos los frentes. Estos ejercen una presión máxima sobre los países en vías de desarrollo. E insisten en la necesidad de acelerar y multiplicar las “acciones concretas”, de medir los resultados y el impacto de las políticas para la igualdad de los sexos, de transformar los objetivos de Pequín en “mecanismos duraderos”. En numerosos países, especialmente en África, los Ministerios de la Familia ya han sido sustituidos por Ministerios para las Políticas de Género: aunque parezca que se trata de la promoción social de la mujer, en los países en vías de desarrollo se ha abierto la puerta a una deconstrucción antropológica realizada por ingenieros sociales radicales provenientes del extranjero. En resumen, se supone que todos los ciudadanos del mundo harán suyo el paradigma del *gender*, se conformarán a él, se “formatearán” en este sentido.

NECESARIO *MEA CULPA* DE LOS CRISTIANOS

Ante el alcance del fenómeno es necesario que, sobre todo en Occidente, los cristianos – políticos, educadores, altos cargos y pastores – se interroguen sobre sus responsabilidades. Porque a menudo no han tomado en serio esta revolución cultural esforzándose por comprender sus conceptos clave, los mecanismos operativos, las consecuencias para la fe; sino que se han mantenido al margen, contentándose con criticarla a distancia o como aficionados, y sin realizar pues una *obra* de discernimiento. Con su pasividad han contribuido a que se profundizara la brecha entre cultura y fe, y a la difusión del laicismo que hoy tanto recriminan. La cultura postmoderna es la cultura en la que vivimos y actuamos, la cultura que nos educa y que educa a nuestros hijos: para poder evangelizarla, debemos conocerla.

En lugar de reflexionar y actuar de manera independiente, conformemente a su identidad, por una culpable ignorancia, con frecuencia los cristianos han ido a remolque de esta revolución. Y razonando se-

gún esquemas corrompidos que les eran extraños, a veces han aceptado componendas. Sólo una sutil – aunque vital – línea de demarcación separa una sana y necesaria promoción de la igual dignidad entre mujer y hombre de la transformación social que han llevado a cabo agentes que persiguen intereses personales. Y esta línea se ha convertido en indefinida. A fuerza de ceder a las seducciones de la nueva ética, a veces se llega a ser infieles al magisterio de la Iglesia.

El primer servicio que la Iglesia debe ofrecer a la humanidad es seguir siendo ella misma. Por lo tanto, no puede comprometerse con paradigmas, programas y “valores” de una ética que no le pertenece.

REVOLUCIÓN CULTURAL OCCIDENTAL Y PÉRDIDA DE LA FE

En la carta del 30 de noviembre de 2007 dirigida a la delegación que Benedicto XVI envió a Estambul para la celebración de la fiesta de san Andrés, el Patriarca ecuménico Bartolomé I recordó «la vocación de todos los cristianos a volver a la plenitud, a la frescura y a la pureza de la tradición que nos viene de la Iglesia primitiva», resaltando muy oportunamente el vínculo causa-efecto entre revolución cultural occidental y apostasía. Escribía: «En Occidente, la filosofía de la Ilustración y la Revolución francesa han provocado una verdadera revolución cultural que intenta sustituir a la tradición cristiana con una nueva concepción no cristiana del hombre y de la sociedad. Esta revolución ha dado vida tanto al materialismo práctico de las sociedades contemporáneas como a diversas formas de ateísmo militante y de totalitarismo». Los cristianos han perdido el sentido del «misterio de Dios y el sentido de la liturgia (su culto vivo), que en Oriente se preservan auténticamente» y se han visto impulsados «a reducir la vida religiosa a una ética humanista que relativiza la doctrina».

El fenómeno del *gender* tiene lugar al final de un largo proceso revolucionario que, en Occidente, comenzó con una distorsionada con-

cepción de la igualdad entre los sexos. Después de la Revolución francesa un espíritu rebelde, motor del individualismo occidental, contaminó los conceptos de derechos humanos, ciudadanía, estado de derecho, laicidad, libertad, igualdad, fraternidad (entendida de un modo puramente horizontal, eliminando al Padre de todos), contrato social, soberanía, modernidad e incluso de “valores universales”. ¿Acaso Jean-Jacques Rousseau no había ya dado a entender que ser padre era un privilegio social contrario a la igualdad? La progresiva radicalización del concepto de igualdad pasó por Freud que proclama la muerte del padre, por Nietzsche que habla de la muerte de Dios,³ por Karl Marx, por la dolorosa experiencia del comunismo en Europa del Este y por el 68. La postmodernidad ha ido ganando terreno progresivamente. El concepto de *gender*, cuyo objetivo revolucionario es reestructurar la sociedad según un nuevo modelo de igualdad de los géneros, comenzó a surgir en los años 70 y en los años 90 se vio la rápida mundialización de la ética postmoderna. La nueva cultura mundial tiende a excluir de su lenguaje – para negar la realidad –, las palabras madre, padre, hijo, hija, hermano, hermana, esposo, complementariedad, don desinteresado, amor, comunión, pacto, vida, sacrificio, al igual que muchos otros conceptos humanos universales y judeocristianos.

Por decirlo con otras palabras, la revolución cultural occidental desemboca hoy en el *diktat* de una nueva ética, postcristiana, que pretende transformarnos en:

- ciudadanos/individuos “formateados” según un modelo laicista actualmente en decadencia, que no sean prioritariamente miembros de una familia;
- detentores de derechos individuales que no sean reconocidos hijos del mismo padre;

³ La expresión “muerte de Dios” aparece por primera vez en los escritos de Friedrich Nietzsche en el año 1882 (*La gaya ciencia*) y, más tarde, en 1887 en *Así habló Zaratustra*.

- socios en un contrato entre los sexos, y no esposos vinculados por un pacto, ni hermanos iguales;
- *reproductores* sedicentes “ responsables ” del desarrollo sostenible del planeta y *no padres*;
- agentes del cambio, *zombis* de la *governance* mundial y no personas libres y responsables;
- individuos “ autónomos ” que persiguen sus propios “ intereses ”, su propio “ bienestar ”, su propia “ calidad de vida ”, y no personas creadas por el amor y para el amor desinteresado.

No parece que Occidente haya sido capaz de producir un modelo de ciudadanía y un modelo de orden social que reconozcan establemente la primacía del amor y de la familia, de la maternidad, de la paternidad, de una fraternidad filial y que estén abiertos al sentido de lo sagrado y al designio del Creador. Una vez realizada la separación entre Iglesia y Estado, entre la ciudadanía y la realidad de nuestra estructura antropológica relacional que nos predestina al amor, la modernidad ha volado en mil pedazos cediendo el sitio a la postmodernidad y al estado de disolución en el cual nos encontramos hoy.

LA HORA DE ÁFRICA

Nuestros hermanos africanos son conscientes de que la civilización occidental está muriendo. En el contexto mundial actual, la vocación de la Iglesia-familia de Dios que vive en África,⁴ adquiere una dimensión profética. Para los autores de la revolución feminista será muy difícil – aunque lamentablemente no imposible – desarraigar del alma africana el sentido de la paternidad (humana y divina), el espíritu de hijos que es

⁴ Cfr. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa*.

una gracia, el sentido de una fraternidad filial (y no puramente horizontal como la “fraternidad” generada por la Revolución francesa) y universal, el sentido de la maternidad y de la vida, el sentido de la vocación del hombre y de la mujer, de su unión indisoluble y de su complementariedad en el amor, a imagen de la Trinidad – en otras palabras, el sentido del amor, de su gratuidad, la intuición del Dios Uno y Trino que es amor. Los dones de Dios a África son para toda la humanidad. Por eso, sería de desear que en Occidente nos abriéramos más a ellos y diéramos voz a nuestros hermanos africanos.

LA REEVANGELIZACIÓN DE NUESTROS PUEBLOS

¿Acaso el proceso de deconstrucción antropológica del cual el *gender* es el fenómeno particularmente visible está llevando a la humanidad y a los pueblos que Occidente antiguamente evangelizó al borde de la apostasía? La cuestión es ante todo de orden pastoral. De hecho, la Iglesia no es una asamblea de expertos y de especialistas, sino de Pastores y de rebaños, de hijos e hijas de Dios; es una familia. La reevangelización de nuestros pueblos es una tarea común de todos los cristianos y exige una colaboración no intelectual o académica, sino hecha de caridad, de amor, de comunión de vida: «Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1, 3).

El rechazo de la maternidad y de la familia

ELENA LUGO*

INTRODUCCIÓN

La mujer contemporánea insiste en que quiere ser madre pero con libertad; quiere tener hijos pero con dignidad; quiere construir un futuro pero con amor; quiere tener un compañero pero con igualdad; quiere vivir como esposa y ama de casa y a la vez ejercer un trabajo profesional pero siempre como persona.

Esta insistencia admite varias lecturas. Tan sólo ensayo dos que estimo son las alternativas principales y además polarizadas entre sí. La primera lectura, bien puede sugerir que la frase es una expresión de reclamo con tinte posmodernista centrada en la autonomía individualista cónsona con el feminismo de género. Esta lectura puede servir para rechazar total o parcialmente, no tanto la maternidad cuanto el embarazo como fase natural y objetiva de la maternidad, al igual que puede conducir a una interpretación de la familia ajena a la comunión intersubjetiva y sponsal abierta a la vida, y a un menosprecio de la magnanimidad de la mujer como madre. Es decir, bien podría la frase inicial revelar una fragmentación mecanicista de la totalidad orgánica y natural de lo que significa maternidad y familia. Sugiere a su vez una exaltación de la maternidad, sólo si estricta e individualmente planificada, con posible menoscabo de los bienes intrínsecos al matrimonio, su intimidad y fecundidad, y de su centralidad en la vida de familia. La primera lectura propuesta da lugar a interpretar la experiencia del embarazo inherente

* La Dra. Lugo, miembro del Instituto Secular “Hermanas de María del Schönstatt”, es presidente de la Comisión de Bioética “Padre José Kentenich” (Argentina).

a la maternidad, ya sea como castigo discriminatorio, accidente lamentable, opción técnicamente sustituible, inclusive de ectogénesis, bien como instrumental de consumo.

En todas las modalidades de maternidad que hemos identificado se margina el orden natural y objetivo de la maternidad y familia, que debemos intentar recuperar. Para ello propondré una segunda lectura de la frase introductoria a nuestra presentación. Esta nos permitirá colocar la citada insistencia femenina en el contexto de una antropología personalista, ontológica y en su correspondiente ética.

La ética personalista, o bien la corriente bioética que de esta emana, demostrará la unidad orgánica entre persona, amor y vida para explicar y justificar el auténtico valor de la libertad, la dignidad, el amor, la equidad entre varón y mujer. La antropología personalista y su bioética integral revelan la sabiduría de la naturaleza al mantener la maternidad genética, gestacional y psicosocial en su continuidad y coherencia interna. Se trata de una perspectiva orgánica que enfoca la totalidad de los sucesos, como diría Padre José Kentenich, a la luz de la explicación natural y la justificación sobrenatural.

Mi presentación seguirá el siguiente orden: expondré el contexto cultural-posmodernista que apoya el rechazo de la maternidad y la familia en su sentido natural y objetivo, para ilustrar seguidamente el menosprecio del embarazo como fase de la maternidad y de cómo ello afecta negativamente a la integridad de la familia. Ofreceré después la propuesta antropológica y ética correspondiente al orden natural destacando la integración maternidad y familia, ilustrando la visión orgánica del embarazo-maternidad en su sentido natural, para concluir con las recomendaciones en torno a la familia como lugar de encuentro interpersonal y custodia de la vida.

I. PRESENTACIÓN DEL CONTEXTO CULTURAL-POSMODERNISTA QUE APOYA EL RECHAZO DE LA MATERNIDAD Y LA FAMILIA EN SU SENTIDO NATURAL Y OBJETIVO

Comenzamos con el concepto de familia el cual en su crisis incluye también un interrogante muy grave sobre sus elementos constitutivos en general, y sobre la maternidad en particular.

Desde una perspectiva histórica, reconocemos que la institución familiar pasó ya por una gran crisis: la crisis de la familia tradicional que originó el cambio de la familia *extensa* a la familia nuclear moderna. Esta crisis redujo las funciones de la institución familiar. Consistió básicamente en la reducción del número de miembros o tamaño de la familia, y sus roles centrales en el mundo laboral, educativo y social en el contexto de la cultura premoderna. Pero ahora se cierne otra crisis, en la cual la familia moderna pasa de un modelo de familia nuclear a otro designado ambiguamente posmoderno. Se trata de una desfamiliarización de la sociedad. Con este concepto se sugiere la disminución en la percepción de la familia como socialmente necesaria, y el surgimiento de diversas formas de convivencia humana con predominio de un criterio individual sobre el comunitario, y la correspondiente desestimación del fundamento natural de la familia en un orden objetivo y esencial, exponiéndola al subjetivismo y relativismo cultural que trastorna el sentido del sexo, del amor conyugal y de la apertura a la vida. Se advierte una crisis de la identidad misma de la familia como institución en su expresión actual, a su vez motivada por otra crisis del orden objetivo de la verdad y el bien formulado en la ley moral natural.

De modo que si lo que está en crisis es un determinado modelo de familia, lo que corresponde es analizar la estructura y los rasgos de ese modelo de familia a la luz de un criterio que sea fundamental, para ver si ese modelo puede justificarse hoy. Si lo que está en crisis es el modelo de familia denominado familia patriarcal o familia conyugal nuclear en cuanto versión caduca o estereotipada de su proyecto original en la mo-

derinidad, entonces habría que buscar en el fundamento natural de la familia la esencia que anime y justifique otro modelo de familia, sin descartar la familia en sí misma como institución. Así pues, la crisis actual no sería un momento de pérdida y catástrofe de valores imperecederos que se han de conservar dogmáticamente, ni tampoco indicio fatal de que la familia como institución está destinada a desaparecer a causa de su deficiencia estructural.

La tarea que nos asignamos es, por consiguiente, más radical y difícil de lo que indicaría una primera apreciación. Hemos planteado la necesidad de retornar a la raíz esencial o natural de la familia para examinarla críticamente y tomar posición personal ante la misma. Pero la tarea es particularmente desafiante porque dicha raíz no está exenta de ambigüedad en la época posmoderna. La posmodernidad es proclive a desestimar el significado filosófico de la naturaleza, a poner en duda la objetividad de la verdad y el bien inherente al orden natural, y a cuestionar la posibilidad de derivar de ella una interpretación normativa para las categorías con las cuales pensamos el ser persona, el amor, la convivencia sexual, la maternidad/paternidad, en fin, los aspectos esenciales de la familia.

Según esta apreciación, la verdadera crisis reside en los conceptos o concepción teórica, y en la vivencia práctica del amor, de la sexualidad, de la libertad, de la entrega incondicional entre las personas, y en esta secuencia, la crisis del concepto de la maternidad y de la familia. Esto incluye una revaloración del concepto mismo del ser persona; se reduce su ser a sus funciones empíricamente estimables y se reduce su dignidad inherente a una visión positivista de sus derechos y deberes.

Estos conceptos revisten actualmente una seria ambigüedad en el marco de la cultura privada de la objetividad ante la verdad y el bien. Se los contempla desde un relativismo ético conducente a modalidades de vida, amor, maternidad y familia, sujetos a criterios egocéntricos. Se relativiza la familia y sus componentes esenciales según un criterio subjetivista y utilitario. Se descuida el sentido de la libertad en cuanto libertad

relacional, ministerial y orientada a responder a la necesidad del prójimo. Lo esencial de la sexualidad personalizada se rebaja a utilidad, egoísmo, a goce inmediato que no conduce a una felicidad sustancial.

A su vez, la relatividad y utilitarismo cultural ante la familia se enuncia con palabras nuevas en cuanto a sus connotaciones, a saber: *salud reproductiva* entendida como modo muy específico de la no reproducción; *políticas divorcistas y abortivas*, tomadas como estrategias, según se dice, a fin de eliminar el divorcio y el aborto; *familias* en plural, bajo una enorme gama de posibilidades, llegando hasta la denominada unipersonal, en sustitución de la familia, en su sentido natural y permanente (sentido común); *género*, para sustituir la palabra y la realidad del sexo, bajo numerosísimas modalidades, incluidas todas ellas bajo la denominada *perspectiva de género*.

Si nos preguntamos sobre la causa de la crisis radical de los conceptos y vivencias que sostienen el amor, el matrimonio, la maternidad y, por consiguiente, la familia, la respuesta es conocida pero no ampliamente aceptada en sus implicaciones. La causa principal de la crisis radica en el alejamiento de Dios, con lo cual el hombre se encierra en su yo individual y pierde sensibilidad para con el otro, al cual, tarde o temprano, acabará por ver como un extraño desprovisto incluso de humanidad. Se advierte que la cuestión fundamental de la crisis surge del eclipse del Dios personal y vital, que a su vez opaca la presencia del misterio en la persona misma y sus interacciones con los demás. Como diría P. José Kentenich, el alejamiento de Dios deshumaniza a la persona y la reduce al nivel inferior a los animales, que al menos observan fielmente sus instintos.

Poco a poco, se genera un materialismo práctico: el ser queda reemplazado por el tener; la substancialidad de la vida es reinterpretada según un funcionalismo en términos de calidad, belleza, placer y logros exteriores de la persona. Las dimensiones más profundas de orden espiritual religioso pasan a ser tan sólo idiosincrasias subjetivas y privadas, sin impacto en la vida comunitaria, en la visión social de la familia y menos en la jurisprudencia en torno de ella como institución básica.

Surge así la familia denominada *light*, sustentada en el egoísmo y permisivismo. De la búsqueda ávida de placer y refinamiento sin freno ni cuestionamiento, se sigue el hedonismo de alta permisividad. Es decir, no hay prohibiciones, ni territorios vedados ni diversiones restringidas; no hay imposiciones, salvo algunas leyes mínimas de convivencia cívica. De ello se deriva el escepticismo y el relativismo. En virtud de una actitud escéptica, las opiniones cambian rápido y se destierran los valores trascendentes; entonces se cae en la indiferencia e indefensión. Se pasa así al relativismo, a la invitación a no comprometerse sino a seguir los gustos subjetivos. Así la persona *light* se vuelve nihilista, ya que no tiene referentes, hallándose, a la vez, dominada por un falso sentimiento de libertad, donde la verdad es la opinión propia y el bien la preferencia útil.

Ya no hay denuncias, ni inquietudes culturales, ni grandes aspiraciones sociales. La persona *light* juega o vive sin objetivos nobles o humanistas, sin aspiraciones, vacío y en rebelión contra todos los estilos de vida que no sean el suyo. De su mediocridad nace un nuevo analfabetismo, puesto que es capaz de acumular muchas redes complejas de información pero carece de formación; acumula muchas vivencias, pero carece de experiencia; reconoce valores sólo en la medida que definen su propia forma de ser y de sentir; es incapaz de un genuino encuentro y apertura con lo verdaderamente ajeno. De ahí que siempre sea un espectador, un hombre pasivo que participa voluntariamente de un plan que él no ha trazado. Esta realidad se ha enmascarado detrás de una incesante actividad, de una pasión por la nada. Permitiéndose todo, no garantiza nada. Vive experiencias apáticas, manipulado por estímulos que no lo llenan ni hacen feliz. Su interior es impasible, pleno de tedio, aburrimiento y desolación, con curiosidad y tolerancia ilimitadas.

En resumen, la crisis de la familia en su modelo actual, nuclear y patriarcal, según algunos sociólogos lo plantean, está amenazada en su raíz. Se trata de una crisis de la razón, de los conceptos, de los valores: el hombre se dispersa, pierde su unidad, su verdad, su rostro se ensom-

brece, su mirada se vuelve miope. Y precisamente los lugares principales de esta miopía en el mundo de hoy son: el amor matrimonial, la maternidad/paternidad, la familia y la vida. Sin dogmatismo ni fatalismo, pues ambas actitudes dan muestra de desesperación, debemos intentar vitalizar el sentido natural de las dimensiones esenciales de la familia, en especial de la maternidad, a partir del orden interior objetivo, del plano en el cual compartimos la condición humana en su universalidad.

Interrogantes y amenazas a los elementos constitutivos de la familia

1. *Reinterpretación de la sexualidad humana*

Seguidamente señalamos lo que en el orden de la sexualidad nos parece objetable o al menos éticamente problemático desde el punto de vista de una bioética personalista y orgánica:

- que la sexualidad se reduzca a un mero dato genital y biológico;
- que la sexualidad humana tenga su arquetipo propio y exclusivo en el varón, considerándose a la mujer simple apéndice del mismo o una forma empobrecida y dependiente a él;
- que la sexualidad sea algo extraño a la totalidad del ser humano y que, a lo más, se inscriba dentro del ámbito preciso de lo biológico;
- que la sexualidad se articule en dos tipos humanos totalmente opuestos y simétricamente diferentes sin identidad ni relación mutua;
- que la sexualidad, en cuanto necesidad central del individuo, sea la que mayor interés y felicidad despierte y exija satisfacción para lograr bienestar, alegría y energía;
- que la disciplina y autodomínio sea equivalente a represión de esa necesidad y frustración de la satisfacción sexual, lo cual sería algo peligroso y perjudicial por ser supuestamente exterior, ajeno al individuo, antinatural y fomentado por ideologías e intereses autoritarios;

– que la satisfacción del impulso sexual sea un derecho de todo individuo, también del adolescente, que ha de satisfacerse por medio de la masturbación, la relación heterosexual o inclusive homosexual, tan pronto como se sienta capacitado para ello.¹

En resumidas cuentas, la postmodernidad nos desafía al proponer que la sexualidad no necesita justificación axiológica ni integración al contexto personal, es decir al matrimonio, al amor, a la procreación, a la intimidad y la plena pertenencia interpersonal. Surge una separación mecánica entre amor matrimonial-sexualidad y la apertura maternal a la vida.

2. *Sustitución de la identidad sexual natural por la perspectiva de género*

La dimensión de mayor impacto actual en cuanto al tema de la identidad y diferenciación sexual es la llamada “ideología de género”. En vista de que este tema ha sido expuesto magistralmente en la exposición precedente no lo desarrollaré más allá de unos breves apuntes en cuanto a sus implicaciones pertinentes a mi tema.

La perspectiva de género abarca diversas acciones entre las que podemos mencionar:

- la distribución de métodos anticonceptivos en el marco de las políticas de salud reproductiva;
- las campañas para garantizar a las mujeres el acceso a un aborto legal y “seguro”, sin restricciones;
- la legalización de la esterilización como método anticonceptivo;
- las actividades de capacitación y difusión de la perspectiva de género, incluyendo campañas en los medios masivos de comunicación social;

¹ Cfr. J. R. FLECHA ANDRÉS, *Moral de la Persona*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2002, cap. II.

- las acciones enfocadas a grupos considerados de riesgo, entre los que se destacan las personas menores de edad, sin garantizar la intervención de la familia;
- la inclusión del “ cupo de género ” en los distintos niveles de organización social y política;
- la legalización de la unión de personas del mismo sexo con pretensión de que sea equiparada al matrimonio y con posibilidad de adopción;
- en materia educativa, estrategias de intervención en los textos escolares para eliminar todas las visiones estereotipadas sobre hombre y mujer;
- la transversalidad: se promueve la integración de las cuestiones de género en la totalidad de los programas sociales, de tal modo que sea esta perspectiva el criterio de análisis y de diseño de las políticas públicas.

En resumen: La ideología de género sustenta una difusión de comportamientos contrarios a la maternidad, la vida y a la familia. En el marco de las políticas públicas con perspectiva de género se promueve la distribución de anticonceptivos, inclusive abortivos, la despenalización y legalización del aborto y la esterilización. Se trata de conductas contrarias a la vida y la familia que conllevan también violaciones a los derechos humanos fundamentales, como es el caso del derecho a la vida.

Introduce a su vez dinamismos de conflicto en la sociedad: En lugar de ver a la mujer en el marco amplio de la familia y la sociedad, se acenúan las diferencias y se confrontan sus derechos con los del hombre, en una contraposición desconfiada y a la defensiva.²

² Cfr. M. L. DI PIETRO, *Sexualidad y Procreación Humana*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2005, cap. II.

3. *Fragmentación del vínculo de amor matrimonial como núcleo de la familia*

Identificamos tres modalidades de convivencia familiar de cierto predominio en la postmodernidad que consideramos desafiantes y debilitantes de la raíz misma del matrimonio en cuanto núcleo de la familia y que desubican la presencia esencial de la maternidad en el núcleo conyugal. Las mencionamos según sus designaciones sociológicas contemporáneas.

