

Sumario

Este documento del Magisterio de la Iglesia, recoge diversas instancias sobre la mujer, lo sociológico, lo eclesial, lo bíblico, lo psicológico, lo filosófico y lo teológico. La perspectiva del artículo se orienta al tema teológico desde el cual se proyecta la comprensión de la mujer, protagonista en la historia y en el plan de salvación de Dios.

La mujer en la Iglesia

**Perspectivas desde
la Carta Encíclica
*Mulieris Dignitatem***

Ricardo Antoncich, S.J.

Licenciado en Eclesiología de la Universidad Comillas del año de 1961; licenciado en Eclesiología de la Universidad Saint Georgen, Frankfurt, Alemania del año de 1965. Realizó estudios de Sociología en Peshaus, Alemania y estudios de Pastoral Social en Perú. Especializado en las materias de Doctrina Social de la Iglesia, Filosofía (ética), Espiritualidad (ejercicios), Teología de la Vida Religiosa y Mujer.

Aunque esta carta encíclica va a cumplir una década, parece oportuno recordarla constantemente porque acompaña e ilumina el camino de la promoción de la mujer.

Conforme nos vamos adentrando en el tercer milenio parecen más exactas las expresiones del Concilio Vaticano II, hace más de cuarenta años: “En este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres, llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga” Mensaje del Concilio a las mujeres (8 diciembre 1965).

Hace cuatro décadas no podíamos ni soñar las mutaciones profundas en el campo tecnológico, como las computadoras, el intercambio instantáneo de informaciones, el diálogo en segundos desde los puntos más distantes de la tierra. Ni podíamos imaginar que el poderoso imperio comunista estaría acabado antes de comenzar la última década del siglo. Pero estos cambios no nos han traído la paz. El neoliberalismo no es la solución esperada por los pobres. Por el contrario, sienten que sus reclamos son postergados. Se sienten verdaderamente los “excluidos” del mundo.

La mujer está apareciendo cada vez más en el espacio público de lo político, social, económico, que antes parecía reservado sólo a los hombres. ¿Se trata de una presencia que aporte lo propio de la mujer a esos campos? Creemos que es importante para el bien de la humanidad, el que la presencia femenina aporte lo verdaderamente femenino para compensar el sello predominantemente masculino de nuestra cultura. Por eso es señal de esperanza atreverse a creer que las “mujeres llenas del espíritu del Evangelio” pueden ayudar a que la humanidad no decaiga.

La Encíclica no pretende competir con los aportes que la experiencia y la razón humana pueden ofrecer sobre la mujer. Por el

contrario, reconoce sus límites, los de la revelación y la reflexión teológica. Pero quiere asegurar el terreno firme desde donde se puede hacer el diálogo con las ciencias humanas que tanto han avanzado en el conocimiento de lo femenino. En este artículo nos mantenemos dentro de los límites de lo teológico, pero sin ignorar los temas que la psicología y la sociología han consagrado como progresos evidentes para comprender el ser femenino y su presencia en el mundo social.

1. Introducción

La introducción de la carta encíclica sirve para situarla en el contexto de 1988, año mariano. La intención del Papa es muy clara: confirmar la afirmación de Pablo VI de que “en el cristianismo, más que en cualquier otra religión, la mujer tiene desde los orígenes un estatuto especial de dignidad”. Esto sucede con María, la Madre de Jesús, que representa a toda la humanidad en la aceptación de un papel que sólo como mujer podía desempeñar, el de la maternidad. En lugar de separar pues a María del resto de la Iglesia, hay que vincularla profundamente a ella como el verdadero modelo y paradigma del misterio eclesial. Tal fué la opción del Concilio ante la propuesta de un documento conciliar separado de la Constitución *Lumen Gentium*. Tal propuesta no fué aceptada y por el contrario, se consideró la persona de María dentro del contexto dogmático sobre la Iglesia, pero en un lugar bien destacado por cierto.

La perspectiva de fe iluminando el ser de la mujer, es formulada por el Papa como “eterna verdad sobre el ser humano”. No se trata pues de una verdad empíricamente conseguida por el esfuerzo de la razón, sino de una verdad comunicada por el Ser que es la misma Verdad y el perfecto Bien. Si Cristo “desvela el hombre al hombre” lo hace precisamente dando un lugar muy especial a la mujer que fué su Madre.

La introducción termina con una alusión hecha ya en 1988 al tercer milenio, tema que concentra como un haz de luz el pensamiento y el magisterio actual del Papa. Si los pocos meses que nos separan del año 2000 pueden servir para preparar caminos y esperanzas para el futuro, uno de los factores decisivos será el lugar de la mujer en la sociedad y en la misma Iglesia.

En este comentario de la carta encíclica, que pretende sobre todo poner de relieve riquezas, que tal vez pasen desapercibidas, seguimos el orden de los capítulos agrupándolos a veces por temas.

2. María la mujer que es madre de Dios

El concepto bíblico del tiempo es lineal, a diferencia del eterno retorno del círculo propio de la cultura griega. Paradójicamente, la plenitud de la historia no se da al fin, sino en el medio de ella, no en términos cuantitativos de años, sino cualitativo de importancia. La aparición del Hijo de Dios en el medio de la historia es la culminación del sentido de toda la creación. Una filosofía cristiana de la historia tiene que pensar el futuro a partir del pasado de la Pascua de Jesucristo.

En la historia se detecta un movimiento representativo de las inquietudes y enigmas de la humanidad expresada en formas religiosas. Las religiones apuntan hacia la trascendencia del Ser Absoluto, iluminando de esta manera la vida humana y dando respuestas a los interrogantes más profundos sobre el sentido de la vida y el no-sentido de la muerte, sobre el origen y el fin de unos años que nos son concedidos para vivirlos entre otros seres semejantes a nosotros y en una tierra que nos ofrece posibilidades y amenazas al ser confrontados con ella.

El cristianismo se presenta como una religión en la que Dios tiene la iniciativa, pero que al mismo tiempo, ofrece respuesta a las preguntas e inquietudes ya mencionadas, es decir a una iniciativa que nace del corazón de la humanidad. Hay pues un encuentro entre preguntas humanas y respuestas divinas que expresan en el nivel lingüístico el encuentro de dos esferas de experiencia humana, la historia y el más allá ignorado, pero sobre el cual se ofrece una revelación que hay que aceptar. La revelación va a descubrir que en el fondo de nuestras preguntas hay una filiación divina que es plenamente comprendida a la luz del misterio de Cristo. Por eso, dentro de este misterio y formando parte de él, se encuentra un ser humano, como prototipo de toda búsqueda religiosa pero al mismo tiempo, ofreciendo algo que sólo la mujer puede ofrecer; la maternidad para que Dios pueda irrumpir en la historia humana. La respuesta viva es el Verbo encarnado gestado en el seno de María por

la obra del Espíritu Santo. El ideal y la meta de todo movimiento religioso que es la unión con Dios encuentra en María la más alta cumbre: unión fecunda con el Espíritu cuyo fruto virginal es un Hijo, que es el Salvador. La expectativa mesiánica largamente esperada en el pueblo elegido se transforma en la presencia del Hijo de Dios, inconcebible en el cuadro del monoteísmo veterotestamentario. En ninguna experiencia religiosa extra-cristiana se ofrece una creencia de tal magnitud. Comunión íntima con el ser divino que sin embargo no anula ni aniquila el ser humano, tanto en María al ser Madre de Dios, como en su Hijo al participar de la existencia humana.

La búsqueda de Dios, inquietud de todos los pueblos, tuvo en el pueblo israelita, escogido por alianza particular, una forma definida: el Mesías. En el cumplimiento de esta promesa, la salvación anunciada como Mesías al pueblo de Israel desborda todas las expectativas humanas: es la presencia de Dios mismo, no en un templo material sino en la naturaleza humana que se convierte como templo del Dios presente. Contribuir por la maternidad a este acontecimiento, indudablemente el más extraordinario de la humanidad y el que culmina como plenitud toda su historia, es el privilegio de María, como persona humana y específicamente como mujer. En otros términos, Dios ha requerido a una persona del sexo femenino para realizar por medio de una función que le es propia el dar a luz al Redentor de la humanidad. Por eso puede afirmarse como lo hace el Papa en el n.4a, que no hay plenitud de los tiempos sin la presencia de la mujer. “De esta manera la *plenitud de los tiempos* manifiesta la dignidad extraordinaria de la mujer”.

María representa, pues, de dos maneras a la humanidad: en sentido genérico (hombres y mujeres) en cuando disponible para la obras de Dios en la historia, pero representa también en sentido específico (a las mujeres) en cuanto llamada a dar el fruto de la vida dentro de la historia humana. Ella, dice el Papa, “es la representante y arquetipo de todo el género humano, es decir, *representa aquella humanidad* que es propia de todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. Por otra parte, el acontecimiento de Nazaret pone en evidencia un modo de unión con el Dios vivo, que es propio sólo de la “mujer”, de María, esto es de la unión entre madre e hijo. En efecto, la Virgen de Nazaret se convierte en la “Madre de Dios” (MD 4a) . Si llamamos “virginidad” a esa particular manera de

vivir la relación con Dios que se expresa como total entrega y deseo de colaborar con sus designios, y “maternidad” a la forma concreta en la que Dios opera por su gracia creando una realidad nueva que sólo puede venir de la unidad virginidad - maternidad, entonces podemos entender plenamente la última frase del Papa: “La Virgen de Nazaret se convierte en la Madre de Dios”. Hay un tipo de experiencia humana que con la gracia del Espíritu se vuelve fecunda de vida divina en la historia de los hombres y de las mujeres.

