

Yo masculino y Yo femenino¹

Giulia P. Di Nicola²

1. La identidad de género
2. Varón y mujer
3. Saber que no se sabe
4. El yo y el otro

1. La identidad de género

A raíz del cambio de los modelos de masculinidad y feminidad, la cultura relativista contemporánea cuestiona la identidad de género; algunos piensan que la diferencia sexual no tiene en sí ningún valor objetivo y difunden la convicción de que todo individuo puede establecer a su gusto la propia identidad sexual: basta con declararla a la administración pública. La *orientación sexual* sería una variable dependiente de los gustos subjetivos, de los contextos, de las necesidades. En esta línea se sitúan las propuestas de ley “contra la homofobia”, promovidas por la UE con el correspondiente soporte financiero, que pretender tachar de oscurantistas —e incluso perseguir penalmente— los eventuales posicionamientos, considerados discriminatorios por los homosexuales, de quienes no logran precisamente separar la orientación sexual de la conformación fisiológica de la persona.

Dada la versatilidad de los términos sexualidad, género (*gender*), y orientación sexual (*sexual orientation*), y reducida la orientación sexual a una opción, nos vemos abocados a promover el principio de la “neutralidad del crecimiento” en la educación de los niños y de las niñas. En otras palabras, se niega la existencia de dos géneros en su connotación natural, como si el cuerpo y la naturaleza no ejercitasen ningún condicionamiento sobre nuestro modo de ser personas.

En el pasado, que no añoramos, a cada conformación física determinada correspondían modelos de comportamiento de lo masculino y lo femenino precisos y rígidos, corroborados por el ambiente: un modelo masculino basado en la fuerza, la autoridad y la racionalidad; y un modelo femenino basado en la emotividad, la obediencia y la intuición. La superación de esos estereotipos rígidos, que hoy ceden ante la variación del perfil masculino y el protagonismo de las mujeres, ha generado una reacción pendular: la anulación de las diferencias, la reivindicación de la libertad absoluta frente a la naturaleza, y la libertad de elegir entre identidades equivalentes.

Nos encontramos una vez más con la vieja contraposición entre naturalismo y culturalismo. Por un lado, una antropología respetuosa de la persona se distancia del determinismo biológico para el cual todos los papeles de los sexos y sus relaciones estarían predeterminados según el modelo estático establecido por la naturaleza; por otro, el ser humano no es idealmente sólo cultura, sino que construye su historia en un diálogo con la naturaleza y sus condicionamientos. Cada ser que viene al mundo, al desarrollar su propia identidad, asimila los modelos transmitidos en la educación, adopta comportamientos y valores adquiridos al frecuentar ambientes diversos con los que entra en contacto, trata de adaptarse a sus aspiraciones ideales, pero no puede hacerlo sin elaborar una hermenéutica del propio cuerpo, con toda su especificidad morfogénica, hormonal, fisiológica.

Habría que preguntarse sobre las posibles consecuencias de la violencia contra la naturaleza antes de acusar a “la Tradición” de ser “tradicionalista”, y averiguar si la naturaleza violentada no se vengará a su vez de nosotros de una manera violenta, tal como bien habían comprendido los antiguos: “*Natura non facit saltus*” (Linneo) y “*Natura enim non nisi parendo vincitur*” (Bacon).

Desde el punto de vista sociopolítico, con frecuencia se pasa del respeto de las minorías a su exaltación y después a la marginación de las mayorías. Es lo que están haciendo los medios de

¹ Ponencia presentada en las V Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, “Del qué, al quién”, Universidad San Pablo CEU, Madrid 2009.

² Codirectora de la Revista “Prospettiva Pesona” del centro de investigación de Teramo, Italia.

comunicación, gran caja de resonancia de poderosas minorías o lobbies que saben gestionar el gusto por lo novedoso y las trasgresiones con fines que no son automáticamente buenos para las personas.

Por ejemplo, en el periodo de la adolescencia, que -como se sabe- es el más efervescente y el más frágil, no siempre es fácil reconocerse fisiológicamente hombre o mujer. ¿Se puede, entonces, concluir que los problemas de identidad se resuelven alentando la libre elección de la propia orientación sexual? Por un lado, tendríamos el caso de la chica que se plantea ocultar la propia feminidad, haciendo caso omiso (¿cómo hacerlo?) de la menstruación, los pechos, la orientación materna de todo su cuerpo, y optar por el modelo de una masculinidad que le parece “superior”. Por otro, tendríamos el caso de los chicos que, viendo la asociación entre masculinidad y agresividad, rechazan pertenecer al propio sexo. Para todos podría resultar atractivo, como hipótesis por lo menos en algunas fases de la vida, soñar con una identidad diversa.