Las llamadas *familias alternativas*: las monoparentales; las compuestas de padres que traen hijos de otros matrimonios; las extendidas, en las cuales parientes asumen las obligaciones propias de los padres. Los intereses políticos y económicos, apoyados por los medios masivos de comunicación, han utilizado su influencia para normalizar estadísticamente estas familias, tratando de desprestigiar la familia nuclear de tradición cristiana al considerarla algo inalcanzable en la época actual.

Las uniones de hecho, definidas como las que incluyen una serie de muchas y heterogéneas realidades humanas cuyo elemento común son formas de cohabitación de tipo sexual no matrimoniales. Estas se presentan como opciones acordes a la mentalidad individualista y subjetivista de la época.

Convivencias prematrimoniales de corta duración que banalizan el voto de fidelidad matrimonial, inclusive su exclusividad, provocando inestabilidad en la relación, el dolor y el profundo sufrimiento a la persona abandonada, y la desmoralización en los hijos, en el caso de que los tengan, pues la maternidad regularmente es excluida con el uso de contraceptivos.

Relaciones extramaritales. La relación extramarital abre la puerta a dos graves peligros adicionales: el HIV/SIDA, el embarazo en las adolescentes, madres solteras, al igual que las enfermedades venéreas. Afortunadamente, recientes investigaciones (2006) han comprobado que los valores de la fidelidad y de la abstinencia sexual hasta el matrimonio

pueden ser practicados en la actualidad, y que además son el camino menos agresivo para la salud y el más efectivo para prevenir la tragedia del HIV/SIDA y las enfermedades de transmisión sexual.

Parejas divorciadas, casadas de nuevo o no. El divorcio motivado por diversas razones, tales como uniones disfuncionales, falta de seriedad para asumir un vínculo permanente, inmadurez emocional, insaciable sed de placer y el énfasis en la autorrealización con cierto menoscabo de la capacidad de servicio abnegado y magnánimo, representan un fracaso de la intención inicial del matrimonio.

La vida matrimonial en la postmodernidad puede complicarse por consideraciones de actualidad, como por ejemplo, la prolongación de vida de la pareja. Hoy la pareja necesita mantener su armonía conyugal por más tiempo y en medio de los inexorables procesos de envejecimiento con las alteraciones biopsicosociales que estos procesos provocan.

También ha de notarse la ausencia o limitada de convivencia del matrimonio y la participación de los padres en el hogar, por ejemplo a causa del trabajo de ambos fuera del hogar, lo que limita la interacción de los cónyuges entre sí y la atención de los hijos.

La vida conyugal se hace mecánica con muchas obligaciones y poca gratificación. Se buscan gratificaciones fuera del hogar con un tercero, lo cual conduce a la separación emocional entre los esposos y vinculaciones potencialmente peligrosas con amistades que se pueden convertir en atentados contra la fidelidad matrimonial. Cuando la pareja no comparte y no nutre su amor conyugal, son frecuentes los problemas de comunicación, debilitamiento de la autoridad parental, intervención de terceras personas, violencia intramarital y desarmonía sexual, entre otros problemas.

Por último, pero de importancia cardinal para nuestro tema central de la maternidad, la mentalidad anticonceptiva con afinidad al aborto por un lado, y por el otro lado la tecnologización de la procreación, desafían al embarazo-maternidad tal como lo expondré en la próxima parte

II. MENOSPRECIO DEL EMBARAZO COMO FASE DE LA MATERNIDAD Y CÓMO ELLO AFECTA NEGATIVAMENTE A LA INTEGRIDAD DE LA FAMILIA

1. *Embarazo y maternidad como castigo*

Un castigo es esencialmente una respuesta o efecto secundario y consecuencia de actos o faltas objetables. El castigo justo debe corresponder en calidad y cantidad (tipo e intensidad) a la naturaleza y magnitud de la falta. Es decir, un castigo injusto podría verse como una contradicción conceptual. El castigo, de ser injusto, puede ser un mal y por eso injustificable. Por otro lado, de ser justo podría ser un bien instrumental para renovarse en la buena conducta y restablecer el orden objetivo del bien común quebrado por la falta.

En relación al embarazo como aspecto integral a la maternidad, ¿podría ser la experiencia del embarazo un castigo, tal vez injusto? Esta interpretación se sugiere ante algunas situaciones comúnmente reconocidas como embarazos indeseados. Probablemente se ilustraría en un embarazo imprevisto por la falta involuntaria de información y formación sobre la sexualidad, como falta de preparación para el matrimonio y para el ejercicio de una paternidad responsable. Una mujer puede ser víctima del egoísmo múltiple de su cónyuge, o de una persona ajena a su vinculación afectiva, que la violenta, seduce, explota, atemoriza conduciéndola a ver el embarazo resultante como un castigo perpetrado por el abusador que vive de modo hedonista, que descontrola su sexualidad buscando el placer sin responsabilidad moral alguna. La mujer, aun si rechaza el embarazo y lo ve como castigo, podría convertirlo en experiencia de maternidad sujeta a una deliberación y acción justa. Es decir, si bien el embarazo pueda experimentarse subjetivamente como castigo, la mujer maltratada podría, con la asistencia necesaria, reconocer que la persona prenatal o embrionaria nunca puede calificarse como castigo, pues contradice la dignidad inherente a su ser.

2. *Embarazo y maternidad como accidente*

Esta interpretación del embarazo-maternidad está asociada a la mentalidad del contraceptivo. La contracepción no es simplemente un acto que de algún modo impide la generación de una vida humana, sino que es un acto que impide que los propios actos sexuales libremente elegidos lleguen a ser causa de la generación de una nueva vida. Es parte constitutiva del propio comportamiento sexual; es un acto que, dada una necesidad o voluntad de impedir una concepción, persigue objetivamente la meta de consumir la relación sexual asumiendo un aspecto de su esencia (la unión) y descartando el otro (la creatividad). Ante la disyuntiva de pensar que no puede mantener la intimidad conyugal en apertura a la vida y de considerar que la maternidad no sería oportuna, se inclina el matrimonio a sacrificar la integridad natural del acto conyugal en sí, es decir se distorsiona la expresión auténtica del mensaje del cuerpo sexuado en su verdad integral en torno al amor matrimonial como unidad de lo sensual y la ternura afectiva.

Como críticamente comentaré en un segmento posterior, el contraceptivo arriesga a violar la norma personalista que indica que la respuesta apropiada al ser de persona es amar pero no usar. La otra persona no ha de ser reducida a objeto o a un “algo” cosificado, pues es un “sujeto” o un “quien”.³

3. *Embarazo-maternidad como contrariedad que hay que superar*

La mentalidad contraceptiva contribuye a la aceptación del aborto. Aunque la *Declaración sobre Bioética y Derechos Humanos* de la UNESCO no incluyó entre los derechos la salud sexual y reproductiva de la mujer la terminación voluntaria o la interrupción del embarazo, el tema

³ Cfr. P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, The National Catholic Bioethics Quarterly (NCBQ), vol. 3, n.1, págs. 35-37.

continúa instalado en el ideario contemporáneo. En todo caso, aparece en el artículo 14 del *Protocolo de la Declaración*.⁴

No se suele hablar de aborto, sino de “interrupción del embarazo”. Pero en ello subyace la idea de que un embarazo deseado es una maravilla y un embarazo no deseado es una enfermedad para lo cual el aborto es la terapia. Se hace así toda una verdadera ingeniería semántica, divulgada por los medios de comunicación, conducente a favorecer el aborto desde la perspectiva de derechos, de salud, etc.

Tanto el aborto como la mentalidad anticonceptiva se hacen acompañar de una perspectiva utilitaria y científico-técnica. Intentan determinar la estructura y dinámica de la vida según modelos funcionales y estadísticamente determinables. Si bien se concibe al embrión humano como vida humana o perteneciente a la especie humana, se le niega la condición de persona y su correspondiente dignidad. Por lo tanto se estima que se le puede sacrificar su integridad. Incluso la reducción selectiva del gemelo defectuoso es una operación eugenésica, y la extracción de células estaminales a partir de la etapa del blastómero, a fin de beneficiar supuestamente en modo terapéutico a pacientes de Parkinson y Alzheimer. Se lo puede manipular por medio de la fecundación *in vitro* al igual que clonar, en caso de ser técnicamente posible y relativamente seguro. Sustentada en una mentalidad mecanicista, la mentalidad abortista asume una perspectiva técnico-científica del inicio de la vida humana, es decir la interpreta como algo fragmentado y reducido a sus unidades biológico-genéticas, y se adhiere a la sustitución de la procreación natural con formas artificiales reproductivas como comentaremos más adelante.

Pensamos que si el aborto fuese tan sólo un retirar el apoyo vital ante la ausencia de otro recurso de supervivencia, una mujer podría argumentar a favor de la extracción del feto en casos de que su embarazo fuese especial-

⁴ Cfr. J. HAAS, *Person and Human Being in the UNESCO-Declaration on Bioethics and Human Rights* NCBQ, vol. 7, n.1 (2007), pág. 47; cfr. también P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, cit.

mente complicado o el feto adoleciese de una condición mortal o anomalía incompatible con la vida. Más adelante precisaremos que el aborto es retirar un recurso esencial que no se puede reemplazar. Sería violentar una unión única de íntima dependencia constituida por la madre y el hijo.⁵

4. *Tecnificación del embarazo/maternidad y otras modalidades que sustituyen la procreación con la reproducción artificial*

Entendemos por la expresión “técnica” una actividad productiva, y en cuanto se dice que está o debe estar bajo la dirección de la razón humana práctica, se lo denomina tecnología (técnica + *logos*). La razón técnica es instrumental y así se rige por consideraciones de utilidad y eficiencia con lo cual se distingue por su esfuerzo de manipular y controlar su objeto de aplicación para maximizar la productividad. De este modo no es tan neutral como se cree, pues nos induce a ver la realidad como lo neutral a ser dominado, el conocer como un recurso de poder y de hacer, a la vez que se inclina por evaluar todo según un criterio pragmático, es decir las cosas valen por su función y utilidad para el ser humano individual o colectivo.

La razón técnica se inclina a intervenir con el orden natural para reconfigurarlo o hacer su síntesis. Esa intervención puede incluir el reemplazar y sustituir, y no el mero asistir a la naturaleza para que logre sus objetivos. Cuando se trata de la naturaleza humana o el ser de persona como espíritu-encarnado-sexuado es preciso tomar muy en serio la consigna de que lo que técnicamente puede hacerse no equivale a lo que deba hacerse. Esta consigna se hace urgente cuando se trata de las funciones procreativas en vista de la experiencia de amor como unidad y apertura a la vida.⁶

⁵ Cfr. P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, cit.

⁶ E. LUGO, *Filosofía de la Tecnología*, en: *Ética Profesional en la Ingeniería*. Mayagüez Puerto Rico 1987.

a) Embarazo según la fecundación *in vitro* (FIV)

Con la fecundación *in vitro* la concepción se realiza en un laboratorio y la mujer dice quedar embarazada en el momento de la transferencia a su vientre del embrión externamente fecundado. El embarazo en su sentido natural queda fragmentado en dos eventos: la fecundación técnicamente mediada y luego la implantación. Fecundación y embarazo – partes integrales a la maternidad – se separan al no seguir su continuidad natural, y se presentan como dos eventos bajo el control y dominio individual y asistido por un técnico.

Así, en el contexto de FIV, el embarazo y la concepción no son equivalentes con lo cual el pleno sentido de la maternidad se torna ambiguo. La vida, en su sentido natural y ontológicamente objetivo, iniciada en la concepción no es tomada en cuenta, sino que más bien se privilegia la implantación. Es importante reconocer que la designación de la implantación como embarazo y la identificación del ser por nacer como preembrión desprovisto del carácter de persona, se promociona por los investigadores interesados en extraer células estaminales de embriones preimplantados con fines terapéuticos aunque la medicina regenerativa esté en etapa experimental.

Sin duda, la señora que recibe el implante se transforma en madre al elegir voluntariamente unirse en modo íntimo y único a la nueva vida. Pero, como he de indicar en la próxima parte dedicada a los comentarios críticos estimados pertinentes, la FIV margina la vinculación natural que transfigura ontológicamente a la mujer, que afecta todas las dimensiones de su ser espiritual, afectivo, cognoscitivo y fisiológico desde la intimidad nupcial, y que se extiende desde la concepción hasta el alumbramiento como en toda la vida de su ser madre para el hijo.

Dicha continuidad es aun menos evidente en la experiencia de maternidad subrogada separada de la vinculación nupcial, y en el embara-

zo heterólogo por concepto de aceptación de un embrión fecundado y ajeno a la constitución genética de la gestante.⁷

b) Maternidad huésped (surrogate motherhood)

El concepto “madre-huésped” cuenta con varios sentidos, a saber:

1. La maternidad remunerada, que consiste en un contrato de intercambio entre el servicio de gestación de una mujer a cambio de dinero de parte de la pareja interesada en recibir al bebé al momento del alumbramiento.

2. El aspecto contractual en sentido estricto, que supone un acuerdo previo a la gestación de entregar el bebé gestado a la pareja contratante.

3. Como variante de la anterior, adopción excluida; en este caso la madre gestante excluye desde el inicio la posibilidad de adoptar y criar al bebé gestado.

4. Vinculación genética excluida; en esta posibilidad la madre gestante no aporta material genético sino que tan sólo accede a gestar un embrión implantado, concebido independientemente de su aporte genético. Esto nos conduce a la próxima modalidad.⁸

c) Transferencia heteróloga (heterologous transfer)

Con esta tecnología, la implantación de un embrión en el seno femenino le confiere la oportunidad de ser madre e iniciar una vinculación íntima con el niño por nacer, no sólo fuera de la unión matrimo-

⁷ Cfr. W. MAY, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, en: *Our Sunday Visitor*, Huntington Indiana 2000, 811; M. L. DI PIETRO, *Sexualidad y procreación humana*, cit., cap. VIII.

⁸ Cfr. J. BERKMAN, *Gestating the Embryo of Others*, NCBQ, vol. 3, núm. 2 (2003), pág. 317.

nial, sino que desvinculada genéticamente. Se trata de la implantación de un embrión abandonado o sobrante de la FIV, posiblemente descongelado, con la intención de facilitar su nacimiento o supervivencia. Es difícil de clasificar esta implantación, bien sea como adopción prenatal o como rescate de una vida.⁹

d) Útero artificial (ectogénesis)

Se entiende por ectogénesis completa la generación y desarrollo de un ser humano fuera o al exterior del útero materno desde el inicio de su existencia hasta el equivalente de cuarenta semanas de gestación. La ectogénesis parcial supone el desarrollo de una etapa gestacional fuera de seno materno.

Así, un útero artificial puede proponerse para la gestación completa o parcial, es decir para generar y sostener el desarrollo de un embrión o feto durante su desarrollo embrionario-fetal completo o durante una parte del mismo. A su vez, se prevé algún día poder generar el embrión *in vitro* y luego colocarlo en un útero artificial.

Si la remoción del embrión o feto se sugiere como medida preventiva o terapéutica en claro beneficio de la vida misma o salud del preñado o de la madre, entonces su traslado a un útero artificial puede ser menos problemático.¹⁰

e) Tecnologización del alumbramiento

El modelo predominante en la práctica de la obstetricia estadounidense se orienta por el uso de toda la tecnología con el propósito de controlar y dominar el alumbramiento. Dicha obstetricia se inspira en la

⁹ Cfr. N. TONTI-FILIPPINI, *The Embryo Rescue Debate*, NCBQ, vol. 3, núm. 1, págs.119-120.

¹⁰ Cfr. C. KACZOR, *Could Artificial Wombs End the Abortion Debate?*, NCBQ, vol. 5, núm. 2 (2005), pág. 289.

creencia de que la técnica es superior a la naturaleza y que la instrumentación es más confiable que las destrezas de las personas, de modo tal que manifiesta una filosofía de la medicina favoreciendo la técnica como sustituta de la naturaleza. El alumbramiento natural y normativo, según esencialmente logrado en el proceso fisiológico saludable, queda opacado por un evento quirúrgico y visto como una patología sujeta a la terapia. Es decir, la modalidad obstétrica tecnológico-científica no afirma el embarazo-maternidad como una experiencia personal de dimensiones existenciales profundas y perdurables para el matrimonio y la familia en general, y en especial para la madre.¹¹

5. *Resumen*

El contraceptivo, el aborto, la fertilización *in vitro* y las modalidades reproductivas que esta última facilita no promueven la salud ni sanan el cuerpo de la madre, sino que impiden, interrumpen o reemplazan, con patrones de diseño, el proceso natural de la fertilidad y la gestación para satisfacer deseos individualistas ajenos a la maternidad, vinculada al compromiso nupcial exclusivo. Estas intervenciones colocan en peligro la auténtica autonomía del ser persona, su libertad para elegir la excelencia o los bienes inherentes a la vida, y la relación interpersonal a tono con la finalidad del ser persona. Para sustentar mejor el mensaje positivo que puede anidarse en la frase introductoria a esta presentación, es preciso ensayar una segunda lectura inspirada en una antropología y bioética personalistas, enraizada en el orden natural objetivo e inteligible.

¹¹ Cfr. S. SMITH-BARTEL, *Welcoming the Child at Birth*, NCBQ, vol. 6, núm. 2 (2006), pág. 205; cfr. también S. KELLMAYER, *Embryo Adoption*, NCBQ, vol. 7, núm. 2 (2007), pág. 267.

III. BREVE INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA Y ÉTICA

A continuación daré una breve interpretación antropológica y ética de todo lo que hemos dicho hasta ahora, que corresponda al orden natural y destaque una visión orgánica de la maternidad y la familia, teniendo presente la frase introductoria de nuestra presentación: la mujer contemporánea insiste en querer ser madre, pero con libertad; quiere tener hijos, pero con dignidad; quiere construir un futuro, pero con amor; quiere tener un compañero, pero con igualdad; quiere vivir como esposa y ama de casa y a la vez ejercer un trabajo profesional, pero siempre como persona.

Por ello, intentaré dar una respuesta a las cuestiones que surgen ante los tipos de embarazo que representan un desafío para la maternidad y la familia.

1. *Persona en sentido ontológico*

Sustentada en una antropología personalista, la visión orgánica se regula por el respeto a la dignidad, integridad, trascendencia inherentes al ser de persona. En ese mismo contexto la corporeidad es la modalidad visible de lo espiritual o de las realidades de orden trascendental en la persona, en cuanto fuente de unidad y significado para lo psíquico y lo físico y lo espiritual, en clara superación del dualismo alma/cuerpo, al igual que reducciones de lo espiritual a lo material, así como de lo material a lo espiritual. En virtud del sentido ontológico de persona, la prioridad atribuida al anhelo de vivir “siempre como persona” cuenta con una justificación universal y objetivamente válida.

2. *Amor matrimonial e igualdad*

Según el personalismo orgánico, la corporeidad sexuada es un don nupcial y sacramental, de persona a persona, para manifestar la más íntima vinculación entre el amor y la vida.

Tanto la sexualidad femenina como la masculina se presentan como modos de ser persona en reciprocidad y condición a la comunión interpersonal. Se trata de una sexualidad centrada en el valor de la persona abierta del cónyuge, y nunca una experiencia de gratificación individual posesiva del otro. El acto conyugal entre la modalidad femenina y la masculina se presenta como entrega mutua, total y exclusiva de singular intimidad en cuanto que cada uno es sujeto y objeto de deseo y en generosa apertura a la vida nueva. La intensidad de los impulsos físicos y la energía psíquica queda integrada en el amor de benevolencia hacia la persona del amado, y no se acentúan ni se idolatran, porque si no, tarde o temprano, se degenerarían y banalizarían en la vida conyugal. Es decir, la condición previa para integrar la sexualidad en el conjunto de la propia personalidad es el amoroso interés por el bien integral de la otra persona. Amor es poder decir “tú” y, seguidamente, un “sí” al ser de la persona amada. La visión orgánica muestra que el impulso sexual cuenta con un origen y una finalidad trascendental en el orden espiritual de amor, como comunión entre la totalidad de ser de la persona como relación, diálogo y complementariedad del tú y yo en comunión, o como un “nosotros”, y no ha de ser reducido a la mera atracción condicionada por atributos físicos y psíquicos, según la visión freudiana. Así, la sexualidad no oblativa sino posesiva y egoísta traiciona su expresividad de amor personal y deja de ser humana, se hace dañina, desfigura a quien dice amar al amado, pues distorsiona la vinculación que debe constituir un nosotros. En este mismo contexto la castidad, lejos de ser un impedimento a la libertad en el amar, se manifiesta como la condición para un amor inspirado en la afirmación del bien del ser amado, garantizando a la ternura su prioridad sobre la satisfacción del deseo egocéntrico del dominio y la posesión. Para el varón, la castidad supone un logro de su virilidad, mientras que para la mujer significa sentirse afirmada como persona. Se trata en todo caso de una igualdad en dignidad y una diversidad complementaria en la mutua responsabilidad en la entrega amorosa y fecunda.

3. *Dignidad y libertad en la maternidad responsable y generosa. Respuestas a los desafíos: abrazo-maternidad-familia*

a) Ante la mentalidad contraceptiva

Propongo desenmascarar la mentalidad contraceptiva y tecnológico-científica que, sustentadas en el postmodernismo, han socavado el sentido y la continuidad ontológica del amor nupcial – embarazo – maternidad – familia.

En el ciclo de catequesis sobre el amor humano, Juan Pablo II afirma: «El acto conyugal “significa” no sólo el amor, sino fecundidad potencial. y por esto no puede ser privado de su pleno y adecuado significado mediante intervenciones artificiales. [...] uno se realiza juntamente con el otro y, en cierto sentido, el uno a través del otro».¹²

Con esta afirmación él destaca el peligro de una voluntad reducida como instrumento de la inteligencia instrumental, que no reconoce la verdad o el bien objetivo como normas para el dominio sobre el cuerpo, interpretado como mero proceso biológico. Expresivo de un dualismo de mente versus naturaleza, una voluntad arrogante ejerce su libertad creativa y prioritaria sobre una corporeidad sexuada bajo su control y manipulación.

Se sugiere que la fecundidad o la capacidad procreativa son eventos biológicos simplemente subpersonales carentes de significado, propios y receptivos de una asignación voluntaria que les confiere bondad instrumental. En este caso se trata de un bien *para* la persona y no un bien *de la* persona, inherente a su totalidad ontológica. Es un aspecto procreativo de la sexualidad, se interpreta como un bien para la persona en el sentido y hasta el grado que la persona le otorga valor, finalidad, ya que

¹² JUAN PABLO II, *La doctrina de la Iglesia sobre la transmisión de la vida en la comunidad conyugal*, Catequesis del Papa durante la Audiencia general, 22 de agosto de 1984, en: “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, 26 de agosto de 1984, pág. 3 (523).

en sí la procreación es sólo una posibilidad biológica que el ser humano comparte con los animales. Se reconoce tan sólo la dimensión unitiva de la sexualidad como exclusiva del ser persona y como expresión de la intimidad interpersonal. Evidenciamos una dualidad entre lo unitivo/personal y lo procreativo/biológico, reflejo del dualismo clásico de alma/cuerpo.

En este contexto, la maternidad se somete a un criterio subjetivo dominante del embarazo como proceso biológico, es decir, la mujer no reconoce el valor inherente a su corporeidad femenina, que tan sólo cuenta como valor instrumental dependiente de su voluntad. Así las cosas, si surge un embarazo no programado, este es un accidente en su proyecto vital, un riesgo de su intimidad conyugal, o una contradicción a su manipulación personal de la capacidad procreativa.

El contraceptivo hiere la imagen y semejanza de Dios, que es la persona, pues no sólo contradice la verdad objetiva del valor existencial del impulso sexual, sino que coloca el matrimonio en una posición de rechazo ante la intervención divina creadora; margina a los esposos de su rol de responsabilidad ante una vida nueva y los objetiva o cosifica en su intimidad, menoscabando la comunión esponsal como núcleo de la familia.

