



“Eclipse” por Marta Colvin, 1952 (Maqueta en yeso).

* Las imágenes de este artículo fueron tomadas de los siguientes libros:
Schultz, Margarita; *La obra escultórica de Marta Colvin*. Hachette, Santiago, 1993.
Cruz de Amenábar, Isabel; Lily Garafulic. *Forma y Signo en la Escultura Chilena Contemporánea*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2003.

SER MUJER Y MADRE EN LA POSMODERNIDAD. UN DESAFÍO IUSFILOSÓFICO¹

POR GABRIELLA GAMBINO

1. Complejidad posmoderna y cuestión femenina

La exhortación más provocativa para profundizar en los fundamentos antropológicos de lo específico de la vocación de la mujer en el mundo contemporáneo es, en mi opinión –a más de treinta años de distancia–, la de san Juan Pablo II en la *Mulieris dignitatem*². Filósofo –antes que teólogo y pontífice– apasionado de la fenomenología de comienzos del siglo XX –desde los tiempos de su tesis de doctorado sobre Max Scheler³–, fue capaz de indicar la importancia de saber fundamentar y valorar el papel de la mujer en la sociedad, en una época en la que había fuertes implicaciones culturales y sociales derivadas de actitudes y reflexiones filosóficas que, por diversas razones, incluso históricas, han tenido el efecto de contener y reducir las capacidades expresivas de la mujer en el mundo.

Ciertamente, hoy resulta complejo hablar del tema del ser de la mujer: en el ámbito filosófico y jurídico, la cultura del “gender”, la herencia del feminismo y el funcionalismo económico-social tienen el efecto de “de-construir” el ser humano en su manifestarse como hombre y mujer.

Ciertamente, hoy resulta complejo hablar del tema del ser de la mujer: en el ámbito filosófico y jurídico, la cultura del *gender*, la herencia del feminismo y el funcionalismo económico-social tienen el efecto de *de-construir* el ser humano en su manifestarse como hombre y mujer. Por esto, serán necesarias reflexiones filosóficas que, al menos en términos de sentido, intenten recuperar con los argumentos de la recta razón la verdad sobre la mujer, sobre la especificidad de su ser persona.

1 Una parte del presente estudio ha sido publicada en Italia en la revista *Femininum Ingenium* (Revista de Estudios sobre el genio femenino), 1/2016 (enero-junio), Drengo Editore, pp. 45-71.

Este artículo ha sido publicado también en el libro coordinado por L. Redondo Redondo y editado por S. Gallardo González: *Mujer y Mujeres, Su esencia y su existencia en la historia*, vol. 1., La mujer. Ser y tarea. Ávila, Universidad Católica, 2021, 103-127.

2 Juan Pablo II, Carta apostólica sobre la dignidad y vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988.

3 En 1953 Karol Wojtyła presentó en la Universidad Católica de Lublin su tesis de doctorado: “Valoración de la posibilidad de fundar una ética cristiana según el sistema ético de Max Scheler”. Poco después se convirtió en profesor de Teología Moral y Ética en el seminario mayor de Cracovia y en la Facultad de Teología de Lublin.



“Vendimiadora” por Marta Colvin, 1940 (Terracota).

En particular, ella pasa hoy por grandes dificultades desde el punto de vista *social, ético y económico*; sobre las mujeres, de modo particular, los grandes desafíos de la bioética y del bio-derecho hacen presión en el campo de la vida y de la salud⁴, y son especialmente las mujeres quienes sufren la gestión económico-utilitarista de la asignación de los escasos recursos en el mundo de la economía y del trabajo. En efecto, hoy más que nunca, parece que no hay un espacio auténtico –dentro de la sociedad individualista y liberal– para las madres y las esposas, para aquellos que tienen necesidad de hacer valer su propia pertenencia a lazos familiares que representen vínculos fuertes. Y, más aún, en relación con un planteamiento reduccionista y consumista de la sexualidad humana, ellas sufren fácilmente las consecuencias de una vida de relación, que difícilmente lleva a la certeza del futuro, a la solidez de la vida de pareja y a la familia, respetando los tiempos en los que se inscribe un natural deseo de hijos, del que solo la incertidumbre afectiva y económica logran disuadir⁵.

4 Furnari, M. Gensabella; *Il corpo della madre. Per una bioetica della maternità*. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018.

5 Centro Internazionale Studi sulla Famiglia (CISF), *La famiglia nella società post-familiare*, Nuovo rapporto CISF 2020, San Paolo, Milano 2020.

Precisamente por la complejidad de tales condiciones, que en parte son herencia de los grandes cambios culturales y económicos del siglo XX, el pensamiento de las mujeres ha desarrollado hasta hoy reflexiones filosóficas que –además de haber conducido a la conquista de derechos sociales y civiles igualitarios respecto del hombre– han acentuado, sin embargo, la dimensión conflictiva de la relación entre lo femenino y lo masculino, con el efecto –no poco insignificante desde el perfil social– de sobreponer y confundir los papeles del hombre y de la mujer en cada ámbito de la vida práctica⁶. En el mundo de la comunicación global, además, en que el discurso social es fuerte y predominante respecto al discurso personal, la de-construcción de lo específico femenino, sobre todo por medio de los estudios sobre el género, permite reabsorber el sujeto mujer en la categoría del género, que es puramente constructorista, basada sobre la idea de que lo femenino es el fruto de una categorización social. Confundida con otros géneros, la mujer se convierte en una realidad transparente. Y esto, sin duda, no le puede beneficiar⁷.

La contraposición entre el ser mujer y las posibilidades de realizarlo en la historia, en efecto, ha llevado a la mujer misma a una ruptura del propio yo (la conciencia de la propia femineidad), a la alteración del paradigma hombre/mujer y de la relación entre ser humano y generación de la vida. Los diversos feminismos (liberal, radical, cultural) han construido la reflexión sobre la relación hombre/mujer a partir de la independencia de la persona –devaluando la dimensión de la interdependencia entre los sexos y la complementariedad/reciprocidad– y a partir de la contraposición entre el ámbito público y el ámbito

La contraposición entre el ser mujer y las posibilidades de realizarlo en la historia, en efecto, ha llevado a la mujer misma a una ruptura del propio yo (la conciencia de la propia femineidad), a la alteración del paradigma hombre/mujer y de la relación entre ser humano y generación de la vida.

6 El pensamiento femenino sobre la mujer se subdivide generalmente en tres momentos: el feminismo *emancipador e igualitarista* por la conquista de los derechos de las mujeres, desde la mitad del siglo XIX hasta los primeros años del XX; el *feminismo radical*, dentro del cual asume una específica colocación el *pensamiento de la diferencia*, a partir de los años sesenta; y el *post-feminismo*, de los años noventa, que surge en las universidades norteamericanas y confluye en los *gender studies* (estudios de género), hoy día prevalentes en el debate teórico y en la agenda política internacional. Para una reconstrucción reciente, véase Zanardo, S.; *L'identità femminile: una messa a punto del dibattito*, en Gruppo di ricerca dell'Istituto di studi superiori sulla donna (ed.); *Differenza femminile? Prospettive per una riflessione interdisciplinare*. Aracne, Roma 2014, 93-123; y G. Brambilla, Miranda-G. (edd.); *La bioetica dalla prospettiva della donna*. Editori Riuniti University Press, Roma, 2015.

7 Por otra parte, es notable el esfuerzo que las mujeres hacen hoy día para tener integradas las múltiples dimensiones de su vida personal, familiar, profesional y social, dentro de sistemas legislativos que –en una perspectiva igualitarista– quisieran “equipararlas” a los hombres y a los otros géneros, desvalorizando su especificidad y diferencia; como es innegable el exceso de trabajo que sigue pesando sobre ellas, precisamente con motivo de aquella verdad que hoy se quiere negar: que sobre todo cuando son madres, no son iguales a los hombres. La maternidad, desde los planos biológico y simbólico, en efecto, da a las mujeres una especificidad y *fuera relacional centrífuga*, que, a partir del vínculo con el propio hijo, se expande en torno a ellas y pide, desde siempre, ser reconocida y sostenida como recurso, capaz de enriquecer la sociedad.

privado (roles fuera y dentro de la familia)⁸. El éxito de esta —metafísica de la subjetividad—⁹ ha sido una extrañación de las mujeres de una auténtica dimensión relacional, dejándolas a menudo solas.