Surge una multitud de preguntas. ¿Cómo se puede confundir la excepción con la norma y dar por descontado que existen cinco *orientaciones sexuales* posibles, todas equivalentes³? ¿Será posible todavía reflexionar libremente sobre estos temas, o a consecuencia de la guerra a la homofobia estará incluso prohibido hablar de diferencia sexual natural? Las ideologías que pretenden suprimir las diferencias naturales, ¿no están en contradicción con decenios de feminismo de *Women's Studies*, basados precisamente en la convicción de la diferencia original? ¿Por qué reivindicamos la ecología del ambiente sólo cuando se trata de la naturaleza amenazada, las especies en extinción, la contaminación, mientras nos hacemos paladines de una libertad abstracta cuando se trata de nuestro cuerpo? ¿Cómo es que se castiga a quien mutila o golpea a un perro, y sin embargo no se acepta la “auto-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 de la equivalencia entre unisex, transex, homosex y heterosex, al rechazar la diversidad original de la naturaleza, atacan al corazón de la antropología relacional: la dualidad hombre-mujer, que se encuentra en todos los relatos de los orígenes del mundo, también en la Biblia; al promover la libre elección de orientación sexual, debilitan el matrimonio, la procreación, la familia natural, presentada como opción de sujetos “tradicionales” frente a formas de convivencia presentadas como modernas y “abiertas”.

Estas son las preocupaciones que alarman al Magisterio por el riesgo de la confusión y el efecto boomerang que pueden provocar: “Resulta excesivo disociar el sexo del género, afirmando que el primero es un dato fisiológico y el segundo es cultural e histórico. Es verdad que hay diferencias culturales e históricas en el modo de gestionar y vivir la sexualidad, pero no es justo disociar el género del sexo, porque este último es un dato antropológico fundamental para la persona” (*Van Thuan Observatory*, Verona, 15 de marzo de 2007).

2. Lo Masculino y Lo Femenino

El análisis de las culturas que han entretejido la historia del siglo XIX, así como la de las diversas etapas del feminismo, nos hace ser conscientes de que estamos muy poco preparados para comprender la complejidad antropológica de ser hombre y mujer. Pero la conciencia de esta complejidad no nos puede dejar inactivos, sino que nos debe impulsar a la búsqueda de los rasgos flexibles que caracterizan los dos géneros, al tiempo que se mantiene viva la dialéctica entre dato corpóreo y elaboración hermenéutica, y sobre todo se respeta la facultad de cada persona para hablar por sí misma, sin prejuicios ni constricciones ideológicas.

³ En 1948, con su libro *El comportamiento sexual del macho humano*, Alfred Kinsey comenzó a revolucionar el concepto de sexo y a influenciar las conciencias con una serie de “Informes Kinsey”. Él lanzó el dato del 10% de homosexuales en la población. Sin embargo, cuando el Presidente Clinton encargó un estudio científico a los mejores centros estadísticos universitarios, el dato se redujo a un mísero 1%.

Exponemos a continuación los rasgos principales de lo masculino y lo femenino (brevemente enunciados por la limitación del presente trabajo), tanto en su significado positivo como en sus posibles desviaciones⁴.

F. La relacionalidad del ser humano se manifiesta, especialmente, en el cuerpo de la mujer. En efecto, el proceso generativo contiene en la mujer –como inscritos en su naturaleza- significados paradigmáticos de la relacionalidad de la persona en cuanto tal. Sobre todo, la maternidad resalta esta dimensión antropológica, por el modelo de relación única –dos en uno- entre madre y feto. El dato fisiológico materno frena el egocentrismo e invita a la superación del individualismo, del prometeísmo, del delirio de la omnipotencia del yo. Las mujeres pueden tener un mayor o menor sentido de maternidad, que va desde dar la vida por los hijos a dejarlos abandonados en los contenedores. Pero más allá de los aspectos sexuales naturalmente vinculados al género femenino, la maternidad se revela como indicativa de la capacidad de la persona de hacer espacio al otro, de acogerlo, de contenerlo, y después dejar que poco a poco vaya viviendo su autonomía, e incluso ayudarlo a desvincularse de uno mismo. La corrupción de esta dimensión consiste en la tendencia a dominar al otro, a capturarlo en el propio abrazo y a fagocitarlo.

M. Afirmación de uno mismo, en cuanto que quiere conocer, poner de manifiesto y hacer valer las propias capacidades (*assertiveness*). Resulta fácil comprender que tampoco este rasgo es automáticamente atribuible a todos los hombres, ya que la baja autoestima es un problema que atenaza tanto a hombres como a mujeres. Pero a la hora de individuar la característica masculina correspondiente a la *relacionalidad* femenina, nos parece más evidente en el hombre una tendencia acentuada a la afirmación del propio yo. No se trata, en absoluto, de una tendencia egoísta y negativa respecto del tú: la autoestima, la confianza en las propias potencialidades y la capacidad de hacerlas valer son premisa válida para garantizar la madurez personal y dar consistencia a la capacidad relacional de una persona, que de esta manera se integra perfectamente con la relacionalidad femenina. No se puede ni siquiera amar al otro si no se ama uno a sí mismo: *Caritas bene ordinata incipit a semetipso*. Se trata, por tanto, de soportes valiosos para la relación interpersonal con la mujer y los hijos, en cuanto ofrecen sensación de protección y seguridad.

Aunque este aspecto sea atribuible tanto a hombres como a mujeres, parece una característica más específica y natural de la masculinidad.

Corrupciones de este aspecto, llevado al extremo, son la altanería, el egoísmo, el narcisismo, la tendencia a minusvalorar al otro e instrumentalizarlo al servicio de los propios fines.