La mentalidad tecnológica-científica y utilitarista del uso del contraceptivo sugiere una objetivación de la mujer, facilita una actividad sexual en carencia del amor benevolente y la apertura afirmativa de la vida, con lo que traiciona el lenguaje nupcial del cuerpo sexuado. Además, es ampliamente admitido que los recursos contraceptivos facilitan la sexualidad prematrimonial como la extramatrimonial, siendo en ambos casos una mentira del acto sexual como supuesta afirmación íntima de la plena dignidad de la persona, como don y receptividad incondicional del amor, es decir se expresa verbalmente el amor sin medida, pero el cuerpo lo contradice en su sometimiento al contraceptivo.

En cambio, la regulación responsable y generosa de la fecundidad natural en y para la familia se presenta como el antídoto a la mentalidad con-

traceptiva. Según la dimensión trascendental inherente a la visión orgánica que acompaña la regulación natural, el ser humano descubre quién es por medio del auténtico regalo de sí en la totalidad de su ser a otra persona, quien le recibe en complemento y reciprocidad. Este don y receptividad mutua establece una comunión interpersonal orientada a un bien común: el bien de participar en la obra creadora al contribuir a la vida personal nueva. Se reafirma lo dicho: el cuerpo no es un mero instrumento de la persona o un proceso biológico bajo su manipulación según deseo subjetivo, sino la expresión de la verdad y el bien del ser en sí de persona en cuanto amor y vida. Representa un estilo de vida respetuoso de la persona como espíritu encarnado y sexuado, reverente ante los ciclos femeninos de la fertilidad, como inspiradora de la castidad matrimonial.

b) Ante el aborto

Uno no debe extraer el niño por nacer del seno de la madre, aun si el embarazo es resultado de un rapto o violación en contra de la voluntad de la mujer. Esto es así porque la mujer no es sólo el soporte vital o un recurso de supervivencia. En la mujer, como madre, se ha obrado un cambio ontológico en cuanto que es ahora madre de una vida nueva. Su vida está entrelazada con la del hijo para formar una unidad nueva y única. Este punto lo desarrollaré al final de la exposición.

c) Ante la sustitución de la procreación con la fecundación artificial

La integridad del acto conyugal de intimidad y fecundidad contrasta con la reproducción técnicamente sustituida. Evidentemente las intervenciones técnicas como recursos para salvar la vida o asistir en la salud del bebé por nacer por lo general se justifican. En cambio, la tecnología usada de modo arbitrario para satisfacer preferencias individuales, ajenas a las normas de la naturaleza humana y de la integridad de la persona como espíritu encarnado y sexuado, sería problemática.

La vida iniciada – no generada – en el laboratorio está gobernada por la lógica de la manufactura, a saber, eficiencia, control de calidad tal como lo expresa el lenguaje que designa la maternidad como “ producir un bebé perfecto ” (en inglés *deliver* por alumbramiento, *labor* por embarazo).¹³

Pensamos que, a la luz de una lectura personalista, la fecundidad no se mide por la eficacia, sino por la persona. La actividad sexual debe afirmarse, ante la reproducción técnica, como donación y apertura a la vida, que se expansiona según su dinámica propia. La vida se expande y su fruto no se advierte como un simple producto o consecuencia biológica, sino como verdadero fruto directo del amor.

Separar los componentes que integran la maternidad natural – acto marital, gestación y alumbramiento – incurre en violentar los bienes del matrimonio como vinculación interpersonal profunda, abarcadora y permanente. Recordemos cómo *Donum Vitae* nos dice que la vida es un don que debe ser facilitado de manera tal que respete la dignidad del sujeto que la recibe (bebé) como los sujetos que la generan o transmiten (los padres).¹⁴

De nuevo partimos de nuestra afirmación antropológica en términos del ser persona como espíritu-encarnado-sexuado en apertura y receptividad de otro ser persona. Derivamos de este fundamento algunas normas directrices.

Es de fundamental importancia conservar la unidad intrínseca al acto marital en su carácter de afecto amoroso y fecundidad, es decir mantener el acto conyugal o marital en su carácter propio como expresión de unidad amorosa y trascendencia del amor hacia la vida nueva. El acto marital muestra, en sentido de donación y comunión, que la corporeidad sexuada le facilita al espíritu. Se trata de conservar la integridad

¹³ Cfr. W. MAY, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, op. cit.

¹⁴ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum Vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, I, núm. 6.

del procrear como generar vida a tono con la dignidad de las personas afectadas (padre, madre, hijo o hija). El generar vida humana o el engendrar una persona debe guardar continuidad con el acto marital en su plena integridad, o como expresión fiel del lenguaje de la corporeidad en cuanto don de amor y don de vida simultáneos. Contrastemos el “generar” vida con el “hacer” vida de los medios técnicos (inseminación artificial, fecundación *in vitro*, madre huésped).

“Engendrar” supone un acto nupcial íntimo, vinculación plenamente personal en vivir de acuerdo al lenguaje propio de la corporeidad correspondiente para colaborar con Dios en la vida de un ser nuevo y único, como expresión de su amor oblativo y exclusivo.

Pero “hacer” sugiere un acto externo según la calidad de producción técnicamente programada según la lógica de manufactura, para producir un bebé de diseño calculado como evento biológico. Esta no logra disipar la sospecha de que la persona del hijo pueda ser considerada como objeto, como cosa, de que el encuentro amoroso personal entre los cónyuges sea sometido a la mediación técnica éticamente cuestionable de la *fecundidad asistida*. En este caso la donación y el encuentro de cuerpos y espíritus se sustituye por novedades técnicas deshumanizantes en el drama de quienes desean un hijo, como si fuera un derecho que ejercer a toda costa. La reproducción artificial, a diferencia de la procreación natural, deshumaniza la vida y no representa un verdadero progreso en la configuración de las relaciones conyugales de filiación y fraternidad.

Respetar el “lenguaje”, carácter propio de la corporeidad en cuanto don nupcial. La corporeidad en su sentido personalista se experimenta no como mero instrumento de un espíritu, o como contexto de operación espiritual o aún menos como cosa de propiedad a ser manipulada en su neutralidad moral. La corporeidad es integral al ser en sí de persona con la cual es una dimensión de cada posibilidad humana, reviste dignidad y refleja el carácter de las decisiones y actitudes interiores.

d) Ante la madre huésped

El problema con la madre-huésped o sustitutiva se centra en la orientación de la figura maternal y su decisión de entregarse en servicio a la pareja que comisiona la FIV. Para ella, el bebé por nacer es como un instrumento por medio del cual ella se regala a la pareja emulando la entrega amorosa esponsal, la cual corresponde por orden natural objetivo al matrimonio. La maternidad-huésped vulnera la integridad de la familia y el vínculo matrimonial, al separar los elementos físicos, psíquicos y morales que constituyen la maternidad. Recordemos que la concepción no sólo genera una vida nueva, sino la modalidad ontológica de ser padres.

Según nos recuerda *Donum Vitae*: «La maternidad sustitutiva representa una falta objetiva contra las obligaciones del amor materno, de la fidelidad conyugal y de la maternidad responsable; ofende la dignidad y el derecho del hijo a ser concebido, gestado, traído al mundo [...] por los propios padres».¹⁵

e) Ante la transferencia del embrión heterólogo

La capacidad generativa de una mujer no es mera productividad de ovocitos, sino de entrega nupcial que es tan sólo propia en la comunión esponsal, y de la que no puede disponer independientemente del vínculo con su esposo. La transferencia heteróloga del embrión abandonado y expuesto a los estragos de la congelación, puede, a lo sumo, ser un acto de intención caritativa, pero en sí desubicado o errado, al poner en peligro la dignidad de la unidad matrimonial y de la maternidad inherente al vínculo esponsal. El acto conyugal, por definición y como fuente de una vida nueva, o raíz de la maternidad, cuenta con un significado esencial, ausente en la persona individual, pero presente en una mujer/madre sólo en comunión con el esposo. La maternidad no es decisión independiente de la expresión de amor íntimo entre los esposos.

¹⁵ *Ibid*, II, A, núm. 3.

El útero no es en sí un mero órgano reproductivo, sino más bien el órgano que le permite a la mujer, como madre, abrazar por primera vez a su hijo como bebé embrionario, que existe previa a la implantación en el endometrio.

El bebé-embrión tiene el derecho a regalarse a su madre desde el inicio de su existencia. Tiene también el derecho a recibir acogimiento oblativo de parte de su madre. A su vez, la madre cuenta con el derecho de hacerse plenamente regalo a su hijo y el deber de reconocer la dignidad inherente de su bebé, precisamente en la donación de sí misma a éste, pero siempre con/por/para su esposo.

f) Ante la medicalización del alumbramiento

En la *Evangelium Vitae*, Juan Pablo II nos advierte de la tendencia contemporánea ante la vida: «[El hombre] se preocupa sólo del “hacer” y, recurriendo a cualquier forma de tecnología, se afana por programar, controlar y dominar el nacimiento y la muerte. Estas, de experiencias originarias que requieren ser “vividas”, pasan a ser cosas que simplemente se pretenden “poseer” o “rechazar”». ¹⁶ La medicalización del alumbramiento pierde de vista la realidad de las personas en el núcleo mismo del alumbramiento: el bebe, la madre, el padre y la comunidad familiar a la cual el bebé llega.

IV. EMBARAZO-MATERNIDAD-FAMILIA: UNIDAD ORGÁNICA DE MATERNIDAD GENÉTICA, GESTANTE Y PSICOSOCIAL

Reiteramos los puntos recién planteados, centrando nuestra atención en la maternidad en el contexto de la familia como “escuela del más rico humanismo”. ¹⁷

¹⁶ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium Vitae*, núm. 22.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 52.

El embarazo es en sí la unión entre la madre y el hijo por nacer o bebé embrionario. El bebé es esencialmente suyo, no meramente colocado en ella, sino vinculado vitalmente a la mujer en cuanto madre. Ella es literalmente el hogar para el hijo, pero no en el sentido de mero alojamiento, sino hogar como dependencia dinámica e interacción, en cuanto que comparten intimidad biológica y compenetración espiritual. De hecho, el embrión asume un cierto grado de control del sistema endocrínológico de la madre. El embarazo natural comprende vinculación genética, gestacional y la expectativa de continuidad psicosocial y moral de por vida, tanto la madre como del hijo.

La madre, en especial, experimenta en el embarazo un cambio ontológico, pues afecta su ser en sí; no experimenta un proceso accidental o fácilmente desprendido de su intimidad personal. En vista de su unidad psicósomática personal y su vínculo con el hijo, la mujer se transfigura en “mujer con niño” lo cual es muy diferente a tener un bebé en los brazos, ya que todos sus sistemas corpóreos se orientan y ajustan a la presencia del bebé embrionario o hijo por nacer. Objetiva y subjetivamente, la mujer es como madre una transfiguración de su ser a nivel de la modalidad existencial, cónsona con la dignidad inherente a su ser de persona femenina. Semejante vinculación no tiene parangón y es una unión única.

En el contexto matrimonial, la unión madre/hijo no es un evento separado, sino una extensión y encarnación del amor esponsal, es decir la mujer se transforma en madre en cuanto don de sí misma a nivel físico, emocional, cognitivo y espiritual, en su vínculo esponsal extendido al hijo. El hijo surge por obra y gracia de Dios, suscitada ésta por la colaboración amorosa de los esposos, quienes quedan enriquecidos y jamás desplazados por la intervención divina. El hijo es así el símbolo viviente de la unión esponsal de los progenitores quienes, en su amor, transmiten la vida según una composición genética de mutua complementariedad y a la vez única en su configuración. El hijo pertenece y expresa a sus padres.

En relación a la familia, la maternidad es por excelencia la custodia de la vida y el punto de balance para el encuentro interpersonal. La formación en las virtudes es una tarea primordial de la familia.

«La plena realización de la vida conyugal y, en consecuencia, la estabilidad y santidad de la familia dependen de la formación de la conciencia y de los valores asimilados durante todo el proceso formativo de los mismos padres. Los valores morales vividos en familia se transmiten más fácilmente a los hijos. Entre estos valores morales hay que destacar el respeto a la vida desde el seno materno y, en general, el respeto a la persona de cualquier edad y condición. Se debe ayudar a los jóvenes a conocer, apreciar y respetar estos valores fundamentales de la existencia».¹⁸

V. LA FAMILIA COMO LUGAR DE ENCUENTRO INTERPERSONAL Y GUARDIÁN DE LA VIDA

A modo de conclusión para esta exposición, sugiero algunos puntos a considerar, en el intento de renovar a la familia desde su raíz natural y en apertura al plan divino de especial pertinencia en el momento actual.¹⁹

La familia está sometida a un cambio constante, desde la sociedad y desde la evolución de sus mismos miembros. Esta evolución requiere de todos una renovación acerca de muchas ideas y comportamientos, y una esmerada actitud para la comprensión y el diálogo (piénsese en la familia piramidal y patriarcal/conyugal nuclear, y su renovación desde lo interior).

La familia debe prepararse para contrarrestar ciertos valores impuestos por una sociedad materialista y de consumo. Su ley no puede

¹⁸ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*, núm. 52.

¹⁹ Cfr. E. LUGO, “Visión orgánica de la familia”, conferencia en la Séptima Jornada de Bioética. Nuevo Schoenstatt (Argentina) 2005.

ser la eficacia, el utilitarismo ni el lograr un puesto respetable en esta sociedad. Ha de demostrar dentro de la sociedad una preferencia por los más débiles y desgraciados, y estar al lado de los más marginados.

La familia es la primera responsable de que la desigualdad desaparezca de la sociedad. Pero la desigualdad no la combate quien no ama. En la actualidad se evidencian familias que no aman porque en ellas hay muchas señales de opresión y dominio. La igualdad es fruto del amor; y fruto de la igualdad es la confianza y el diálogo respetuoso de las diferencias naturales.

La familia tiene como meta hacer de sus miembros personas libres: potenciar a la persona, es decir personalizar y liberar. Para lograrlo es preciso ser plenamente personas y cultivar la libertad interior como condición para la exterior. Sólo el amor vivido en plenitud en el seno de la familia capacita a sus integrantes a ser instrumentos de personalización y liberación social.

El niño lleva dentro de sí todo lo que puede tener una persona: conciencia, autoconciencia, reflexión, libertad, anhelos de amor y de trascendencia hacia lo noble y bello. La labor de los padres apunta a la realización de estas potencialidades en el hijo. El niño puede hablar, preguntar, y tiene derecho, a medida que va creciendo, de discutir, exponer razones, exigir que los padres admitan como válido lo que propone. Es en la familia donde el niño tiene que sentirse reconocido, estimado y apoyado. En la familia aprende a convivir en el diálogo y en el respeto, es donde debe tener iniciativa, creatividad, responsabilidad; donde no debe abrigar complejos de timidez o temor ante el mundo y el sexo contrario, ni sentimientos de servilismo, resentimiento o afán de dominar sobre otros o acentuar las posesiones materiales en lugar de aspirar a la integridad de una vida virtuosa, a un carácter íntegro.

Esta nueva educación ha de sustentarse en el respeto a la persona, en especial la del niño, y también en la aceptación de las tensiones intergeneracionales e interpersonales como fuente de crecimiento en libertad y responsabilidad. La autoridad paterna es un medio, lícito

únicamente en cuanto fomenta la vida y el desarrollo personal del niño. La autoridad de los padres se debe anclar en la confianza mutua y en el sostenimiento de ideales que ambos, tanto el padre como la madre, reconocen como metas educativas. Y esto en atención a la originalidad de cada niño como persona única digna de respeto y amor desinteresado.

Más allá de que constituyan verdaderos desafíos, la pérdida de consistencia del carácter y las dimensiones institucionales de la familia tradicional (extensa), el crecimiento del individualismo y la democratización de la relación varón y mujer, la ampliación del espacio funcional de la mujer en la sociedad y en especial en el campo profesional/laboral, presentan elementos positivos para discernir y desarrollar. La familia aparece no sólo necesaria para la estabilidad emocional de los individuos sino que se redescubre su importancia para el arraigo de sentimientos de pertenencia, afiliación y solidaridad, necesarios para la cohesión social. Incluso entre las generaciones más jóvenes parece manifestarse un mayor aprecio del matrimonio y de la familia, así como una defensa de los valores asociados a la convivencia familiar estable, la fidelidad, y la estabilidad familiar.

La constatación de su vitalidad e importancia actual sólo manifiesta que la familia en su sentido más amplio, como forma original de organizar la afectividad, la procreación y los lazos de parentesco, no podría estar ausente de ninguna sociedad. Pero el desafío actual es cómo vincular a las funciones esenciales de la familia las diversas formas y comportamientos de convivencia familiar, dispares y alejadas de la definición de la familia conyugal y nuclear. Pensamos que la familia es duradera y frágil al mismo tiempo. La institución familiar tiene asegurada su perennidad, si bien cambiante en el tiempo y en el espacio, porque tiene encomendadas funciones imprescindibles para la realización humana.

¿Por qué es preciso creer en la familia y en la maternidad como su corazón?

Primero, porque Dios cree firmemente en la familia, pues creó al ser humano a su imagen y semejanza, varón y mujer; Dios quiso poner en el centro de su proyecto la realidad del amor entre hombre y mujer, y se presenta como Trinidad para alentar la comunión entre personas. El hecho de que Dios haya puesto a la familia como fundamento de la convivencia humana y paradigma de la vida eclesial, exige de parte de todos una respuesta decidida y convencida tal como nos sugiere la *Familiaris Consortio*: «¡Familia, “sé” lo que eres!»²⁰ y, como Juan Pablo II luego añadió: «¡Familia, “cree” en lo que eres!».²¹ Creemos en ella por ser esencial para la formación y realización de la persona en su dignidad como valor jamás negociable, para su integridad de espíritu encarnado y para su trascendencia anhelante de verdad, bien y belleza sin límites.²²

Creemos en la familia que se abre al Evangelio del Amor y la Vida. El Magisterio de la Iglesia Católica insiste en la unidad esencial entre sexualidad y procreación, aun cuando la tecnociencia separe el amor, el acto conyugal y la prole. Su insistencia se funda en la interpretación de lo natural en apertura al deseo de un Dios Persona, Creador y Providente. La doctrina de la Iglesia es la custodia del sentido último del ser persona; de ahí que ella se presente con carácter de obligatoriedad en un ámbito tan delicadamente privado y sujeto a la libertad personal como es la relación esponsal. Sería arriesgado pensar que se pueda dejar de lado la riqueza de la fe, de la oración, de los medios de una economía sacramental en cuanto respuestas a los desafíos examinados en esta jornada, para buscar en su lugar soluciones de tipo más bien técnico que, desde luego, no se desprecian, pero necesitan solidez antro-

²⁰ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, núm. 17.

²¹ ID., *Discurso durante el Encuentro nacional con las familias de Italia*, 20 de octubre de 2001, en: “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, de 26 octubre de 2001, pág. 6 (574).

²² Cfr. E. LUGO, “Visión orgánica de la familia”, op. cit.

pológica y ética. Es menester resistir la tentación de sustituir el director espiritual o el confesor por el psicólogo, y de prestar menos importancia a un diálogo de reconciliación sostenido por la oración y nutrido por la fe.

Cada uno de nosotros construimos el futuro sin dogmatismos ni fatalismos ante los desafíos que plantea la crisis de la familia, pues dogmatismo y fatalismo son señales de desesperación y contrarios a la esperanza que nos anima, cuando la Gracia sustenta nuestra naturaleza. Creemos en la familia cuando aceptamos el auténtico sentido de la autoridad parental, tanto en la familia en sí como en las instituciones formadoras de la persona; cuando educamos a los ciudadanos del futuro, les comunicamos los valores humanos que son fundamentales para la sociedad y la nación; cuando introducimos a los jóvenes y a los hijos en la sociedad; cuando reconocemos que la familia desempeña una función esencial: ser patrimonio común de la humanidad.

Como decía el Concilio Vaticano II, la familia constituye «la célula primera y vital de la sociedad».²³ Así pues, la familia representa la primera comunidad humana y humaniza la sociedad.

La vida familiar, en cuanto verdadera experiencia de comunión y participación, representa un aporte esencial a la sociedad. Así las cosas, la familia tiene, más que otras asociaciones, un vínculo especialísimo con la sociedad, la Nación y el Estado, porque es una institución “natural” de personas, célula básica de la sociedad, custodia de la vida y de la humanidad.

Karol Wojtyła, en su obra *La familia como “communio personarum”*, nos dice: «La familia es el lugar en el que todo hombre se revela en su unicidad e irrepitibilidad. La familia es, y debe ser, el peculiar ordenamiento de fuerzas en el que todo hombre es importante y necesario por el simple hecho de que es y en virtud de quien es, el ordenamiento más íntimamente

²³ CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam Actuositatem*, núm. 11.

humano, edificado sobre el valor de la persona y orientado en todos sus aspectos hacia ese valor».²⁴

La familia, como comunidad de amor y vida, es una sociedad *soberrana*, lo cual nos lleva a sostener los “derechos” de la familia. La institución matrimonial es fundada por la pareja y se justifica por el perfeccionamiento mutuo. Perfeccionamiento que no es posible vivir sin la afirmación de los derechos de la pareja: derechos a vivir en común, en diálogo, en compromiso con la vida, en la lucha y entrega a los demás y a la sociedad. No es, pues, una entidad al servicio de la especie, de la raza, de un grupo étnico en particular, ni inclusive de la nación en cuanto contribuyente anónimo, ni tampoco en virtud de intereses económicos.

²⁴ K. WOJTYŁA, *La familia como “communio personarum”*, en: JUAN MANUEL BURGOS, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Madrid 2000, pág. 228; cfr. también JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, núm. 6.

El hombre y la mujer en la familia, en la sociedad y en la política

JANNE HAALAND MATLARY*

La Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo pone de relieve la igual dignidad humana y también la diferencia fundamental entre los sexos. En efecto, «la igual dignidad de las personas se realiza como complementariedad física, psicológica y ontológica» (núm. 8). Por consiguiente, es fundamental su igualdad en cuanto personas, pero también su diferencia, que no es sólo física, sino también ontológica.

¿QUÉ ES LO FEMENINO?

La antropología cristiana de los sexos es mucho más profunda que el simple reduccionismo biológico propugnado por algunos o que el constructivismo social sostenido por muchos. Da la respuesta a la cuestión esencial sobre dónde orientarse entre la Escala del determinismo biológico y la Caribdis del constructivismo contemporáneo dominante. Por tanto, los cristianos, al igual que los no cristianos, deberían estudiar esta rica y profunda antropología de los sexos para encontrar soluciones a problemas urgentes en materia de familia y de políticas relativas a la mujer. El análisis de esta *Carta* es algo nuevo y esperanzador en un mundo en el que a menudo se ha dado excesivo relieve a la biología – se ha visto a las mujeres sólo en su función de procreación y así se las ve en

* Docente en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Oslo; de 1997 a 2000 fue Ministro de Asuntos Exteriores en Noruega.

muchas culturas – y en el que el carácter artificioso de ciertas funciones sexuales se ha subrayado hasta el punto de hacer insignificante la diferencia entre los sexos, como si fuera una simple “construcción social”. Esta ideología constituye un problema central en el Occidente actual.

En la antropología católica los sexos se integran mutuamente, no sólo en sentido biológico, sino también en la totalidad de la vida. Por eso, los padres no son sólo padre y madre desde el punto de vista biológico; para sus hijos resultan diversos y complementarios en sentido profundo. Olvidan completamente este aspecto quienes ven en la biología la única diferencia, y lo niegan los constructivistas, los cuales sostienen que la maternidad y la paternidad son simples funciones sociales que pueden ser deconstruidas y, por tanto, no tienen ninguna importancia para la vida del niño. La segunda tesis es utilizada por los lobbies homosexuales con el fin de cambiar el concepto de familia, y a menudo lo logran, pues cada vez menos personas comprenden cómo y por qué los sexos se diferencian.

La relación entre los sexos, y en realidad la misma vida cristiana, lo cual es aún más fundamental, tiende a un solo fin, es decir, a la imitación de Cristo a través del don de sí y del servicio al prójimo. Naturalmente, este ideal no se realiza siempre, y a menudo las relaciones se caracterizan por luchas de poder y conflictos. Pero la Iglesia enseña que esos contrastes se pueden superar y, por consiguiente, el ideal sigue siendo la norma. Además, el don que la mujer hace de sí misma en el embarazo, en el parto y en la educación de los hijos se recuerda como la prueba de la peculiar capacidad de la mujer de donarse a sí misma, que es la esencia de lo femenino y también un modelo de conducta verdaderamente cristiana.