La invocación que recitamos de María como “Madre de Dios” fue escuchada en tiempos del Concilio de Efeso, como proclamación de la fe en Jesucristo, persona única con dos naturalezas, divina y humana. Misterio de Cristo que no se puede deformar por el olvido de su humanidad para quedarse con el Cristo glorioso de la fe, al cual le faltaría el camino histórico de un ser verdaderamente humano semejante en todo a nosotros excepto en el pecado. Misterio de Cristo que no puede tampoco deformarse por el olvido de su divinidad, pero a la que hay que considerar en toda su verdad como divinidad encarnada, es decir dentro de una experiencia histórica sin desfigurarla al privarla de todo lo que constituye la vida humana (excepto el mal). En Jesucristo lo divino ha aparecido en forma humana y lo humano ha alcanzado dimensiones de lo divino. Y la que ha engendrado este ser humano, único y al mismo tiempo semejante a los otros es María. En otras palabras, la plenitud de los tiempos no había acontecido sin el “sí” del consentimiento libre de una mujer. Al someterse como “sierva” ha sido constituida Reina, del mismo modo que su Hijo al identificarse con el Siervo de Jahvé es proclamado el Señor de toda la historia. La comunión del servicio del Hijo al Padre, y de María a los proyectos de la historia, es también comunión de la gratuidad del acto generador del Padre que engendra al Hijo por el Espíritu y que precisa a la “llena de gracia” por el mismo Espíritu a María.

26

Una particularidad es subrayada por el Papa. El modo de actuar de Dios que al mismo tiempo que da el Don, fruto del amor y de la gracia de Él, es respetuoso de la libertad humana. Este es el sello verdadero para distinguir la presencia de lo divino dentro de lo humano. “Toda la acción de Dios en la historia de los seres humanos respeta siempre la voluntad libre del “yo” humano. Lo mismo acontece en la Anunciación de Nazaret”.

Identificación de voluntades que hecha por el amor, libera de toda esclavitud. Por eso las palabras “siervo”, “esclava” no tienen pues el peyorativo sentido que la triste historia de la esclavitud ha puesto en la historia, sino el glorioso sentido de una filiación en comunión con el Padre, que responde por el servicio como eco, a la iniciativa amorosa del don gratuitamente dado. Es la “gracia del servir”, es decir, comprender que el servicio amoroso es ya un don dado por Aquel a quien se sirve y que está ya presente en el “modo” de servir, y por ello hace del servicio un modo divino, una presencia viva del Espíritu. El Reino de Dios puede ser definido, pues como “servicio filial”.

3. El ser de la mujer en la revelación de la semejanza de Dios

Lo que la fe puede ofrecer como novedad al esfuerzo de la razón humana por captar el significado del ser femenino, tiene su base en la revelación, en la Palabra de Dios contenida en el Antiguo y Nuevo Testamento. Por eso el Papa recurre a las primeras páginas y quiere extraer de dos versículos preñados de sentido, toda la riqueza fundante de una teología y antropología del ser humano en la comunión hombre - mujer. Dos líneas apuntan aquí: la semejanza con Dios (Gn 1,27) y la vocación a la fecundidad y al dominio de las cosas creadas (Gn 1,28).

La semejanza se da en el carácter de ser personas, tanto el hombre como la mujer. Un bello texto del Concilio ilumina estos dos aspectos citados. “No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios lo aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar por tanto en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca por el contrario, la verdad más profunda de su realidad” (Gn 8-14).

El ser semejantes a Dios por tanto se caracteriza por la interioridad, es decir, la capacidad de un ser de sentirse sujeto ante el mundo, de abrirse a otras interioridades semejantes a él, formando las relaciones de un yo con muchos “tú”, pero además de esto, la capacidad de conocer por su inteligencia y por su corazón al “*tu*” divino, que se va revelar en la riqueza plural de su unidad por el misterio trinitario. La inteligencia y voluntad humanas abren a otras inteligencias y voluntades humanas para construir una historia, pero sobre todo a la Inteligencia y Voluntad divinas. Las dos capacidades maravillosas del humano pueden entrar en comunión con las dos capacidades correspondientes del ser divino. Por eso pueden dialogar y buscar una historia común. Allí está la grandeza de nuestra semejanza con Dios.

Al ser humano se le ha dado también la capacidad de dominar; es decir, apropiarse y dirigir el uso de las cosas de la creación, pero en forma tal que jamás reduzca a otro ser humano a la categoría infrahumana de cosa instrumento. La capacidad de reconocer en otro ser humano la dignidad de otra interioridad está unida a la capacidad de descubrir al ser Divino como la infinita interioridad. La semejanza de Dios impone al hombre y a la mujer la exigencia de respetarse mutuamente como personas y de esta manera, juntos, ser fecundos y dominar la tierra. Subrayamos la palabra *juntos* para indicar que cada uno tiene algo propio que aportar al dominio de la creación. La mujer no es un ser subordinado que actúa bajo el dominio y el control del varón; entre los dos se da la colaboración, el trabajar juntos.

El Papa recuerda que el Génesis no detalla el misterio de cómo la multiplicidad de personas puede armonizarse con la unidad de un ser. Aunque hombre y mujer forman “una sola carne”, el Dios de quien ellos dos son semejanza, aparece sólo en la unicidad. El Nuevo Testamento permite leer mejor la semejanza como comunión de personas; la unidad de tres, Trinitaria es el fundamento de la semejanza de la unidad de dos, humana que se prolonga en la familia por la unidad marido - mujer e hijos.

La revelación de un sólo Dios, propia del Antiguo Testamento, se enriquece por el misterio de ser ese único Dios una comunión tripersonal. Las matemáticas no nos engañan sobre todo cuando se

refieren a los objetos materiales: uno no puede ser igual a tres. Pero cuando se trata del espíritu humano, e incluso nivel de su mero psiquismo, allí la claridad de las matemáticas deja de ser tan diáfana. ¿No hablamos de doble personalidad como estado patológico de un sólo ser humano? ¿No encontramos en la experiencia misma de todas las personas sanas el dualismo y la contradicción de tendencias, deseos, que nacen de lo profundo del ser y lo torturan con la angustia de una elección?. El existencialismo supo captar muy bien la responsabilidad de esa auto-construcción que se va realizando por un ser que al mismo tiempo produce no-ser de aspecto de sí mismo. La Trinidad permanece un misterio, pero allí está la raíz de por qué el ser humano es un misterio en pequeño. La paradoja de un amor tan necesario para vivir y al mismo tiempo el tener que recibirlo como don de gratitud, con poder controlarlo ni comprarlo como se hace con las cosas (lo que convierte al amor humano en prostitución) manifiesta el carácter misterioso de esta unidad entre varios. Hay certeza de que la unidad física, cuantificable, de un ser humano, sumado a otro ser humano llega a ser mera suma de dos. Pero en la esfera del espíritu, el amor nos dice que dos personas unidas son algo más que una suma de dos porque nace una realidad nueva. Las dos personas son transformadas al formar una unidad, de tal manera que al desaparecer una de ellas, algo profundo desaparece dentro de la sobreviviente, como si la persona ausente hubiera sido arrancada de su propio ser, y hubiera dejado allí un vacío que no pertenece más a lo cuantificable en el espacio sino a otra dimensión del espíritu.

La Trinidad revela pues el misterio profundo de que la semejanza humana al ser divino no se da únicamente en el carácter personal de cada uno, del hombre y de la mujer, sino en la otra realidad de unirse las dos personas por el amor. Sólo personas pueden unirse por el amor, pero sólo el amor puede unir a las personas en una unidad que las trasciende. La diferencia entre Dios y los seres humanos está en que el amor en Dios es una persona, y en nosotros un acto frágil, que hay que renovar a lo largo de nuestra existencia y que puede desaparecer. ¡Tenemos tan abundantes y frecuentes testimonios de este fracaso!

La filosofía medieval usó un concepto: la analogía, para explicar la posibilidad de referirse a realidades que sobrepasan a nuestra

experiencia sensible. Hay algo de común y al mismo tiempo algo de diferente en nuestra experiencia humana y en el ser divino. Si no hubiera diferencias, Dios no trascendería a la humanidad; si las diferencias fueran tan absolutas, no tendríamos posibilidad de vivir una amistad con Él. Decir a Dios que le amamos o que nos ama, significa poder sentir algo semejante a lo que expresamos cuando decimos a otro ser humano que le amamos o sentimos el afecto que nos tiene. Pero al mismo tiempo sabemos que el amor frágil humano no puede compararse con el amor permanente que es divino. Dios no está amarrado por el espacio y el tiempo que marcan nuestra existencia histórica. Se nos hace difícil pensar en seres que estén libres de esas amarras porque nuestras categorías sólo funcionan desde nuestro ser y conocer.

La semejanza de Dios se nos da como una cualidad en potencia que debemos actualizar; una riqueza que nos viene con el propio ser, pero que tiene que ser trabajada para que crezca y se desarrolle. Eso es calificado como *ethos* por el Papa, y toda la revelación no es sino la explicación y desarrollo de ese “ethos” que nos asemeja a lo divino porque nos hace crecer en el amor. El Antiguo Testamento había marcado una meta de ese ethos bastante exigente: amar al prójimo como a sí mismo. En el Nuevo Testamento el modelo es muy superior: amar al hermano como Cristo nos ha amado.

El amor verdadero da vida, permite vivir y crecer. Hombre y mujer tienen que ayudarse mutuamente a vivir, no tanto por el combate cotidiano de la alimentación y el vestido, sino por el hecho más radical aún de ser verdaderas personas una para la otra. La ayuda está más en el ser que en el hacer. En la medida en que hombre y mujer son más plenamente personas cada una de ellas, se hacen “más ayuda” para la otra persona. La persona es amable “en sí” y no por la utilidad o placer que proporciona. Utilidad y placer tienen como referencia a la persona que se constituye como ego-centro de un fin para el cual los medios son útiles, o causan placer. El bien “honesto” como decían los antiguos es el que es amado por sí mismo.

Por tanto la diferencia entre las cosas, animales y cualquier otra realidad infrahumana y las personas es que las primeras no tienen un “en sí” digno de ser amado “por sí mismo”, sino sólo una

dimensión exterior de “servir para” lo que la persona humana quiera. En esta dimensión se expresa el “dominar la creación” que en el fondo es saber “utilizarla”. Si el “servir para” y el “ser en sí” fueran comparados con círculos concéntricos, siendo el interior el “ser en sí”, diríamos que las cosas están “vacías por dentro”, en tanto que las personas tienen ese círculo interior del “en sí”.

La imagen es sugerente, porque sólo una persona “llena de en sí” puede amar a otra “en sí”, pero saliendo de sí misma para poder llegar a la otra. El verdadero amor excluye los motivos de utilidad y placer individual como determinante principal; ellos pueden venir como sobreañadidos y ser estimados también. La relación de amor es como un “puente” que une dos “en sí”.