F. Una conciencia del límite más acentuada refleja las vivencias de la mujer, condicionadas en modo particular por la sintonía con la naturaleza: suponen una estrecha vinculación con los fenómenos fisiológicos, pero también impiden volar demasiado alto como Ícaro, cayendo después de manera desastrosa. Se hace necesaria una dinámica veloz para aceptar lo inesperado (alteraciones del ciclo, embarazos no previstos) que genera en la mujer una mayor conciencia de no tener el dominio sobre el propio cuerpo, de no poder controlar la propia vida. La conciencia del límite implica además reconocer la inanidad de todos los sistemas de pensamiento y de todas las construcciones humanas ante la muerte y, por tanto, la absoluta dependencia humana.

La desvirtuación de este aspecto está en la tendencia al conformismo y a la falta de afán de superación, a delegar en otros las propias responsabilidades sociales, encerrándose en el pequeño mundo de la casa, en la renuncia a afrontar la realidad. Una cierta pasividad ha caracterizado, de hecho, un gran sector de la población femenina a lo largo de la historia.

M. La lucha contra el límite, rasgo típicamente masculino, empuja a aventurarse en lo desconocido, a combatir los obstáculos temidos, a la confianza en el éxito. Forma parte del imaginario

⁴ Para un estudio más amplio, remito a A. Danese-G. P. Di Nicola, *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*, Effatà, Torino 2001, y a G. P. Di Nicola *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici*, Città Nuova, Roma 1994.

masculino el modelo de hombre tenaz frente a lo que se le opone, dispuesto a luchar para defender el territorio y sus seres queridos. Se siente alentado a afrontar los desafíos de la vida, a no retroceder frente a la oposición de la naturaleza, de los otros, de los acontecimientos, haciendo lo posible por sacar la cabeza incluso en circunstancias adversas.

La lucha en sí no es algo negativo, sino que más bien representa la fuerza y la tenacidad para combatir el mal y conquistar nuevas fronteras a la vida. Mounier llamaba *afrolement* al compromiso activo con que un ser humano se entrega a una causa aún a costa del sacrificio y del derramamiento de sangre, y recomendaba también a las mujeres esta actitud comprometida y combativa.

La desvirtuación de este rasgo consiste en la tendencia a configurar las relaciones en base a la competitividad, con todas sus manifestaciones como la rivalidad exasperada, la envidia, el uso de medios ilegítimos para alcanzar los objetivos deseados.

F. El cuidado de la vida. Ligado a la maternidad está el cuidado de la vida, que se manifiesta en sus diversas formas como disposición a alimentar (desde dar el pecho en adelante), a proteger incluso con riesgo de la propia vida, a curar las heridas y aliviar los sufrimientos en la enfermedad, hasta acompañar a los seres queridos en el momento de la muerte, en la fase terminal de la enfermedad.

Este aspecto caracteriza tanto al hombre como a la mujer responsables, pero es un dato universal que la propensión a cuidar del más frágil se da con más fuerza en la mujer, que llega hasta el heroísmo de modo natural. Lo demuestra el famoso episodio de Salomón, que pone de manifiesto la intuición de la lógica de la maternidad que tuvo el rey para dirimir la disputa entre dos mujeres, cada una de las cuales reivindicaba para sí el hijo vivo y adjudicaba a la otra el hijo muerto. Decidió dividir en dos el niño, sabiendo que la verdadera madre preferiría verse privada de la propia maternidad, ser acusada de perjurio, la condena social y penal a la muerte del hijo (cfr. 1 Re 3, 16-21).

El reverso de este aspecto se sitúa en la obsesión por el otro hasta anular su propia dignidad, en el cuidado servil y material de las necesidades ajenas sin ocuparse de uno mismo, en el amar demasiado con una prodigalidad necia y, a fin de cuentas, insatisfactoria y onerosa.

M. Dinamismo vital. Forma parte quizás más de la masculinidad la tendencia a estar frente a la alteridad (los demás, las cosas creadas) con una actitud dinámica, barajando las cartas, tomando gusto a la aventura, sintiendo curiosidad por cualquier cosa. Esto es consecuencia del peso menor que la naturaleza atribuye al hombre en relación con la vida de manera que su presencia en la familia, insertándose desde fuera en la simbiosis madre-hijo como persona amada y digna de fe, representa para él la llamada a ponerse a servicio de la vida y de su fragilidad y a ser para madre e hijo el canal privilegiado de comunicación con el exterior, con su dosis de sorpresa y dinamismo: lleva al interior de la familia lo que se encuentra fuera y lleva fuera el calor humano del núcleo vital de la familia. Se encuentra, de hecho, en la situación de facilitar la vida de la familia, abriendo puertas inesperadas, promoviendo senderos desconocidos, confiándose al azar, a la intuición, o a la Providencia.