Así pues, la sorprendente consecuencia de la doctrina católica sobre lo femenino es que la mujer tiene una capacidad peculiar para “humanizar” la familia, y también la sociedad y la política, a condición de que realice este don de sí misma. Si una mujer logra vivir este don de sí, esta vida altruista, tendrá un influjo enorme en la sociedad, y los hombres

deberán contemplarla e imitar su modo de vivir un amor oblativo. Aunque ambos sexos tienen la capacidad de amar como cristianos dándose a sí mismos, la Iglesia subraya que las mujeres, por razón de la maternidad, tienen esta capacidad de un modo peculiar, y la maternidad no es sólo un fenómeno físico.

Si la mujer vive su vocación cristiana, eso significa efectivamente que ocupa una posición privilegiada en la Iglesia, en la familia y en la sociedad. El análisis que hace la *Carta* sobre este aspecto debería explicarse a todos los que piensan que en el cristianismo se da a la mujer menos espacio que al hombre. En efecto, es una mujer, María, la que encarna el modelo más elevado de vida cristiana. Ciertamente, la paradoja para el hombre moderno consiste en que el “poder” cristiano quiere decir “servicio”. Cuando la reflexión sobre el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad parte del supuesto de que el poder es dominio, el análisis falla. Hablaré más adelante sobre las consecuencias que se siguen de esto para el feminismo.

Por tanto, ¿cuáles son las implicaciones de esta antropología para la familia, para el mundo del trabajo y para la política?

LA CONDICIÓN FEMENINA HOY

Desde el punto de vista de la perspectiva histórica, hoy la mujer se encuentra en una situación que no se ha vivido nunca, al menos en Occidente, pero que cada vez está más presente en todo el mundo. La mujer es instruida y ejerce profesiones fuera del hogar. La Iglesia católica siempre ha dado un gran relieve a la instrucción de las niñas y de las mujeres, desde los inicios del sistema escolar europeo. Hoy la Iglesia es uno de los principales educadores también en los países en vías de desarrollo. Desde el principio, el cristianismo ha trabajado mejor que nadie por la igualdad de la mujer y del hombre, tanto en comparación con la sociedad judía como con la romana. La educación es la

principal fuerza de cambio de los esquemas tradicionales del papel de los sexos. La inserción de la mujer en todas las profesiones de la sociedad y en la actividad política es un fenómeno verdaderamente nuevo y revolucionario.

Las fechas de la introducción del voto femenino nos recuerdan con cuánto retraso y después de cuántas sospechas e incluso resistencias la mujer conquistó iguales derechos políticos. Finlandia, en 1906, fue el primer país en conceder el voto a la mujer. Noruega lo hizo en 1913, mientras que un Estado tan importante como Francia no lo permitió hasta 1946, y el cantón suizo de Appenzell en 1986. Lo mismo se puede decir con respecto a muchas profesiones, a las que la mujer sólo ha sido admitida desde hace pocos decenios. Pero hoy hay mujeres que ocupan cargos políticos y profesionales en todos los campos, y en muchas Universidades la mayoría de los alumnos está constituida por mujeres.

Con todo, las mujeres sufren a menudo discriminación cuando se trata de obtener y mantener un puesto de trabajo, ya que los varones dictan los criterios y establecen los únicos modelos de referencia. Además, no logran conciliar la maternidad con la actividad fuera del hogar. Con frecuencia se ven obligadas a elegir entre los hijos o el trabajo. Por último, muchas que quisieran quedarse en el hogar no pueden permitírselo a causa de políticas económicas que obligan a ambos cónyuges a trabajar fuera de casa. Es algo que sucede en la mayor parte de los países europeos. Los problemas que deben afrontar las mujeres en los países en vías de desarrollo son peores. Allí, de las mujeres no sólo dependen sus familias sino también enteras comunidades, con jornadas laborales interminables, a menudo entre pobreza y privaciones. “Instruir a una mujer significa instruir a una aldea”, reza un proverbio africano. Por eso, la Iglesia se dedica con notable empeño a la instrucción de la mujer. Sin embargo, persisten problemas generales de salud y pobreza, y de los países del África subsahariana nadie “se acuerda” en el ámbito de la economía mundial.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE UN “FEMINISMO CATÓLICO”

El término “feminismo católico” se usa para subrayar la diferencia entre este modelo y el “modelo de igualdad” común del feminismo, que discutiremos más tarde. Pero se trata de un término inexacto, porque no existe un feminismo católico autónomo, ni debería existir. Los católicos no tienen programas políticos especiales para la mujer: lo católico es universal, aunque se discuta. Además, no hay motivo para aislar a las mujeres y crear sólo para ellas una ideología llamada feminismo. Hablamos de la mujer y del hombre, así como de su colaboración y diferencia; no sólo de la mujer. Por consiguiente, la terminología que se usa aquí no es muy adecuada, pero tiene una utilidad didáctica.

¿Qué dice la *Carta* sobre las implicaciones prácticas y políticas de un feminismo católico, de un feminismo “nuevo”? Las implicaciones de su antropología son radicales. Como se ha dicho, la mujer debería ser libre para decidir trabajar a tiempo completo en el ámbito familiar; no debería ser obligada a optar entre una profesión fuera de casa o la maternidad; por último, la familia ocupa el primer lugar, en orden de importancia; la sociedad y la política, por decirlo así, son el resultado del trabajo realizado en la familia. Eso cambia totalmente el análisis común basado en el poder e indica la función auxiliar del Estado y de la sociedad según el principio de subsidiariedad: la familia no es un “cliente” del Estado, sino que el Estado y la sociedad son los que dependen de la familia y de su labor de formación de ciudadanos moralmente sanos.

¿Se debe tratar de modo igual o diverso a la mujer y al hombre? La *Carta* es muy explícita sobre el hecho de que la mujer y el hombre son diversos y, por tanto, a la mujer no se la debe tratar como si fuera un hombre. Este aspecto es radical. La mayor parte del movimiento feminista de la década de 1970, muy avanzado como proyecto político en Escandinavia, mi patria, actuó basándose en la teoría del trato igualitario. Sin embargo, no sólo se produce discriminación cuando sujetos

iguales no son tratados de forma igual, sino también cuando sujetos diversos son tratados de forma igual. Las políticas contemporáneas sobre el papel del hombre y la mujer a menudo tratan a ambos del mismo modo, y a esto se le llama igualdad. Estas políticas han llevado a la mujer a lograr muchos progresos en el mundo del trabajo, pero no se ha tomado debidamente en cuenta la cuestión fundamental de la diferencia. A la mujer se le ha permitido imitar al hombre, pero no ha obtenido políticas que tomen seriamente en consideración la maternidad y también el hecho de que la mujer fiel al ideal cristiano de servicio tiene una manera diversa de gobernar y trabajar respecto del hombre.

Con esto quiero decir que cualquier mujer puede adoptar un estilo de gobierno agresivo, si lo requiere la situación de la empresa, pero a la mujer no le agrada verse obligada a actuar de esa manera. Por lo general, una mujer que ocupa un puesto de responsabilidad tiene dificultades para ser respetada y gozar de autoridad siguiendo su estilo femenino peculiar. Pero puede conseguirlo, gracias a la experiencia y a la educación. El problema radica en que la mujer no se debe ver constreñida a imitar al hombre, porque no es un hombre. Su femineidad no consiste sólo en la maternidad, sino en mucho más.

FEMINISMO “DE IGUALDAD”: EL MODELO DOMINANTE

El feminismo escandinavo, ejemplo destacado de la tradición de igualdad, ha abierto justamente a la mujer el camino en todas las profesiones que se ejercen fuera del hogar y en la vida política, pero al mismo tiempo ha hecho imposible a la mujer (y también al hombre) trabajar en casa, ocupándose de los hijos y de los quehaceres domésticos. El proyecto político ha consistido sobre todo en garantizar a la mujer que no sufra discriminación en la actividad laboral, pero también en el intento ideológico de abolir la figura del ama de casa tradicional y la estructura familiar “patriarcal”. Por eso, mientras que la mujer goza de un año en-

tero de excedencia por maternidad pagado (y algunas semanas de excedencia obligatoria, pagada, de paternidad), el sistema fiscal no tiene en cuenta el núcleo familiar, sino sólo los sueldos individuales, imposibilitando de hecho a uno de los cónyuges trabajar en casa. Por consiguiente, las condiciones previstas para la maternidad son excelentes para el primer año de vida del niño; pero, sucesivamente, la única solución posible es inscribirlo en una guardería.

Cuando los Demócratas Cristianos introdujeron la contribución económica para los padres que querían permanecer en casa con sus hijos (por lo general, la madre), que sería una cantidad equivalente a lo que el Estado gasta por una inscripción a una guardería pública, los Socialistas se opusieron fuertemente: «Las mujeres se ven obligadas a volver a desempeñar el “papel de ama de casa” y, por tanto, se invalida el feminismo». El hecho de que muchas madres deseen efectivamente permanecer en el hogar con sus hijos pequeños fue considerado inaceptable, y aún se sigue considerando así.

Este modelo de feminismo es claramente deficiente, aunque predomine en el mundo occidental, de modo especial en Europa. Al respecto, las ideas y las tendencias que vienen de Escandinavia son empíricamente importantes. La *Carta* alude a las actitudes como principal obstáculo para realizar las justas modalidades de colaboración entre el hombre y la mujer en la sociedad contemporánea. Se trata de un aspecto importante: las tendencias, las mentalidades, los prejuicios comunes constituyen un fuerte condicionamiento, incluso en el ámbito político.

En Europa estas actitudes son fuertemente contrarias a los que quisieran trabajar en el seno de la familia y de hecho son contrarias al concepto mismo de familia. El notable descenso del número de nacimientos en Europa es un dato alarmante, que sólo ahora está consiguiendo la atención de los legisladores, por lo demás una atención aún demasiado escasa como para dar resultados positivos. La familia no sólo es discutida en su identidad por grupos homosexuales, que obtienen “derechos familiares” en un número de naciones cada vez mayor; además, la ma-

yor parte de las corrientes de pensamiento feminista la consideran una institución represiva y “burguesa”. La persona más despreciada de esa familia es, naturalmente, el ama de casa, la cual no reivindica sus “derechos” a una vida fuera del hogar, sino que se pone al servicio de los demás familiares con su trabajo diario. “Liberar” a la mujer del trabajo doméstico y dar importancia sólo al trabajo realizado fuera del hogar fue el tema clave del movimiento feminista de la década de 1970. En este contexto, las tendencias más significativas son las siguientes: los individuos tienen derechos; la familia como unidad pierde radicalmente importancia; el único trabajo que cuenta y da prestigio es el que aporta poder/dinero.

La tendencia individualista está muy extendida e implica, en última instancia, que la familia ya no es importante como categoría política o jurídica. En efecto, hay una gran diferencia entre la Declaración universal de derechos humanos, promulgada en 1948 por las Naciones Unidas, la cual afirma que «la familia es la unidad natural y fundamental de la sociedad» y, por poner un ejemplo, el individualismo del derecho a tener hijos (un derecho humano que no existe, pues sólo a los niños les asiste el derecho a tener padres). La concepción de los derechos en que se basa la política moderna es ahora también la característica de las políticas familiares y feministas. Pero si sólo pueden existir los derechos individuales (sin deberes), entonces la familia está destinada a desintegrarse.

Este tipo de lenguaje de los derechos va unido al análisis del poder realizado por el feminismo. La familia y su actividad no cuentan para nada en la jerarquía del poder. El trabajo dentro de la familia no aporta ni dinero ni poder, sino que “sólo” representa un servicio a los demás. Lo que importa a la mujer es ocupar al menos el 50% de todos los cargos de relieve en la sociedad, incluida la política. Con este fin, a veces, se introducen sistemas por cuotas.

El interés político se centra únicamente en la esfera de la política y del trabajo fuera del hogar. La vida de la familia realmente no es impor-

tante en el análisis del poder, puesto que, en el mejor de los casos, impide a la mujer realizar su propio talento. Tener hijos se transforma en una carga para la mujer, ya que compete con el hombre para obtener cargos atractivos. Los patronos quieren saber incluso si tienen hijos, cuántos tienen o si piensan tenerlos, mientras que al hombre no se le hacen nunca esas preguntas.

Pero recientemente los hombres y las mujeres que desempeñan el papel de padres están cada vez más interesados en compaginar el trabajo con la vida familiar. Redescubren la importancia de tener tiempo y energía suficientes para los hijos y el cónyuge. Las políticas familiares en algunos países prevén horarios de trabajo flexibles, especialmente para las madres con hijos pequeños, y una programación que sigue el ritmo de la vida de modo que se trabaje menos (también el padre) cuando los hijos son pequeños. Sin embargo, permanece el hecho de que el punto de partida es la situación laboral y no la familia en cuanto tal. La familia se convierte en un problema que se debe afrontar para tener trabajadores serenos.

En conclusión, los hijos y la familia, considerados desde el punto de vista del poder y de una errónea concepción de la igualdad entre el hombre y la mujer, son un obstáculo para la autorrealización de la mujer. Este obstáculo puede eliminarse con varias políticas, pero es evidente que en el fondo existe una concepción de la mujer completamente negativa: es un hombre “fallido”, por decirlo así. En este modelo, el hombre sigue siendo el modelo tanto de la esfera profesional como de la política, y nunca se tienen en cuenta su familia y sus responsabilidades paternas. El hecho de que la mujer quede embarazada, dé a luz y amamante a sus hijos, y que por su naturaleza se encargue de cuidar de los recién nacidos, se transforma en un obstáculo para su plena “igualdad”, y ese obstáculo debe superarse en la medida de lo posible.

Este modelo de feminismo se basa en el modelo masculino de mujer: ella puede imitar la vida laboral y política de un hombre, donde lo mejor que se puede esperar es la igualdad entre los sexos. Ese modelo

se funda en la lógica del poder: la mujer debe tener el mismo acceso al poder y los mismos privilegios.

IMPLICACIONES DEL “ FEMINISMO CATÓLICO ”

En contraste con el “ modelo de la igualdad ”, un “ feminismo católico ” se basa en principios muy diversos. En primer lugar, la fuerza motriz ideal de la actividad humana es el servicio al prójimo. Eso es de suma importancia, porque implica que las posiciones que tienen relieve en el mundo no siempre son las que se consideran tales, lo cual resulta sorprendente para muchísima gente. En segundo lugar, la mujer no es igual al hombre, salvo por su naturaleza de persona. Como ya he dicho, es diversa y no sólo desde el punto de vista biológico. La madre y el padre no son sustituibles o intercambiables, sino complementarios. Eso significa que la actividad que desempeña la madre en la educación de sus hijos tiene una importancia muy particular, especialmente cuando son pequeños. Naturalmente, también la posición complementaria del padre con respecto a los hijos es sumamente importante, pero la madre es la persona clave para el recién nacido. Sea cual sea el modo como los cónyuges se repartan los quehaceres domésticos y el cuidado de los hijos, permanece el hecho de que esta actividad es de suma importancia no sólo para los hijos, sino también para la sociedad.

El servicio al prójimo que los padres prestan con respecto a sus hijos, y que estos a su vez aprenden, explica por qué la familia viene antes en orden de importancia y tiene una relevancia vital para las otras esferas de la vida. Es en el ámbito de la familia donde se nos ama de modo incondicional, y tal vez solamente allí. Por tanto, es en la familia donde se enseña el amor. Por ejemplo, el servicio en la política (la palabra “ ministro ” significa servidor) sólo se puede “ reproducir ” después de haber aprendido a amar de modo altruista. De lo contrario, el servicio político se transforma en una búsqueda de poder político, como su-

cede a menudo. La clara diferencia entre servicio y poder ilustra el punto de contraste radical entre feminismo católico y pensamiento feminista actual.

La familia tiene una importancia clave. No es una suma de preferencias individuales, sino una unidad orgánica, la célula fundamental y natural de la sociedad, como afirman los principales documentos sobre derechos humanos. A los cónyuges no les asiste un derecho a tener hijos, ni individualmente ni en pareja. Pero, si tienen hijos, estos en cambio sí tienen derecho a conocer a sus padres biológicos y ser educados por ellos, como declara la Convención de derechos del niño. Además, la madre y el niño tienen derecho a una protección especial por parte del Estado, también de acuerdo con la Declaración universal de derechos humanos de las Naciones Unidas. El Estado tiene también la obligación de ayudar y privilegiar a la familia.

Los textos clásicos sobre derechos humanos sintetizan muchas de las implicaciones del feminismo católico: a la familia se le reconoce un valor preeminente para el Estado y la sociedad, y del mismo modo se destaca la maternidad. Se defiende a la familia contra la interferencia del Estado, el cual, al mismo tiempo, garantiza una asistencia particular. Algo muy importante: a la familia se la define como la célula fundamental de la sociedad.

En el mejor de los casos, las políticas feministas contemporáneas toleran la existencia de la familia; en el peor, se oponen a ella. Pero no existe un modelo feminista, excluyendo el católico, en que la familia constituya el núcleo fundamental de la sociedad, situándose antes, en orden de importancia, que la sociedad y que la política. Como ya he dicho, compaginar el trabajo y la familia, en el mejor de los casos, pone estas dos esferas de la vida en un nivel de igualdad, subestimando así la importancia preeminente de la familia. Pero si todo depende de la familia – buenos ciudadanos, buenos patronos, la verdadera fibra moral de la sociedad y de la política –, eso ciertamente no es justo. El reconocimiento de la función clave de la maternidad sólo es posible reconocien-

do a la familia literalmente como el “ núcleo fundamental ” de la sociedad y su componente básico.

Pero esto está muy lejos de ser lo normal en la política occidental de hoy. Cuando los Demócratas Cristianos noruegos sugirieron calcular el coste de una tasa de divorcios del 50% en términos de enfermedades y otros costes derivados de la desintegración de las familias, inmediatamente se les acusó de discriminar y tomar como chivo expiatorio a los divorciados: ¿no eran éstos menos importantes para el bienestar de la sociedad respecto de los que seguían casados? ¿Alguien podía afirmar que sus hijos eran menos felices y serenos? Por eso, la actual neutralidad de la mayor parte de los Estados occidentales, los cuales ya no afirman que la familia es lo que nos dice la Declaración de las Naciones Unidas, significa que el concepto de familia como categoría política y jurídicamente relevante está en vías de extinción.

Sin embargo, un feminismo católico tiene como principio básico precisamente el hecho de que la familia viene antes en orden de importancia personal y social. Por consiguiente, la obra llevada a cabo al traer al mundo hijos y educándolos no tiene comparación. Las madres son las primeras que realizan esta tarea cuando los hijos son muy pequeños; los padres tienen una importancia diversa, aunque igual. Por suerte, la familia moderna y el mundo del trabajo toman cada vez más en cuenta el papel que el padre desempeña en la casa con los hijos, y los padres de hoy quieren pasar con sus hijos mucho más tiempo que en el pasado. Los horarios de trabajo deben ser compatibles con la vida familiar. No se puede trabajar hasta entrada la noche y desempeñar el papel de padre.

Otro presupuesto del feminismo católico atañe a la contraposición entre los conceptos de poder y servicio. Eso implica que el trabajo realizado bien no es tal sólo desde el punto de vista profesional, sino también desde el de las intenciones. El “ éxito ” del trabajo guarda relación con su esencia en el sentido ético cristiano. Servir al prójimo es más noble y cristiano que buscar los intereses personales. A este respecto, el fe-

minismo católico se aleja completamente de la actual corriente de pensamiento feminista. También es claro que el concepto de trabajo entendido como servicio hace que el trabajo realizado en la familia sea sumamente valioso e importante. Considerado así, el trabajo es algo más que tareas emprendidas; significa también colaboración y unión con los demás. A través de la instrucción, la mujer se encuentra y debe encontrarse en todos los ámbitos profesionales.

CONCLUSIÓN

En este artículo he tocado sólo algunos aspectos de un “feminismo” diverso, basado en una antropología católica. A menudo me ha impresionado el hecho de que la mayor parte de los comentarios y de las críticas actuales sobre el papel de la mujer en la Iglesia católica comete precisamente el mismo error de las críticas feministas sobre la familia: basándose en una visión de poder, no se puede por menos de caer en el error. La dificultad y el desafío para un católico residen precisamente en aceptar y vivir la exigencia de amor altruista y comprender que este es el tipo de poder que nuestro Señor propuso y enseñó. Naturalmente, esta exigencia es la misma para ambos sexos y la diferencia sexual no tiene influjo alguno en la urgencia de comprenderla y de vivir en consecuencia. Sin embargo – como dice la *Carta* – la mujer resulta muy beneficiada cuando se comprende el valor del altruismo, porque tiene el privilegio de dar la vida a través de la maternidad y, luego, de cuidar de unos seres completamente inermes como son los niños.

II.3. El rol y la misión de la mujer

Introducción

GIORGIA SALATIELLO*

La introducción a algunas reflexiones sobre el papel y la misión de la mujer se configura, especialmente hoy, como una tarea particularmente compleja, puesto que debe considerar dimensiones distintas, ninguna de las cuales puede ser olvidada si no se quiere dar una visión limitada y distorsionada.

Ante todo, es preciso observar que el papel y la misión no pueden constituir el punto de partida porque no contienen en sí mismos su justificación, sino que la toman de una concepción más amplia del ser humano, en su relación fundamental con Dios en la Iglesia y con el mundo contemporáneo en el que vive y donde debe dar testimonio de su fe.

En efecto, toda cultura y toda sociedad prescriben tanto a los hombres como a las mujeres determinados papeles que deben desempeñar, pero la responsabilidad del cristiano es precisamente saber discernir los que, aun en la inevitable pluralidad de contextos, corresponden a la verdad del proyecto de Dios sobre su criatura.

Esta verdad es, por tanto, el criterio sobre el que conmensurar toda propuesta existencial que debe representar, en la vida diaria y en la historia, el modo para realizar la vocación humana que es única y diferenciada al mismo tiempo.

Por lo que se refiere a la unicidad, esta vocación deriva directamente de la «perenne naturaleza metafísica del hombre en cuanto hombre y mujer»,¹ ser consciente de sí mismo y libre, que en su indivisible reali-

* Docente en la Pontificia Universidad Gregoriana, Facultad de Filosofía, es miembro del Consejo Nacional de la Asociación de Docentes Italianos de Filosofía.

¹ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, en: ID., *Nuovi Saggi*, II. Roma 1968, pág. 445.

dad corpóreo-espiritual lleva impresa la *imago Dei*, que es el fundamento de su dignidad y de su valor absoluto.

La consideración de la diferencia entre el hombre y la mujer, por tanto, no puede prescindir de su naturaleza común, puesto que ambos «participan de la idéntica humanidad, mientras que, por otra parte, esta última sólo se actualiza en la concreta existencia masculina y femenina»,² que expresa en su dualidad originaria la plenitud de la imagen del Creador, que llama inmediatamente tanto al uno como a la otra a una responsabilidad y a una tarea que deben realizar juntos.³

Sólo con estas premisas imprescindibles, que sintetizan una visión antropológica inclusiva que reconoce que «la condición humana, del hombre y de la mujer, creados a imagen de Dios, es una e indivisible»,⁴ es posible desarrollar alguna consideración introductiva sobre el papel y la misión de la mujer, reconocidos como procedentes de la más profunda realidad de la feminidad.

Precisamente en relación a esta realidad profunda surge inmediatamente una cuestión previa que es preciso afrontar y resolver antes de proceder a cualquier afirmación ulterior, puesto que hoy son muchos los que niegan su existencia, excluyendo que se puede hablar de la “mujer”, sino solamente de las “mujeres”, reconociendo sólo las diversidades entre ellas y negando cualquier especificidad femenina válida para todas.

Indudablemente, el respeto por la pluralidad de las culturas y de las tradiciones hace extremadamente difícil decir “qué” debe hacer la mu-

² G. SALATIELLO, *Uomo-donna: «dal fenomeno al fondamento»*, en: “Studium”, 2 (2005), pág. 259.

³ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, núm. 8: «A esta “unidad de los dos” confía Dios no sólo la obra de la procreación y la vida de la familia, sino la construcción misma de la historia».

⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, núm. 14.

jer, en la concreción de su situación existencial, para realizar su peculiaridad femenina,⁵ pero esto no implica, en cambio, que no sea posible captar “quién” tiene que ser para vivir en sintonía con el proyecto de Dios sobre ella.