La analogía que nos permite hablar de Dios lo hace de alguna manera con un lenguaje “antropomórfico”, es decir, hablamos del Ser Infinito e incomprensible con nuestras categorías humanas de lo comprensible. Tal recurso es admisible si no tenemos la pretensión de afirmar del ser mismo de Dios, los límites de nuestro conocimiento humano. Es decir, conocemos verdaderamente a Dios, aunque no lo conocemos como Él mismo se puede conocer porque su conocimiento es infinito y el nuestro no lo es.

Aquí tiene lugar el hablar de lo femenino y masculino. Los profetas usaron el doble lenguaje, comparando a Dios con una madre que jamás olvida a sus niños de pecho, o a un padre amoroso. Las cualidades femeninas y masculinas de nuestra experiencia humana se encuentran unidas en Dios en síntesis admirable. El Espíritu une lo que las necesidades de la materia tienen que separar. Los cuerpos son extensión en el espacio. Nuestra corporeidad “arrastra la unidad original” hacia la separación, pero nuestra espiritualidad mantiene el deseo de la unidad original, por eso el ser humano vive la sexualidad como separación y como ansia de unidad, porque es a la vez materia y espíritu.

La persona de Jesucristo cuyo Padre es Dios y cuya Madre es María, articula en la confesión de la fe la doble realidad de lo divino y de lo humano. Su ser divino (naturaleza ha sido engendrado, eternamente por el Padre (que ha hecho funciones de “padre” según nuestras categorías humanas del “engendrar”) y su ser humano

(naturaleza) ha sido engendrado temporalmente por la Madre con el auxilio del Espíritu Santo. Manteniendo siempre la verdad de que en Dios no hay separación de paternidad y maternidad, la presencia humana de la madre nos habla muy fuerte sobre el verdadero carácter de un ser en la historia. Los arquetipos psicológicos de que se habla con frecuencia identifican la idea de madre con la tierra; por ella nacemos a la historia. Entender esta idea de la psicología profunda, más allá de nuestro inconsciente personal, nos conduce como en una pedagogía del psiquismo a ver en la figura de María el modelo de la humanidad, y sobre todo de aquella parte de la humanidad que tiene funciones maternas de dar a luz la vida de otros seres.

Pero el arquetipo de lo femenino tiene también otro símbolo bíblico: la figura de Eva. Por eso el Papa dedica el cuarto capítulo a comparar estos dos símbolos femeninos, porque nos dan sentido para la condición de la humanidad tal cual la conocemos.

4. Eva y María, símbolos de humanidad creada y redimida

La Escritura nos ha presentado la grandeza del ser humano al ser creado a imagen y semejanza de Dios. Esa semejanza consiste en su ser espiritual dotado de inteligencia para llegar a la Verdad y de voluntad para buscar el Bien. El ser Espiritual es un ser abierto a todos los seres espirituales y mucho más al ser absolutamente espiritual que es Dios.

El privilegio de la libertad no lo tiene ningún otro ser de la creación; sólo el ser humano dispone de la capacidad de decidir su propio destino. La libertad, seriamente tomada implica pues una apuesta. Dios renuncia, por decirlo así, a que sus proyectos se cumplan con necesidad en el ser humano, como se cumplen en el resto de la creación, se arriesga a que no sea así. La grandeza de la humanidad tiene dentro de sí la posibilidad de su miseria: elegir mal. En el Padre Nuestro se nos pide ser ayudados para no sucumbir la tentación ni ser vencidos por el mal.

Agustín, uno de los espíritus humanos más clarividente, percibió que el mal no tiene raíces ontológicas. No hay sino una fuente

del ser: Dios creador que todo lo hizo bien. El mal es puesto por la libertad humana; tiene origen ético y no ontológico. Así entendido el mal, propiamente no tiene existencia; o mejor, su existencia es la de un parásito: necesita del bien, “morderlo” para sobrevivir, como un hueco del camino necesita del resto del camino para poder ser “hueco”.

El Papa se detiene en el análisis del Génesis. El barro no tiene en sí vida humana hasta que no llega el soplo de Dios. La persona humana está en el medio, entre las fuerzas del cosmos y el soplo divino. Nuestras raíces están en la tierra, pero nuestras ramas se abren al cielo. En la descripción bíblica tiene importancia el hecho de la palabra porque por ella Adán “pone nombre”, es decir, ordena la creación y así puede conocerla y dominarla. Pero la palabra no sólo designa cosas sino que comunica personas. Por eso la palabra humana plena comienza con la admiración ante la mujer: “Esta sí.....”.

La palabra no sólo comunica a los seres humanos entre sí, sino que también los comunica con su Creador, y así se puede expresar la gratitud y el amor. Pero la tentación toma también la forma de la palabra (de la serpiente), y de la palabra interior de cada ser humano que siembra desconfianza en las relaciones con Dios. Si representamos la relación de Adán y Eva con el Creador, como un triángulo en cuyo vértice está Dios, en la base, en uno de los lados, la pareja humana se confronta con un hecho que es “puente” indirecto de Dios con el ser humano; su voluntad, su ley. Cuando existe amor y confianza en la línea directa que une la pareja con Dios, ese puente es bien interpretado. Cuando hay desconfianza, la ley aparece como arbitrariedad, abuso. Esta es la tarea de la serpiente, arrancar el amor porque así es fácil arrancar la obediencia. El pecado no es propiamente desobediencia, sino haber perdido el amor para que la obediencia sea digna expresión de la persona en su relación fundamental con Dios.

La palabra se encuentra como espacio de la misma libertad humana: puede ser verdad o mentira; por ella se puede llegar a la luz o a las tinieblas. La mentira de la serpiente presenta la vida no como don gratuito de Dios a las creaturas, sino como amenaza de éstas frente a la majestad de Dios, como quererle robar sus derechos y ser como Él. En Cristo conocemos que el “ser como Dios” es

un don dado gratuitamente; no es por tanto, un derecho adquirido por el orgullo de las fuerzas humanas.

San Bernardo toma la defensa de la mujer, a quien la tradición humana culpa por haber caído en la tentación. Dice que Eva *actúa offerendo, non violentiam inferendo*, es decir, ella propone a Adán el fruto, pero no lo coacciona con violencia; y Adán responde *non potestate, sed voluntate* no sometiéndose a un poder que le impone sino por propia y libre voluntad.

Las consecuencias de la libertad son grandes: dejar el paraíso, el lugar del encuentro natural de las personas entre sí, con la naturaleza y con Dios, para entrar en la tierra de los desencuentros, con la naturaleza que se vuelve rebelde y a la que hay que dominar; entre el hombre y la mujer, por la violencia del primero sobre la segunda y el deseo de la mujer hacia el hombre, y el fruto del amor que significará dolor en el momento mismo de dar la vida.

El “pecado original” es la profunda intuición de que el bien y el mal anteceden nuestras individuales decisiones; nos encontramos ya en un ambiente donde ambos son realidades abiertas para nosotros y en donde tenemos también la inclinación al mal que nos tienta.

Las violencias del hombre frente a la naturaleza y frente a la mujer; la violencia del deseo y el dar a luz con violencia y dolor, no son el plan originario del creador; son los frutos de la libertad humana que se asocia de esta manera a construir una historia, junto con el Creador. Dios quiere afirmar en este momento que no dejará sola a la humanidad. Que el mal puede ser erradicado precisamente por la descendencia de una mujer.

Si la mentira de la serpiente presenta la voluntad de Dios como amenaza, engendra des-amor y luego des-obediencia, otra mujer verá esa voluntad de Dios como fuente de bendiciones para la humanidad. Escucha al mensajero de Dios que dice cómo Dios es respetuoso de la voluntad libre de la mujer; Eva había escuchado al mensajero del mal, que había falsificado la imagen de Dios. La herencia de Adán y Eva, asociados a la tentación de la serpiente, es vencida por la herencia de Cristo y María, Cristo y la Iglesia, asocia-

dos al Espíritu de Dios. Eva es comienzo de la humanidad, María es comienzo de la “nueva humanidad”.

La verdad del ser humano, pues, tiene dos caras: la realidad de la posibilidad de escoger el mal y transmitirlo a la humanidad; y la otra realidad de la posibilidad de aceptar ser redimidos y transmitir el don de la fe y la gracia a la humanidad. La humanidad no se entiende sin Eva-María.

Tratamos de entender, pues, la dignidad de la mujer. Y esto dentro del contexto de la revelación. Atentamente considerada la mujer según los datos bíblicos, tiene un papel fundamental y activo en el ejercicio de la libertad: abre horizontes y posibilidades para el mal y el bien; se asocia al varón en la aventura de la libertad, escogiendo los caminos de la vida; concibe y da vida a nuevos seres poniendo en ellos las orientaciones fundamentales del corazón.

En María, proclamada como bienaventurada por todas las generaciones, aparece en toda su pureza el don de lo femenino que Dios hace a la humanidad. Y lo hace porque ella es persona con profunda interioridad (guardaba todo en su corazón) y presente a la historia del mundo por el don de sí en el fruto de su vientre.

5. Jesucristo y las mujeres en el evangelio

La revelación cristiana nos habla del “misterio” o plan del Padre de que su Hijo, Verbo eterno, tome carne humana en María y así nos haga comprender el sentir mismo de Dios. Por eso, lo que sabemos por la Escritura no sólo es la elección de una mujer para que este proyecto de Dios tuviera existencia histórica, sino de que el mismo Hijo de Dios en la trama de las condiciones históricas tuvo una particular relación con la mujer, vividas en una especie de “contra-cultura” es decir, de rechazo implícito de las normas de su tiempo por la explícita afirmación en su propia conducta, del reconocimiento de la mujer. El Papa señala exactamente el asombro recogido por los evangelios: “se sorprendían de que hablara con una mujer” (Jn 4,27), e incluso la indignación de las personas decentes al escuchar a Jesús “los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de Dios” (Mt 21,31). Más aún, derriba las esperanzas de escuchar de sus labios una justificación al divorcio, apoyados ya en los preceptos de

Moisés. Jesús, con sorprendente audacia explica la ley de Moisés como un desvío del “principio”, es decir de la dignidad original por la creación. Hay un *ethos* de la creación que tiene valor supremo y debe cuestionar todos los *ethos*, valores, costumbres y tradiciones que van en dirección contraria a los designios de Dios y que Proclaman la absoluta igualdad del hombre y de la mujer.