Sin embargo, en la sociedad organizada sobre los criterios de eficiencia y productividad, la mujer, con su especificidad, podría hacerse evangélicamente “signo de contradicción” y contribuir de forma significativa y peculiar al desarrollo del *humanum* en la historia, induciendo la posmodernidad a reformular los propios sistemas a favor de los procesos de humanización de la vida social.

Uno de los aspectos que hacen todavía más difícil encuadrar la cuestión de la mujer en una reflexión iusfilosófica está constituido por un horizonte de sentido gobernado por *lógicas jurídicas* que, cada vez más, tienden a seguir los criterios del —derecho libre—, es decir, de aquel pensamiento, hoy difundido, caracterizado por el intento insistente de separar las decisiones normativas de las dimensiones estructurales y objetivas de la coexistencia¹⁰, en las que se inscriben también la diferencia sexual y, como consecuencia, la maternidad, el matrimonio y la familia. Es necesario tener en cuenta estas dimensiones para poder orientar al bien común el pensamiento y las potencialidades de la mujer en la sociedad civil.

Por esto, en la sociedad civil están a la orden del día cuestiones urgentes que suponen un desafío para la reflexión biojurídica, porque introducen paradigmas inéditos en el modo de pensar algunas dimensiones fundamentales del ser mujer, como la sexualidad, la identidad femenina, la fecundidad, la elección de generar la vida, la maternidad y la familia.

En cierto sentido, se puede bien decir que la modernidad —no obstante el multiplicarse de los sistemas normativos— se está distinguiendo por su *carácter antijurídico*, no porque sea efectivamente insufrible a todo sistema regulador, sino porque está reduciendo el derecho a una dimensión heterónoma de la coexistencia y está renunciando a su carácter *fundante*¹¹. A esto se añade el prevalecer de una concepción individualista de los derechos subjetivos, contruidos sobre la idea *autorreferencial* del ser humano respecto a los demás hombres y a la naturaleza, o sea, a aquella *verdad de las cosas* en la que se inscribe necesariamente también el ser humano. En efecto, maternidad, matrimonio y familia están pensados en los ordenamientos contemporáneos como meros derechos individuales y no como dimensiones

8 Cavarero A., Restaino F.; *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*. Mondadori, Milano, 2002.

9 La expresión es de Cotta, S.; *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giurídica*. Giuffrè, Milano, 1991.

10 D'Agostino, F.; *Una filosofia della famiglia*. Milano, Giuffrè, 2003.

11 Cotta, S.; *I principi generali del diritto. Considerazioni filosofiche*, en *Atti del Convegno sui principi generali del diritto* (Roma, 27-29 maggio 1991). Roma, Accademia Nazionale Lincei, 1992, 38 ss.

propriadamente relacionales entre dos sujetos, el hombre y la mujer, que, de por sí, constituyen las dos polaridades originarias del ser humano.

Por esto, en la sociedad civil están a la orden del día cuestiones urgentes que suponen un desafío para la reflexión biojurídica, porque introducen paradigmas inéditos en el modo de pensar algunas dimensiones fundamentales del ser mujer, como la sexualidad, la identidad femenina, la fecundidad, la elección de generar la vida, la maternidad y la familia. Cuestiones que emergen de posibilidades de gestión y de programación de la vida, por un lado, a través del desarrollo de la medicina reproductiva, por el otro, mediante la legitimación jurídica de opciones que se están transformando en derechos exigibles, en *pretensiones subjetivas*. Entre ellas, por citar algunos ejemplos, la fecundación artificial, el diagnóstico prenatal selectivo, el aborto, a los cuales se acompaña una escasa atención por la elaboración del *sentido* de las situaciones en las que las mujeres llegan a encontrarse cuando recurren a estas prácticas, en una sociedad que tiende a dejarlas solas ante elecciones existenciales cada vez más autorreferenciales y cada vez menos capaces de apoyarse en dinámicas relacionales virtuosas, de las que pueden madurar decisiones morales verdaderamente libres y buenas.



“Las tres Pascualas” por Marta Colvin, 1956 (Fierro).

Por tales razones, profundizar filosóficamente la cuestión femenina se puede revelar un punto de partida para volver a poner en el centro de la reflexión jurídica los dos términos de referencia de la identidad humana: el hombre y la mujer, restituyendo así al derecho su dimensión estructuralmente relacional. La mujer, en efecto, se coloca en la encrucijada de la coexistencia como alteridad respecto al hombre. En este sentido, a ella *se le asigna la dimensión jurídica de la cual es un elemento co-esencial, junto al hombre, para una comprensión auténtica de las necesidades humanas.*

2. Empobrecimiento filosófico y cultura de género

En la realidad político-cultural de los últimos años, el compromiso respecto de la cuestión femenina está encuadrado en gran parte en el ámbito de la campaña internacional de la lucha por la igualdad de género y la autonomía de la mujer, que tiende a absorber en las más amplias cuestiones sobre el *gender* los temas relativos, equiparando el ser de la mujer en su complejidad a un género cualquiera u orientación sexual. En particular, las teorías del *gender*¹² se basan en la doble oposición dialéctica hombre/mujer y sexo/género, absolutizando la autonomía individual en orden a la elección de la propia identidad sexual y a los roles sexuales en la familia y en la sociedad. En este sentido, se radican en una visión atomística del individuo, que se construye a sí mismo y determina la propia realidad a partir de un voluntarismo que encuentra solo en el “no hacer daño al otro” un principio orientativo de naturaleza jurídico-moral. La dimensión sexual relacional del ser humano, en otras palabras, no es reconocida más como una dimensión constitutiva del hombre y de su identidad, sino que termina por conservar un valor ético-político con el fin de lograr la autonomía por parte del sujeto –en este caso de las mujeres– en la sociedad¹³. El pensamiento de género permite *construir/de-construir la identidad* de la persona, haciendo indiferenciada toda dimensión sexual de la coexistencia (incluidas la maternidad y la familia) y los individuos neutros e intercambiables.

En el plano jurídico y político esta inclusión de los temas sobre la mujer en la cuestión de género parece ya un dato adquirido. Pero en el plano de

12 Sobre este punto véase Palazzani, L. (ed.); *La bioetica e la differenza di genere*. Edizioni Studium, Roma, 2007.

13 Cf. Scamardella, F.; *La dimensione relazionale come fondamento della dignità umana*, en *Rivista di filosofia del diritto* 2 (2013), 305-320, que muestra el conflicto reciente entre el concepto de autonomía y de relación que se ha manifestado en las polémicas entre el liberalismo por un lado y las teorías feministas y comunitarias por otro. La autora, en particular, propone una revisión filosófica de la cuestión, siguiendo el pensamiento de Jennifer Nedelsky (*Law's relations. A relational theory of self, autonomy, and law*, Oxford University Press, New York 2011), la cual piensa que la relación no niega la autonomía, sino que, al contrario, da vida a relaciones de autonomía en las que el individuo se constituye y afirma su dignidad sin subordinarla a cualquier paradigma externo de exclusión.

la reflexión pre-jurídica tal orientación solo puede dejar insatisfacción: ser hombres o mujeres no es, en efecto, una cuestión solo de género –cultural y social–, sino de identidad sexuada, en la que el género es solo un aspecto de una diferencia más compleja que se articula en lo masculino y lo femenino. En este sentido, profundizar los fundamentos antropológicos del ser mujer –al igual que el del ser hombre, como sujeto masculino– puede tener hoy consecuencias importantes para salvaguardar la justicia en la coexistencia social. Porque comprender y respetar la verdad sobre la diferencia sexual *es una cuestión de justicia*.