En general, esta actitud, despertada por la diferencia con lo femenino, pone en marcha recursos de movilidad y de iniciativa. A este propósito, Sófocles escribía en *Antígona*: "Muchas son las cosas prodigiosas del mundo, pero el hombre las supera a todas". Heidegger lo traduce así: "Lo inquietante tiene muchas especies, pero no hay nada más inquietante que el hombre"⁵. "Inquietante (*das Unheimlichste*) sustituye así a "prodigioso", "maravilloso", para expresar más propiamente el gusto por cuestionar, conquistar, descubrir. El ser humano, pero especialmente el hombre, aparece como aquel que escapa a los límites, violentando la naturaleza, con tal de explorar todas sus posibilidades. Los dos aspectos, el clásico de lo "prodigioso", y el moderno de lo "inquietante", pueden ser reconducidos a la sorpresa de Adán al ver a Eva: el despertar provocado por el descubrimiento de la diferencia pone en marcha dinamismos todavía latentes y enciende el gusto por la aventura. En este sentido, maravilla e inquietud están mutuamente relacionados.

⁵ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1966, pp. 154 ss., con referencia a los vv. 332-33.

Este aspecto se desvirtúa con la falta de constancia en el compromiso, con la debilitación de los vínculos, con la tendencia a aventurarse en proyectos individuales sin el propio cónyuge o incluso en su contra.

F. Trasgresión e ironía. Si una cierta mentalidad androcéntrica ha atribuido al hombre el rasgo de la trascendencia respecto al dato, frente a la mayor dependencia de la mujer con respecto a la naturaleza (como hace Kierkegaard), se puede ver en la feminidad una capacidad acentuada de vivir dentro de las estructuras, con una actitud de adaptación flexible, y al mismo tiempo, llegado el momento oportuno, de relativizarlas y superarlas. Cuando están en juego afectos y valores considerados irrenunciables, la trasgresión es vista como legítima y necesaria y se manifiesta en la capacidad de actuar en contra de lo que está fijado en las reglas, en las instituciones, en todo lo que está sistematizado o es sistematizable. Esa trasgresión evoca la feliz intuición hegeliana, tomada de la interpretación de la Antígona de Sófocles, de la mujer como “eterna ironía de la comunidad”⁶.

Pero también se refiere al necesario desapego de las estructuras que permite vivir dentro de ellas sin dejarse aplastar por ellas. Esto sirve también para entender la distinta actitud de la mujer ante la fe: está menos orientada a las reglas, a las instituciones, y mucho más atenta a la relación afectiva, espiritual y mística con Dios. Dentro de 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 vuelta hacia la invisible, se hace más comprensible la plenitud del sacerdocio real de los hombres y de las mujeres en Dios y el coronamiento de la verdad por la caridad: “la más grande es la caridad” (1 Cor 13, 13; MD 30).

La desvirtuación de este rasgo consiste en la incapacidad para aceptar la objetividad y, por tanto, la tendencia a refugiarse en lo privado, a saltarse las instituciones manipulándolas para fines particulares y familiares. El sentido de la legalidad se debilita y se intenta plegar el bien común a fines personales, empobreciendo el valor universal e impersonal de la justicia retributiva que necesariamente pasa por los canales institucionales.

M. Normatividad, es decir, entramado de reglas, tanto en el sentido de formular nuevas para orientar los comportamientos y valorarlos dentro de esquemas de coherencia y racionalidad, como en el sentido de conservarlas como sello de socialidad y firmeza del espíritu de cuerpo. Este rasgo, del cual es figura tipo el juez, ha sido confirmado por los estudios de Gilligan, quien probó que la identidad femenina se orienta principalmente a estar *con* los otros, y la identidad masculina a organizar las relaciones según una ética más atenta a las moralidad normativa.

Este rasgo no puede ser considerado superficialmente como una especie de “fijación” normativa. Por el contrario, implica la capacidad de superar el apegamiento subjetivo al yo, a la propia familia, a los seres queridos, con la tensión a establecer la equidistancia entre todos, que es fuente de la justicia distributiva. Paul Ricoeur considera la dedicación a construir instituciones justas un elemento esencial de la tríada ética (“autoestima, solicitud por el otro, instituciones justas”)⁷. Solo a través de reglas justas, que superan los apegamientos individuales, es posible elevarse por encima de los lazos de la sangre, del propio yo, de la biúqueda de escapatorias y artimañas para resolver los problemas existenciales y familiares. Se puede alcanzar así la impersonalidad imparcial que, por un lado, impide el dominio de los fuertes y de los inteligentes y, por otro, imita a un Dios que distribuye a todos los frutos de su amor: “sed hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos... Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 43. 48).

La desvirtuación de este rasgo consiste en el burocratismo, en la impersonalidad de un comportamiento objetivo y frío, válido para todos, pero que penaliza a los que no se adaptan a los cánones establecidos y se sienten constreñidos. La regla evangélica es aquí el punto de referencia: “Y les decía: ‘¡El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado!’” (Mc 2, 27), “porque el Hijo del hombre es señor del sábado” (Mt 12, 17).

⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1970, II, p. 34. Sobre Antígona remito a: G. P. DI NICOLA, *Nostalgia di Antigone*, Andromeda, Teramo 1998.

⁷ Remitimos a P. RICOEUR, *Persona, comunità, istituzioni* (a cura di A. Danese), EdP, Firenze 1994.