La primera reflexión crucial que hay que hacer en esta dirección se refiere a la imposibilidad de separar la humanidad idéntica del hombre y de la mujer de su diferencia, que no se puede trascender, puesto que existen «distintos desde el principio de la creación y permaneciendo así en la eternidad».⁶

Esta afirmación, ante todo, tiene un claro alcance antropológico, porque implica una precisa toma de posición contra toda visión limitada y parcial que, para subrayar la igualdad, quiera subestimar la diferencia o que, al contrario, para acentuar el valor de esta última, relegue a un segundo plano el hecho de que, sin la idéntica naturaleza humana, también diferenciarse queda reducido a un puro dato biológico, privado en sí mismo de significado para la existencia personal.⁷

De ello deriva una consecuencia de primaria importancia para la existencia concreta de toda mujer – aunque es evidente que en un contexto de reflexión diferente se debería aplicar igualmente al hombre –, es decir, que la plena realización de la propia humanidad es inseparable de la de la especificidad femenina.

La naturaleza humana, imagen del Creador, no existe de modo abstracto, independientemente de su concreción en el hombre y en la mujer y, por tanto, todos los esfuerzos dirigidos a la valorización de la pro-

⁵ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, op. cit., pág. 446: «La mujer, vista como única y siempre igual, sobre cuya posición en la Iglesia se podría indagar, en el fondo no existe».

⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, núm. 12.

⁷ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Roma 2004, 20-21: «Uno no se opone al otro, a no ser por el hecho de que son el uno para el otro y su unidad será también más estrecha, más fuerte, cuanto más se respete su diversidad».

pia feminidad son para la mujer su peculiar contribución a la realización de los valores humanos compartidos.⁸

A partir de estas consideraciones es posible individuar el origen doble del papel y de la misión de la mujer que se reconoce en la pertenencia a la Iglesia de Cristo.

Por una parte, en efecto, es preciso tener presente su identidad femenina constitutiva, que le permite realizar con características completamente originales el patrimonio humano que es propio tanto de la mujer como del hombre, mientras que, por otra, el papel y la misión derivan y toman fuerza de su fe, acogida y vivida con compromiso y coherencia.⁹

En cualquier caso, si bien distinguimos los dos aspectos que acabamos de subrayar para reflexionar sobre ellos, al contrario, en la existencia creyente no se pueden separar, puesto que «pensar en la vida espiritual como asexuada o neutra significaría quedar anclados en el dualismo cuerpo-espíritu»¹⁰ y, de este modo, hacer imposible una fe que concierna a la persona en todas sus dimensiones.

En el centro de esta vida de fe está, como nos recuerda Benedicto XVI en la encíclica *Deus Caritas Est*, la capacidad de amar, que, presente en nosotros, tiene su fuente y su garantía en el amor de Dios que nos ama primero, dándonos la posibilidad de corresponder amándolo a él y a los demás.¹¹

⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, núm. 14: «Es oportuno recordar que los valores femeninos apenas mencionados son ante todo valores humanos».

⁹ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, op. cit., pág. 463: «La época moderna requiere a la mujer, como miembro de la Iglesia, una vida religiosa vivida con coherencia y fuerza».

¹⁰ X. LACROIX, *L'alterità uomo-donna*. Magnano 1996, pág. 9.

¹¹ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus Caritas Est*, núm. 17: «Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor».

Pero dicha capacidad de amar, precisamente porque está arraigada en el núcleo más íntimo de la persona, no puede ser, al igual que ella, abstractamente neutra y, sin duda, «hay una manera femenina de vivir el ágape, y hay otra manera masculina»,¹² que confieren al amor su concreción humana, que permite a cada uno de los dos sexos – y aquí dirigimos la atención a la mujer – abrirse a Dios y al prójimo con toda la riqueza de la identidad personal sexuada.

En este sentido, la adquisición de una conciencia profunda de la propia feminidad y de su valor, no sólo biopsicológico, sino radicalmente espiritual, permite a la mujer realizar cada vez más plenamente y en el respeto de su peculiaridad, en toda dimensión de la existencia, «la capacidad fundamentalmente humana de vivir para el otro y gracias al otro».¹³

Una vez individuado el origen doble sobre el que se basan el papel y la misión de la mujer, a partir de este, ahora podemos delinear mediante qué momentos es posible llegar a indicaciones capaces de conjugar el valor de la feminidad, que hay que afirmar siempre al singular, con la multiplicidad y la variedad de las situaciones en las que hoy viven las mujeres y están llamadas a ser testigos de su fe.

Considerando aquí la vocación de la mujer cristiana, ante todo, es esencial subrayar que «con respecto a la Iglesia, el signo de la mujer es más que nunca central y fecundo»,¹⁴ en cuanto es capaz de testimoniar valores que, si bien no son ciertamente exclusivamente femeninos, de hecho las mujeres los viven con plena espontaneidad.

Con esto, sin embargo, no se quiere de ninguna manera absolutizar un modelo histórico y, por tanto, contingente de feminidad, con el cual muchas mujeres cristianas podrían no identificarse, por su distinta pro-

¹² X. LACROIX, *L'alterità uomo-donna*, op. cit., pág. 27.

¹³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, núm. 14.

¹⁴ *Ibid.*, núm. 15.

veniencia histórica y cultural, sino solamente poner de relieve la profunda sintonía de la mujer con ese ideal de vida que el Evangelio propone a todo cristiano.¹⁵

La traducción de todo esto en los distintos contextos y estados de vida concretos pasa a través de la profundización del concepto de Iglesia, que se debe considerar en su relación con las mujeres que pertenecen a esta.

En efecto, sólo la misma mujer puede individuar las distintas modalidades de actuación de la existencia cristiana y, por consiguiente, el papel y la misión que le son propios, pero esto sólo es posible si ella, viviendo en plenitud su identidad bautismal, se percibe en su incorporación en la Iglesia, de la cual, en la comunión, es sujeto insustituible, consciente de su peculiaridad que le permite dar testimonio de modo irrepetible del único mensaje evangélico que llama a todos, hombres y mujeres.¹⁶

Por último, si queremos sintetizar una conclusión se debe subrayar que hoy más que nunca, reconociendo el propio papel y la propia misión, toda mujer debería recordar siempre que «es la Iglesia que se presenta en las mujeres que son sus miembros».¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, núm. 16: «Muy lejos de otorgar a la Iglesia una identidad basada en un modelo contingente de feminidad, la referencia a María, con sus disposiciones de escucha, acogida, humildad, fidelidad, alabanza y espera, coloca a la Iglesia en continuidad con la historia espiritual de Israel».

¹⁶ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, op. cit., pág. 461: «Si bien es una tarea inderogable de la mujer cristiana descubrir en el tiempo y proponer en la vida el esquema concreto y eficaz de las actividades femeninas, precisamente porque para ella es personal y nueva, puede desempeñar dicha tarea creativa sólo si, como cristiana madura, se alimenta en el centro de la realidad cristiana».

¹⁷ *Ibid.*, págs. 460-461.

La formación intelectual de las mujeres y la mujer como educadora

CARMEN APARICIO VALLS*

Al enfrentarme con este tema lo primero que he tenido que decidir es desde que perspectiva afrontarlo porque se puede ver desde distintos puntos de vista: desde la psicología, la sociología, etc. He decidido aproximarme a tres mujeres, todas de una misma época, que desde ámbitos y lugares distintos de Europa nos dicen algo de la aportación de la mujer en el mundo intelectual y educativo: María Montessori, Carmen Cuesta y Edith Stein. Son pioneras y ejemplo de una aproximación a la educación que implica una determinada antropología, mujeres que han integrado la formación intelectual y la función educadora. A partir de estas tres mujeres no trataré de llegar a conclusiones generales, soy bien consciente de que la muestra es pequeña para ello, pero trataré de identificar algunos trazos comunes que caracterizan su aportación femenina.

Detrás de cada una de ellas hay otros muchos nombres, otros muchos rostros.

MARIA MONTESSORI (1870-1952)¹

María Montessori nació en Italia el 31 de agosto de 1870. Fue la primera mujer que estudió medicina en Italia. En 1896 obtuvo la licencia-

* Profesora de Teología fundamental en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

¹ Pueden verse las siguientes obras de MARIA MONTESSORI: *Antropologia pedagogica*. Milán, s. a.; *La scoperta del bambino*. Milán 1951; *Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione infantile nelle case dei bambini*. Città di Castello 1909; *L'autoeducazione nelle scuole elementari*. Roma 1916.

tura en Medicina y empezó a trabajar como asistente en una clínica psiquiátrica. En 1898, en un congreso de pedagogía en Torino, planteó por primera vez la relación medicina-pedagogía. Se interesó de forma especial por los niños con problemas. En 1904 obtuvo, como docente libre, la cátedra de antropología pedagógica en la universidad de Roma, cargo que ocupó durante cuatro años. En esos años publicó *Antropología pedagógica*. Su formación no se encierra en el curriculum universitario y para poder profundizar los problemas que le interesan estudia filosofía y sigue cursos de psicología experimental. Pero lo más significativo fue su “investigación” constante, su actitud de estar siempre aprendiendo, formándose. En 1906 el Director General del *Istituto dei Beni Stabili* de Roma la invitó a asumir la dirección y la organización de escuelas infantiles en las casas populares. La escuela se abrió un año más tarde, el 6 de enero de 1907. De esta forma empezó a aplicar a la educación lo que había aprendido en el campo médico.

Haciendo una síntesis de su preparación en psiquiatría y en pedagogía propone un nuevo método basado en la observación del niño, donde el protagonista no será el maestro sino el niño. Cambia la escuela, creando un ámbito donde todo tiene que ser a la medida del niño. En su método tiene en cuenta dos sujetos: el niño, protagonista, y el educador, “maestro humilde”. Junto a ellos el ambiente o medio, el material y las actividades, porque todo tiene que ayudar al desarrollo integral de la persona.

Su trabajo se orienta hacia una antropología pedagógica y defiende una pedagogía abierta a la dimensión social (entendida como relación y libertad). Su propuesta educativa se basa en el amor. El objetivo de la educación es ayudar a que el niño logre su autonomía tanto física como

También se pueden ver los siguientes estudios sobre María Montessori: M.J. NIETO MUÑOZ, “Pervivencia de María Montessori en el diseño curricular de la educación infantil”, en *La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas*. Sevilla 1991, págs. 246-254; G. BATTISTA, *L'educazione religiosa in Maria Montessori*. Roma 1989; *La formazione dell'uomo nella ricostruzione mondiale*, Atti dell'VIII Congresso Internazionale Montessori. Roma 1950; S. CAVALLETTI – G. GOBBI, *Educazione religiosa liturgia e metodo Montessori*. Roma 1961.

de la voluntad, es decir, la libertad; y esto está en relación con la formación de la conciencia. Se trata de enseñar a pensar, a actuar y a desear por sí mismos. Por eso la educación no se puede limitar a transmitir nociones, tiene que mirar al desarrollo de la capacidad de la persona, de la personalidad, llegando a una síntesis entre los aspectos humanos, biológicos y el punto de vista moral.

Maria Montessori cree en la auto-educación, si bien ésta tiene que estar orientada o guiada. No se trata de dar al niño la forma que nosotros queremos, sino de ayudarlo para que manifieste la forma para la que ha sido creado. Montessori considera que cada persona es única e irreplicable, por eso es necesaria la continua observación y aplicación personalizada; cree en el ser humano, en cada persona y sabe que cada ser humano encierra una gran potencialidad. La educación tiene que sacar a la luz esa potencialidad que está escondida. Esto significa despertar las capacidades del niño y ayudarlo a descubrir las cosas, a descubrirse y a conocerse.

Busca una educación que estimule el desarrollo del niño, por eso tendrá una atención particular a la educación sensorial. Montessori sabe bien que la mente del niño, en campo psíquico, es distinta de la del adulto: el niño tiene más capacidad de asimilar lo que ve, aprende sin racionalidad (que no quiere decir que no use la razón). Por eso los métodos educativos tienen que ser adecuados a cada edad y seguir un recorrido que va de lo sensorial a lo racional porque el fin de la educación, pasando por las facultades sensoriales, es llegar a las facultades interiores. La propuesta educativa no se limita a la educación de los cinco sentidos, incluye el gusto por la belleza, la capacidad de interiorización (es significativa la importancia del silencio), el orden... todo lo que ayude a liberar las capacidades más profundas y creativas.

Tiene la certeza de que la persona puede mejorar y es eso lo que le impulsa a luchar sin tregua. La educación consiste en hacer salir las energías latentes que ya existen en la persona haciendo que afloren los valores del espíritu. Estos valores hay que transmitirlos de forma que no

sean algo añadido, sino algo adquirido, asumido, llegando a ser parte del propio carácter.

La maestra tiene que observar cómo “nace” el niño, es decir, como se desarrolla, como se va haciendo persona; tiene que ayudar al niño a descubrir esa fuerza interior que tiene en potencia, pero que al mismo tiempo le trasciende, no es suya; tiene que tutelar para que nada se pierda o se desvíe. El maestro, que es un instrumento, tiene que ser consciente de que se encuentra ante la revelación del ser del niño, por eso tiene que cambiar su actitud ante el niño. El educador es una persona que está al servicio del crecimiento del niño pero que en su tarea de instrumento no permanece fuera, como simple observador pasivo. Montessori prepara a los educadores. La función del maestro es la de indicar, la de señalar la meta porque educar al niño es facilitarle el hallazgo de su propio yo, con todas las riquezas de esa maravilla que es su mundo interior.

Esto pide una gran preparación y cualidades humanas no vulgares. El educador tiene que ser una persona prudente, delicada y multiforme; tiene que tener capacidad de observar con sabiduría, de saber cuando hay que estar presente o cuando hay que retirarse, cuando hay que hablar o cuando hay que callar. Y superar el peligro del orgullo (el pensar que el resultado es su obra) y de la ira (enfadarse cuando el niño no responde como se esperaba).

La tarea educativa supone aceptar que hay un Maestro superior que es el verdadero Maestro. Por eso invita a reconocer los propios límites, a tener paciencia y humildad, a ser capaz de educarse continuamente. Según Sofia Cavalletti, el método se caracteriza por su gran profundidad espiritual y, aunque no hay una referencia explícita a la fe católica, todo él goza de un sentido religioso.² María Montessori es sensible ante la falta de unión espiritual que caracteriza nuestro siglo y en su método integra todos los elementos que conforman la personalidad haciendo posible que la experiencia religiosa sea parte de ese ser persona libre y responsable.

² S. CAVALLETTI – G. GOBBI, *Educazione religiosa, liturgia e metodo Montessori*, pág. 14.

En su obra *La mente del bambino* encontramos una oración suya que recoge bien la síntesis de su pensamiento sobre la educación:

«Ayúdanos, oh Dios, a penetrar en lo secreto del niño para que podamos conocerlo, amarlo y servirlo, según tus leyes de justicia y siguiendo tu divina voluntad».³

CARMEN CUESTA DEL MURO (1890-1968)⁴

Carmen Cuesta nació en España en 1890. Estudió en la Escuela Superior de Magisterio (sección de Ciencias) y fue la primera mujer que se doctoró en Derecho. Fue profesora de la Escuela Normal de Teruel, Directora de la primera Residencia Universitaria femenina que se abrió en España, en Madrid. En esta misma ciudad fue Directora del Instituto Católico de Segunda Enseñanza y profesora de Derecho Positivo en la Escuela social de Acción Católica de la Mujer. En 1924 participó en el I Congreso Nacional de Educación Católica con el tema “Acción social de la mujer a favor de la Educación Primaria”. En 1925 organizó el Consultorio jurídico-administrativo de la Institución Teresiana con el fin de ofrecer ayuda a los funcionarios femeninos presentes en cualquier grado de la instrucción pública,⁵ una obra claramente a favor de la mu-

³ M. MONTESSORI, *La mente del bambino*, pág. 46.

⁴ Pueden verse algunos estudios sobre Carmen Cuesta: C. MARTÍNEZ – R. PASTOR – M^a J. DE LA PASCUA – S. TAVERA (y otros), *Mujeres en la historia de España*. Enciclopedia biográfica. Barcelona 2000, págs. 486-488; M^a A. ORTIZ, *América seductora, Carmen Cuesta, buen rumbo y buen timonel*; C. MARTÍNEZ PÉREZ, “Carmen Cuesta del Muro. Una revolución en el pensamiento feminista durante la II República Española, en: *La mujer, nueva realidad, nuevas respuestas*. Sevilla 1991, págs. 199-206, así como algunas de sus obras: *La vida del obrero*. Madrid 1915; *La sociedad de gananciales*. Madrid 1930, y múltiples artículos en el *Boletín de las Academias Teresianas* y en el *Boletín de la Institución Teresiana*.

⁵ «El Consultorio se ocupará: 1º De informar sobre: a) todas las cuestiones que comprende la Legislación de Instrucción pública en nuestro país, b) todos los formularios correspondientes a estas mismas cuestiones c) procedimiento administrativo (vía gubernativa); 2º de la interposición de recursos contencioso-administrativos» (*Boletín de la Institución Teresiana*, XII/núm. 144, noviembre de 1926, pág. 40).

jer educadora. En 1926 participó en una expedición de la Acción Católica en América Latina con el fin de intercambiar experiencias educativas. También ese año representó a España en la Asamblea Interparlamentaria de París. Parte de su vida transcurrió en América Latina, de 1933 a 1953, impulsando las obras de la Institución Teresiana y de la Acción Católica. Esto hizo crecer en ella un sentido de universalidad y le ayudó a crear lazos firmes con otras culturas. Todos los grados de la educación, desde las asociaciones de profesionales universitarias hasta las escuelas rurales, conocieron en Latinoamérica el afán cultural y evangelizador de esta mujer.

Fue una defensora de los derechos humanos, sobre todo en los temas relacionados con la mujer y con la enseñanza. Durante la dictadura de Primo de Rivera fue una de las 13 mujeres⁶ que participaron en la Asamblea Nacional (1927-1929), cámara consultiva de naturaleza corporativa destinada a redactar una nueva carta legal. En esta Asamblea solicitó «la creación de institutos femeninos de enseñanza secundaria y de una facultad femenina de medicina, así como un aumento de sueldo para los maestros y maestras de las escuelas públicas de primaria».⁷ También se distinguió por las aportaciones en relación a la reforma del Código civil, sobre todo en lo referente a los derechos civiles de las mujeres. Sí, en cierto sentido es una feminista, pero ella misma dirá cómo entiende el feminismo: «Soy partidaria de un feminismo sano que no crea odios ni antagonismos, sino que, por el contrario, es anuncio de una paz más sólida: un feminismo que sólo levanta su voz con energía para protestar del abandono y la injusticia».⁸

⁶ De estas 13 mujeres 7 estaban en el ámbito educativo. Carmen Cuesta fue la secretaria.

⁷ C. MARTÍNEZ – R. PASTOR – M.J. DE LA PASCUA – S. TAVERA (y otros), *Mujeres en la historia de España*, op. cit., pág. 487.

⁸ «Discurso pronunciado el *Día de la buena Prensa* en el seminario de Palencia por Carmen Cuesta del Muro», *Boletín de las Academias Teresiana*, III/núm. 43 (julio 1916) 672. Sobre este mismo tema publicaron una serie de artículos entre 1932 y 1933 en el *Boletín de la Institución Teresiana*, agrupados bajo el título “Las mujeres y el derecho”.

A través de sus escritos en el *Boletín de las Academias Teresianas*, más tarde *Boletín de la Institución Teresiana*, revista de información dirigida a todas las personas que de formas distintas participan en las iniciativas de esta Asociación, podemos ver la capacidad educadora de esta gran mujer. En estos escritos se dirige repetidas veces a las jóvenes universitarias o estudiantes de magisterio,⁹ llamando la atención su preocupación constante por la formación de estas mujeres.

Son interesantes los análisis que hace de la sociedad en que vive, tratando de llegar a las causas para poder cambiar los efectos. Le preocupa la pérdida de la fe religiosa y se pregunta cómo hacer para que la sociedad se restaure en Cristo.¹⁰ En estos escritos se ve su fuerza y empuje: continuamente invita a no quedarse impasibles, a prender fuego a la tierra, a dar testimonio,¹¹ convencida de que la victoria solo será posible si se unen las fuerzas. En primer lugar coloca el amor, la fuerza que salvará al mundo.¹² ¿Qué le mueve a ello? La búsqueda de la verdad. Por eso insiste en la necesidad de no descuidar la formación y de no dejarse llevar por la última moda.¹³

Para Carmen Cuesta la educación es la palanca que ha de remover el mundo, es decir, algo necesario para que el cambio social sea posible.¹⁴ Mira a santa Teresa de Ávila como modelo de educadora porque, a pesar de que sus escritos no son “pedagógicos”, en ellos encuentra suficientes elementos para construir un sistema de educación inte-

⁹ Los escritos son de tipo muy diverso: conferencias, meditaciones espirituales, perfiles de personas, escritos de temas jurídicos, etc.

¹⁰ Cfr. “Palencia. Conferencia dada por la señorita Carmen Cuesta”, en: *Boletín de las Academias Teresianas*, IV/nº 51 (febrero de 1919) págs. 977-978.

¹¹ Cfr. Discurso pronunciado el “*Día de la buena Prensa* en el seminario de Palencia por Carmen Cuesta del Muro”, op. cit.

¹² Cfr. “Palencia. Conferencia dada por la señorita Carmen Cuesta”, op. cit.

¹³ C. CUESTA DEL MURO, “Los estudiantes de hoy. Una lamentable equivocación”, en: *Boletín de la Institución Teresiana*, VII/núm. 84 (noviembre de 1921), págs. 32-33.

¹⁴ ID., “Al profesorado femenino”, en: *Boletín de las Academias Teresianas*, II/nº 26 (octubre 1917), págs. 403-404.

gral.¹⁵ Mirando a santa Teresa también hará una llamada especial a la mujer porque formándose podrá tener una influencia en la sociedad.¹⁶

En sus escritos se encuentran muchas expresiones que nos dicen cómo concibe la educación: La educación consiste en poner el germen para que dé buenos frutos, es labrar la tierra de las inteligencias y de los corazones, es conducir a la persona hacia su fin; por eso el primer paso es saber cuál es el fin al que se quiere llegar.¹⁷ Pero la educación, además de forjar personalidades, tiene una dimensión social insustituible: «Por la educación se llega a la formación de caracteres, de personalidades, y la suma de éstos es el factor esencial para resolver el difícil problema de los destinos de la humanidad». ¹⁸ Pondrá especial cuidado en fortalecer la voluntad. Invita a una revisión de los valores pedagógicos para que palabras como vocación, ideal, misión casi divina vuelvan a tener su significado sustituyendo a otros que ahogan el proyecto.¹⁹ Ve en la persona inmensas capacidades que hay que saber sacar a la luz ya que el mal de nuestra sociedad es ahogarlas.²⁰

También encontramos una serie de consejos al educador para que pueda realizar bien su tarea: conocer a la persona que hay que educar y amarla,²¹ descentrarse de uno mismo, flexibilidad, dominio de sí...²²

¹⁵ Sobre este tema escribe en varios números del *Boletín de la Institución Teresiana*: “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, VIII/nº 95 (Octubre 1922), págs. 1-2; “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, VIII/nº 96 (noviembre 1922), págs. 20-21; “Santa Teresa en la Pedagogía”, VIII/nº 97 (diciembre 1922), págs. 34-38; “Velada en honor de Santa Teresa de Jesús. Discurso de la señorita Carmen Cuesta”, VIII/nº 100 (marzo 1923), págs. 82-84; “Pedagogía de Santa Teresa”, IX/nº 107 (octubre 1923), págs. 1-4.

¹⁶ Cfr. C. CUESTA DEL MURO, “Pedagogía de Santa Teresa”.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*

¹⁸ C. CUESTA DEL MURO, “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, (octubre 1922) 2.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, págs. 1-2; y “Santa Teresa en la Pedagogía”, op. cit.

²⁰ Cfr. ID., “Rápida. Diez minutos observando la vida”, *Boletín de las Academias Teresiana*, V/nº 67 (Junio 1920) págs. 252-253.

²¹ Cfr. ID., “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, (noviembre 1922), págs. 20-21; y “Santa Teresa en la Pedagogía”, op. cit.

²² Cfr. ID., “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, (noviembre 1922), págs. 20-21.