Se intuye también de este modo la razón por la que lo femenino, en la perspectiva utilitarista y funcionalista, está perdiendo la propia carga simbólica, sobre todo en relación con lo materno, que es peculiar de la feminidad. Privada –en el plano discursivo– de aquellas dimensiones constitutivas que, a partir del cuerpo, la han hecho desde siempre generadora de vida y de relaciones, la mujer se encuentra en una condición “líquida”, con el riesgo de no saberse distinguir ni del hombre ni de aquella pluralidad de géneros, en la que viene aplastada y anulada la polaridad sexual. Polaridad a la que la mujer pertenece como uno de los dos términos esenciales de referencia. Es así como hoy la mujer a veces hace un gran esfuerzo para penetrar en esas dimensiones de la propia individualidad que, fecundadas por la propia constitución femenina, si son vividas plenamente, le permitirían vivir de modo completo la propia existencia¹⁴. En estos términos, la feminidad revela también esa crisis de sentido que, en la posmodernidad, ha investido lo *humanum*.

En particular, la mirada filosófica solo puede constatar razonablemente la pobreza conceptual que deriva de algunas negaciones radicales presentes en la contemporaneidad: 1. La negación de la identidad sexuada y sponsal del hombre y de la mujer, a cambio de una cultura de la “pareja” que ya no posee un vínculo sustancial –sino solo casual– con la procreación; 2. La negación del horizonte ontológico de la ayuda recíproca (servicio) –sustituida por el concepto de empoderamiento (*empowerment*)– en el que debería ser acogida y leída la diversidad de roles que brotan de las peculiaridades del ser humano, tanto masculino como femenino¹⁵.

En este sentido, profundizar los fundamentos antropológicos del ser mujer –al igual que el del ser hombre, como sujeto masculino– puede tener hoy consecuencias importantes para salvaguardar la justicia en la coexistencia social. Porque comprender y respetar la verdad sobre la diferencia sexual ‘es una cuestión de justicia’.

14 Cf. Croissant, Jo; *Il mistero della donna*. Berica Ed., 2018 (*La femme sacerdotale ou le sacerdoce du cœur*. Editions des Béatitudes, 1992).

15 Y que en la sociedad secularizada parece tener poco espacio, sin importar lo que se deje a la libre iniciativa solidaria de los individuos. En efecto, el concepto de servicio se intuye solo en la perspectiva de la historia mesiánica de Cristo, quien dirá varias veces de sí que “no ha venido a ser servido, sino a servir” (Mc 10, 45), según la profecía de Isaías.

Salir hoy de esta complejidad no es fácil, pero el primer paso quizás es el de restituir al pensar filosófico su carácter neutral, valorando críticamente el lenguaje “de género” –y, por lo tanto, también el uso de expresiones como “nuevo feminismo” o “filosofía femenina”– que corre el riesgo de alimentar equívocos y contraposiciones, reduciendo las posibilidades de profundizar cualquier reflexión sobre la mujer.

Diversidad que no debería ser interpretada a la luz de los cánones funcionales de la sociedad, sino a la luz de una dimensión ontológica en la que sería necesario repensar, con un lenguaje más comunicable, la *diversidad en la diferencia*. 3. La negación de la recíproca complementariedad hombre-mujer para afirmar lo que en el plano social no es más que un frágil contrato de género, dentro de una cultura individualista de la “ciudadanía”, más bien desinteresada de los vínculos familiares y del auténtico amor conyugal, materno, filial y fraterno.

Salir hoy de esta complejidad no es fácil, pero el primer paso quizás es el de restituir al pensar filosófico su carácter neutral, valorando críticamente el lenguaje “de género” –y, por lo tanto, también el uso de expresiones como “nuevo feminismo” o “filosofía femenina”– que corre el riesgo de alimentar equívocos y contraposiciones, reduciendo las posibilidades de profundizar cualquier reflexión sobre la mujer. En el

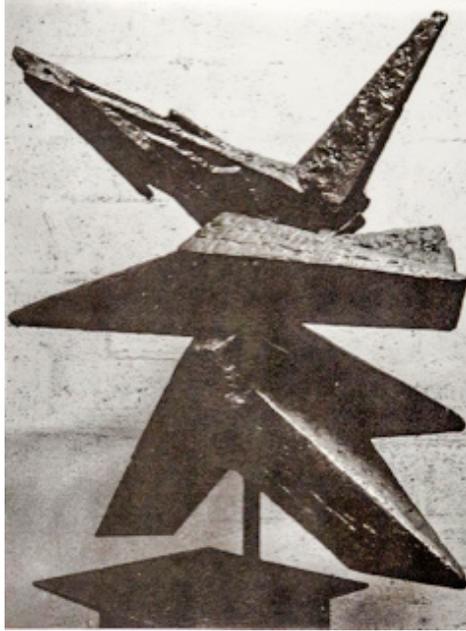
fondo, pensar filosóficamente significa “confrontarse” con la recta razón para comprender la “verdad de las cosas” y el sentido de esta verdad cuando miramos la realidad. Y la recta razón es lo que distingue al ser humano en sí, hombre y mujer, sin necesidad de añadir otros adjetivos que califiquen en términos sexuados el pensamiento producido.

3. Un pensamiento antropológico “dual”

El primer paso para poder hablar de la mujer, en una sociedad donde las identidades parecen líquidas, es quizás el de reapropiarse de los términos hombre y mujer según un pensamiento antropológico dual¹⁶ capaz de desarrollar la igualdad en la diferencia. Tal pensamiento ha sido profundizado largamente en la perspectiva teológico-cristiana, la cual, sin embargo, ha descuidado fundamentalmente ese discurso filosófico y jurídico que hoy puede servirse de contribuciones interdisciplinarias importantes, capaces de hacerlo más comprensible y aceptable también en el discurso social. En particular, la reflexión antropológica es preliminar a cualquier reflexión ético-filosófica, aunque después se la quiera rechazar (según un pensamiento feminista radical, o liberal, o según otras

¹⁶ La expresión recuerda el pensamiento de Stein, E.; *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*. Roma, 1987.

orientaciones como la ética del cuidado, etc.). En la confusión de identidad a la que está conduciendo la liquidez de los géneros, ciertamente, llegar a reconocer que hay fundamentos, dimensiones constitutivas del ser mujer que pueden orientar –en la libertad– sus recursos y potencialidades es quizás la clave para hacer a la mujer plenamente consciente de su fuerza y de su posición en el mundo. Y ser consciente significa posibilidad de asumirse las propias responsabilidades de manera auténtica y productiva incluso en el plano personal y social.



“Humus 2” por Marta Colvin, 1956 (Bronce patinado).

Hay que señalar que, en el pensamiento filosófico más reciente, si bien de manera discontinua, está emergiendo la propuesta de utilizar la expresión “diversidad” entre hombre y mujer, en lugar de “diferencia”, con el intento de introducir un lenguaje más moderno, capaz de poner a un lado las dificultades causadas por el “pensamiento de la diferencia”¹⁷. No obstante, el concepto de “diversidad” no parece que sea capaz de expresar el contenido filosófico de la “diferencia”.

¹⁷ Irigaray L.; *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975; Muraro, L.; *L'ordine simbolico della madre*. 1991; Cavarero, A.; “Per una teoria della differenza sessuale”, in AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*. La Tartaruga, Milano, 1987.

Por lo tanto, la consideración de la corporeidad como base de partida conduce a revalorizar aquellas reflexiones antropológico-jurídicas sobre la identidad de la persona, que se construyen a partir de los roles y de las relaciones sexuales que, en la familia, tienen un significado simbólico capaz de estructurar el yo sexuado de cada individuo humano.

Esta última, en efecto, se atiene a la dimensión ontológica, a la esencia de lo *humanum*, mientras que la diversidad refiere las múltiples realizaciones de la naturaleza humana a través de la subjetividad: esas son mutables y contingentes, ligadas a la historia y al tiempo, y ninguna de ellas puede pretender agotar toda la riqueza de la esencia humana.

La diferencia, en cambio, es decir, la alternativa hombre/mujer, constituye la *única* posibilidad que el universal humano tiene de hacerse concretamente existente en el individuo¹⁸. Por otra parte, es este el fundamento de la dignidad del hombre y de la mujer, ambos como parte de un orden del ser¹⁹. La dignidad concierne a la esencia: es, por lo tanto, un principio ontológico (constitutivo), bioético y biojurídico, y

como tal debe orientar las acciones humanas.