F. El testimonio sobre el rostro positivo del dolor. Si se piensa en el sufrimiento físico del hombre como inicio de la decadencia y preaviso de la muerte, en el parto la mujer experimenta un signo particular de sufrimiento físico ligado a la generación y, por 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 indisoluble entre amor y dolor, sufrimiento y alegría, muerte y resurrección. Profundizar en el sentido positivo de esta diferencia puede ser especialmente importante para las chicas, porque les proporciona los instrumentos para aceptar –y no simplemente sufrir- los ritmos no siempre fáciles del cuerpo.

La desvirtuación de este rasgo consiste en una resignación pasiva frente al dolor, en un cierto victimismo, que exalta el propio sacrificio y acentúa de manera desorbitada sus manifestaciones exteriores, poniéndose en el centro de la atención de los otros.

M. Afrontar el riesgo y la muerte. A diferencia de la fuga frente al peligro o la tendencia a rendirse y padecerlo, en líneas generales la masculinidad se identifica mayormente con una reacción de desafío para dominarlo. Esta tendencia, confirmada por siglos de vivencias masculinas y de las figuras del héroe y del combatiente, llega hasta derramar la propia sangre y dar la vida, hasta la entrega total a la causa, siempre que se la considere merecedora. En Hegel, la capacidad para afrontar la muerte sella la distancia entre el señor y el siervo por cuanto el siervo se confía a la protección del señor y a cambio le ofrece su dependencia y sus servicios. Es una dialéctica que se aplica al análisis del surgimiento de las clases sociales así como a la relación hombre-mujer por la dinámica de dominio y supremacía que se genera en cuanto el hombre, al afrontar el riesgo fuera de la casa, adquiere así en compensación el señorío sobre la mujer. Pero el mismo Hegel pone de manifiesto que esta dialéctica se invierte, porque el padrón depende de los servicios de su siervo en una especie de interdependencia recíproca.

La desvirtuación de este rasgo consiste en la osadía inconsciente, en la arrogancia (piénsese en los juegos de los adolescentes, como conducir a alta velocidad o con los ojos cerrados), en las actitudes que desafían el peligro y no valoran la proporción entre lo que se arriesga –la propia vida y lo que representa por su valor intrínseco y para los seres queridos- y el objetivo que se quiere alcanzar. La vida viene puesta en juego de manera individualista, sin tener en cuenta la propia familia y la propia gente.

* * *

Los rasgos propuestos corresponden a una antropología personalista y comunitaria, ya que se trata de características válidas para todos, tanto en el plano ético como espiritual. Si el hombre y la mujer aprenden a escuchar recíprocamente el lenguaje del cuerpo, que es lenguaje de amor, ambos aprenderán, cada uno a su manera, una llamada implícita a transmitir la vida. La diferencia resulta evidente a nivel físico y en sus implicaciones fenomenológicas, pero los dos reciben la misma llamada a dar la propia sangre (en el parto, en la fatiga, en la guerra), a vivir el ser persona como “ser para”, como don, a imitación de la vida trinaría de Dios. Esa donación se realiza, por lo que se refiere a la mujer, prevalentemente –pero no exclusivamente- en la maternidad; por lo que se refiere al hombre, prevalentemente –pero no exclusivamente- en la organización y en la lucha. Viviendo la reciprocidad con unas relaciones fluidas, las características del hombre y de la mujer adquieren entonces su genuino sentido relacional y se evita caer en las falsificaciones y en los excesos tanto del machismo como del feminismo. Por el contrario, el distanciamiento entre el uno y la otra, la instrumentalización y la opresión, son un obstáculo para la felicidad de ambos, debilitan la consistencia de la familia y corrompen la sociedad.

3. Saber que no se sabe

Desde el punto de vista científico, faltan elementos ciertos para caracterizar de manera irrefutable la diferencia. Se puede decir que en este campo se observa una gran dificultad para encontrar estudios científicos no orientados ideológicamente.

Incluso en ámbito católico, a pesar de las orientaciones oficiales, no se puede decir que se hayan resuelto todos los problemas. Por lo demás, el relato bíblico está entretejido de misterio respecto a los

tres términos de la relación; sabemos que el hombre y la mujer son imagen de Dios, pero no podemos conocer el término último de la analogía: Dios. Esta referencia sugiere más bien la inoportunidad de hacer definiciones, ya que los tres términos de la analogía no se dejan configurar como ideas “claras y distintas”. Debemos enfrentarnos continuamente a un doble exigencia: mantener firme la diferencia originaria y aceptar que no podemos llegar a conclusiones definitivas, siempre expuestas a ser desmentidas por la historia (¡cuántas definiciones de la mujer son hoy incompatibles con la realidad!).

Por otra parte, siguiendo el relato bíblico, Adán y Eva no pueden conocerse mutuamente en profundidad: Eva –de acuerdo con el segundo capítulo del Génesis, más metafórico- no puede decir quién es realmente Adán porque éste la precede en la existencia, y Adán tampoco sabe quién es Eva porque él dormía pacíficamente cuando ella era formada por Dios. Es Dios quien los presenta y da a conocer el uno al otro. Mejor, entonces, proponer indicaciones orientativas, siempre abiertas a la novedad que representa toda persona porque, por un lado, no nos podemos encerrar en la inacción y, por otro, es preciso estar siempre preparados para reconsiderar esas indicaciones teniendo en cuenta los *input* de la cultura contemporánea.