La razón de esta conducta particular de Jesús es que Él conoce por una parte la interioridad de lo que hay en cada uno y por otra el misterio del Reino. Es verdad que el pecado es hacer el mal; pero parece que para Jesús es peor todavía el juzgar y despreciar al pecador. Por eso, asume tan decidido la defensa de la mujer pecadora juzgada por los varones. Jesús recuerda el *ethos de Dios* frente al *ethos de Moisés*, atreviéndose a poner por debajo las normas de Moisés a las que Dios manifestadas por el “principio”. Es fácil comprender cómo esta actitud de Jesús sería fuente de irritación y de cólera para los fervientes observantes de la ley de Moisés.

El Papa va enumerando con detalle las mujeres a las que Jesús se acerca en su ministerio evangelizador: las enfermas y curadas, como la Cananea a la que alaba por la fe (13a); las que acompañan a Jesús y le sirven con sus bienes (13b); a las mujeres a las que toma como protagonistas de sus parábolas, como la mujer que busca la moneda perdida (Lc 15, donde el énfasis no está en la conciencia de la moneda de “volver” a su dueño, sino en el gratuito amor de la mujer por la moneda por los recuerdos que le trae); el óbolo de la viuda pobre (donde el énfasis no está en la cantidad de su limosna sino en la actitud interior con que ella lo hace) o la viuda indefensa ante el juez (de nuevo, donde el acento no está en la importancia de la causa, cuanto en el cariño que ella siente por lo que le es debido y espera justicia por ello); la “mujer encorvada” es llamada también “hija de Abraham”. Jesús es sensible a las lágrimas de la mujer y les dice que no lloren por Él, sino por sus hijos (13d). Pero donde extrema su actitud libre y acogedora de la mujer es en el pasaje de la samaritana (Jn 4), comprendiendo profundamente a la samaritana y haciendo de la pecadora una mensajera de su evangelio (13e). En Lc, 7 defiende a la mujer pecadora en casa de Simón y sabe contrastar el mucho amor del que es capaz una prostituta, con la frialdad de la persona “correcta del fariseo” (13f); ante los maestros y doctores de la ley que montan en forma perfecta la

“trampa” de contraponer la ley del castigo promulgada por Moisés con el evangelio del perdón promulgado por Jesús, defiende a la adúltera al mismo tiempo que toca la conciencia de sus acusadores hasta obligarles a retirarse en silencio. Por eso puede decir el Papa que Cristo revela a cada mujer su dignidad filial y así confirma la revelación de que todos, en Cristo somos hijos del Padre.

Una interesante exégesis hace Juan Pablo II del pasaje de la mujer adúltera en el evangelio de San Juan. Frente a una cultura discriminatoria de la mujer, mucho más cuando está sorprendida en pecado, Jesús nos recuerda que la mujer sigue siendo hija de Dios, que aunque pecadora, puede ser también perdonada. Con fina observación el Papa observa en este pasaje como la mujer es la única que “paga” por el pecado del adulterio, siendo así que jamás una mujer puede ser adúltera ella sola; el pecado del varón adúltero se oculta en una sociedad machista y sólo se pone de relieve el pecado de la mujer. Esto pasa tantas veces con los escándalos de las madres solteras, del aborto, etc... Aquí el Papa señala cómo la práctica del aborto es negar profundamente el ser femenino hecho, para la vida, y nos remite a la imagen en 8c, de la madre y del niño de pecho, como particular revelación el amor de Dios.

En el extenso párrafo 14c el Papa muestra el extraordinario poder de Jesucristo frente a la conciencia. Ante las discusiones de Mt 19 y Jn 8, sobre el divorcio y la adúltera, aparece como trasfondo la voluntad del creador respecto al hombre y a la mujer, es decir, confiar el uno al otro, acogerlo. Es verdad que hay adulterio en la mujer, pero Jesús recordará el otro adulterio del corazón (Mt 5, 28) que no por ser menos escandaloso socialmente, es también ofensa al Creador. Hombre y mujer tienen a cada miembro del otro sexo como un “don” y una “tarea”, es decir una responsabilidad que se asume ante el otro ser humano y en el fondo ante Dios mismo. La dignidad y vocación de un ser humano nos exigen crear posibilidades para que estas realidades puedan crecer y ser vividas. La mujer no es un “objeto” de nuestra mente o de la realidad, sino un sujeto real, co-sujeto en la historia con el varón. En el fondo el Papa plantea el tema de la alteridad o de la cosificación.

Ante Cristo, como Verdad, Camino y Vida la mujer descubre su propia dignidad como hija amada de Dios, pero también como

pecadora y mucho más como perdonada. El diálogo con la samaritana comienza por hablar del agua y termina con el hablar de las cosas de Dios y hacer de la pecadora una evangelista que anuncia la buena nueva de la presencia del Mesías esperado; los diálogos con Marta y María nos iluminan sobre la resurrección. Jesús expresa con franqueza su admiración por la manera como la mujer expresa su fe y responde a la gracia; esto sucede con la cananea en Mt 15,28, con la pecadora en Lc 7,47 y con la mujer que unge a Jesús en Mt 26, 6-13. Pero sobre todo los evangelios nos ponen el ejemplo de mujeres que responden en el momento definitivo de la cruz; en el momento de las pruebas más duras, parece que la mujer es del “sexo fuerte” y el varón, del débil. El amor vence al miedo.

El último número 16, del capítulo 5, está dedicado a las mujeres como testigos de la resurrección. En primer lugar a María, hecho no narrado por los evangelios, pero que la conciencia cristiana “postula” como una absoluta prioridad, como dice San Ignacio en sus ejercicios (“porque los evangelistas suponen que tenemos entendimiento”), después por las mujeres que acuden al sepulcro, que son las primeras testigos reales, si bien, el testimonio de los apóstoles sea normativo para la fe. No hay que olvidar que es María Magdalena la encargada de anunciar a los discípulos. Jesús confía, pues, a las mujeres la verdad divina y así se hace evidente que hombres y mujeres se encuentran en igualdad para acoger la palabra y el Espíritu, conforme a la igualdad hombre y mujer que ya aparece en el Génesis, pero que Ga 3,28 confirma solemnemente. En Cristo hombre y mujer son uno, lo mismo que el libre y el esclavo.

Si profetizar es expresar con vida y palabras las maravillas de Dios, a la mujer también le cabe este ministerio como había sido anunciado en Joel 3,1. Así ellas con sus palabras, pero sobre todo con sus hechos, proclaman las maravillas de Dios que revelan la dignidad y vocación de los hombres y mujeres en la historia de la salvación.

6. Maternidad y virginidad, aspectos de la dignidad y vocación de las mujeres

Estas dos dimensiones femeninas se encuentran en María realizadas en plenitud y coexistencia. El Papa dedica el extenso n.18 a

explicar la maternidad. Tenemos que entenderla desde el marco comprensivo de la persona humana como un ser - en - sí, que voluntariamente se abre en donación para ser - para - otro. La vida humana está unida, pues, desde el comienzo y en su plenitud del amor humano de la mujer y del hombre, a la donación personal que sólo es posible cuando se vencen las “tentaciones” de vivir el placer sin la entrega personal. Se deforma el don de sí “por el deseo del hombre de convertirse en “dueño” de su esposa (él te dominará) o por el cerrarse de la mujer en sus propios instintos (hacia tu marido irá tu apetencia Gn 3,16). En la maternidad de la mujer se da pues el paso de dos donaciones: de ella al marido y de ella al hijo que es fruto de su unión con el marido. Ella se ha hecho disponible para acoger una vida nueva, porque ya se ha entregado en el amor a su marido. La mujer es el ser humano que más cerca está del “engendrar”. Esta palabra la usa la Iglesia para indicar el modo como la persona del Hijo procede del Padre. Se escoge esta expresión para indicar precisamente que el Hijo no es creado por el Padre, no está por tanto en el nivel de cosas y personas creadas; sino que procede de lo íntimo de la vida del Padre, como el hijo no es creado por la mujer sino que procede de lo íntimo de ella. La paternidad eterna del Padre que engendra al Hijo se reproduce en el misterio humano de la madre que engendra al Hijo. El dogma de la Iglesia usa incluso la expresión “ex útero Patris”. Si hay que entender pues el misterio de Dios-Padre hay que pensar en esa paternidad toda la riqueza de la maternidad, como el acto de engendrar. Hablar de Dios como Padre-Madre es la manera como tomamos conciencia de la riqueza de Dios que engendra al Hijo, y por tanto nos damos cuenta de la insuficiencia de querer proyectar en Dios categorías exclusivamente masculinas. ¡¡Ningún hombre engendra un hijo; lo hace solamente la mujer!! Excluir llamar a Dios como madre es hacer incomprensible el modo como la Iglesia explica la procedencia del Hijo respecto al Padre.

Lo psico-somático de lo femenino no explica totalmente el ser de la mujer, si no entramos a la dimensión del espíritu. Allí está la verdad de la maternidad como realización de las donaciones que la mujer desde su propia libertad hace a su esposo y al fruto de su amor con él, María vive esta entrega en el “sí” de su aceptación a la maternidad y fruto de esta entrañable comunión con Dios en el Espíritu es la capacidad de dar vida a un nuevo ser.

Hombre y mujer son padre y madre del hijo; pero la mujer vive con mayor intensidad y dedicación el engendrar y alimentar la vida del nuevo ser. Todos los hombres tienen que reconocer la deuda que tienen con las madres. “Ningún programa de igualdad de derechos del hombre y de la mujer es válido si no se tiene en cuenta esto de un modo totalmente esencial.