¿Dónde está el secreto de este mujer? ¿Dónde está el fundamento de sus ideas? ¿Por qué ese afán educativo y de defensa de la mujer en la sociedad? Si miramos los escritos de Carmen nos damos cuenta de la fe profunda y coherente que rige su vida, de la grandeza de ánimo y de la configuración de su personalidad. Se percibe una mujer culta, con gran capacidad para expresar sentimientos, con una fe profunda y una conciencia clara de que no hay que callar.

EDITH STEIN (1891-1942)²³

Edith Stein nació en Alemania en el seno de una familia judía el 12 de octubre de 1891, día del Yom Kippur (día de la reconciliación), fecha que para ella será muy significativa. En 1906, coincidiendo con una etapa de indiferencia religiosa, decide abandonar los estudios; los retomará dos años más tarde. Sus estudios universitarios los empieza en su ciudad de origen, Breslau, pero en 1913, dos años después, interesada por la fenomenología, se traslada a Gotinga para continuar sus estudios con Husserl. Allí entra a formar parte de la sociedad filosófica. A partir de este momento junto a esta gran mujer podemos colocar otros nombres que, de distinta forma, tendrán un papel significativo en su vida: Adolf Reinach, Max Scheler, Heidegger, Hedwin Conrad-Martius (protestante, madrina de bautismo) Przywara...²⁴ Durante la primera guerra mundial trabajó como enfermera: momento de crecimiento espiritual, de redimensionar su proyecto científico, de mayor apertura a los otros y

²³ C.M. STUBBEMANN, *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*. Burgos 2003; J. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*. Roma 2005; L. CANTÒ, *Sguardo essenziale: antropología e teología in Edith Stein*. Roma 2005; I.F. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", *Religión y cultura*, LIII/núms. 241-242 (2007), págs. 463-497; D. FUSARO, *Edith Stein* (www.filosofico.net/edithstein.htm).

²⁴ Sobre estas influencias entre otros D. FUSARO, *Edith Stein*, pág. 2 sigs.

de encuentro con el sufrimiento y el dolor. En 1917 murió su amigo Reinach y, a raíz de ello, empezó un camino espiritual de forma que su sed de verdad se fue transformando en una sed de Dios.²⁵ En 1921, leyendo la *Vida de Santa Teresa*, encuentra la *Verdad* y se convierte al cristianismo. El 1 de enero de 1922 recibe el bautismo. Murió en 1942, como carmelita descalza, en el campo de concentración de Auschwitz-Birkenau.

En su carrera académica podemos decir que en cierto sentido fracasa. A pesar de sus estudios brillantes y de sus varios intentos, nunca pudo acceder a la cátedra universitaria sólo por el hecho de ser mujer. La imposibilidad de entrar en la universidad fue la ocasión de su trabajo en un Liceo femenino y esto, providencialmente, la llevo a interesarse por las cuestiones de pedagogía y de la educación de la mujer.²⁶

En Edith se descubre una tendencia a ir al fondo en las cuestiones que tocan aspectos humanos de los problemas.²⁷ En ella, además de la inteligencia, se descubre un gran rigor moral que se corresponde con su búsqueda de la verdad. Nunca se cansó de buscar: fue una apasionada en la búsqueda de la verdad, camino que en ella está siempre unido al estudio.

Es una mujer de muchas facetas, muy atenta al pensamiento actual. Es filósofa, pero se interesa por la antropología (bajo la influencia de Scheler), la pedagogía entendida como teoría de la formación²⁸ (aplica su propuesta antropológica a la educación), y también por la vida política y social: participa en movimientos feministas que luchan por el voto de la mujer. Edith promovió el papel de la mujer en la iglesia y en la sociedad con escritos, lecciones y conferencias,²⁹ reaccionando al mismo

²⁵ Fue fundamental el testimonio de la viuda de Reinach (cfr. D. FUSARO, *Edith Stein*, op. cit., pág. 15 sigs.)

²⁶ Cfr. D. FUSARO, *Edith Stein*, op. cit.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, pág. 3.

²⁸ Cfr. I. F. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", op. cit., pág. 477.

²⁹ Cfr. D. FUSARO, *Edith Stein*, op. cit., pág. 12.

tiempo contra una corriente feminista laica. Para ella la lucha de sexos destruye la dignidad del ser varón o mujer. Contribuyó a profundizar en la noción de Estado y su relación con la nación.³⁰

En su obra es imposible separar la dimensión religiosa porque todo en ella está caracterizado por la integración. En su filosofía se ve la capacidad de integrar los elementos que llegan a ella. Sus trabajos filosóficos son el resultado de su confrontación con la vida.³¹ Tiene un estilo llano, fácil de entender. Combina la penetración teórica y la aplicación práctica. Demuestra una especial intuición por todo lo que vive, por todo lo que se refiere al ser humano. Sus estudios antropológicos impresionan por la fuerza de sintetizar los conceptos de la filosofía moderna con la escolástica y con las verdades de fe en una visión antropológica unitaria.³²

Una síntesis de su pensamiento ya aparece en su tesis doctoral sobre la empatía. Pone en relación la empatía con los otros actos del conocimiento: la empatía supone salir de sí para entrar en el otro.³³ Tiene importancia el espacio interior de la persona, donde se realiza el encuentro de todo lo que le llega y que está en relación con la conciencia. En su estudio sobre el hombre hace una distinción importante entre la influencia y la determinación: todo lo que hemos vivido tiene una influencia sobre nosotros, pero no nos determina; hay algo en el hombre que le hace superar las influencias, o reaccionar ante las influencias. La conciencia es fundamental; importante el papel de la libertad. Su estudio sobre la empatía le ayuda a profundizar en el ser de la persona, algo que completó con su experiencia de fe.

Para Edith educar es ayudar a que la persona llegue a ser lo que tiene que ser, y esto solo es posible cuando se sabe qué es el hombre y

³⁰ Cfr. *Ibid.*

³¹ Cfr. J. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*, op. cit., pág. 35.

³² Cfr. *Ibid.*, pág. 22, pág. 403; DIEGO FUSARO, *Edith Stein*, pág. 9.

³³ Cfr. J. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*, op. cit., pág. 45. Cfr. también D. FUSARO, *Edith Stein*, op. cit., págs. 2-3.

cuáles son los caminos que le conducen a su fin. De acuerdo con su visión cristiana de la persona dirá que el fin de la educación es que cada persona llegue a ser lo que Dios quiere para ella, por lo tanto que llegue a ser auténticamente ella misma, que llegue a ser imagen de Cristo. En el pensamiento de Edith, en todo pero concretamente en este punto, será fundamental su encuentro con Cristo. Y aquí podemos reconocer otra característica de la aportación de esta gran mujer: su forma de integrar la fe y la razón, la experiencia y la reflexión. En ella la síntesis entre antropología teológica y antropología filosófica es natural: «Una antropología que no tuviese en cuenta la relación del hombre con Dios no sería completa ni podría servir de base para la pedagogía».³⁴ En sus escritos pondrá en evidencia la grandeza de la persona que es precisamente esa, el ser persona: en virtud de ser persona el hombre es responsable de “hacerse”, es decir de construirse como persona; para llegar a construirse como persona el hombre necesita de un proceso de educación. Cuando Edith habla de educación se refiere a una “educación integral”, es decir «la formación de todo el hombre con todas sus facultades y capacidades».³⁵ De ahí la importancia que Edith dará a la formación que «no es la posesión de conocimientos exteriores, sino la configuración que la personalidad humana asume bajo la influencia de múltiples fuerzas formadoras».³⁶ Su idea de educación «se enmarca en una cosmovisión, según la cual la realidad de Dios es el fundamento último del mundo, de la historia y del hombre».³⁷

³⁴ E. STEIN, *Obras completas*, IV, pág. 588 (citado en I. F. DELGADO GONZÁLEZ, “Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación”, op. cit., pág. 481, n. 34).

³⁵ E. STEIN, “Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación”, en: *Obras completas* IV, pág. 66 (citado en I. F. DELGADO GONZÁLEZ, “Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación”, op. cit., pág. 483, n. 41).

³⁶ E. STEIN, “Fundamentos de la formación de la mujer”, en *Obras completas* IV, 197 (citado en I. F. DELGADO GONZÁLEZ, “Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación”, op. cit., pág. 483, n. 43).

³⁷ I. F. DELGADO GONZÁLEZ, “Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación”, op. cit., pág. 493.

Explicaré cómo en la persona existe una forma interior que tiene que llegar a ser la fuerza que configure su ser.³⁸ Esa forma interior es el deseo natural de Dios (la persona es por naturaleza un ser trascendente) y también la vida sobrenatural. La forma exterior tiene que ser moldeada.

En su obra dedicará un amplio espacio a la función del maestro. En la educación distingue cuatro elementos: la meta formativa, la persona (el niño) que tiene que ser formada, las manos que trabajan y los instrumentos que utilizan, el proceso de formación.³⁹ La formación es principalmente una obra de Dios y los educadores sus instrumentos. Para explicar esto recurrirá a imágenes que ponen en evidencia el proceso de crecimiento: el educador es como un jardinero o un alfarero. Se trata de sacar a la luz lo que de alguna forma ya existe: por eso el educador no crea, su función es ayudar a sacar a la luz lo que Dios ya ha creado. El educador es un instrumento, pero dotado de inteligencia y voluntad, y como tal tiene que saber cómo actuar para lograr el fin.

En pocas palabras el fin de la educación es ayudar al desarrollo pleno o integral de la persona. Para ello el educador tiene que tener una idea clara sobre la verdad de la persona y ayudar a pensar bien, es decir, tiene que formar personas que en la vida, orientados por principios claros, saben hacia donde van.⁴⁰

Para entender su planteamiento de la función del educador no hay que perder de vista el horizonte en el que Edith se mueve. Es fundamental su visión de persona como ser en relación, dialógico, con capacidad de encontrarse con el otro. Por eso la formación, la labor del edu-

³⁸ Cfr. EDITH STEIN, "La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud" (*Conferencia n° 5*, Munich 1929), en: *Obras completas* IV, págs. 113-114 (citado en I. F. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", op. cit., pág. 486, n. 52).

³⁹ Cfr. I. F. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", op. cit., pág. 484, n. 46 (citando la conferencia de Edith Stein "La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud" de 1929).

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, pág. 482, n. 39 (citando la conferencia de Edith Stein "Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación" de 1926).

cador, tiene que tener en cuenta los aspectos interiores que la razón ordena y, junto a ellos, los aspectos interiores o espirituales. Todo acompañado de un adiestramiento de la voluntad, de una formación del sentimiento. Edith insistirá en la importancia del proceso formativo desde dentro.

Junto a esto algunas palabras claves: libertad, espiritualidad, claridad, verdad... Fe y razón serán dos elementos claves, dos caminos para llegar al conocimiento de Dios y al conocimiento del hombre. Es uno de los aspectos más interesantes de su propuesta antropológica.

Una característica de esta personalidad es la integración entre el pensamiento, la experiencia de vida y la experiencia mística.⁴¹ Podemos decir que es figura indicativa y profética del cambio cultural y social de Alemania en el siglo XX.

CONCLUSIÓN

Como dije al principio no trato de llegar a conclusiones generales, ni pretendo afirmar que lo que percibimos a través de estas tres mujeres es algo exclusivo de la mujer. Pero mirando a estas tres mujeres hay algo que me ha impresionado.

Es interesante notar que cada una de ellas se mueve desde un campo distinto – la medicina, el derecho y la filosofía – pero en las tres, a pesar de esta distinta formación, hay una gran preocupación por la persona y, curiosamente, las tres manifiestan este interés a través de la preocupación y empeño en la educación. Es fácil ver en ellas la relación entre formación/preparación profesional y servicio social.

Es también curioso ver cómo a pesar de su distinta formación llegan a formulaciones, a propuestas concretas muy parecidas. El centro la persona que hay que educar: que cada cual llegue a dar lo más y lo me-

⁴¹ Cfr. D. FUSARO, *Edith Stein*, op. cit., pág. 20.

por de sí mismo. Para ello es clave la persona del educador, cuya responsabilidad consiste en motivar al educando favoreciendo la superación, el respeto, el auto-conocimiento, el descubrimiento de la propia vocación. En ellas podemos hablar de la educación como un camino de “formación integral”, que ayuda a que cada hombre se haga persona.

La novedad que aportan, desde su formación intelectual, se puede identificar en la creatividad que no confunde la adaptación con el conformismo, y en la lucha por un alto ideal que las ha llevado a salir de sí mismas para preocuparse por el otro, en la capacidad de integración. En ninguna de sus vidas ha estado ausente la dificultad, pero han superado los límites, han buscado alternativas y no se han dejado abatir por las circunstancias.

La palabra más elocuente en el desarrollo del pensamiento educativo de estas tres mujeres son ellas mismas que han encarnado el ideal que proponen, que han vivido con plenitud su vocación. Pero en la base de este interés antropológico hay algo más profundo; en su lucha constante, ¿qué las ha mantenido? ¿Cuál ha sido el punto de referencia? Creo que la visión cristiana del mundo y del hombre junto a la búsqueda de la Verdad, con la convicción profunda de que el tesoro que hemos recibido en vasijas de barro hay que conservarlo, de que las manos del Alfarero no dejan de modelar el barro roto y de arreglar las fisuras para que nada bueno se pierda.

El sentido religioso en femenino

CRISTIANA DOBNER, OCD*

Estoy agradecida a quien ha formulado este título, porque ha evitado escrupulosamente una trampa hoy común: el título con dos sujetos: “Las mujeres y...”, y luego viene de todo.

Comienzo, pues, especificando precisamente los términos del título, casi como si fueran un viento favorable. La mía es una reflexión solitaria, que nació en la celda de una carmelita, pero que escuchaba las voces de la vida, su pluralidad y sus ecos, con una larga gestación subterránea de los temas: vigilancia en el encuentro, inclinarse amoroso sobre las Escrituras, continuidad de la vida, del amor, del respeto; reflexión dispuesta a volcarse en el calor del encuentro, una «diaconía de la verdad».¹

El entendimiento es teórico y a la vez religioso, es decir, quiere introducir a descubrir en sí mismos las razones de la pregunta filosófica que lleva a probar la condición humana, es decir, a ser mujeres que piensan por sí mismas en femenino superando la hipoteca androcéntrica, que ya expresó claramente Edith Stein: «Quizá la actitud pasiva de la mujer en la Iglesia, durante siglos y siglos, se ha convertido como en una segunda naturaleza, que admite alguna excepción (Teresa de Jesús, Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, etc.), pero como una excepción que confirma la regla. ¡El siglo XX exige mucho más!».² Y nos-

* Monja carmelitana, colabora con numerosas revistas y es autora de textos de espiritualidad.

¹ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et Ratio*, núm. 1.

² E. STEIN, *La donna – il suo compito secondo la natura e la grazia*, traducción italiana de O. M. Nobile Ventura, Roma 2007, pág. 299.

otros vivimos ya en el siglo XXI, bien conscientes de que la mayor revolución epistemológica de la historia (K. Børresen) ya ha tenido lugar.

Mirar en nuestro interior, entrar en nosotros mismos, mirar el mundo con ojos abiertos de par en par, como enseña Stein, es la puerta que, hoy, permite entrar en el “ castillo interior ” delineado por Teresa de Jesús, la mística española que «es un momento divino de la historia de los hombres»; lo afirma Emile Cioran, y según María Zambrano, *mujer filósofo y auctor*, nos ofrece la escalera. Por tanto, en la encrucijada del encuentro entre la persona y Dios mismo, de las dos respectivas libertades, es decir, de lo religioso que aquí estamos afrontando. Hablamos de esa apasionada búsqueda de la verdad conjugada con la austeridad y la sencillez de vida que confiere a ambas carmelitanas una autoridad casi imposible de imitar.

Una investigación, pues, sobre la asociación entre el sentir religioso y la mujer, y lo femenino; ¿por qué preguntárselo? Para superar la retrocesión epistemológica que ha sufrido el lenguaje religioso al femenino y no dejar al pensamiento en la dualidad y en la exterioridad respecto al ser, aun conscientes de la desproporción entre finito e Infinito, visible e invisible, aferrando, como afirmaba Max Scheler, esa indispensable sensibilidad por los débiles hilos que prolongan cada cosa hasta el reino de lo invisible.

Sensibilidad connotada por algunas peculiaridades: capacidad de atención a los fenómenos; a su variedad, riqueza y especificidad; en la obstinación por salvarlos; pero que a la vez se abre con sensibilidad a la trascendencia respecto a la realidad, y aprende la capacidad del silencio para entrar en la verdadera comunicación y para no reducir a los demás a objetos.

Dentro de una dimensión especial de la *inner life*: la percepción del *kairós*, de esa concepción de historia que no conoce el decurso descontado del tiempo, porque esta pertenece sólo a *chronos*, mientras que nosotros pertenecemos a ese *kairós*, que es el Señor Jesús, porque somos respuesta y no primera palabra en la tensión creadora del incompleto designio de Dios sobre la persona humana.

¿Cuáles son los nudos teóricos de la relación mujer/femenino y sentido religioso, que piense por sí misma, con nuevas categorías mentales?

Los indico sintéticamente: redefinir la naturaleza femenina a la luz de nuevos esquemas, sin usar los ya superados; hablar de naturaleza y a la vez salvar la libertad; no cerrar el dualismo masculino/femenino en una cerrazón de género de disparidad, sino proyectarse en una dualidad armónica, porque razón y libertad son comunes al hombre y a la mujer, al *humanum* en su integridad; invitar a la verdad y a la felicidad en la verdad y no a una felicidad efímera, privada de raíces en auténtico egotropismo; invitar a la inmersión en la realidad, como esencial (María Zambrano enseña que la existencia es metafísica porque vibra de un sentido que la funda y la espera); invitar al acto eclesial, acto de fe; a la visibilidad de la presencia de la mujer/femenino en la sociedad y en la Iglesia.

Un ejercicio crítico de *kinesis*, de devenir, que se sitúa indudablemente en la dialéctica, pero también de atención a las ideas guía de dicho ejercicio.

Por lo tanto, os propongo cruzar un umbral al revés, desde el interior al exterior, desde donde poder seguir, interrogar, valorar y reconocer el *conatus cognoscendi*, «la valentía para abrirse a la amplitud de la razón»,³ con palabras de Benedicto XVI.

¿Lo religioso como lugar de lo absoluto para la mujer? Salir para entrar. ¿Dónde? La mujer, se afirma, ¿es el único lugar sin lugar? ¿Lo puede encontrar?

Hoy, para nosotras aquí reunidas, esbozo la respuesta a la pregunta: ¿cuál es el lugar, el *tòpos*, de la mujer? ¿Cuál el significado de una *energeia* mujer, que late, que razona, que siente? Debemos partir de aquel silencio en que cayó Adán en el *tardemah* y Yahvé creaba la mujer en

³ BENEDICTO XVI, *Discurso durante el encuentro con los representantes del mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006, en: "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, 22 de septiembre de 2006, pág. 13.

una teofanía que sólo ella conocía, dándole esa libertad que, en la relación de la fe, puede corresponder realmente.

La Palabra de Dios es clara, pero no lo ha sido su encarnación desde los primeros siglos en adelante, tanto por parte de los gobiernos estatales como por parte de los eclesiásticos, por lo demás totalmente (o casi) dirigidos por hombres, en una ausencia que sabe a exclusión.

Me refiero a *Gálatas* 3, 28: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús».

Hoy hablamos de mujer que razona y siente, sin el énfasis en el *maternage*, en el cuidado de la casa – no en sentido exclusivo sino inclusivo – que tiene el riesgo de relegar a segundo plano un cambio en curso en las tareas de las mujeres, que se configuran más como «ética civil que como destino natural», y se abre a otras dimensiones: la profesionalidad, la relacionalidad, la visibilidad social. Hablamos de su papel dentro de la historia con sus propios *éthoi*, que pueden cualificar su condiscipulado: palabra que se convierte en Palabra de Dios al esconderse en las vicisitudes de un pueblo, narradas y releídas al servicio de la fe y de una sabiduría vital; mayor atención a una racionalidad coherente; símbolos de la vida cotidiana que ponen de manifiesto una vena de religiosidad; camino de la experiencia o “teología de los santos”, perteneciente al universo mental de la mujer/femenino, como posible vía de elaboración filosófica, entendida en la clave de una frecuentación sapiencial que logre conjugar la búsqueda de la verdad con el sabor de la experiencia. Hacemos referencia a lo inmediato que se hace espiritualmente sensible, como resonancia del sentimiento, de la emoción sensible, de la vibración del deseo; al saber y a lo sensible, en un juego en que se remiten continuamente uno a otro; a la creación continua de gestos inéditos o antiguos, arraigados en un pensamiento distinto que genera un lenguaje distinto, que no se encierre en la expresividad de los cuidados maternos y de la generación, sino que desde ahí se dilate; al intercambio de amor, pensamiento, arte, lenguaje.

Hablamos, por tanto, de la creación de una cultura de la interioridad activa “para”, que se niegue a reducir a la persona a trama de relaciones históricas, calificación de fuerza-trabajo y clasificaciones de sistemas y bajo sistemas. Pero, ¿existe realmente la primacía de la cultura sobre la naturaleza (Elisabeth Badinter)? ¿De qué cultura? O bien, ¿nos encontramos ante fuerzas sinérgicas? ¿Cómo se manifiesta y se define el sujeto mujer/femenino?

De dos modos: en el viaje del alma que se consume y crea al acercarse (o alejarse) de la meta que ilumina el camino de la vida; siguiendo las huellas de ese itinerario del pensamiento que las filósofas realizan, en la búsqueda inquieta de la propia alma viandante (Adriana Valerio).

Propongo ahora mi hipótesis de trabajo, como *humus* sobre el que reflexionar.

Me refiero a Miriam de Nazaret, la *Theotokos*, la que llevó a Dios, como mujer y como perteneciente al genio femenino; Miriam, madre y hermana, entendidos como términos de relación, sobre todo en el canto de la constelación en Cristo, en el que aparece como *apax*, como modelo ideal de una comunión absolutamente plena, pero también de una igualdad diferenciada, haciendo resplandecer las Bienaventuranzas que «se hacen más concretas y reales cuanto más se entregan los discípulos a su misión»⁴ y la discípula al venir al mundo.

Miriam como icono, imagen densa de presencia, «toda santa y, sin embargo, totalmente humana, mujer en la riqueza de su feminidad»,⁵ como *Urzelle*, célula originaria, según Edith Stein.

Se impone individuar la trama de hilos paralelos para expresar la unicidad nativa de cada yo: la Verdad que se manifiesta a la conciencia haciendo de su libre apropiación la forma misma de su manifestación; la existencia afectiva como lugar imprescindible de la verdad; el acceso a

⁴ JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, pág. 101.

⁵ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, Cinisello Balsamo 1989, pág. 5.

las formas teológicas de la trascendencia: el acceso del sujeto a la propia ipseidad y a la conciencia de la implicación de la verdad en su actuación; la forma originaria de la conciencia, es decir, la fe; el deseo como trenza suelta de la cabeza de un alambre, un complejo de deseos que configura un estilo de vida. Desear significa tener un sentido delante de uno mismo, o bien colocarse en una situación que tenga sentido pero precisamente deseando se dota el propio actuar de una dirección; el elemental universo sentido motor del acontecer dotado de sentido: sinestético, metafórico, emocional, afectivo; la actitud, connatural a la maternidad, de cuidar y dejar crecer. Miriam, en efecto, es la clave ontológica y a la vez existencial, porque, dice el Evangelio, ella «guardaba» y «meditaba» todas estas cosas en su corazón (cfr. *Lc* 2, 19). Para comprender y aferrar el alcance y la semántica de estos verbos utilizo la técnica midráshica de la *harizah*, del collar, que se presenta interesante como nunca y abre perspectivas básicas para comprender la opción del lema elegido.

Una especie de burbuja meditativa, por tanto, de la que recojo según algunos aspectos, las connotaciones que emergen en relación a los dos verbos: la *harizah* nos introduce en un clima guerrero, dinámico; el verbo indica el enfrentamiento en caso de guerra, de personas que se oponen y se enfrentan; o bien, indica “extraer de”, otro verbo coloreado de dinamismo; incitar, es decir, estimular, siempre un verbo que no indica estatismo, una especie de conserva o de inmovilismo, sino un verbo de radical movimiento; cuando se trata de un enfrentamiento o confrontación verbal en cualquier caso implica una dinámica de movimiento vivaz y opuesta, o bien, con un matiz distinto, aportar, es decir, añadir algo a una realidad, conferirle un atributo que de por sí inmediatamente no tiene.