En la historia de la Iglesia católica se debe reconocer a Juan Pablo II el mérito de haber sacado a la palestra la reflexión sobre la diferencia y de haberla puesto en el centro de la cuestión antropológica, distanciándose tanto de una tradición que daba por descontada la definición de la feminidad como de un cierto feminismo que la rechazaba totalmente. Su revalorización de la sexualidad, del cuerpo, de la mujer, es todavía un punto de referencia obligado para el Magisterio (*Catequesis sobre el amor humano, Familiaris consortio, Mulieris dignitatem* –que sigue siendo una piedra miliar del magisterio- y *Carta a las mujeres*). En particular, *Mulieris dignitatem* ha representado una revolución cultural, completada después por la *Carta a las mujeres*, que realza el valor de la actividad social y política de las mujeres, aspecto ausente de *Mulieris dignitatem*⁸.

El planteamiento del Papa evita las trampas del biologismo y de la indiferencia de la diferencia. La formación filosófica de Juan Pablo II le permitía reconocer la importancia del cuerpo: la fenomenología había aclarado, en efecto, que la conciencia de sí mismo está siempre mediada por una percepción corpórea y que, por tanto, hombres y mujeres observan el mundo desde perspectivas diversas. Por otra parte, la persona no vive en su cuerpo de una manera determinista como si fuese una prisión, sino que está llamada a una relación inactiva con él y, de alguna manera, a trascenderlo en una confrontación al mismo tiempo condicionada y creativa. No es fácil identificar la justa distancia entre sobrevaloración del cuerpo (biologismo) e infravaloración (espiritualismo). Hay un dato incontrovertible con respecto a la mujer: su cuerpo se presenta estructurado de tal manera que pueda generar vida y, por tanto, no puede tener conciencia de sí mismo sin referencia a este dato que constituye íntimamente su identidad, independiente de la realización efectiva de la concepción a lo largo de la vida.

Sin embargo, como sería injusto con los hombres sostener que el amor materno y oblativo es propio sólo de las mujeres, la *Mulieris dignitatem* propone una interpretación del cuerpo femenino en sentido simbólico y personalista. Presentando las figuras tipo de la esposa, la madre y la virgen, deja claro que no se trata de determinismos de la naturaleza sino de dimensiones simbólicas del ser humano en cuanto tal, ligadas a la persona, hombre o mujer. La *Mulieris dignitatem* se mueve a dos niveles: por una parte, el dato corpóreo resulta decisivo para delinear la identidad y el papel de la mujer, por lo que le van bien las figuras de madre, esposa y virgen; por otra parte, es preciso asumir que todos los seres humanos son esposa, madre y virgen, en cuanto al significado ético y antropológico que estas figuras tienen con respecto al amor, al cuidado de la vida, a la integridad de la persona frente a Dios.

Esta doble perspectiva la volvemos a encontrar en el comentario innovador a *Efesios 5*, la carta paulina que presenta la relación sponsal Cristo-Iglesia como paradigmática de la relación marido-mujer. Por una parte, se asume la analogía; por otra, invita a leer las recomendaciones de San Pablo a la luz de Ef 5, 21, que propone “estar sometidos el uno al otro en el temor de Cristo”. Y añade el Papa: “La convicción de que en el matrimonio existe el recíproco ‘someterse de los cónyuges en el temor de

⁸ Sobre estos temas, remito a AA:VV., *Il papa scrive le donne rispondono*, Dehoniane, Bologna 1996.

Cristo', y no solamente de la mujer al marido, debe hacerse camino en los corazones, en las conciencias, en los comportamientos, en las costumbres" (MD 24).

A propósito de esta doble perspectiva surgen algunos puntos todavía problemáticos, entre otros: en la esposa en sentido simbólico y ético se reconocen tanto los hombres como las mujeres, mientras que en el esposo sólo los hombres; que la Iglesia esté sometida a Cristo no necesita explicación (la asimetría Cristo-Iglesia, igual que Cristo-María, es inherente a la diferencia de naturaleza), pero no se puede decir lo mismo de la esposa con respecto al esposo; la identificación varón-Cristo por lo que se refiere a ser el primero en amar parece particularmente vinculada a la dimensión sexual⁹. Esto último resulta problemático en una visión integral de la relación hombre-mujer, aunque sólo sea porque la primera experiencia de cualquier ser humano cuando viene al mundo es la de ser amado por una madre. Muchos 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 su nombre.

Desde esta perspectiva, la vocación de la mujer parece especialmente representativa de la vocación de todos los seres humanos a amar, como reconoce Juan Pablo II cuando pide al padre que de alguna manera aprenda de la madre a ser padre: "Resulta necesario que el hombre sea plenamente consciente de tener ... una deuda especial con la mujer. Ningún programa de 'paridad de derechos' de las mujeres y de los hombres es válido, si no se tiene esto presente de un modo totalmente esencial... El hombre -aún con toda su intervención para ser padre- se encuentra siempre 'fuera' del proceso del embarazo y del nacimiento del niño, y en tantos aspectos debe aprender de la madre su propia 'paternidad'" (MD 18).