Con esta premisa, sería necesario volver a empezar a partir de una demostración filosófica de la verdad de la diferencia hombre/mujer²⁰. El objetivo es mostrar que esa diferencia, irreductible a un simple hecho biológico o a una construcción individual o sociocultural, en realidad «forma parte de la identidad humana como una dimensión privilegiada del ser humano y de su cumplimiento»²¹.

Por otra parte, esto presupone que se parta de la consideración de la corporeidad en la que se muestra inmediatamente la diferencia humana. Como afirma Giorgia Salatiello: si por la diferencia, en su aspecto humano, la base biológica fuera considerada irrelevante, esa sería el fruto o de una elección individual fundada solo sobre la propia “orientación sexual” o de condicionamientos socioculturales que determinan modelos y estereotipos a los que se pide adherir. También en esta segunda posibilidad resultaría imposible una reflexión filosófica sobre la diferencia porque el pensamiento no encontraría, fuera de sí mismo y de las decisiones que en base a ello pueden ser asumidas, alguna realidad a la que conformarse y, como consecuencia, al problema de la verdad de la diferencia se debería sustituir el de la coherencia interna del razonamiento sobre ella²².

18 Russo, M.T.; *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*. Giuliano Ladolfi Editore, Borgomanero (No), 2013.

19 Severino Boezio, M.; *Liber de persona et duabus naturis*, III, PL.64, 1343; S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

20 Sobre este punto, véase Salatiello, G.; “Verità della differenza sessuale”, en Molinaro, A., De Macedo, F. (edd.); *Verità del corpo*. ed. Pro Sanctitate, Roma, 2008, 113-128. Véase también Picone Stella, S. - Saraceno C.; *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*; Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 12-18; Salatiello, G., “Uomo-donna: ‘dal fenomeno al fondamento’”, en *Studium* 2 (2005), pp. 253-264.

21 Irigaray, L.; *Essere due*. Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 43.

22 Salatiello; *Verità della differenza sessuale*, 2.

Por lo tanto, la consideración de la corporeidad como base de partida conduce a revalorizar aquellas reflexiones antropológico-jurídicas sobre la identidad de la persona, que se construyen a partir de los roles y de las relaciones sexuadas que, en la familia, tienen un significado simbólico capaz de estructurar el yo sexuado de cada individuo humano²³. A este propósito, la regla antropológica constituida por las relaciones familiares originarias entre madre, padre e hijo, estudiadas por el psicoanálisis del siglo XX, ofrece indicaciones valiosas²⁴, por lo menos con respecto a la inevitabilidad de estas figuras simbólicas, capaces de imprimirse profundamente en la psique de cada individuo sexualmente maduro. Pensar que es posible olvidar la diferencia, en la imaginación colectiva y personal, erradicando la familia de la presencia de lo masculino y de lo femenino, es, al menos, desconcertante en el discurso social. Todo ser humano nace y nacerá siempre del encuentro entre una realidad biológica masculina y una femenina y no tiene sentido tratar de disociar estas realidades concretas de la necesidad humana de cada hijo de poder llamar padre y madre a aquellos que se han prestado para tal encuentro.

La imposibilidad de reducir la diferencia, por un lado, a un puro dato biológico y, por otro, a una construcción sociocultural, erradicada del cuerpo, depende del más amplio contexto antropológico en el que debe situarse la reflexión. Tales dimensiones, en efecto, solamente en su intrínseca unidad, constituyen la real humanidad del hombre y de la mujer. En otras palabras, la consideración de la diferencia es inseparable de la esencia humana y de la persona como uni-totalidad de cuerpo-espíritu²⁵. La esencia humana incluye originariamente en sí la diferencia, puesto que no puede prescindir de alguna manera de la actuación del espíritu en la corporeidad marcada por la diferencia. Por lo tanto, la diferencia humana hace referencia a la interioridad del ser. Considerando que el ser humano es personal, esta diferencia se refleja profundamente en el concepto de persona²⁶. En otras palabras, es gracias a la dualidad del “masculino” y del “femenino” que lo humano puede realizarse plenamente. Y es solamente en la dualidad que se expresa la dignidad y, por lo tanto, la igualdad ontológica entre hombre y mujer.

Pensar que es posible olvidar la diferencia, en la imaginación colectiva y personal, erradicando la familia de la presencia de lo masculino y de lo femenino, es, al menos, desconcertante en el discurso social.

23 D'Agostino; *Una filosofia della famiglia*.

24 Véase, por ejemplo, Lacan, J.; "Il complesso familiare", en Manoukian, A.; *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*. Il Mulino, Bologna, 1974, pp. 449-487; y Jung, C. G.; *Gli archetipi e l'inconscio collettivo* (Opere). Bollati Boringhieri, Torino, 1997, vol. 9, 77ss.

25 De Finance, J.; *A tu pertu con l'altro. Saggio sull'alterità*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, p. 20.

26 Sobre ello, véase Aparisi Miralles, A.; "Maschile e femminile. La complementarità come principio bioetico", en Palazzani, L. (ed.); *La bioetica e la differenza di genere*. Studium, Roma, 2007, pp. 107-126.



“Autorretrato” por Lily Garafulic, 1938 (Granito gris).

La verdad de la diferencia expresa *alteridad* entre hombre y mujer. El mismo concepto de diferencia contiene en sí la idea de la relación, sin la cual no habría propiamente alteridad, sino solo una absoluta y radical extrañeza. Se trata, por lo tanto, de una diferencia originaria que hace imposible cualquier asimilación. Hombre y mujer son “otro” en sí²⁷, excluyendo así la necesidad de una definición como “otro de”, que se pondría en una perspectiva excluyente y conflictiva.

La relacionalidad del hombre y de la mujer se funda en que ninguno de los dos nunca puede llegar, en sí mismo, a aquella realización de lo humano que, aun siendo idéntica en ambos, es actuada por el otro *de modo* diferente. El hombre y la mujer, por lo tanto, en su manifestación fenoménica, no son sustituibles. En este sentido, la diferencia sexual *tiene necesidad* de la relación para poder dar a la diferencia misma la posibilidad de manifestarse plenamente a través de la riqueza de la subjetividad del otro. No obstante, el concepto de alteridad-complementariedad necesita ser integrado por una precisa referencia a la *reciprocidad*, pues

²⁷ Sin embargo, no aparece del todo adecuado al significado ontológico de la diferencia querer hacer un elenco de las cualidades o de las virtudes típicamente femeninas para distinguirlas de las masculinas. Las cualidades son individuales, las virtudes pertenecen a la naturaleza humana. Una generalización de las conductas o características típicamente femeninas, ciertamente, terminaría por estereotipar o idealizar a la mujer. Sobre ello, véase Palazzani, L.; “Los valores femeninos en bioética”, en Aparisi Miralles, A. – Ballesteros, J. (edd.); *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*. Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 55-76.

decir actuación diferente de la idéntica naturaleza nunca puede significar *lo incompleto esencial*. Por ello, tanto para el hombre como para la mujer, *la necesidad de la alteridad diferente* –para que se pueda expresar plenamente la diversidad subjetiva– *es absolutamente recíproca*.

Además, más allá de la comprensión y del reconocimiento de la *alteridad en la diferencia*, no hay otra posibilidad que la del desconocimiento del otro. El reconocimiento de la igualdad en la diferencia expresa así la plena realización de la justicia como principio iusfilosófico (*iustitia est ad alterum*) y del bien común como reconocimiento de aquellas precondiciones que permiten a cada individuo humano perfeccionarse dentro de la coexistencia. En efecto, la dimensión relacional es una forma estructural necesaria para la constitución de la propia identidad, pero no supone un valor o una garantía de valor. En este sentido, precisamente porque la relacionalidad carece de tuteladas intrínsecas que eviten la subordinación o la exclusión de algunos sujetos sociales, el derecho debe hacerse cargo tutelando la autonomía, pero en una perspectiva relacional.