La vocación de la maternidad hace de la mujer una persona calificada para atender a las personas concretas. La realidad del contacto vital con el nuevo ser que se forma en sus entrañas impacta profundamente en la personalidad de la mujer; la cambia radicalmente. Le da sensibilidad para la persona concreta, la que va a nacer y las que ya han nacido; ella ha experimentado la unidad de dos vidas en una. Mientras que la experiencia de la maternidad es para la mujer una vivencia inmediata, para el hombre la paternidad es vivencia mediata; es decir, él se siente padre al ver a su mujer como madre; él siente a su hijo como el don de su mujer hacia él. El vientre materno es como un misterioso “laboratorio” humano donde toda vida humana nace. La vida no es pues mero proceso psicobiológico, es misterio que debe ser contemplado desde el espíritu humano.

Engendrar a un hijo es introducirlo en la vida; la madre es la primera educadora, porque es la que más de cerca acompaña la vida recién nacida; el engendrar psico-somático se perfecciona por el educar como tarea del ser espiritual de la mujer. La pasividad de la mujer, en cierto sentido durante el engendrar, ya que la gestación “tiene lugar en ella” se cambia por creatividad espiritual y ética que corresponde a su etapa de educadora.

La maternidad como tal, no sólo el hecho de lo femenino, tiene importancia para la historia de la salvación; si hay una herencia universal (psico-somática) de la madre común de los vivientes, Eva; hay una herencia espiritual de la madre que es María. La carta a los Hebreos lo formula así: “Me has formado un cuerpo. He aquí que vengo Padre, para hacer tu voluntad” (10,5.7) El cuerpo es herencia psico-somática que en María pasa por el don de su maternidad; el vivir para hacer la voluntad del Padre, es herencia espiritual de aquella que definió su vida al decir “Hágase tu voluntad”. Jesús tiene como madre a María en los dos sentidos; ha recibido el

cuerpo de ella, pero ha recibido también de ella, en cuanto ser humano el respeto y amor por la voluntad de Dios. A esta maternidad se va a referir después Jesús cuando diga que su madre y hermanos son todos los que hacen la voluntad del Padre.

Debemos pues reflexionar atentamente este texto del Papa: “Y cada vez, todas las veces que la maternidad de la mujer se repite en la historia humana sobre la tierra, está siempre en relación con la Alianza que Dios ha establecido con el género humano mediante la maternidad de la Madre de Dios”.

Esta perspectiva fundamenta la consideración de la Iglesia como “madre”, ya que la comunidad de creyentes, heredera de la doctrina apostólica, al educar a cada uno de sus hijos en la fe, está realizando en cada momento de la historia la veracidad de la afirmación del Papa. La maternidad de toda mujer prepara un ser cuyo destino y vocación es ser hijo de Dios en Jesucristo. Esta filiación en Cristo es vivida sacramentalmente gracias a la maternidad espiritual de la Iglesia, al bautismo que ella da, a la doctrina que ella enseña, a las normas morales que ella propone. La mujer, cuando se abre a la Palabra de vida eterna, entra plenamente dentro del plan salvífico para repetir el gesto de María: engendrar hijos de Dios.

El engendrar de María y en ella de toda mujer que se abre a la Palabra de Dios, está ordenado a comprender el misterio del engendrar del Padre eternamente a su hijo. El engendrar humano nos ayuda a comprender el engendrar divino.

La maternidad pasa por el misterio pascual; pasa por el dolor (sobre todo en el parto, pero también todos los otros dolores que la madre va a asumir en toda su vida en relación con sus hijos) pero termina en el fin de la vida. María al pie de la cruz y con el Resucitado, es el prototipo del sentido pascual del sufrimiento de toda mujer. El Papa con grande ternura evoca en 19,f los sufrimientos femeninos maternos: inquietud por los hijos, soledad, olvido de los hijos adultos, viudas, mujeres que luchan solas por sobrevivir, mujeres explotadas... Evangelizar el dolor maternal es anunciar que todos esos sufrimientos están en el camino de la Pascua. Juan Pablo II gusta mucho de usar la palabra Evangelio para hacernos caer en la cuenta del impacto de la buena noticia de Jesús. Lo hizo ya al

principio de su pontificado hablando del “evangelio del trabajo” para subrayar que Jesús en sus palabras y comparaciones acude con gran frecuencia al trabajo humano para compararlo con la actividad de Dios. Lo ha hecho sobre todo en su encíclica sobre el Evangelio de la vida. Podemos hablar, pues, del “evangelio de la maternidad” para ser justos con el papel de la mujer tan decisivo en la historia de la humanidad.

La virginidad está unida a la maternidad en María. Para el Papa son dos temas que no pueden ser separados porque los une la común referencia a la voluntad de Dios. Hemos visto como la maternidad psico-somática tiene su integral sentido humano por la maternidad espiritual que es encaminar al hijo hacia el reconocimiento de la paternidad de Dios y la realización amorosa de su voluntad. Pues bien, la virginidad es otro momento o manera de indicar la realización amorosa de la voluntad divina, que se expresa por la petición “venga tu reino”. Es un don y una llamada a algunos creyentes a vivir de esta forma su vida entregada, “consagrada”.

Claramente contrapone la renuncia de la virginidad con otros factores sea de la naturaleza o de la violencia humana que causan la incapacidad del procrear hijos. La virginidad es opción libre; más aún debe hacerse cada vez más madura, acompañando la vida entera de la persona consagrada, porque el aspecto de renuncia-anuncio que ese signo evangélico implica se va enriqueciendo en cada momento y circunstancia de la vida y de la cultura de los pueblos. La virginidad es un hecho del espíritu y no meramente un hecho psico-somático; hay que entenderlo desde su significación, de su sentido.

El Reino es una realización histórica pero tiene plenitud escatológica; la virginidad es signo de ambos momentos del Reino; visible en la historicidad de la existencia terrena, apunta por su significación a la plenitud del Reino. Diríamos que como vocación de algunos en el mundo, se vuelve signo de la vocación de todos en la plenitud del Reino, de la misma manera como la maternidad en algunas se vuelve signo y modelo de la realización humana de todos.

La virginidad por el Reino constituye pues una novedad con relación al Antiguo Testamento. La maternidad humana, en Israel

tenía la esperanza de que alguna de las mujeres sería la madre del Mesías. María es una mujer de esa raza a quien le es dado por el Espíritu la gracia de conocer el misterio de que su maternidad estará configurada también por la virginidad como obra del Espíritu; poder tener un hijo de esta manera es ante todo un don de Dios, como todas las realidades del Reino lo son. Por eso la persona de María es paradigmática por su virginidad y maternidad como dos aspectos unidos a la fecundidad del Espíritu de Dios que engendra vida divina en los hijos de los hombres y mujeres de este mundo. La maternidad virginal es signo y prototipo de una nueva esperanza.

Si toda mujer, también con su maternidad humana puede vivir una dedicación espiritual a Dios que la constituye en “virgen” en el sentido amplio de esta palabra, con mayor razón aquella que vive su dedicación a la obra del Espíritu en la causa del Reino, de modo que a la mayor intensidad de lo virginal corresponde una maternidad diferente, de carácter espiritual.

Para el Papa Juan Pablo II es muy importante comprender la virginidad desde la sponsalidad, ya que en esta se manifiesta el carácter personal del amor humano. En sus audiencias sobre los temas de matrimonio y virginidad, vuelve insistentemente en esta misma idea. Para profundizar este tema, tan rico para comprender también la vida consagrada en el celibato, meditemos este texto del Papa en esta encíclica: “Para comprender esta opción es necesario recurrir una vez más al concepto fundamental de la antropología cristiana. En la virginidad libremente elegida la mujer se reafirma a sí misma como persona, es decir, como un ser que el Creador ha amado por sí misma desde el principio y, al mismo tiempo, realiza el valor personal de la propia femineidad, convirtiéndose en “don sincero” a Dios, que se ha revelado en Cristo; un don a Cristo, Redentor del hombre y Esposo de las almas; un don “esposal”. No se puede comprender rectamente la virginidad, la consagración de la mujer en la virginidad, sin recurrir al amor sponsal; en efecto, en tal amor, la persona se convierte en don para el otro. Por otra parte, de modo análogo ha de entenderse la consagración del hombre en el celibato sacerdotal o en el estado religioso”.

La virginidad es la manera de un corazón humano de corresponder al amor de Cristo que nos ama hasta el extremo. El mismo

Espíritu une estos dos amores asimilándolos al amor entre Esposo - Esposa que se aplica a cada mujer consagrada, pero sobre todo a la Iglesia como madre de los creyentes.

No hay que confundir, pues, virginidad con soltería o simple celibato, “pues la virginidad no se limita únicamente al “no” sino que contiene un profundo “sí” en el orden esponsal; el entregarse por amor de un modo total e indiviso.

La renuncia a la maternidad física no cierra las posibilidades maternas de la mujer que encuentra campos para desarrollar esta cualidad de su ser femenino. Lo femenino de la mujer la lleva a dedicarse al cuidado de la vida de su esposo y de sus hijos; lo femenino de la mujer consagrada por la virginidad, la conduce a desarrollar todas sus cualidades maternas con todos los hijos del Padre celestial, amor que constituye la presencia del Reino de Dios en este mundo. La gran familia de Dios es la Iglesia, es la humanidad entera convocada a participar de esta gracia.

De allí las múltiples formas de la maternidad espiritual de la mujer consagrada. Pero el dinamismo de María virgen - madre, ilumina también a la mujer casada; ella también está llamada a entregar a Dios su corazón aceptando con amor su vocación al matrimonio, y ella también ejercita la maternidad espiritual de sus propios hijos cuando es educadora de la fe.

La persona humana, hombre, mujer, consagrados al servicio del Reino vivirán su ministerio apostólico con un amor muy semejante al maternal. Pablo exclama que “sufre dolores de parto” (Ga, 4,19). La mujer es aquí en su maternidad el modelo humano del afecto y de la ternura de todo ministerio eclesial, incluido el de los varones. Este rasgo de amor y de ternura no puede quedar nunca relegado por otros aspectos, más institucionales, de la Iglesia. Cuando esta inversión sucede, el rostro materno de la Iglesia se desfigura y el carácter mismo de la alianza asemejada al amor conyugal de la Iglesia Esposa con Cristo Esposo se vuelve oscuro.

El Papa nos recuerda con algunas citas de los Santos Padres, la verdadera predilección que ellos tuvieron por pensar el misterio de la Iglesia de ese modo. Lo femenino une a María con la Iglesia y permite entender a ésta a la luz de aquella.