Un significado, por tanto, muy alejado de un guardar en un depósito placentero e inerte, «María, por su parte, guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón»; en realidad, el versículo de san Lucas es mucho más explícito. En el ánimo de Miriam bullían y se confrontaban

situaciones y acontecimientos distintos, siempre en movimiento, en una turbulencia que encontraba su paz, pero no su llana explicación o aquiescencia.

El seno de los verbos, por tanto, es la *berith* misma, de la relación con Yahvé y consigo mismos, custodiando y confrontando. Todos los matices indicados nos llevan a caracterizar el «guardaba» y «meditaba» de Miriam como postura atenta y vigilante, pensante y que custodiaba, con cuidado de la relación y de los acontecimientos mismos.

Postura doble: de estancamiento preciso, en el guardar lo sucedido, y de dinámica activa, en el meditar y en el plantearse preguntas. Pero no sólo reflexivo, sino ya, o por sí mismo, orante, pensante y operante en la historia.

Meditar, sobre todo, significa pensar personalmente, sobre uno mismo, sobre el Hijo, sobre la historia que se estaba desarrollando, significa comprender: Miriam reflexiona y piensa porque corazón, *lev*, en el lenguaje de la Torah y en la mentalidad semita de Miriam, indica el centro de la persona, la interioridad, su mente, su ánimo, su conciencia, sobre todo la libertad, con la que ella dispone de sí misma, orientando hacia un determinado fin toda su inteligencia, afectividad y sensibilidad.

Una postura de mujer/femenino, porque expresa la relación entre sujetos, en la que sin embargo se indica también la eficacia purificadora de contemplar lo que no se logra comprender en el «guardar» y «meditar», porque todavía no ha llegado el tiempo en el que se desvelará el designio del Padre.

«Guardaba» y «meditaba» es un camino pensante, trazado por la mujer/femenino, como deseo de explicación, de búsqueda, de cambio, de libertad; camino absoluto porque camino que ha pensado por sí misma, no se lo ha imputado el hombre, expresión raciocinante pero también esfera en la que se elabora la modulación del sentir: imaginación, memoria, intimidad biográfica, sensibilidad afectiva. La premisa, pero también el resultado de toda cultura pensante.

Una memoria agente la de Miriam en «guardar» y «meditar», por

ejercicio de intuición, es decir, de conocimiento, percepción, o sentimiento y exaltación en la celebración de la alabanza a Dios, en el *epiclesis*, en la invocación del Espíritu Santo.

Y ya es una sexuación del discurso, típico de una mujer, Miriam, que afronta al femenino todo lo que ineludiblemente los eventos manifiestan; un discurso que ya no está encerrado en la figura de la conciencia, del espíritu y del pueblo de Israel, sino que desde este emana hacia todos.

Se pueden leer diversos interrogantes que delinean la morfología y la identidad en las dos memorias en tensión: sobre la sedimentación y en la memoria genealógica femenina de Miriam con su pasado, presente, futuro; sobre su memoria individual que habrá ejercido con un estrabismo que sabía captar incluso los ángulos muertos de la existencia cotidiana de los largos años de Nazaret; sobre la contemplación dando vida al encuentro; sobre la búsqueda del dato irreducible, el originario, en aquel Hijo que vivía a su lado.

La libertad femenina del pensamiento, del «guardar» y «meditar», para poner de relieve un humanismo del límite y la apertura a lo ulterior, declinado al femenino, demasiado a menudo en los horizontes rebajados de un funcionalismo “autorreferencial”. Humanismo de género que ponga en el centro la relacionalidad, la conexión hombre/mujer, como instrumento multidisciplinar e interdisciplinar para enriquecerse de una pluralidad armónica de perspectivas y de sensibilidad entre el propio yo y el mundo.

Una conciencia femenina en la construcción de sí mismo, como creadora de vida, que permite pasar de una carga negativa a una positiva cuando se convierte en puerta para la conciencia verdadera.

En este arraigamiento en Miriam me parece llegado el momento de exteriorizar, siguiendo a Edith Stein, pero también avanzando, lo absoluto de la mujer/femenino sobre el que trataba la pregunta de apertura.

La naturaleza femenina, para Stein, se connota por algunas posturas y una peculiaridad específica, auténtica clave, que se sintetiza en una

breve frase: «Quien le mira a él [a Cristo] y se dirige a él, tiene los ojos fijos en Dios, prototipo de toda personalidad y suma de todo valor».⁶

Puntualizo ahora las posturas: especial receptividad para la acción de Dios en el alma y la entrega a Cristo; estar frente a él; la mujer recibe los mismos dones que el hombre y la posibilidad de desempeñar el mismo trabajo como él – con él, junto a él, o en su lugar; la cura empática; el deseo natural de darse a sí misma enteramente a otro; la capacidad corpórea sexuada; la totalidad y la determinación; la pureza absoluta, es decir, libertad de los falsos vínculos; la obediencia y el servicio; la participación en la vida profesional.

¿Come se vuelve a la vocación originaria del hombre y de la mujer, como *humanum* en su integridad? Edith Stein sostiene que se puede alcanzar sólo «volviendo a una verdadera relación de hijos respecto a Dios».⁷

Se concreta: en el lugar del singular y del universal juntos, en el lugar meridiano: en la relación de la una, mujer/femenino, con la otra y con Miriam, como raíz profunda; en el encontrar en sí misma, en el gesto interior, en la postura profunda existencial de la praxis, en el campo multiforme de la acción, donde arraiga el pensamiento filosófico, en la frontera entre tiempos y mundos distintos, en la invocación de sentido que es petición de salvación; en el crear momentos de encuentro, puntos, alianzas, esperanzas, saludos, conociendo bien y recorriendo el propio camino y haciendo de la propia vida un proyecto itinerante dirigido al Padre en Jesucristo.

En síntesis: en la inteligencia agápica que es consciente de recibir el don del Espíritu y de dejarse plasmar de nuevo por él, hasta llegar a ser don vivo, *ágape, mysterium* del amor, el ritmo secreto de la acción y de la contemplación para una cultura de la interioridad activa “para”, fuerza mujer/femenino transformadora del *humanum* en su integridad,

⁶ E. STEIN, *La donna – il suo compito secondo la natura e la grazia*, op. cit., pág. 284.

⁷ *Ibid.*, pág. 88.

expresado una vez más magistralmente por Edith Stein: «Ser todos de Dios, darse a él, a su servicio, por amor, esta es la vocación, no sólo de unos pocos elegidos, sino de todo cristiano; consagrado o no consagrado, hombre o mujer... Cada uno está llamado a seguir a Cristo. Y cuanto más cada uno avanza por este camino, tanto más asemejará a Cristo, y puesto que Cristo personifica el ideal de la perfección humana libre de todo defecto y unilateralidad, rica de los rasgos característicos tanto masculinos como femeninos, libre de toda limitación terrena, sus seguidores fieles son elevados cada vez más por encima de los confines de la naturaleza».⁸

⁸ *Ibid.*, pág. 98.

Custodios del amor nupcial y materno

BRENDA FINLAYSON*

Imaginemos la casa de una familia tipo. Fuera, la noche está oscura y arrecia una terrible tormenta. Los rayos relampaguean continuamente, retumban truenos estruendosos, el viento brama, chaparrea una lluvia torrencial. Dentro de casa, en el pasillo, pequeños pasos se dirigen de prisa hacia el dormitorio de los padres, donde la madre se encuentra despierta. “¿Qué sucede, tesoro?”, pregunta. “¡Tengo miedo!”, es la respuesta. “Pero tú no debes tener miedo”, responde la madre, “tú sabes que Dios hace la lluvia, el viento, el trueno y el relámpago y sabes que él te ama”. “Sí, lo sé, dice la pequeña, mientras se introduce en el lecho y se acurruca junto a la madre, “¡pero ahora, tengo necesidad de un amor que se toca!”.

Esta reflexión trata del “amor que se toca”.

Escenas semejantes son más bien comunes en el seno de aquella realidad que el Concilio Vaticano II define *Ecclesia domestica*,¹ “iglesia doméstica” o “pequeña iglesia”, la familia. Y hablan del sentido de protección, del amor nupcial, del amor materno.

El don del amor tangible al mundo fue posible gracias a la fe en la providencia y en la omnipotencia de Dios de una joven mujer judía de Nazaret, «una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María» (Lc 1, 27). Con la Anunciación, con el *fiat* de María – «hágase en mí según tu palabra»

* Vicepresidenta de la *Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas*, es también directora de la revista *Women's Voice*.

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, núm. 11 y JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, núm. 21.

(Lc 1,38), hombre y mujer, lo *humanum*, en su integridad, recibe el primer ejemplo de amor materno de la misma Madre de Dios y, por consiguiente, « la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros » (Jn 1, 14) Por tanto, la segunda persona de la Santísima Trinidad se convierte en miembro de una familia terrena.

Para profundizar el tema que se me ha asignado, es justo definir, con la ayuda del diccionario, los términos principales. “ Custodios ”: quienes defienden, protegen y/o custodian; “ nupcial ”: relativo al matrimonio; “ materno ”: relativo a la maternidad; “ amor ”: un intenso sentimiento de profundo afecto. Esta última definición es todavía demasiado neutra. El Papa Juan Pablo II reconoció en el amor una dimensión más profunda: « Amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente ».² El amor nupcial se basa en el principio de que « también el hombre fue confiado por el Creador a la mujer. Fueron confiados recíprocamente el uno al otro como personas, creadas a imagen y semejanza de Dios mismo. En esta entrega se encuentra la medida del amor, del amor nupcial: para llegar a ser “ un don sincero ” del uno para el otro es necesario que ambos se sientan responsables del don ».³

Papas y poetas, dramaturgos y novelistas, artistas y artesanos, músicos y cantantes han enriquecido la sociedad a lo largo de los siglos con sus distintas interpretaciones del amor. Sin embargo, ¿se puede ir más allá de lo que san Juan escribe de Jesús? « Él es quien nos revela “ que Dios es amor ” (1 Jn 4, 8), y al mismo tiempo nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor ».⁴

En el contexto cristiano, el profundo amor emocional entre un hombre y una mujer lleva al matrimonio, « una realidad sagrada, un

² JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, núm. 11.

³ ID. Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 14.

⁴ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 38.

“sacramento” o un signo eficaz del amor y de la fidelidad de Dios que fortifica y diviniza la unión natural del matrimonio [...]. Es un proceso hacia la santidad, para ser santos [...] y también el inicio de una familia». ⁵ «Al hacerse padres, los esposos reciben de Dios el don de una nueva responsabilidad. [...] En el matrimonio y en la familia se constituye un conjunto de relaciones interpersonales [...] mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la “familia humana” y en la “familia de Dios”, que es la Iglesia». ⁶

«Feminidad y masculinidad son entre sí complementarias. Sólo gracias a la dualidad de lo “masculino” y de lo “femenino” lo “humano” se realiza plenamente». ⁷ ¿Con qué frecuencia esta complementariedad se manifiesta claramente en la distinta interacción afectiva entre esposo y esposa, entre padre e hija y / o madre e hijo? Los esposos, por sí mismos, refuerzan la importancia de la complementariedad, la importancia de la paternidad y de la maternidad y, con el ejemplo, revelan un compromiso y un comportamiento complementarios.

Por tanto, se han de asumir las funciones de la familia. «En efecto, en una vida familiar sana se experimentan algunos elementos esenciales de la paz: la justicia y el amor entre hermanos y hermanas, la función de la autoridad manifestada por los padres, el servicio afectuoso a los miembros más débiles porque son pequeños, ancianos o están enfermos, la ayuda mutua en las necesidades de la vida, la disponibilidad para acoger al otro y, si fuera necesario, para perdonarlo». ⁸

«Nadie debería suponer ingenuamente que el viaje del matrimonio es fácil. [...] El matrimonio es un viaje de fe y de confianza y un viaje de

⁵ AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, Documento pastoral *Marriage in the Catholic Church. Frequently Asked Questions*, núm. 1, junio de 2007.

⁶ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, núms. 14-15.

⁷ ID., *Carta a las mujeres*, núm. 7.

⁸ BENEDICTO XVI, Mensaje para la jornada mundial de la paz 2008, *Familia humana, comunidad de paz*, en “L'Osservatore Romano”, edición en lengua española, 14 de diciembre de 2007, pág. 5.

amor. Un compromiso para toda la vida estará siempre sometido a pruebas. Lograr la vejez en compañía del propio cónyuge, de la familia y de los amigos, es una alegría única que sólo la pueden conocer quienes han perseverado en los períodos difíciles». ⁹ Este viaje forma parte de la vocación al matrimonio.

¿En qué medida, pues, una mujer, en su función y en su misión en la sociedad actual, es capaz de defender, proteger, custodiar, transmitir y cuidar el amor nupcial y materno?

La *Mulieris Dignitatem* indica el camino: «Sobre el fundamento del designio eterno de Dios, la mujer es aquella en quien el orden del amor en el mundo creado de las personas halla un terreno para su primera raíz». ¹⁰ «El verdadero orden del amor constituye la vocación de la mujer misma» y «la fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que Dios le confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano. [...] La mujer es fuerte por la conciencia de esta entrega, es fuerte por el hecho de que Dios “le confía el hombre”, siempre y en cualquier caso». ¹¹

Por tanto, con la responsabilidad y el amor, la mujer, esposa y madre, recibe la vocación a «cuidar del ser humano». Los primeros destinatarios de dicho cuidado son su esposo y sus hijos, porque «el bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar». ¹² Esta vocación, sin embargo, no queda encerrada dentro de las paredes domésticas. «Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos sólo o sobre todo la específica relación nupcial del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre

⁹ AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, Documento pastoral *Marriage in the Catholic Church. Frequently Asked Questions*, op. cit., núm. 15.

¹⁰ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 29.

¹¹ *Ibid.* núm. 30.

¹² CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, núm. 47.

el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas».¹³

Después de la *Mulieris Dignitatem*, el Papa Juan Pablo II escribió en su *Carta a las mujeres*: «Que se dé verdaderamente su debido relieve al “genio de la mujer”, teniendo en cuenta no sólo a las mujeres importantes y famosas del pasado o las contemporáneas, sino también a las sencillas, que expresan su talento femenino en el servicio de los demás en la vida ordinaria. En efecto, es dándose a los otros en la vida diaria como la mujer descubre la vocación profunda de su vida».¹⁴ «Los cónyuges cristianos [...] son en el mundo signo e instrumento de la caridad de Cristo. Con su misma vida, están llamados a ser testigos y anunciadores del sentido religioso del matrimonio, que la sociedad actual reconoce cada vez con mayor dificultad».¹⁵

«Se apreciará más hondamente el genuino amor conyugal y se forma una opinión pública sana acerca de él, si los esposos cristianos sobresalen con el testimonio de su fidelidad y armonía en el mutuo amor y en el cuidado por la educación de sus hijos y si participan en la necesaria renovación cultural, psicológica y social a favor del matrimonio y de la familia».¹⁶ Con la palabra y la acción las mujeres deben defender y promover la condición del matrimonio, la familia y el respeto de la dignidad de toda persona humana, sin descuidar, sin embargo, el cuidado de sí, en particular su salud, tan necesaria para permitirles cuidar de los demás con éxito.

Para asistir a la mujer en esta misión suya de defensa y hacerla capaz de anunciar los valores auténticos del Evangelio con seguridad, el *Com-*

¹³ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 29.

¹⁴ ID., *Carta a las mujeres*, núm. 12.

¹⁵ CONSEJO PONTIFICIO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, núm. 220.

¹⁶ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, núm. 49.

pendio de la Doctrina Social de la Iglesia, publicado por el Consejo Pontificio “Justicia y Paz” constituye una referencia inestimable. Otra ayuda válida es el volumen publicado por el Consejo Pontificio para la Familia: *Lexicón. Términos ambiguos y discutibles sobre la vida familiar y cuestiones éticas*. El primero ofrece las enseñanzas auténticas de la Iglesia, y el segundo constituye una colección iluminadora de autorizados artículos que, con claridad, ayudan a la mujer a crecer en la conciencia del hecho de que «la astucia en la búsqueda de expresiones ambiguas alcanza niveles preocupantes».¹⁷ El *Lexicón* trata de aclarar el uso impropio de la lengua y de desarrollar la comprensión del hecho que «uno de los síntomas más preocupantes de la ofuscación moral es la confusión de los términos que llega a niveles extremadamente degradantes, cuando se utilizan con calculada frialdad para obtener un cambio semántico, es decir, del significado de las palabras, de una manera artificiosamente invasora». Y afirma: «Ciertas expresiones se aprovechan de la escasa información o de la ingenuidad de quienes las utilizan, los cuales, seducidos por la ambigüedad, no se dan perfecta cuenta del engaño».¹⁸

En cuanto defensoras y custodios del matrimonio, del verdadero amor nupcial y materno, las mujeres tienen el derecho a ser instruidas y bien informadas para presentar la verdad a los demás. Algunos ejemplos del uso impropio intencionado de los términos, además de “género”, son la proliferación de falsos “derechos”, comprendidos los relativos a la “salud sexual y reproductiva”, a la “discriminación”, la “libertad de elección”, el “sexo libre”, y todos aquellos eufemismos utilizados por “aborto” y “eutanasia”. A las mujeres «se les pide, más que nunca, el valor de mirar de frente a la verdad y de llamar a las cosas por su nombre, sin ceder a compromisos de conveniencia o a la tentación de autoengaño».¹⁹

¹⁷ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia e questioni etiche*, Colonia 2003, Introducción del cardenal Alfonso López Trujillo, VI.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium Vitae*, núm. 58.

La doctrina social de la Iglesia asegura que las mujeres tienen la tarea de proclamar la verdad y la función de denunciar todo aquello que degrada moralmente la dignidad humana. En la caridad, las mujeres tienen la función de defender el matrimonio, declarando con sencillez, delicadeza y con constancia que este se puede realizar únicamente entre un hombre y una mujer. Otras uniones de parejas homosexuales y transexuales, presentadas bajo la apariencia de la “igualdad de género”, son solamente, en realidad, uniones, no matrimonios. «Antes de haberme formado yo en el vientre, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado» (*Jr* 1, 5). Dichas uniones no pueden formar nada en un vientre de modo natural.

En la “iglesia doméstica” o “pequeña iglesia” una madre acoge y protege con amor las almas que el Creador le ha confiado. Ella guía y nutre el desarrollo espiritual de cada hijo, y también el afectivo, cognoscitivo, psicológico, social y cultural, en su unicidad, a través de las múltiples situaciones que acompañan las distintas fases del ciclo vital de la familia. Con la enseñanza y el ejemplo, una madre, ayudada por su esposo, transmite las virtudes cristianas, la historia de la familia y las tradiciones, determinando en su prole la propia identidad y el fin hacia el cual ha de crecer. Dona una educación formal e informal dentro de la casa, de tal modo que forma la futura generación de padres, ya que los valores, los hábitos y el comportamiento se enseñan y se aprenden. Además, aprecia claramente la paradoja de que cuanto más amor se dona, más aumenta la propia reserva de amor. De este modo, ella se hace «sonrisa de Dios para el niño que viene a la luz».²⁰

Una madre debe ser consciente también de las “fatigas” por Cristo, de las que habla san Pablo, fatigas que «indican el servicio apostólico de la Iglesia en varios campos, comenzando por la “iglesia doméstica”».²¹

²⁰ ID., *Carta a las mujeres*, n 2.

²¹ ID., *Carta apostólica Mulieris Dignitatem*, núm. 27.

A las esposas y a las madres les ha sido confiada la responsabilidad de proclamar la sacralidad de la vida humana, desde la concepción hasta la muerte natural, contrastando el creciente consenso general en algunas sociedades, en las que el embrión/feto, en fase de desarrollo, puede ser destruido impunemente. Un obispo, recientemente consagrado en mí país, declaró que las personas más pequeñas, futuros seres humanos, pueden ser usadas como “minas genéticas” y asesinadas para mejorar las condiciones de las personas mayores, mientras que otro obispo, siempre en mí país, observó que el puesto más peligroso, hoy día, para un ser humano es precisamente el seno materno.

Con espíritu de caridad, las esposas y las madres se pueden comprometer en defensa de la vida de los seres concebidos, alentar el uso de la planificación familiar natural y asistir espiritual y materialmente a quien es vulnerable. Pueden sostener a las madres *abandonadas* que luchan solas para crecer a sus hijos, actuar para aliviar la pobreza, comprometerse en los servicios destinados a sostener la dignidad de las mujeres durante el embarazo y apoyar la cultura de la vida. Además, con su compasión, pueden asistir a aquellas mujeres que, a veces después de años, sufren el síndrome post abortivo. En el dolor y en el pesar, las mujeres víctimas del aborto pueden ser conducidas a la experiencia de la infinita misericordia de Dios y encontrar gracia, paz y curación.

Esposas y madres pueden sostener causas como la *MaterCare International* que da nueva esperanza a las madres que sufren a causa de la fístula obstétrica y a las que reciben escasos cuidados prenatales y durante el parto; además, pueden dar sostén a quienes trabajan con huérfanos, aliviar algunas de las dificultades que muchas familias encuentran cuando deben convivir con el HIV-SIDA y favorecer el compromiso contra toda forma de explotación sexual y de tráfico de seres humanos.

Un pensamiento competente, reforzado por la enseñanza católica auténtica, ofrecido por los textos ya mencionados, ayuda a las esposas y madres en el compromiso de la defensa de los valores en todo nivel, un

compromiso que puede impulsar a los medios de comunicación a ser “amigos de la familia” y ayudar a los legisladores a adecuar las leyes en vista del bien de toda la familia humana. «Todos los fieles cristianos, en la comunidad política, deben sentir su vocación especial y propia, con la que deben dar ejemplo en cuanto que están obligados por la conciencia de su deber y sirven al cultivo del bien común».²²

Las mujeres pueden adherirse a asociaciones que promueven la obra apostólica de la Iglesia y, uniéndose entre sí, pueden trabajar en cooperación con organizaciones que sostienen ideas parecidas, especialmente las representadas en ámbito regional, estatal, nacional y/o internacional y en organismos como las Naciones Unidas y el Consejo de Europa. «La caridad sabe descubrir el rostro de Cristo y un hermano al que hay que amar y servir».²³

Las esposas y las madres tienen la responsabilidad de actuar de tal manera que el amor de Cristo se encarne en sus vidas y en la vida de los demás y de reconocerlo en el amor de quienes encuentran.

He aquí un ejemplo al respecto: En mi pequeña ciudad de provincia vive una joven pareja de esposos, Teresa y Mark. Los antecedentes de esta historia son que, algunos años antes, la hermana de Teresa llevó a término el embarazo de Thomas Walter. Al niño, todavía en el vientre, en la semana decimoctava, le habían diagnosticado una anencefalia; rodeado del amor de su familia vivió sólo 17 horas después del nacimiento. Cuatro años más tarde a Benedict, hijo de Teresa y de Mark se le diagnosticó la misma enfermedad y vivió menos de veinticuatro horas. Tres años más tarde, también a su hija Charlotte se le había formulado la misma diagnosis. Charlotte vivió con su familia durante cinco días y regresó a Dios el 26 de junio, la misma fecha en la cual tres años antes Benedict los dejó.

Teresa cuenta su historia en *Why carry a dying child? A mother's*

²² CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 75.

²³ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, núm. 64.

perspective.²⁴ He aquí cómo se expresa en su testimonio: «Algunas personas piensan que hemos querido llevar a término el embarazo de Benedict y de Charlotte porque no somos favorables al aborto, porque somos católicos, o quizá porque el embarazo de nuestro sobrino se llevó adelante después de una diagnosis de muerte. Mientras que todos estos factores jugaron probablemente un papel decisivo en nuestro rechazo inmediato a poner fin al embarazo, ¡no está todo aquí! ¡Fue por amor! ¡Fue por mi hijo!

No fue por cierta condición médica trágica y mortal. ¡Fue por mi hijo!

No tenemos más fuerza que otras personas. No es porque somos capaces de afrontar situaciones que otros no logran afrontar. No se puede evitar el triste hecho de que mi niña no vivirá mucho después del nacimiento en estas condiciones, pero causar la muerte anticipadamente no detendrá este acontecimiento. Causar la muerte, nos privará sólo de la bellísima experiencia de conocerla y amarla [...].