La diferencia sexual manifiesta, por lo tanto, las peculiaridades del hombre y de la mujer en una relación recíproca. Estos se pueden expresar solamente como sujetos en relación. Existen y pueden realizarse plenamente solo en relación con otro “yo”. Es en esta perspectiva que se comprende el principio ontológico de la *ayuda recíproca*, que no se refiere solamente al ámbito del actuar, sino, sobre todo, al del *ser*. Es esta dimensión del ser la que hoy se descuida y que, en cambio, es cosubstancial a la comprensión de la reciprocidad ontológica entre hombre y mujer.

Por lo tanto, hay que volver a descubrir la dimensión de la reciprocidad/relacionalidad, precisamente para salvaguardar la diferencia: es decir, la dignidad específica del hombre y de la mujer que se manifiesta en la diversidad específica y originalidad personal.

La dignidad particular del hombre y de la mujer está anclada en el ser de la persona: la persona es relacionalidad en la reciprocidad. En la relación, el ser humano descubre su auténtica identidad, su ser hombre o mujer, y solo en la relación recíproca puede llevarla a pleno cumplimiento. En este sentido, la reciprocidad va más allá de la complementariedad, porque –en la relación– permite fundar aquella autonomía personal y aquella responsabilidad que impiden a cada uno prevalecer sobre el otro, instrumentalizándolo.

No obstante, el concepto de alteridad-complementariedad necesita ser integrado por una precisa referencia a la reciprocidad, pues decir actuación diferente de la idéntica naturaleza nunca puede significar ‘lo incompleto esencial’.

Hoy día las dificultades de la mujer respecto a la familia no son inducidas solo por una concepción funcional de la sociedad, en la que las reglas del mercado gobiernan las relaciones humanas, sino aún más por una concepción antropológica que no reconoce más a la mujer ese 'proprium' que la caracteriza en las relaciones familiares.

4. Fragilidad familiar e identidad femenina

La consideración de la diferencia sexual constituye el fundamento para la valoración jurídica de la mujer y la comprensión de su insustituible posición en el matrimonio, en la familia, en las organizaciones sociales y en la sociedad en general. Las transformaciones sociales de la posmodernidad están conduciendo a realidades familiares frágiles, en las que el *matrimonium* ya no se construye necesariamente a partir de la presencia de una posible *mater*. No obstante, continúa siendo la única manera para sancionar auténticos vínculos de parentela y responder así a la gran necesidad humana de familiaridad. Todo ello se refleja también en el destino y la existencia de las mujeres como sujetos familiares. La familiaridad es, en efecto, más asimilable al *ser* que al *deber-ser*: ella no es un ideal a realizar, sino la dimensión a través de la cual la identidad humana se puede estructurar. Garantizando la familiaridad, el derecho garantiza un bien humano²⁸.

Hoy día las dificultades de la mujer respecto a la familia no son inducidas solo por una concepción funcional de la sociedad, en la que las reglas del mercado gobiernan las relaciones humanas, sino aún más por una concepción antropológica que no reconoce más a la mujer ese *proprium* que la caracteriza en las relaciones familiares.

La dificultad de individuar la diferencia sexual como fundamento de la familia lleva al desconocimiento del otro en su especificidad y en sus necesidades. Tal desconocimiento, mirándolo bien, hace referencia tanto a la mujer en su feminidad como esposa y madre, como al hombre en su masculinidad como marido y padre. La eliminación de la necesidad de la presencia carnal del hombre y de la mujer para sancionar un matrimonio y fundar una familia y la negación de su carácter insustituible se están realizando, por un lado, a través de la redefinición *pública* del concepto mismo de familia –que es separado de los roles sexuales– y, por otro, por medio del reconocimiento de modalidades asexuadas y artificiales de generar los hijos.

Un desafío importante para la sociedad constituye, en especial, el fenómeno que la sociología ha definido como *démariage*²⁹, redefinición del papel y del espacio reservado a la sexualidad y al matrimonio en el sistema occidental

28 D'Agostino, F.; *Una filosofia della famiglia*. P. 270.

29 Théry, I.; *Le Démariage*. Odile Jacob, Paris, 1993.

de la parentela y en la organización de la dimensión sexuada de la vida social. El sentido del matrimonio ha sido siempre el de garantizar *el orden de la sexualidad en el orden de las generaciones*, instituyendo roles familiares, que enraízan nuestra identidad de hombres y mujeres, maridos y esposas, hijos e hijas. Los puntos de referencia psíquicos en la construcción de nuestra identidad fundamentan las raíces en nuestros orígenes, en el mundo en el que hemos sido pensados y generados y en las personas concretas que, *de hecho*, nos han generado. Y en la biología de la generación se inscribe la genealogía de toda la persona, visto que la paternidad y la maternidad humanas están enraizadas en la biología, pero, al mismo tiempo, la superan. En realidad, la familia es una dinámica de la coexistencia y, en particular, de la dialéctica entre los sexos, de la cual la reflexión iusfilosófica se ha ocupado siempre no en cuanto valor, sino en cuanto dimensión estructural que se hace portadora de significados antropológicos, como ámbito de comunicación total de las personas, a partir de los cuerpos, y no según la especialización funcional que se les impone por el ser-en-sociedad. Por esto, frente a la dislocación de las identidades respecto a los cuerpos sexuados de padres e hijos, es importante intentar repensar la importancia de la sexualidad y de las presencias carnales en la familia.

El verdadero problema es que, en el más amplio proceso de desvalorización antropológica, ética y jurídica de la familia, la relación triádica madre-padre-hijo/a se está revelando normativamente frágil, con graves consecuencias en las posibilidades de relación plena y auténtica de la identidad de las personas, en particular de las mujeres que, de hecho, son las que generan los hijos. La incertidumbre que gira en torno a las identidades va acompañada de la crisis de la maternidad, es decir, de la capacidad de la mujer de ser madre, y de serlo de manera consciente y equilibrada³⁰. En este sentido, no resultan prudentes las elecciones normativas que inciden en las posibilidades de la mujer de vivir con armonía los propios roles familiares, a veces sacrificados por el prevalecer de exigencias funcionales de un mercado del trabajo que, con el tiempo, está resultando ser perjudicial para las relaciones familiares más importantes. La realización profesional del individuo,



“Torso femenino” por Lily Garafulic, 1954 (Madera).

30 Sobre este punto, véase Recalcati, M.: *Le mani della madre. Desiderio, fantasma ed eredità del materno*. Feltrinelli, Milano, 2015.

en efecto, es solo *una* dimensión de la existencia y no es siempre capaz, por sí sola, de conducir a esa plena realización de sí que necesita la persona, la cual, antes de convertirse en un *homo faber*, es y será siempre un *sujeto familiar*.

5. Ser madre: una cuestión antropológica, no política

Es un hecho de *facto* que la maternidad, como capacidad de generar la vida, reflejo para la paternidad, pertenezca estructuralmente a la mujer. Y este hecho no puede ser considerado irrelevante.

Aun así, si se examinan algunas normativas recientes de países de tradición jurídica afines a la nuestra –como Argentina–, se descubre que hoy una mujer –sin necesidad de recurrir a una operación quirúrgica de rectificación del sexo– puede hacer la inscripción en el registro civil como hombre, pero después, puede siempre dar a luz un hijo. Si en el registro se le podrá reconocer

como “madre” o “padre” todavía no ha sido aclarado por la doctrina³¹. Es verdad que, más allá de la mistificación que el derecho positivo es capaz de cumplir, la maternidad intrínsecamente pertenece a la dimensión de lo femenino, y no de lo masculino³².

Dicho esto, en relación con la increíble complejidad de la modernidad, la reflexión filosófica solo puede ir en busca del significado ontológico, y no solo axiológico o político, de la maternidad. Esta pertenece de manera sustancial a la mujer que, necesariamente unida a la paternidad del hombre, refleja el misterio del generar, que brota de la diferencia sexual y en el ámbito de la cual la maternidad demuestra ser una parte “especial” del convertirse juntos en padres. La misma etimología del término matrimonio hace referencia al *matris-munus*, es decir, a la capacidad de la mujer de generar. Ella está constituida según esa *capacidad que concierne a su esencia* y que es un don, un privilegio³³. Como tal, debería ser acogido como dado, y no como un producto de sí mismo.