Podemos decir que sin la mujer no entendemos lo humano de la creación ni lo salvífico de la obra de Dios en la historia. Pero ninguna mujer ha unido en sí en forma tan plena, estas dos dimensiones como María.

7. La iglesia, esposa de Cristo

Este capítulo totalmente dedicado a la Iglesia - Esposa abre inmensos caminos para la reflexión teológica feminista. La teología femenina no es solamente la teología hecha por las mujeres para rescatar la riqueza de su género oculto en la tradición de tantos acentos masculinos. Es ante todo el camino del hacer toda teología, hombres y mujeres, poniendo en el horizonte de la comprensión de la propia Iglesia el modo de ser femenino.

El fundamento neotestamentario para esta Eclesiología está claramente puesto por Pablo en la carta a los Efesios 5, 25-32.

La verdad del género humano está en la creación del hombre y de la mujer para formar una sola carne que es semilla de nuevas vidas. Evidentemente como se trata de seres humanos la unidad de la carne es la unidad total de las personas que se encuentran entre sí como tales, que viven la actitud esponsalicia de ser desde la libertad de cada una, un don para la otra. El *ethos* o exigencia de hacer de las recíprocas relaciones una expresión de la verdad del ser humano, debe estar siempre presente en la vida conyugal.

La verdad del misterio de la iglesia está en estar unida a Jesucristo, ante quien ella debe sentirse como Esposa y de esta manera concebir su misión fecunda en el mundo como engendrar vidas espirituales para el Reino.

Pablo no es innovador en este pensamiento; en realidad tematiza explícitamente un rasgo fundamental de la Alianza en el Antiguo Testamento. Es frecuente hablar de que la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel es semejante a las "alianzas políticas y militares que hacían los pueblos antiguos entre sí". Creo que teniendo fundamentos bíblicos para pensar en el modelo conyugal, interpretar la "alianza" como hecho político y guerrero, es desvirtuar las persistentes referencias al amor de Dios que elige a su esposa y no es

correspondida por ella. Los reproches no son de “traición a la alianza como un contrato” sino de infidelidad conyugal. Para Dios, el “amor sponsal” tiene capacidad significativa del amor divino, y es así como debemos entender el misterio de la Iglesia. En el n.23 el Papa cita textos del Antiguo Testamento y también del Nuevo, donde Cristo es considerado como el “Esposo”.

Pero no queda allí la relación del amor conyugal con el amor entre Cristo y su Iglesia, sino que éste funda la sacramentalidad de aquel. El matrimonio cristiano es sacramento porque es signo vivo de un hombre y una mujer que se comprometen a amarse como Cristo y la Iglesia se aman, con amor indefectible. Si el amor Cristo-Iglesia determina la sacramentalidad del matrimonio, el matrimonio constituye como la explicación viva de la relación conyugal entre Cristo y la Iglesia; esa relación, objeto de fe, tiene testigos humanos que viven del mismo modo el amor de aquellos a quienes representan.

Es incómodo en la exégesis de este texto paulino encontrarse con la palabra “sumisión”. En el contexto de este libro encontraremos después la explicación más detallada de la Hna. Bárbara Bucker. La desigualdad entre Cristo como Hijo de Dios y la Iglesia como comunidad humana, que explican plenamente la “sumisión” unidireccional, no se aplica de ningún modo a la desigualdad entre seres humanos, ya que todos ellos vienen de un mismo origen y todos ellos encuentran en Cristo la total superación de barreras de posiciones sociales o de sexo. En Cristo no hay amos ni esclavos, hombres ni mujeres; somos uno y todos con igual dignidad (Ga 3,28). Si la mujer tiene que tener en la Iglesia el modelo de su “sumisión” al marido es precisamente en el carácter libre y amoroso con que la Iglesia ha recibido el don de Cristo y se identifica con Él; y a su vez, el varón tiene que encontrar en Cristo el modelo de su amor a la mujer, amor que consiste en la donación y entrega total hasta la muerte por hacer de la humanidad una realidad nueva. Si el varón olvida esta exigencia que le impone Cristo, no tiene derecho a torcer el sentido de sus palabras en sentido machista. Jesús siempre trató a las mujeres con quienes trató con gran respeto y delicadeza.

Lo femenino es pues símbolo de toda la humanidad, hombres y mujeres, que en la Iglesia van construyendo el camino de sus vidas en amorosa referencia a la persona de Jesucristo. Lo masculi-

no es de nuevo símbolo para toda la humanidad del don divino del Padre en el Hijo que se entrega por amor a la humanidad.

El don de Dios que nos entrega a su Hijo y que con su muerte nos redime, se perpetúa en el misterio eucarístico. El Papa va a tratar el tema de la Eucaristía con una preocupación particular por reafirmar el sacerdocio como ministerio masculino. Ciertamente el tema se vuelve conflictivo en los medios de comunicación y se plantea en el plano de los derechos humanos, en el orden civil, en los cuales no pueden admitirse segregaciones de ningún tipo. La realidad de la Iglesia, también como institución, y por tanto sujeta a las críticas sociológicas e históricas que se hacen de todas las instituciones, puede quedar tan en primer plano en esta controversia que nos olvidemos de todo el camino recorrido hasta aquí. Si por la fe aceptamos el hecho de la Virginitad y Maternidad de María entramos, por decirlo así, en una esfera de lenguaje analógico y no simplemente unívoco para referirnos al misterio eclesial. Los capítulos anteriores han tratado de mostrar la “dignidad y misión de la mujer” a la luz de ese misterio. Dentro de esta misma lógica debemos captar pues el pensamiento del Papa sobre este tema.

La Eucaristía es entrega del Cuerpo y de la Sangre de Cristo que en el sacrificio de la cruz representa el carácter sponsal del amor de Dios. En esta entrega y amor ve Pablo el modelo ejemplar de todo varón que debe amar a su esposa “como Cristo lo hizo”. Lo femenino que expresa el misterio de la Iglesia se encuentra con lo masculino que expresa el misterio de Cristo Redentor. Las cualidades femeninas de ser compañera, es decir, en el caso de la Iglesia de estar asociada a la obra de Cristo por el Reino; de ser esposa, es decir, entregada por voluntad libre en el amor al Esposo; y de ser Madre, es decir, de transmitir la vida filial de Dios a toda la humanidad, haciendo de cada persona una hija o un hijo de Dios, nos sirven para entender a la Iglesia desde la mujer. Las cualidades de lo masculino, de amar a su mujer, cuidarla y amarla entregándose por ella hasta el sacrificio de la vida deben estar presentes en quienes presiden la Eucaristía, momento privilegiado de comunión de Cristo Esposo con Iglesia Esposa.

En el orden de la naturaleza es absurdo querer reclamar para el varón “el derecho de engendrar en su seno a los hijos”; la maternidad es el modo querido por Dios de engendrar a los hijos y

traerlos al mundo. No se trata de un derecho que la mujer arrebatara y que debe ser compartido por el varón; es un modo de servir a la humanidad inscrito en su ser de mujer.

En el orden de la gracia, el sacerdocio reservado a los varones no es tampoco un derecho adquirido por ellos y reservado por ellos y del cual discriminan a las mujeres; es un don de mostrar el misterio del Hijo encarnado en la historia, dando su vida por la redención del mundo. Nuevamente, no es un derecho sino una vocación de servicio a la Iglesia otorgado como don.

Los argumentos que el Papa ofrece no están basados en la discriminación jurídica de derechos de toda persona humana; se inscriben en otro nivel: el del símbolo; y tienen su pleno sentido del mismo modo que lo tiene el símbolo de lo femenino para caracterizar a la Iglesia.

Por tanto la discusión sobre el sacerdocio de la mujer debe centrarse en la naturaleza del misterio del amor que Cristo y la Iglesia se tienen. Si el sacerdocio significan “derechos” y no “servicio” o “ministerio”, cabría preguntarse si hay o no discriminación en los derechos de todo ser humano. Por parte de quienes están llamados al sacerdocio debe existir pues el testimonio diáfano que el sacerdocio es para ellos el camino del humilde servicio a la Iglesia, de la abnegación y hasta del martirio por defender la fe de su comunidad, como el Buen Pastor que defiende con su vida a las ovejas. Actitudes de “privilegio” basadas en el sacerdocio enturbian la comprensión de uno de los misterios más hermosos de nuestra fe: la alianza de Dios con su pueblo se basa en el amor conyugal del hombre y de la mujer, hechos a imagen de Dios, revelándolo cada uno de ellos precisamente con su feminidad y masculinidad.

Por otro lado, la función del sacerdocio es reconocida de modo universal a todo el pueblo de Dios. Así como la virginidad y maternidad de María son paradigmas para todos los hombres y las mujeres, así el sacerdocio de Cristo es paradigma de todo amor de los creyentes que les lleva a hacer de sí mismos, hostias vivas ofrecidas en alabanza del Padre (cf. Rm, 12,1).

De este modo, el sacerdocio ministerial representado por el varón que manifiesta a Cristo entregándose en gesto redentor, y el sacerdocio universal encarnando a toda la Iglesia Esposa que se en-

trega, a su vez, representan el camino del verdadero amor que por la gratitud del que inicia el gesto, pertenece a Dios y por la gratitud del que acoge el don y a su vez se entrega, pertenece a la humanidad. Don de Dios y don de la humanidad, mutuamente se iluminan en los papeles del sacerdocio ministerial y del sacerdocio universal de todos los fieles.

El Papa sabe que precisamente en el contexto de una Encíclica sobre la dignidad y vocación de la mujer, el problema del sacerdocio puede constituir una dificultad. Podría haber omitido el problema dejando para otros documentos de su magisterio este tema. Pero ha preferido insertarlo precisamente en el contexto tan hermoso de la Iglesia - Esposa recogiendo así el rico contenido de los símbolos del amor conyugal. Se trata, dice el Papa de comprender a la Iglesia en su esencia.