La *Mulieris* nos coloca frente al reconocimiento de una asimetría en el corazón de la reciprocidad, a favor de la madre, que hace de la feminidad el arquetipo de toda la humanidad. En efecto, según la *Mulieris*: "La Biblia nos convence de que no puede haber una hermenéutica del hombre, es decir, de lo humano, sin una adecuada referencia a lo femenino" (MD 22). Más aún: "Desde este punto de vista [la elevación espiritual como finalidad de la existencia de todo hombre], la 'mujer' es el representante y el arquetipo de todo el género humano: representa la humanidad a la que pertenecen todos los seres humanos, tanto hombres como mujeres" (MD 4).

Los grandes escenarios de la *Mulieris dignitatem* ciertamente no pueden agotar el misterio del hombre y de la mujer a imagen de Dios. Precisamente a causa de la amplitud de la problemática y de los riesgos inherentes, resulta necesario continuar el trabajo de elaborar una antropología que refleje la estructura comunitaria de la persona¹⁰: "Es urgente desarrollar ... 'una reflexión más profunda y rigurosa de los fundamentos antropológicos de la condición masculina y femenina', tratando de precisar 'la identidad personal propia de la mujer en su relación de diversidad y de complementariedad recíproca con el hombre', no sólo en cuanto a los papeles a representar y a las funciones a desarrollar, sino también, y más profundamente, por lo que respecta a su estructura y a su significado personal" (MP 50). Es lo que ha hecho el cardenal Ratzinger en su carta a los obispos, centrada no sólo en la mujer sino en la relación hombre-mujer¹¹.

⁹ "El autor de la *carta a los Efesios*, llamando a Cristo esposo y a la Iglesia esposa, confirma indirectamente, con esa analogía, la *verdad de 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 decimos que la mujer es la que recibe el amor, para amar a su vez, no nos referimos sólo ni principalmente a la relación sponsal propia del matrimonio. Nos referimos a algo más universal, basado en el hecho mismo de ser mujer... en el contexto de la analogía bíblica y en base a la lógica interna del texto, es precisamente la mujer quien manifiesta a todos esta verdad: la esposa" (MD 29).

¹⁰ Cfr http://www.chiesacattolica.it/ccj_new/documenti_cei/2007-01/29-36/Relazione_Farina.doc

¹¹ Cfr J. Card. Ratzinger, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, 2004. Se trata de una constante significativa de este Papa, como se pone de manifiesto en el Mensaje para la Jornada por la Paz del 2007: "En el origen de no pocas tensiones que amenazan la paz están con toda seguridad *tantas injustas desigualdades* todavía trágicamente presentes en el mundo. Entre ellas, son particularmente insidiosas, por una parte, *las desigualdades en el acceso a los bienes esenciales*, como el alimento, el agua, la casa, la salud; por otra, *las persistentes desigualdades entre los hombres y las mujeres en el ejercicio de los derechos humanos fundamentales*... También la falta de reconocimiento de la *condición femenina* introduce factores de inestabilidad en la estructura social. Pienso en la instrumentalización de las mujeres tratadas como objeto y en tantas formas de falta de respeto a su dignidad; pienso también -en un contexto diverso- en las visiones antropológicas persistentes en algunas culturas, que reservan a la mujer un papel todavía de gran

4. El Yo y el Otro

No se puede ser hombre o mujer sin mirarse en la alteridad del otro y descubrir así los propios recursos específicos, los talentos y los límites del propio DNA, no solo en sentido genético, sino también psíquico, intelectual y espiritual. La madurez consiste en tomar conciencia de tales recursos y límites y gestionarlos, es decir, orientar el propio comportamiento teniendo en cuenta la dotación de la que se dispone y haciéndola fructificar al máximo. La diferencia sexual forma parte de esa dotación básica que constituye a una persona desde las primeras semanas de vida como hombre o mujer.

Todo ser que viene al mundo da sentido maduro y personal a su existencia no solamente sobre la base de las primeras experiencias infantiles, ni en virtud de la obediencia a un superior, a los dictados de la escuela o del Estado, o a cualquier autoimposición coercitiva sobre el propio cuerpo o la propia psique, sino secundando y desarrollando creativamente determinados objetivos, de acuerdo con la dotación natural de que dispone. Esto tiene que ver con el significado laico universal de la palabra vocación.

La diferencia entre hombre y mujer se sitúa en el corazón de la antropología, calificándola como *unidual*, es decir, al mismo tiempo y aunque parezca contradictorio, intrínsecamente plural y unitaria. Recursos y límites, autonomía y dependencia del otro son experiencias ineludibles de toda persona. La disponibilidad a aceptar serenamente la propia realidad y a “trabajarla” para mejorarla constituye la diferencia fundamental entre personalismo y existencialismo, así como también entre personalismo comunitario y los falsos personalismos que giran en torno a la plenitud de la existencia en cuanto afirmación de sí mismo y de los propios derechos.