La misma etimología del término matrimonio hace referencia al ‘matris-munus’, es decir, a la capacidad de la mujer de generar. Ella está constituida según esa capacidad que concierne a su esencia y que es un don, un privilegio.

31 Código Civil y Comercial de la Nación Argentina, 2014 (en vigor desde el 1 de enero de 2016). La ley argentina n. 26.743 del 2012 sobre el Derecho a la identidad de género de las personas establece que cada sujeto mayor de edad puede cambiar libremente y cuantas veces lo desee la propia identidad de género en el registro civil. La norma, combinada con cuanto dispuesto por el código civil (art. 562 sobre la *voluntad pro-creacional* y art. 565 sobre la *determinación de la maternidad*), que introduce en el ordenamiento argentino el principio de la *voluntad procreativa*, parece consentir, en un primer momento, que se reconozca la paternidad o la maternidad del individuo que se convierte en padre conforme a la identidad de género declarada en ese momento en el registro civil. Esto no puede sino suscitar perplejidad en relación también al grave problema de la certeza del derecho y de la identidad de los ciudadanos. Cf. Gambino, G.; “La filosofia della famiglia nel nuovo codice civile e commerciale argentino”, en Cardilli, R. – Esborraz, D.F. (edd.); *Nuovo codice civile argentino e sistema giuridico latinoamericano*. Kluwer-Cedam, Milano 2017, pp. 311-321.

32 Cf. Lagorio, S. – Ravasi, L. – Vegetti Finzi, S.; *Se noi siamo la terra*. Il Saggiatore, Milano, 1996.

33 Cf. Héritier, F.; *Masculin-féminin. Dissoudre la hiérarchie*. Odile Jacob, Paris, 2002.

Precisamente en relación con el significado biológico-generativo de la maternidad, la sociedad se enfrenta en esta materia con desafíos inéditos, frente a los cuales es indispensable una profundización para apoyar a las mujeres en la toma de decisiones que tienen consecuencias antropológicas importantes. Tanto el pensamiento feminista-emancipacionista como la teoría de género han tenido el efecto de negar la *realidad* del cuerpo sexuado y la dimensión constitutiva de la maternidad de la mujer. En un horizonte de sentido, caracterizado por una homologación de los sexos y de los géneros, el hecho de confinar la feminidad a una dimensión *periférica de la existencia* también hace que el derecho sea incapaz de captar y respetar las peculiaridades de la feminidad en relación al papel de la madre —coesencial para un armónico desarrollo de las identidades dentro de la familia— que no es solo un rol social (si fuera solo tal, las mujeres serían sustituibles), sino antropológico, porque está enraizado en la diferencia sexual. La mujer está expuesta al riesgo de ser dañada por un punto de vista social que tiende a no reconocer las necesidades propias de su ser mujer y madre, y que la considera sustituible en su papel materno desde los primeros meses de vida del niño.

En otras palabras, en el plano institucional, pensar en la mujer solo como individuo autorreferencial y como sujeto de derecho sin tener en consideración adecuadamente la dimensión relacional de la maternidad significa privarla de las condiciones para el desarrollo armónico de sus potencialidades.

Además, la maternidad tiene una dimensión simbólica riquísima: ella es modelo originario y arquetípico entre los más densos de la humanidad³⁴. La madre es la precondition y el presupuesto, no solo físico, sino también psíquico del hijo y de toda posibilidad de diferenciación del Yo³⁵. El psicoanálisis del siglo XX se ha interesado por el tema³⁶, que, con Jung y Lacan, ha llegado a definir el ineludible valor simbólico por cada hijo: madre “amorosa” y “terrible” al mismo tiempo, causa y fundamento del complejo materno que —en sus aspectos positivos y negativos— condiciona la existencia de cada niño³⁷. Y que, por esto, pide a la mujer una profunda conciencia de sí para mantener en equilibrio el propio ser de mujer y de madre. Como ha enseñado Lacan, la existencia del deseo de la mujer como

En otras palabras, en el plano institucional, pensar en la mujer solo como individuo autorreferencial y como sujeto de derecho sin tener en consideración adecuadamente la dimensión relacional de la maternidad significa privarla de las condiciones para el desarrollo armónico de sus potencialidades.

34 Cf. Aa.Vv. Maternità, en “Anthropotes”. 2019, 2; Zucal, S.; *Filosofia della nascita*. Morcelliana, Brescia, 2017.

35 Gambino, G. (ed.); *Patologie dell'identità e ipotesi di terapia filosofica*. Vol. 2, Jus quia Justum Edizioni, Roma, 2017.

36 Biancu, S.; voz “Madre”, en *Enciclopedia filosofica*, vol. 7, Bompiani, Milán, 2006, pp. 6.893-6.895.

37 Jung; *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., 77ss.

El individualismo, que ha encontrado un terreno fértil también dentro del pensamiento feminista, ha llevado al establecimiento de un enfoque de la maternidad fundada en la salud reproductiva de las mujeres, en el intento legítimo de resolver graves formas de abusos sexuales realizados contra ellas en muchas partes del mundo.

no absorbido del todo en el de la madre, es la condición esencial para que el deseo de la madre pueda de verdad ser generativo³⁸. A propósito, no se pueden dejar de leer –al menos por curiosidad– las observaciones actuales de Jung sobre aquel tipo de mujer, en la que queda impreso un complejo materno, que tiende a la hipertrofia de lo femenino: “[Ello] comporta un reforzamiento de todos los instintos femeninos, en primer lugar, del instinto materno. El aspecto negativo [en efecto] está constituido por la mujer cuyo único objetivo es la procreación. Para ella el hombre es simplemente un elemento accesorio, esencialmente instrumento de reproducción [...]. Este tipo de mujer primero tiene los hijos, luego se aferra a ellos, sin tener otra razón de ser que ellos. [En ella] el *Eros* se desarrolla únicamente como dimensión materna

[...] y se manifiesta siempre como voluntad de potencia”³⁹. En el tipo individuado por Jung parecen entrecruzarse esos trazos femeninos que el mercado de la fecundación artificial trata de acentuar de todos modos, descuidando el desarrollo de lugares de acogida en los que el dolor de la esterilidad biológica pueda ser elaborado y trascendido en una capacidad generativa más amplia.

En efecto, es precisamente la riqueza simbólica de la figura materna que hace extremadamente delicada la crisis que la maternidad parece vivir en la sociedad contemporánea y que se manifiesta casi “físicamente” en los problemas ligados al ciclo menstrual, en la creciente esterilidad, en la crisis del deseo de procreación, por un lado, y en el recurso desesperado a las biotecnologías reproductivas para seguir el principio de la voluntad procreativa, en el aumento de las depresiones puerperales, en el elevado número de abortos voluntarios y en los partos inducidos, por otro⁴⁰. La maternidad se ha convertido, a fines del siglo XX, en lo que había sido la sexualidad en la segunda mitad del siglo XIX: un lugar de conflictos no decibles ni pensables⁴¹. Desligada de su contexto simbólico, se contenta con ofrecer una solución médica o tecnológica a cualquier síntoma que, puesto a acallar, amordaza cualquier conflicto interior.

38 Recalcati; *Le mani della madre*, cit., 57ss. El autor, retomando a Lacan, evidencia en este sentido la discontinuidad *psíquica* que se debe salvaguardar entre el ser mujer y el ser madre: la mujer *excede* a la madre e indica esa parte del deseo que no se resuelve en el “cuidado de los hijos” y que la prepara para el tiempo de su próxima separación del hijo, salvaguardando así tanto a ella como al hijo dentro de un auténtico proceso generativo.

39 Cf. Jung, C. G.; *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre (1938-1954)* in ID. *Opere, Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, 87-88.

40 B. Duden; *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*. Bollati Boringhieri, Torino 2006.

41 S. Vegetti Finzi; “Il mito delle origini. Dalla madre alle madri, un percorso di identità femminili”, en Lagorio-Ravasi-Vegetti Finzi; *Se noi siamo la terra*, cit., 35-36. Cf. también Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit.