“Esto tiene una importancia fundamental para entender la Iglesia misma en su esencia, evitando traducir a la Iglesia -incluso en su ser una “institución” compuesta por hombres y mujeres insertos en la historia- criterios de comprensión y de juicio que no afecten a su naturaleza. Aunque la Iglesia posee una estructura “jerárquica”, sin embargo esta estructura está ordenada totalmente a la santidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo. La santidad, por otra parte, se mide según el “gran misterio” en el que la Esposa responde con el don del amor al don del Esposo y lo hace “en el Espíritu Santo”, porque “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5). El Concilio Vaticano II confirmando la enseñanza de toda la tradición, ha recordado que en la jerarquía de la santidad precisamente la “mujer”, María de Nazaret es “figura” de la Iglesia. Ella precede a todos en el camino de la santidad; en su persona la Iglesia ha alcanzando ya la perfección con la que existe inmaculada y sin mancha. En este sentido se puede decir que la iglesia es, a la vez mariana y apostólico – petrina” (27,b).

Podemos decir, pues que el Papa habla de un doble principio jerárquico, la que proviene de los apóstoles y se representa en los Obispos, sacerdotes y diáconos, cuyo ministerio es ofrecer a la Iglesia el don de Dios en Jesucristo, muerto en la Cruz y presente en la Eucaristía; y la jerarquía de la santidad cuya plenitud está en María y representa la respuesta de la humanidad al don de Dios. El Papa

no sólo afirma las dos jerarquías, sino que en forma muy poco corriente dentro de las afirmaciones de la jerarquía (petrina) afirma (en una alocución a los Cardenales de la Curia Romana del 22 de diciembre de 1987, y que cita en la Encíclica) el siguiente texto: “Este perfil *mariano* es igualmente -si no lo es mucho más- fundamental y característico para la Iglesia, que el perfil *apostólico y petriano*, al que está profundamente unida... La dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina, aunque esté estrechamente unida a ella y sea complementaria. María, la Inmaculada precede a cualquier otro, y obviamente al mismo Pedro y a los Apóstoles, no sólo porque Pedro y los Apóstoles, proviniendo de la masa del género humano que nace bajo el pecado, forman parte de la Iglesia “sancta ex peccatoribus” sino también porque su triple *munus* no tiende más que a formar a la Iglesia en ese ideal de santidad, en que ya está formado y figurado en María. Como bien ha dicho un teólogo contemporáneo, “María es Reina de los Apóstoles, sin pretender para ella los poderes apostólicos, Ella tiene otra cosa y más” (H. U. von Balthasar)”.

Los restantes párrafos del n.27 hacen un bellissimo elenco de la presencia femenina en la Iglesia, desde las mujeres que acompañan y sirven a Jesús en su ministerio, a todas las mujeres de la historia, pasando por innumerables vírgenes, mártires, madres de familia. Agustín debe mucho de su santidad a Mónica, su madre y así otras mujeres, entre las cuales cita también a una hermana latinoamericana, Rosa de Lima. Mujeres que han impactado en la propia Iglesia como Catalina de Siena y Teresa de Jesús, “las mujeres santas son encarnación del ideal femenino” y son modelo para todos, hombres y mujeres, de cómo la humanidad responde al don de Dios.

8. La mayor es la caridad

Es el capítulo final de la carta encíclica que corona todo el camino. El amor es realidad humana total, de hombres y mujeres, pero es precisamente el amor lo que más define a la mujer, porque ella está de alguna manera “más cerca de la vida” que el varón. La siente surgir dentro de sí, tiene que acompañar durante meses el pequeño crecimiento del nuevo ser hasta entregarlo a la humanidad y seguirlo acompañando con mucha dedicación en los primeros años de su caminar por la tierra.

El amor supone a la persona. “Sólo la persona puede amar y ser amada”. Se trata de una exigencia ontológica y al mismo tiempo ética. Es decir, para poder amar hay que ser persona y nunca lo seremos enteramente si el amor está ausente de nuestra vida. El *ethos* del Evangelio es el *ethos* del amor, y el amor tiene el primado de todas las virtudes como canta Pablo en 1 Co 13,13.

Por consiguiente hay que decir que el amor de la mujer es fuertemente “personalizante”, hace descubrir al varón su ser personal, hace crecer en el niño y adolescente su ser personal. Podemos decir que la misión y dignidad de la mujer consiste en recibir y dar amor y de esta manera construir personas.

La verdad sobre el ser personal humano está descrita con una bella frase del Concilio: “es la única que puede ser amada por Dios por sí misma”. Lo ontológico de lo femenino es pues recibir el amor y lo ético, el darlo. Desde el principio la mujer ha sido creada para personalizar la vida humana. Este papel permanece desde Gn 3, 15 hasta el fin de los tiempos, en Apocalipsis 12, donde la mujer con el Espíritu dicen: Ven Señor Jesús.

Si la ciencia y la técnica debilitan la conciencia de la humanidad, de la dignidad de la persona, la mujer como símbolo de la vocación del sacerdocio real de todo el pueblo de Dios despierta esa conciencia mostrando la riqueza que la humanidad y el ser personal tienen para poder ofrecerse a Dios.

La Encíclica termina con una hermosa acción de gracias a la mujer por su presencia en la historia; y sobre todo agradecer al Espíritu Santo que ha dado todos esos dones a la mujer y a una en particular a la que agració con la Maternidad del Hijo de Dios.

SEGUNDA PARTE

Perspectivas antropológicas sobre lo femenino

La segunda parte del curso está dedicada a estudiar a la mujer desde las perspectivas filosóficas y teológicas, aunque sin ignorar los aportes de las ciencias humanas.

El tema es trabajado en primer lugar desde la antropología filosófica partiendo de la concepción del ser humano como integración de lo somático con lo psíquico, pero añadiendo a esta unidad el otro aspecto importante del espíritu. Por tanto, vamos más allá de la tradicional dicotomía cuerpo - alma para entender lo psíquico, en un sentido más moderno, como “animación racional, inteligente y libre de nuestra actividad corporal”. La palabra “espíritu” sin embargo va más allá porque muestra en la capacidad de la razón y de la voluntad no sólo la función de animar la vida orgánica del ser humano sino de abrirse más allá hacia la Verdad y el Bien Absolutos, como los definitivos portadores de sentido de la vida. En tanto que las ciencias trabajan sobre la dimensión psico-somática, sólo por reflexión filosófica accedemos a la vida del espíritu y por la revelación comprendemos que el último destinatario de esta apertura espiritual es Dios.

Introducción a la antropología filosófica

Si queremos aplicar la razón, el logos, humano al tema de la mujer, encontraremos tres niveles distintos. En el primero más cercano a la experiencia, a lo empírico de nuestros sentidos, se sitúan todas las ciencias experimentales. Allí podemos poner la psicología, la sociología, los estudios culturales de la antropología científica. Las ciencias preguntan y responden desde los límites de lo observable, de lo experimentable.

Un segundo nivel se aleja de la experiencia inmediata y busca la reflexión filosófica. Este nivel no es evidente para quien establezca como postulado del conocer el rígido límite de la experiencia sensible y de la comprobación experimental. Pero la razón reclama también un espacio de conocimiento ultrasensible, aunque originado de los datos de la sensibilidad. Lo veremos por qué.

Finalmente, el tercer nivel, dentro del cual este libro se mueve, es el de la reflexión teológica. La teología es también un conocimiento riguroso; quiere justificarse con la fundamentación en la razón filosófica. Pero aspira a integrar este modo de conocer, con otro que le viene por la fe. ¿Son los datos de la fe susceptibles de ser procesados y examinados por la razón?. De alguna manera podemos afirmar que sí en cuanto que afirmamos la inteligibilidad racional de la fe. La fe no es “racional” en sentido de derivarse como pro-

ducto de la razón, pero sí es “razonable”, porque puede mostrar su coherencia lógica sin que la razón pueda objetar sus procedimientos, aunque reconozca no haber obtenido los datos sobre los cuales se reflexiona a partir de ella misma.

Tratemos de explicar las diferencias entre el conocer científico y el filosófico. 3 pedazos de madera, dos cortos y uno más largo, nos ofrecen base de datos científicos: medida, peso, composición interna físico - química... Todos estos datos permanecen invariables sea cual sea la posición de los pedazos. Pero estos datos por sí mismos no ofrecen la totalidad del ser de esos pedazos. Podemos acceder a otro nivel, el de la significación, al observar que están arreglados de tal manera que parezcan una flecha que indica el camino. La ciencia pues no puede reducirse al estudio experimental de la naturaleza, tiene que incluir el hecho humano, con significación y sentido. Las ciencias Humanas no son ciencias en el mismo sentido que las naturales; tienen “nuevos ingredientes” que sólo se captan al situarse en otro nivel de estudio.

Ciertamente las ciencias humanas siguen estando ligadas a lo sensible, a lo empírico, ya que se toman los datos como el principio de su interpretación. Pero las ciencias, a su vez, no explican el conocimiento humano que de ellas se consigue. Hay allí un necesario paso a la reflexión filosófica. Es decir, a poder afirmar con absoluta certeza una realidad que no es constatada en la experiencia, pero que es su condición de posibilidad; es decir, sin este nuevo dato que la razón postula, la experiencia misma no podría realizarse.

Para comprender lo que significa una reflexión filosófica tomemos el ejemplo de la visión. Toda nuestra experiencia exterior captada por el sentido de la visión descansa en los órganos de los ojos. Todo es visto por los ojos... excepto los propios ojos. ¿Pero no vemos en un espejo nuestros propios ojos?. No los vemos como “ojos viendo” sino como “ojos vistos”. Así pues, la experiencia de ver todas las cosas, descansa en unos órganos que ellos a su vez no pueden ser vistos en el acto de ver!!!. Y sin embargo, aunque no vea mis “ojos - viendo” no dudo de que ellos sean el órgano de la visión; pero mi certeza descansa en este caso en una “experiencia filosófica trascendental”; es decir, mis ojos - viendo son condición de posibilidad de todo lo visto. Si llamamos a “lo visto”, conocimiento científico, el “ojo - viendo” sería una experiencia filosófica en la que la razón y no

la vista me da la certeza de que no habría visto nada si mis ojos no hubieran sido la condición de posibilidad del ver.

La filosofía hace preguntas y busca conocimientos más allá de los límites de las ciencias. Todos tenemos conocimientos, pero preguntarse dónde comienzan y dónde acaban y por qué, rebasa el mismo conocimiento de la ciencia y busca fundamentación última. De esta manera, Kant se pregunta también ¿por qué nos sentimos obligados a los deberes morales?, ¿Qué podemos esperar de la religión?. Y finalmente, ¿qué es el ser humano?