Una persona no puede tener el fin en sí misma, ni en otra, y muchos menos en las cosas creadas, sino que se caracteriza por el diálogo, explícito o implícito, con su Creador al que está llamada. Este es el sentido del versículo bíblico “A imagen de Dios los creó, hombre y mujer los creó” (Gn 1, 27), al que hace referencia un cristianismo del “principio” que quiera ir a las fuentes para una mejor comprensión antropológica del hombre y de la mujer en cuanto seres relacionales, cada uno por separado y los dos juntos, con el Creador, además del uno con el otro. El otro, la mujer para el hombre y el hombre para la mujer, aunque sea “carne de mi carne” y “hueso de mis huesos”, no puede ser simplemente la otra mitad, sin la cual nos quedamos incompletos; no puede ser simplemente el medio para conseguir la propia integridad; no se puede confundir con la nostalgia ontológica de unidad, que sólo Dios puede satisfacer. Con todo, sigue siendo necesario para el propio reconocimiento el *tú*, ante cuya presencia el yo se despierta, se llena de gozo, y que hace posible la experiencia fundamental de la comunicación, del don de sí manteniendo la integridad de la psique y del cuerpo, y que hace concreta y visible la experiencia de Dios.

La relación ideal entre los sexos, apuntada en el relato bíblico, no logra hacerse realidad en la historia si no es de manera fragmentaria y sutil. Esta fatiga de la realidad es reflejo de la que encuentra el pensamiento para desarrollar la diferencia hombre-mujer sin caer en las trampas de absolutizar la igualdad o la diferencia. En efecto, la pluralidad es considerada por la razón según categorías generales y sintéticas, la diferencia viene organizada jerárquicamente, el *status* y la posición social prevalecen sobre la comunicación, las definiciones sobre la reciprocidad, la síntesis sobre las relaciones, la abstracción sobre la riqueza de la realidad.

La diferencia aparece fácilmente como un apartarse del modelo original y la feminidad viene configurada a medida del hombre (el cual la define mirándose en el espejo de sí mismo: Eva en función de Adán, igual que encontramos en Rousseau a Sofía en función de Emilio¹²). Si faltase la referencia al Creador, quedaría oculta toda la dimensión humana de la historia y la sociedad, incluida la alteridad originaria y paritaria de la mujer y del hombre: la mujer sería “imagen” del hombre.

sumisión al arbitrio del hombre, con consecuencias lesivas para su dignidad de persona y para el ejercicio de las mismas libertades fundamentales. No podemos hacernos la ilusión de que la paz está asegurada hasta que no hayan sido superadas también estas formas de discriminación que menoscaban la dignidad personal inscrita por el Creador en todo ser humano” (nn. 6-7).

¹² J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, Armando, Roma 1969, p. 550.

En el pensamiento católico de hoy, el monismo teístico es sustituido cada vez más por una antro-po-teología trinitaria, que impide la separación del plano antropológico y el teológico, según la cual al primero se le atribuiría la pluralidad y al segundo la unidad indivisible, con lo que la multiplicidad sería tolerada sólo como imperfección de la realidad creada. Sólo una antropología trinitaria puede ser fundamento de la uni-dualidad de las personas a imagen de un Dios comunitario y no solitario que se considera a sí mismo como Amor (*pericoresi*). De hecho, la importancia de un tú, que es otro para el yo, está directamente relacionada con la revelación del Dios unidad de tres personas en comunicación recíproca; de esta manera se ilumina la relación hombre-mujer como una relación entre iguales y distintos. Las diferencias resultan intrínsecamente relacionales: cada uno puede ser plenamente sí mismo a condición de que entre en el juego de la relación dinámica que constituye al yo y al tú en alteridad recíproca.

Sobre el fondo de la teología trinitaria, la reciprocidad aparece como el acicate que empuja la cualidad de las relaciones hacia modelos optimales, abriéndose paso en una historia necesitada de conversión y de re-nacimiento de un pasado machista, así como de las más exacerbadas reacciones feministas¹³.

¹³ Ha escrito Ricoeur: "La estructura dialógica que preside, en todos los niveles a los que puede llegar el pensamiento, las relaciones entre el uno y el múltiple ... es la misma estructura dialógica, la misma energía comunicativa que se percibe a diversos niveles ... a nivel teológico en la doctrina trinitaria, mediante la cual el cristianismo distingue de un monoteísmo simple, distinguiendo en Dios mismo un aspecto societario, es decir, al mismo tiempo una *kenosi* en la segunda persona y una recapitulación amorosa en la tercera persona. La misma dialéctica entre el uno y el múltiple se repite analógicamente a nivel antropológico: la persona parece constituida por el doble esfuerzo de huir de la fragmentación individualista y de la fusión totalitaria. La analogía de la lógica trinitaria se observa en una relación integrada armónicamente por la asunción de responsabilidades, la propia anulación frente a la alteridad del otro, y la búsqueda de una comunidad que sea persona de personas. Es el mismo ritmo dialógico que se puede atisbar a nivel sociológico, en la medida en que el compromiso político, mediante las luchas sociales, parece presentarse como la búsqueda de un equilibrio nunca alcanzado entre la reivindicación de la vida privada, las limitaciones 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, *Préface* a A. Danese, *Unità e pluralità, Mounier e il ritorno alla persona*, cit., p. 14).