“Niobe” por Lily Garafalic, 1950 (Mármol travertino).

A tal fin, es necesario volver a poner en el centro la cuestión de la feminidad como lugar insustituible de la maternidad, como polo de una relación antropológica que sirve para generar y construir identidades humanas junto con la paternidad.

El reduccionismo de la maternidad a una función reproductiva altera también el significado antropológico del tener hijos. El individualismo, que ha encontrado un terreno fértil también dentro del pensamiento feminista, ha llevado al establecimiento de un enfoque de la maternidad fundada en la salud reproductiva de las mujeres, en el intento legítimo de resolver graves formas de abusos sexuales realizados contra ellas en muchas partes del mundo. La cuestión, sin embargo, ha degenerado en una elaboración de “nuevos derechos” que están modificando el paradigma antropológico de la relación sexualidad/procreación, separando en la mujer el deseo de maternidad del deseo sexual respecto al hombre. El paradigma filosófico “decisionista” y voluntarista, además, está alternando formas de “biologización” de la filiación en formas insidiosas de “socialización” del ser madres y padres, fuera de toda relación carnal, sexual y familiar. Todo esto impondría la recuperación de un pensamiento filosófico sobre la maternidad como dimensión personalísima, relacional e ineludible, que estructuralmente es constitutiva de la identidad de los nuevos nacidos. En otras palabras, sería más que necesario desarrollar estudios sobre la fenomenología de la maternidad, que la reflexión filosófica ha descuidado hasta ahora.

Es evidente, además, cómo la *originalidad femenina* en relación con la capacidad generativa sea hoy día renegada con el lenguaje, que en la modernidad ha sustituido procreación por reproducción (o sea, producir lo igual), don de la vida por derecho al hijo, salud por derechos sexuales y reproductivos. Frente a tales desafíos, hay que devolver a las mujeres la conciencia de ser custodias de la vida humana: la cultura que reduce la maternidad a una decisión reproductiva –sobre todo en los países occidentales– hace más difícil para las mujeres saber acoger la vida como fruto espontáneo y natural del amor, privándolas de la auténtica *libertad de ser madres*. Precisamente porque lo maternal pertenece a la mujer en cuanto tal, la defensa de la maternidad aparece insuficiente y teórica cuando se enumera solo entre las responsabilidades del Estado: esta defensa, en efecto, puede ser verdaderamente eficaz si proviene de las mujeres, signo de contradicción en una sociedad que las quiere sin género y sin sexo, sustituibles por la técnica y por los criterios eficientes de un mercado que no tiene algún interés inmediato en proteger la auténtica defensa de la mujer y de la vida que genera en su seno.

A tal fin, es necesario volver a poner en el centro la cuestión de la feminidad como *lugar* insustituible de la maternidad, como polo de una relación antropológica que sirve para generar y construir identidades humanas junto con la paternidad. De aquí la importancia de la antropología dual, cuya refundación

ayuda a comprender el significado de la maternidad. En la antropología dual, la maternidad de la mujer tiene un significado *normativo* que es preciso recuperar para salvaguardar lo humano. Ello presupone también un replanteamiento de la maternidad como *don* en una dimensión *relacional*, aspecto este que, en términos concretos, puede ayudar a las mujeres a encontrar el sentido de la propia capacidad generativa, aunque descubran que son biológicamente estériles. La humanidad necesita mujeres que no tengan miedo de la propia capacidad de ser madres en un sentido amplio y de la fuerza que puede derivarse de la conciencia de la propia capacidad de generar identidad. En este sentido, el hombre tiene una *deuda* especial hacia la mujer-madre, que merecería ser profundizada en vista de una mayor conciencia social de la riqueza de la maternidad.

6. La maternidad espiritual

Si la maternidad pertenece de manera consustancial a la mujer, constituida con una capacidad de generar, que no es accidental, puesto que concierne a su esencia —al igual que la paternidad no es solo una posibilidad accidental del hombre, sino una cualidad que concierne a su esencia, dado que la dimensión de generar, tanto en sentido físico como simbólico y espiritual, es una cualidad que caracteriza a los seres humanos, creados “a imagen y semejanza de Dios” (*Gen* 1, 27)⁴²—, toda mujer es madre en su capacidad de generar identidad, aunque no genere biológicamente. La maternidad está vinculada a la estructura personal del ser mujer y a la dimensión personal del don⁴³. La mujer que no da a la luz hijos de su cuerpo no solo es mujer, sino es también madre en su capacidad de “dar la vida” a los demás, de conducirlos por el camino de la vida y “darles a luz” en el espíritu y en su identidad de hijos de Dios. Su capacidad de amar a imagen y semejanza de Dios, que da la vida, se convierte en lugar de salvación y vida para sus hijos espirituales. Su capacidad de abrirse al otro, de hacer espacio ante la presencia del otro y a sus necesidades, de acogerlo, escucharlo y generarlo, derivan de su ser-en-relación con el otro. Como mujer y madre vive y se reconoce en la relación con el otro y en la corresponsabilidad de generar a la vida⁴⁴.

La mujer que no da a la luz hijos de su cuerpo no solo es mujer, sino es también madre en su capacidad de “dar la vida” a los demás, de conducirlos por el camino de la vida y “darles a luz” en el espíritu y en su identidad de hijos de Dios.

42 Como explica Santo Tomás, los hombres pro-crean en virtud de su ser una uni-totalidad de cuerpo y espíritu. Mientras los ángeles son más semejantes a Dios de cuanto puedan serlo los hombres, por su naturaleza exclusivamente espiritual y no corpórea, los hombres superan en similitud con Dios a los ángeles, porque, a diferencia de estos, generan, exactamente como Él, y generan (o mejor pueden generar) en el amor. D'Agostino, F.; *Matrimonio, famiglia, sessualità. Nuovi temi, nuovi problemi*. Pagine, Roma, 2017.

43 Juan Pablo II; *Mulieris dignitatem*. 1988, n. 18.

44 *Ibidem*.

En este sentido, la originalidad de la mujer, es decir, su ser esposa y madre, incluso espiritualmente, se revela como una capacidad relacional constitutiva potente, en grado de introducir en el mundo una mirada de comprensión y de traducción de la realidad, diferente y original respecto del hombre.

En la maternidad según el espíritu⁴⁵, esta corresponsabilidad se comparte con Dios, Esposo y Padre de sus hijos. Unida profundamente a Él, ella puede generar hijos de Dios y –como María *Theotókos*– realizar en plenitud esa gracia que caracteriza su esencia femenina, o sea, su maternidad.