El valor de Thomas Walter, Benedict y Charlotte no se puede medir por el tiempo, más o menos largo, que vivieron. Nosotros no aplicamos este criterio a los adultos; ¿por qué debemos aplicarlo a un niño? Un niño no es una posesión, algo accesorio que se puede adquirir. Un niño es un don, una nueva entidad, un alma preciosa y única amada por Dios. Somos creados para un fin, existe un motivo para nuestra presencia en la tierra. Aunque dicho motivo es poco claro la mayor parte del tiempo, suscitamos constantemente interés en las demás personas de nuestra familia, de la comunidad, etc. ¿Qué fin se puede lograr, quizás, en nueve meses y un día? Yo no lo sé, pero Dios sí lo sabe.

Sé que Benedict ha dejado un signo permanente en el seno de nuestra familia; nos ha hecho moderar los ritmos de vida, nos ha hecho sa-

²⁴ T. STREKFUSS, *Why Carry a Dying Child? A Mother's Perspective*, en "Women's Voice, Official Newsletter", World Union of Catholic Women's Organisations, diciembre de 2004, núm. 7, 42.

borear la existencia y apreciar a otros hijos nuestros todavía más... Nos ha hecho comprender que no podemos controlar y prever qué sucederá en el futuro, nos ha impulsado a contar con Dios. ¿Cuántas más veces tendremos la oportunidad de dar realmente a otra persona el verdadero amor incondicional, el amor que, sinceramente, no exige nada en cambio? ¡Ha sido una bendición que nos ha permitido experimentar ese tipo de amor puro!

Por tanto, no nos compadezcáis por haber querido llevar adelante el embarazo de un niño, que sabíamos que moriría; crecer a esta persona estupenda es un honor. Entristeceros por el hecho de que nuestra niña morirá. No renegamos del tiempo vivido con Benedict y tampoco de este tiempo que estamos viviendo con Charlotte, sólo para ahorrarnos el dolor de perderlos. Alguno, después de la muerte de Benedict, nos ha preguntado si mereció la pena. ¡Oh, sí! ¿Por la oportunidad de tenerlo, verlo y amarlo antes de dejarlo ir? ¿Para que nuestros hijos vieran que no cesaríamos nunca de amarlos, sin preocuparnos de sus imperfecciones? ¿Por la oportunidad de darles todo lo que podíamos? ¡Claro que sí!

Amad a vuestros hijos, y recordad que cada uno de ellos tiene una misión propia y única. Los hijos son siempre y solamente una bendición de Dios, aunque no permanezcan mucho tiempo con nosotros».

A las mujeres – custodios del amor – les ha sido confiado el ser humano y la responsabilidad que de ello deriva. Que puedan las mujeres, que son esposas y madres, custodiar con celo todas estas cosas, meditando en su corazón, como hizo María, Madre del Amor (cfr. *Lc 2, 19*); que puedan, con la ayuda de su intercesión, ser auténticas custodios del amor nupcial y materno, y capaces de donarlo.

Testigos de la vida consagrada

ENRICA ROSANNA, FMA*

EL *HUMANUM* EN EL ESTILO DE LA VIRGINIDAD

Desde los comienzos, lo que hoy llamamos vida consagrada era simplemente una “vida” tocada, que se ponía en discusión y finalmente se transformaba por algunas paradojas evangélicas, experimentadas y testimoniadas. El Evangelio como luz y como praxis, el desierto y la ascesis, la compasión y el cuidado, la soledad y la amistad, el trabajo y la fiesta, la noche y el esplendor de la contemplación, la oración y las lágrimas, la llamada de los pobres: estas son algunas de las características que pertenecen a la vida de seguimiento. A través de ellas la vida consagrada ha aprendido de la vida, tomada en toda su seriedad, a convertirse en un lugar de seguimiento: a imitación de la forma de vida elegida por Cristo.

La penetración del misterio de Cristo, “nacido de mujer” (*Ga* 4, 4), que se hace carne y pone su morada entre nosotros (cfr. *Jn* 1), y su imitación, fundan la vida consagrada sobre la humanidad de Jesús, que ha interpretado la correlación hombre-mujer, la plenitud del *humanum*, en el estilo de la virginidad, elegida para vivir entre los hijos y las hijas del hombre.

Una de las páginas más intensas del magisterio de Juan Pablo II, en el quinto capítulo de la Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, trata de la calidad de las relaciones humanas de Jesús, de la comprensión unidual del *humanum*, en la plena dignidad de la *imago Dei*, que se expresa en

* Religiosa del Instituto de las Hijas de María Auxiliadora, es subsecretaria de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

el hombre y en la mujer. La actitud de Cristo respecto a las mujeres, extremadamente sencilla y, por tanto, extraordinaria si se lee en el contexto de su tiempo, se caracteriza por una gran transparencia y profundidad, por una perfecta naturalidad.

La humanidad de Jesús no es una humanidad “ fingida ”, ni un instrumento para gestionar la salvación. Jesús se convierte en modelo para nuestra humanidad y para la relación hombre-mujer, y lo hace con el signo intenso de la virginidad. El Hijo de Dios no eligió la experiencia conyugal. Eligió vivir como virgen la plenitud de lo humano, en una novedad que fue icástica para sus contemporáneos. El evangelista Juan recuerda que los mismos discípulos «se sorprendían de que hablara con una mujer» (Jn 4, 27). Juan Pablo II subraya: «Quien así hablaba y actuaba daba a entender que conocía a fondo “los misterios del Reino”. También conocía “lo que en el hombre había” (Jn 2, 25), es decir, en su intimidad, en su “corazón”. Era, además, testigo del eterno designio de Dios sobre el hombre creado por él a su imagen y semejanza, como hombre y mujer».¹

La vida consagrada, manifestando esta *evangelica vivendi forma*, vive un carisma que le permite la comprensión viva del misterio humano y la acogida profunda de sus expresiones. La mujer consagrada, en concreto, puede convertirse en presencia delicada y límpida que penetra en el presente y lo asume en todo su valor, vigilante en los cambios históricos.

El encuentro con Cristo Señor es una novedad que orienta hacia la luz (Is 9, 1) y fortalece el corazón, una invitación que abre al horizonte del futuro en la generosidad del presente. Las mujeres responden con un impulso especial, único y sorprendente. Si buscáramos una razón para esta generosidad la encontraríamos en su identidad acogedora de madres, en la feminidad hospitalaria capaz de generar la vida, en la caridad laboriosa y previsoras. En una palabra, en su genio.

Por este motivo la Iglesia mira a la riqueza de la identidad femenina y a la diversidad del madurar de su genio como a una expresión del poder del Espíritu.

¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 12.

«Las mujeres consagradas están llamadas a ser de una manera muy especial, y a través de su dedicación vivida con plenitud y con alegría, un signo de la ternura de Dios hacia el género humano y un testimonio singular del misterio de la Iglesia, la cual es virgen, esposa y madre. Esta misión se ha dejado ver en el Sínodo, en el cual varias de ellas han participado y en el que han tenido ocasión de hacer oír su voz, por todos escuchada y apreciada. Gracias a sus aportaciones han surgido algunas indicaciones útiles para la vida de la Iglesia y para su misión evangelizadora. Ciertamente no es posible desconocer lo fundado de muchas de las reivindicaciones que se refieren a la posición de la mujer en los diversos ámbitos sociales y eclesiales. Es obligado reconocer igualmente que la nueva conciencia femenina ayuda también a los hombres a revisar sus esquemas mentales, su manera de comprenderse a sí mismos, de situarse en la historia e interpretarla, y de organizar la vida social, política, económica, religiosa y eclesial».²

¿Cuántas mujeres han seguido a Cristo dejando detrás de sí los signos de un seguimiento ejemplar? En un estilo de minoría y marginalidad, la mujer consagrada siempre se ha confrontado con la historia, desarrollando a lo largo de los siglos lo nuevo y lo inexplorado, para vivir y ser compañera de la humanidad. Los ejemplos son innumerables: Teresa de Ávila, Teresa del Niño Jesús, Catalina de Siena, Brígida de Suecia, Teresa Benedicta de la Cruz, María Dominga Mazzarello, Magdalena de Canosa y muchas otras que constituyen las páginas más hermosas del álbum de familia de la vida religiosa femenina.

UN DÍPTICO FEMENINO

Me gustaría, en esta ocasión, ofrecer una pincelada de la vida de estas mujeres y de muchas otras, menos conocidas pero igualmente es-

² ID., Exhortación apostólica *Vida Consagrada*, núm. 57.

pléndidas, pero el tiempo es tirano; por lo que me limito a evocar con breves rasgos un díptico femenino. Dos figuras de mujer: Ángela de Mérici, cuya identidad todavía hoy es objeto de estudio y de vivo interés, como paradigma innovador de la espiritualidad que corre entre el tardío Medioevo y el catolicismo pretridentino, y Luigia Tincani, que supo declinar, en pleno siglo XX, rico de fermentos culturales contrastantes, el genio femenino con el Evangelio, en una originalísima forma de vida consagrada que, al igual que la de Ángela de Mérici, llamará a numerosas mujeres a la *sequela Christi* en la Iglesia.

Ángela de Mérici nace en Desenzano del Garda alrededor de 1474, muere en Brescia en 1540, testigo de una experiencia religiosa profunda y original que citan numerosos estudios sobre la Reforma católica, predominantemente al servicio caritativo finalizado a la enseñanza religiosa, a la protección de las mujeres pobres y a la asistencia en los hospitales.

Las fuentes, por el contrario, nos introducen en un paradigma de género que da razón a una experiencia de consagración femenina que abre nuevos caminos al papel y la misión de la mujer y a su significado religioso e histórico. Al igual que otras místicas del tardío Medioevo, como Ángela de Foligno y Catalina de Siena, Ángela de Mérici era considerada una “santa viva”, en virtud de su contemplación mística, de la sabiduría teológica, de las dotes marcadamente humanas y de la participación – estamos en el siglo XVI – a la vida ciudadana, en las que interpretó un papel femenino siempre rico y con una propuesta social. Pero la originalidad y el genio de Ángela residen en la fundación de la Compañía de Santa Úrsula, fundada en 1535, porque en aquel contexto ella puso en práctica su teología traduciendo – he aquí el papel y la misión intelectivas femeninas – su experiencia y sus ideas espirituales en un específico modelo de vida religiosa para mujeres.

En particular, la compleja organización de la Compañía de Santa Úrsula constituye un caso raro de asociación completamente compuesta y gestionada por mujeres. En una sociedad en la que la mujer debía elegir entre matrimonio y convento, la ursulina era una anomalía. El mode-

lo de vida religiosa propuesto daba a las mujeres independencia tanto a nivel espiritual como social: se abría un camino del espíritu libre y exigente y, simultáneamente, la oportunidad de visibilidad social mediante papeles activos en la comunidad, vividos como medios de testimonio del Evangelio.

La Compañía proponía una forma de consagración alternativa al monaquismo, que se vivía en las propias casas, pero en coordinación y con un vínculo de “caridad evangélica-espiritual” realmente sorprendente. La Compañía, gestionada desde abajo, era democrática y se basaba en los méritos, y sus miembros eran considerados sujetos políticos iguales. La vida era absolutamente innovadora en cuanto individual, interior, intensamente evangélica, pero también democrática y exenta de elementos institucionales. El papel de la mujer en la gestión de esta sociedad al femenino es realmente sorprendente, más aún porque lo inventa una mujer consagrada en el siglo XVI.

Quizá lo que más impresiona en la regla que escribió Ángela es la ausencia de la categoría de “poder” y el énfasis que pone en el desarrollo de la persona en cuanto “ser humano”, si bien dentro de una finalidad trascendente de la existencia. El pensamiento religioso de Ángela de Mérici, expresado de forma clara y lineal, ofrece una profunda síntesis antropológico-teológica del *humanum*, especialmente del femenino. En este es evidente que la relación con lo trascendente deja una huella en lo humano, pero nunca lo desprecia, más aún, funda un modelo de relación con Dios, creado explícitamente por una mujer para otras mujeres, con el fin de promover su identidad, su papel y su misión en el mundo. El texto de Mérici, por ejemplo, muestra como las mujeres consagradas conciben la relación con lo trascendente y con la sociedad, en un admirable equilibrio entre los dos términos, y testimonia una relación viva entre vida activa y experiencia mística. Este mismo equilibrio admirable se revela en la conciencia de su identidad religiosa respecto a la dimensión institucional de la religión.

En los escritos de Ángela de Mérici fascina, en particular, la idea de

proceso espiritual: un proceso de naturaleza libre, que la mujer consagrada “quiere” y no “debe” seguir (en la *Regula* que ella escribió usa siempre el verbo “querer”, sólo tres veces el verbo “deber”).

La dimensión interior femenina determina, por tanto, rasgos de la personalidad (*humilde, agradable, humana, buena, sobria*) y acciones (*consolar, ensanchar el corazón, apreciar, soportar, ayudar, aconsejar, consolar, animar, exhortar, amar, acariciar y complacer, dar ánimo, corregir con amor, no juzgar, proveer con prontitud, dar ejemplo, reprender, contradecir con destreza y reverencia*), que Ángela define como propios de la mujer.

El caso de Ángela de Mérici, pues, es emblemático: nos ofrece la modernidad de la representación que la mujer da a la propia subjetividad en el ámbito religioso, a su papel activo – no sólo misionero – sino, en primer lugar, cultural-social-metafísico, con la conciencia de una antropología equilibrada y expresada con *mulieris dignitate*.³

Luigia Tincani, nace en Chieti el 25 de marzo de 1889 y muere en Roma el 31 de mayo de 1976. Estudios contemporáneos la definen una digna representante del entusiasmante Movimiento católico que, siguiendo las huellas de numerosas figuras de santidad de finales del siglo XIX, activas en lo social y en la contemplación, prosiguió en el siglo XX la obra reformadora e innovadora a favor de la Iglesia, del laicado católico y de la difusión en todas las clases sociales de los principios cristianos. Pero Tincani no es una figura solitaria: ella concibe y propone un original modelo de vida femenina, fundado en la consagración religiosa efectiva y radical.

Un modelo vinculado a una indispensable exigencia y experiencia de vida común, pero practicable en el mundo, en la sociedad, sin el hábito religioso habitual y con una finalidad bien precisa: la del servicio en el campo de la cultura y de la escuela, de la escuela pública en pri-

³ Cfr. A. MERICI, *Regula, Ricordi e Testamento*, en: M. GUERRINI, *La Compagnia de S. Orsola*, Milán 2003.

mer lugar. Un interesante volumen, que recoge las *Cartas de Fundación* de Tincani, ofrece testimonios hasta ahora inéditos de la originalidad del proyecto y de la madurez espiritual y cultural de quien, en los años 1917-1924, lo estaba realizando. La intuición genial de Tincani nace de las raíces de la espiritualidad dominica, adquirida al entrar en el Tercer Orden; de la experiencia de los problemas educativos, formación intelectual y malestar moral y religioso, con los que se encontraban muchas jóvenes colegas universitarias; del encuentro con las primeras organizaciones católicas femeninas que recogían en grupos y círculos a jóvenes diplomadas, estudiantes universitarias, jóvenes licenciadas; y, por último, pero en cierto sentido como condición de base, de la cultura y del humanismo paterno que respiró en su familia. Un ideal de vida religiosa no como simple pertenencia al patrimonio espiritual de la Orden dominica, sino una consagración especial que une el camino personal hacia la perfección cristiana, la comunión de vida religiosa y el servicio al prójimo mediante el apostolado de la cultura. La Congregación de los religiosos, escribe Tincani, dio su opinión favorable, «sin poner ninguna dificultad ni hacer ninguna objeción contra nuestros propósitos de dedicarnos a la enseñanza en la escuela pública, de no distinguirnos externamente de ningún modo del resto de los fieles comunes, [...] y de dedicarnos también aisladamente al trabajo de apostolado tanto para la enseñanza como para la Acción católica. El primer deber es en la escuela y en el estudio; el resto se hace si se puede y si la obediencia lo manda. Pero, especialmente, en principio, es demasiado fácil que sea en perjuicio de la escuela y de nuestra cultura».⁴

El 6 de agosto de 1921, en una carta escribe: «Nosotros no podemos desviarnos hacia otros compromisos satisfechos por otras congregaciones religiosas; la escuela es la finalidad para la cual nació la unión, entre muchas otras, y aquella por la que tiene el derecho y el deber de vivir, porque ninguna otra congregación religiosa se dedica a preparar a

⁴ L. TINCANI, *Lettere di Fondazione*, Roma 2007, pág. 43.

sus miembros específicamente para esto. La escuela y la escuela pública, el estudio y la cultura, lo más elevada posible, el verdadero trabajo intelectual, científico. Estamos muy lejos de esto, pero a esto debemos aspirar, trabajando con constancia, para que el tipo de nuestra familia religiosa se determine así [...]. Los tipos ideales a los que debemos mirar son Contardo Ferrini, Giuseppe Toniolo; los libros en los que se describe un poco nuestro ideal de vida son, por ejemplo, *Les Sources* de Gratry y especialmente *La vie intellectuelle* de Padre Sertillanges». ⁵

Pío XI asigna a la nueva fundación también el nombre Unión de Santa Catalina de Siena de las Misioneras de la Escuela: «¡Me ha concedido la audiencia! Qué inmensa alegría, qué gran consuelo. Cómo nos ha entendido, cómo se interesa por nosotros – escribe Tincani a Ermelinda Rigoni – y nos quiere precisamente así, Misioneras de la Escuela». ⁶

El genio de la mujer osa donde otros se habrían dejado intimidar: conjugar, en estrecho connubio, cultura y Evangelio, en una vida consagrada para esa misión. Tincani define un fascinante itinerario del espíritu del que me gusta describir brevemente el programa *femenino* fuerte y dulce, narrado con palabras de pasión: «El primer brote de vocación lo tuve en Bolonia. Ya era claro, neto, y lo guardé en el corazón. Cuando entendí quién es Dios, no pude hacer otra cosa sino darme a él. Un alma que comprende no puede hacer otra cosa. [...] A la clausura hubiera ido por obediencia y porque entendía el valor de la oración y de la reparación. Pero sentía también que no me bastaba el ejercicio de la virtud en un convento. Veía cuánta necesidad había de trabajar en el mundo. Había nacido, se podría decir, en la escuela. [...] Era una mujer luchadora y llena de deseos. Me parecía imposible quedarme sólo mirando las cosas desagradables que sucedían en la sociedad. Era necesario encontrar la manera de iluminar a quien no conoce a Dios». ⁷

⁵ *Ibid.*, págs. 43-44.

⁶ *Ibid.*, págs. 44-45.

⁷ *Ibid.*, pág. 54.

Cuando Luigia Tincani confiesa estas palabras, denuncia una profundidad interior abismal, sin límites. Sus palabras dan un vuelco a toda la mística no cristiana, al igual que dan un vuelco al *cogito ergo sum*. Pero es un vuelco que salva, en la medida de lo posible, la instancia de la modernidad: basta transformar el *cogito* en la forma pasiva *cogitor ergo sum*, soy pensado, soy pensado por Dios y, por tanto, soy. «Cuando comprendí quién es Dios, no pude hacer otra cosa sino darme a él».⁸

Dentro de la experiencia de lo Absoluto, Luigia Tincani descubre su vocación femenina a lo trascendente y, con igual nitidez, la imposibilidad de comprimirla en esquemas ya formados o de encauzarla por caminos ya recorridos. De aquí la novedad histórica de su intuición carismática, percibida con tanta naturaleza: Había nacido, se podría decir, en la escuela.

No hay duda, el programa que ella propone a sus compañeras es fuerte, a veces casi severo, para almas dispuestas a una entrega total a la vida religiosa. Y, sin embargo, en sus sugerencias y en la dirección espiritual que lleva a cabo con las hermanas se distingue la huella femenina de un *humanum*, compuesto y claro, que reconoce la gradualidad del camino de fe de la vida religiosa. Una invitación constante a la serenidad, sin desalientos, un camino hacia la belleza que enamora, un camino recorrido en la hermandad más llena, alegre, cordial: «En aquellos años en los que se vivía sólo de proyectos y de esperanzas, me dieron con su confianza, con su virtud, con la vida del apostolado en la escuela y con su entusiasmo dominico, la certeza de que a almas generosas sería posible vivir el nuevo y antiguo ideal de santo Domingo y santa Catalina en el apostolado y en la enseñanza, *in noviter*».⁹

«Debemos recorrer juntos un camino arduo y magnífico. Ves, yo ya no dudo, hermana mía, de que también a ti el Señor te ha llamado realmente a caminar por este camino y querría tener palabras de luz y de

⁸ *Ibid.*

⁹ L. TINCANI, *Dopo venticinque anni*, en: "Sequela Christi" III, págs. 219-220.

fuego para volver a decirme contigo la belleza y la grandeza que yo veo y siento y que me enardece el alma».¹⁰

«En nuestro camino común hacia la edad plena de los hijos de Dios, todo lo que yo puedo hacer por mis hermanos es, en definitiva, ser delante de ellos una materia viva en la que puedan leer realizada la idea que se hace luz y fuerza en su camino. La educación puede ser tan intensa como el verdadero arte y la poesía de la vida; no puedo sino ofrecerles la coherencia de mi mente, de mi corazón, de mis acciones, de mis palabras, como el artista ofrece la obra en la que ha puesto el bramido vivo de su arte».¹¹

La historia de vida de estas dos mujeres, humildes y grandes, y de muchas otras mujeres consagradas que con su presencia y misión han enriquecido a la humanidad, es un testimonio elocuente de que el “genio femenino” en el toque del Espíritu sabe encontrar caminos inéditos y espléndidos para participar en la misión del Hijo¹² y en esa creación realiza su obra de arte y el sueño de Dios sobre la humanidad.

¹⁰ ID., *Lettere di Fondazione*, op. cit., pág. 57.

¹¹ ID., *Note di pedagogia generale*, Milán 1925, pág. 103.

¹² Cfr. ID., *Lettere di Fondazione*, op. cit., pág. 57.

INDICE

Prólogo, <i>Card. Stanisław Rylko</i>	5
Discurso de Su Santidad Benedicto XVI a los participantes en el Congreso	15

I. CONFERENCIAS

Balance y perspectivas de la reflexión sobre la mujer, a los veinte años de la Carta apostólica <i>Mulieris Dignitatem</i> , de Juan Pablo II, <i>Card. Antonio Cañizares Llovera</i>	21
Jesús de Nazaret, María y las mujeres en el Evangelio y en las primeras comunidades, <i>Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i>	45
«Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó» (<i>Gn</i> 1, 27). Persona, naturaleza y cultura, <i>Blanca Castilla de Cortázar</i>	63
Mujer y hombre: creados el uno para el otro, <i>Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese</i>	101
Responsabilidad y participación de la mujer en la edificación de la Iglesia y de la sociedad, <i>Paola Bignardi</i>	123

II. PANELES

II.1. El cristianismo y la promoción de la mujer

Introducción, <i>María Antonia Bel Bravo</i>	143
La cuestión femenina en Edith Stein. Características de una antropología dual, <i>Angela Ales Bello</i>	163

Indice

Fundadoras y misioneras por los caminos del mundo <i>Grazia Loparco, FMA</i>	183
Un modo nuevo de ser Doctor de la Iglesia. Teresa de Ávila, Catalina de Siena, Teresa de Lisieux, <i>Eva Carlota Rava</i>	201
Fieles a la Verdad hasta el martirio, <i>Jack Scarisbrick</i>	231

II.2. Problemas y tendencias culturales contemporáneas

Introducción, <i>Olimpia Tarzia</i>	241
La reducción de la feminidad a objeto de consumo, <i>Helen Alvaré</i>	279
La perspectiva de género: deconstrucción antropológica y desafío para la fe, <i>Marguerite A. Peeters</i>	297
El rechazo de la maternidad y de la familia, <i>Elena Lugo</i>	309
El hombre y la mujer en la familia, en la sociedad y en la política, <i>Janne Haaland Matlary</i>	345

II.3. El rol y la misión de la mujer

Introducción, <i>Giorgia Salatiello</i>	361
La formación intelectual de las mujeres y la mujer como educadora <i>Carmen Aparicio Valls</i>	367
El sentido religioso en femenino, <i>Cristiana Dobner, OCD</i>	383
Custodios del amor nupcial y materno, <i>Brenda Finlayson</i>	393
Testigos de la vida consagrada, <i>Enrica Rosanna, FMA</i>	405