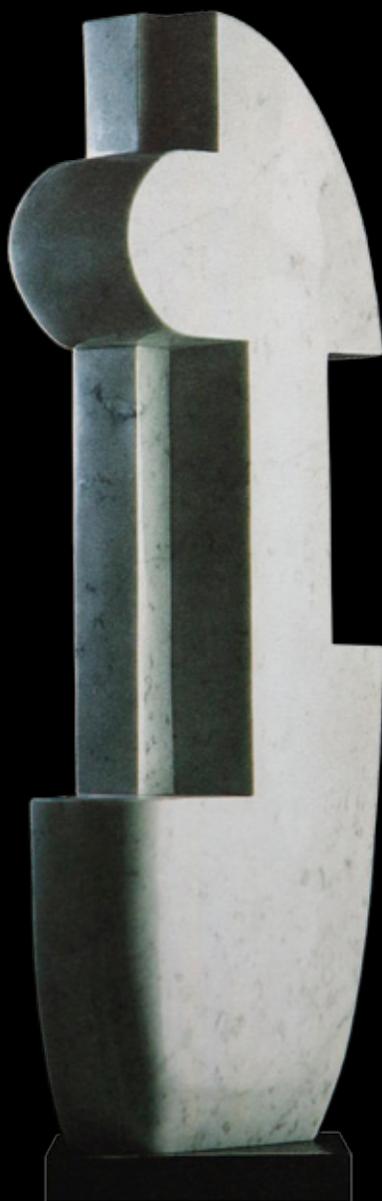
No podemos olvidar que en este aspecto la mujer tiene una especial misión salvífica: Jesús en los evangelios le ha revelado los más profundos misterios de Dios⁴⁶, le ha revelado que es el Mesías y a ella, en la persona de María Magdalena, se ha aparecido la primera después de la Resurrección (*Mc* 16, 9), haciéndola “Apóstol de los apóstoles” (*apostolorum apostola*). María Magdalena, en este sentido, representa la piedra angular, puesta por el mismo Cristo, para que reflexionemos sobre el papel de la mujer en la Iglesia, sobre su dignidad y su misión de evangelización confiadas. *Prima testis* de la Resurrección del Señor (*Hymnus, Ad Laudes matutinas*), ejemplo y modelo para toda mujer en la Iglesia, que no anuncia a sí misma, sino a Cristo Resucitado, capaz de relacionarse con los apóstoles, consciente de sí misma y del propio rol, pero también capaz de un gran amor a Cristo, de confiarse en el cansancio de una misión difícil, pero posible⁴⁷. Difícil, porque a ella y a toda la Iglesia, Cristo pone una condición: *Noli me tangere*. “No tocarme, no intentar poseerme. No caer en la trampa del poder”: una invitación a entrar en una experiencia de fe, de inteligencia de la fe, para superar todo intento de apropiación materialista del misterio divino. Para intuir el bien, la verdad y el camino y ser eficaces en la historia de la Iglesia, como solo ella sabe hacer. En este sentido, la originalidad de la mujer, es decir, su ser esposa y madre, incluso espiritualmente, se revela como una capacidad relacional constitutiva potente, en grado de introducir en el mundo una mirada de comprensión y de traducción de la realidad, diferente y original respecto del hombre. En esto se descubre la importancia hoy de reconocer a la mujer un espacio decisivo no solo en la sociedad, sino también en la Iglesia.

La mujer, en efecto, más que el hombre, por su intrínseca capacidad generativa y materna de “dar a luz” y de hacerse cargo de este dar a luz, es capaz de presentar al mundo la subsistencia de una relación de colaboración y de corresponsabilidad entre hombre y mujer, que debe poderse manifestar

45 *Ibid.* 21.

46 *Ibid.* 15.

47 Decreto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos: la celebración de Santa María Magdalena, elevada al grado de fiesta en el Calendario Romano General, 10.06.2016.



*"Amazona II" por Lily Garafalic,
1994 (Mármol blanco).*

La maternidad, en efecto, es capacidad de llevar amor y protección hacia la fragilidad humana, es misericordia hacia los pecadores (...), hospitalidad, acogida y, sobre todo, capacidad generativa moral y espiritual.

también en la Iglesia. Por esto, el Papa Francisco —recogiendo también el legado de san Juan Pablo II— ha iniciado un proceso de reforma en la Iglesia, que incluye una mayor presencia de mujeres también en puestos de responsabilidad, en virtud de su ministerio bautismal. De hecho, esto permite a la Iglesia tener una visión más completa de sí misma y a la mujer poder realizar plenamente su vocación bautismal en un compartir eclesial, que responde al plan de Dios para la humanidad. En este sentido, el Santo Padre ha definido a la Iglesia

como mujer, esposa y madre y pide que se abra con decisión este proceso de cambio, caracterizado por la presencia necesaria, viva y participada de las mujeres en la Iglesia para realizar de manera más completa la misión de anuncio y de evangelización que le ha sido confiada.

“Se trata de integrar a la mujer como figura de la Iglesia en nuestro pensamiento. Y concebir también la Iglesia con las categorías de una mujer” (Francisco, 22 de febrero de 2019). En estas palabras se halla el sentido de la conversión que la Iglesia, hoy, está llamada a hacer: aprender a abrirse, a escuchar evangélicamente y a pensar con las categorías de la mujer, que es siempre madre. Con la lógica de un pensamiento, es decir, capaz de “dar a luz” la verdad y el amor que ella es capaz de acoger. En este sentido, encuentro decisivo el modelo de María, ejemplo extraordinario de una feminidad completa: “La figura de María (...) es fundamental en la recuperación de la identidad de la mujer y de su valor en la Iglesia” (n. 451). Mujer libre y fuerte, obediente a la voluntad de Dios y toda orientada al seguimiento de su Hijo, mujer de la escucha que pondera todo en su corazón, mujer de la entrega, de la gratuidad hasta el sacrificio, comprometida con la realidad de su pueblo (como lo muestra el canto del *Magnificat*). Ella muestra la dimensión femenina y materna de la Iglesia y es alma y ternura en la convivencia familiar y social”⁴⁸.

Se nos ha dado un mandato que es un don, y es necesario y urgente realizarlo, no de manera autorreferencial, sino en una sinergia constante con el hombre para hacer a la Iglesia más dócil a los Dones del Espíritu.

Se comprende, de este modo, lo esencial que es volver a poner en el centro de la cuestión social y eclesial la maternidad, no solo porque esta es el corazón del mensaje evangélico, sino también porque concretamente constituye la esencia de lo femenino y se debe poder expresar y ser vivida por las mujeres

⁴⁸ Conclusiones y recomendaciones pastorales de la Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina del 9 de marzo de 2018 (*La mujer, pilar en la edificación de la Iglesia y de la sociedad en América Latina*), n. 15.

que participan activamente en el trabajo de la Iglesia. La maternidad, en efecto, es capacidad de llevar amor y protección hacia la fragilidad humana, es misericordia hacia los pecadores (encuentro significativo que en la lengua hebraica se designe con el mismo término *-rahamin-* a la misericordia y al seno materno), hospitalidad, acogida y, sobre todo, capacidad generativa moral y espiritual. Lo femenino, en efecto, tiene la capacidad de remover ese eficientismo masculino, todavía presente en la Iglesia y en la sociedad, que cansa al ser humano, y que, en cambio, tiene necesidad de sentirse regenerado en su identidad filial, suscitando una verdadera y propia “hambre de Cristo”. En este sentido, un aspecto igualmente importante es el papel que pueden tener las mujeres en llevar al centro de la Iglesia la conciencia de que somos Hijos de Dios.

En el fondo, toda madre, con su mismo ser, recuerda al propio hijo que en la raíz de su existir ha y un padre. Así, la mujer, con su ser en la Iglesia, puede mostrar al hombre contemporáneo, a menudo cerrado en su racionalismo e individualismo autorreferencial, que en el origen de su vida está el gran amor del Padre por cada uno de nosotros. Hay *un deseo de Dios*. Esta conciencia puede devolver al mundo la fe, es decir, la capacidad de todo hombre de fiarse de Dios, y con la fe, también los puntos de referencia para nuestra vida moral. De la transmisión de la fe, ciertamente, brota la educación moral de las nuevas generaciones, porque la fe auténtica tiene siempre un contenido moral tal que mueve al sujeto a un compromiso coherente de vida. Lo sabemos por experiencia: de la idea de Dios que un padre y una madre transmiten a los propios hijos se genera la idea de libertad que marcará su vida moral. En este sentido, saberse hijos de Dios es el horizonte en el cual puede tomar forma un orden de verdades, que sirve para saber actuar según una auténtica libertad. Que no es precisamente, como hoy se cree, esa condición que se crea cuando abandonamos a nuestros hijos en el laberinto de las propuestas ideológicas y culturales, sin indicarles una dirección, sino, más bien, cuando les ayudamos a saber distinguir, escuchar y responder así a la propuesta de amor que hace Dios a cada uno de ellos para poder decir sí a su vocación. El problema, en definitiva, es poner a las nuevas generaciones en la condición de decir sí a Cristo para permitir a Dios manifestarse en su vida y guiarles de la mano. Y en esto, las mujeres tienen una misión específica, un papel fundamental en defender la fe, convirtiéndose así en una fuente de fuerza para la sociedad y la Iglesia. **H**

El problema, en definitiva, es poner a las nuevas generaciones en la condición de decir sí a Cristo para permitir a Dios manifestarse en su vida y guiarles de la mano. Y en esto, las mujeres tienen una misión específica, un papel fundamental en defender la fe, convirtiéndose así en una fuente de fuerza para la sociedad y la Iglesia.