La respuesta a esta última pregunta es precisamente el ámbito de la antropología filosófica. Nosotros completamos esta pregunta: ¿Qué es la mujer desde la antropología filosófica?

Buscaremos respuestas considerando en primer lugar la estructura del ser humano y en particular de la mujer, estudiando las características psicosomáticas que diferencian los géneros, y noético - pneumáticas que los unen en la realidad de lo personal. En un segundo capítulo veremos el conjunto de relaciones que el ser humano, y en particular la mujer, vive con el mundo, con los otros y con Dios. Finalmente en el capítulo tercero analizaremos cómo la estructura y las relaciones se realizan en la unidad de la persona, y en particular de la persona femenina.

Capítulo primero: Las estructuras del ser humano

Todos estamos acostumbrados a hablar de “alma” y “cuerpo” para referirnos al ser humano. Son conceptos que tienen su origen en la filosofía griega, que sobre todo en Platón, están marcados por un profundo dualismo (dos mundos diferentes, y el mito de la caída del alma en el cuerpo mortal). Para este filósofo, la serena muerte de su maestro Sócrates condenado injustamente plantea un enigma que no puede resolver con el “logos” o razón, y acude al “mito” (explicación más allá de la razón).

54

La propuesta que hacemos aquí es hablar de cuerpo, alma y espíritu. La palabra “psique” que usa Platón para referirse al alma, tiene connotaciones que implican exactamente lo que queremos decir por “espíritu”. La psicología moderna pretende explicar las fuerzas que “animan” nuestro ser corpóreo con características propia-

mente humanas, pero no se extienden a los conocimientos metafísicos que era precisamente lo que Platón quería indicar.

Usaremos pues las palabras *cuerpo y alma* (lo psico-somático) para referirnos a aquella dimensión centrada en la experiencia del mundo y de los otros; y la palabra Espíritu para describir la capacidad de ir más allá de la experiencia sensible, pretendiendo la comprensión metasensible. En tanto que lo psico-somático cae dentro del espacio de las ciencias, el espíritu (lo noético-pneumático o salida hacia la verdad y el bien trascendentes, no empíricos) es objeto propio de la filosofía.

Todo conocimiento, sea el científico o el filosófico, implica una polaridad dentro del conocer, entre un sujeto y un objeto; es decir un “alguien” que realiza el acto del conocer y el contenido de ese acto. No puedo pensar... nada; pienso siempre en “algo”, es decir, en un contenido. El sujeto humano puede pensar al ser humano como “objeto” del conocer científico, porque tenemos un cuerpo y unas reacciones psíquicas perfectamente observables. Todo esto es “lo visto”. Pero el sujeto no puede estudiarse desde las ciencias a sí mismo “como sujeto” sino que debe hacerlo por una reflexión filosófica trascendental, es decir, como “ojo-viendo” a través del espíritu. Así pues, el ser humano tiene un lado objetivable (psico-somático) en el cual las ciencias ofrecen importantes contribuciones, pero tienen el lado inobjetivable, precisamente por ser sujeto y en este caso sólo accede a él por la filosofía.

1. Lo somático del ser humano

El primer dato empírico, observable, del ser humano es el cuerpo: *está allí en medio del mundo*, es decir, entre otros cuerpos. Puede medirse el espacio que ocupa, las distancias que le separan de otros cuerpos, etc. Pero el cuerpo humano es mucho más que un ser espacial; en realidad es como la frontera de dos universos, el interior de su conciencia y el exterior. Si llamamos “espacios” a ambos mundos es evidente que estamos en una analogía. En el espacio interior tenemos la conciencia de ser algo diferente de todas las cosas externas. Soy yo el que veo el resto de las cosas del mundo y las veo “desde mí” es decir, desde el espacio físico que ocupo, que viene a ser como el punto “0” a partir del cual hablo de aquí y de allí, cerca o lejos.

La experiencia de ser “centro” del espacio circundante me permite decir que no sólo “soy un cuerpo”, como lo son una mesa o silla cerca de mí, sino que “tengo un cuerpo”, es decir: yo soy algo más que mi cuerpo. “Ser un cuerpo” tiene un sentido pasivo en el mundo, “tener un cuerpo” denota actividad, ya que por medio de mi cuerpo yo intervengo en el mundo.

El cuerpo me es dado desde el nacimiento, pero yo decido lo que hago con él; y así se convierte en el lugar de mi encuentro con los otros y el mundo. Yo determino, por ejemplo, la postura de mi cuerpo, es decir, el modo de ocupar un espacio del mundo; yo determino el ritmo de mis actividades corporales, es decir configuro el tiempo de mi cuerpo; yo vivo mi ser sexuado en mi cuerpo; mis sentidos me traen lo exterior, los otros cuerpos y reacciono ante ellos.

Nuestra cultura elabora modelos de relación entre los cuerpos, nos entrega símbolos, comportamientos. El cuerpo es pues una mediación entre mi subjetividad (ser yo sujeto) y lo objetivo de las cosas y de otras personas. Por mi cuerpo llegan sus señales y por mi cuerpo transmito mis reacciones, mi aprecio o mi rechazo, mi amor o mi odio.

Tener un cuerpo es algo común al hombre y a la mujer. Pero los cuerpos son diferentes; los órganos que los distinguen son sobre todo los orientados a la reproducción de la vida; pero esta función a favor de la vida está profundamente unida a la satisfacción, al placer. Por el misterio de los cuerpos llegamos al misterio de la vida.

La configuración corporal de la mujer tiene una estrecha relación con la vida: la vida actual de la pareja, pero también la vida futura de los hijos. En el cuerpo de la mujer se realiza la gestación de todo nuevo ser humano. Esta experiencia es exclusiva de las mujeres e inimaginable para los varones; ellos no tienen la experiencia de convivir dos vidas en un solo cuerpo; del alimentarse y crecer de dos cuerpos, uno dentro del otro viviendo uno del y otro para el otro. No tienen la experiencia de ofrecer de sí la alimentación vital para la criatura que ya ha nacido. En el cuerpo de la mujer está inscrito desde el comienzo de los tiempos un instinto de maternidad que es la raíz del arquetipo femenino de personas e instituciones que orientan el crecimiento y la vida de la persona humana.

El cuerpo de la mujer es vivido de formas muy diferentes según las tres etapas de su ser compañera, esposa y madre. Es decir, presencia de la mujer en la vida del varón acompañando y equilibrando su crecimiento con una "alteridad" o modo diferente de ser un ser humano. La realidad esponsal, la donación del cuerpo de una persona a otra como gesto de amor, es también un momento significativo en relación con lo dicho arriba. Pero la plenitud del cuerpo de la mujer se da en el momento de la maternidad, de acoger una vida que se inicia ya en la concepción y que va creciendo lentamente en la oscuridad del seno materno preparándose para salir al mundo formando parte de la historia. Podemos decir, pues, de modo muy especial, que la mujer no es sólo un cuerpo, sino que tiene un cuerpo y lo hace expresión de la riqueza de sus sentimientos y de su vida.

2. *Lo psíquico del ser humano*

El ser humano no sólo está en el mundo, sino que es en el mundo, es decir, se realiza en él, pero esto es posible porque hay un lugar interior desde donde se vive el "tener un cuerpo" y no solamente "ser un cuerpo".

El mundo está inmediatamente presente al cuerpo; y el cuerpo es físicamente expresión de una persona, pero hay además una presencia del mundo que no es inmediata sino por mediación de las representaciones. Y así mismo, el cuerpo no sólo expresa una figura exterior, física, sino una "figura interior" psicológica.

El "espacio" propio, pues, de lo psíquico es el espacio de la percepción, de la representación. Las cosas son percibidas por nosotros, no al modo de una máquina fotográfica, sino desde todo nuestro ser psico-somático cargado de experiencias, recuerdos, prejuicios. Podemos recordar el dicho: vemos "según el color del cristal" que usamos. Así pues, el mundo está presente inmediatamente a nuestro cuerpo, pero mediatamente a nuestro psiquismo porque al hacerlo interior, lo capta e interpreta "desde dentro" de sí mismo.

Psique o alma, en el sentido restringido, es "animación del cuerpo" (y por tanto distinto de lo que estamos llamando "espíritu"); por eso las sensaciones corporales son elaboradas por un psiquismo humano; se vuelven actos no sólo biológicos sino también psíquicos.

Lo afirmado hasta aquí es común al hombre como a la mujer. Pero cada uno de los géneros vive lo psíquico de diferente manera, así como vive también lo somático en forma diferenciada.

Nuestro psiquismo nos hace capaces de conocer, de sentir y de actuar. En estas tres áreas, lo femenino caracteriza esos modos de conocimiento, de afectividad y de actividad. Si el cuerpo de la mujer está tan ligado al misterio de la vida, podemos decir que también su psiquismo se orienta por este valor fundamental; hay un modo femenino de ver la vida, de acogerla y sentirla y de actuar en ella. Los sonidos exteriores son “filtrados” desde las preocupaciones femeninas por las personas, sobre todo de los hijos o del marido. En un parque en donde se escuchan muchos sonidos, la madre, inmediatamente distingue el llanto de su hijo. Hay un modo femenino de vivir lo emocional, lo afectivo. Hay una memoria afectiva personalizado que hace que la mujer jamás olvide las fechas de cumpleaños, y sus sentimientos profundos de alegría o de tristeza pueden durar varios días. Hay también particularidades femeninas en su modo de actuar, de escoger prioridades y tareas.

Para entender lo femenino en el psiquismo humano son interesantes los trabajos de C. G. Jung. Este autor sostiene que la construcción del “ego” o nuestra personalidad consciente, sobre todo en la primera etapa de la vida, se hace seleccionando elementos psicológicos que todos tenemos; lo no-seleccionado va a constituir la “sombra”, campo del inconsciente tanto individual como colectivo. El varón va seleccionando los rasgos masculinos para la construcción de su ego y relegando los potenciales rasgos femeninos de su psiquismo. Como se puede ver, lo femenino - psíquico no se agota con lo biológico o físico del cuerpo. Y al contrario de lo que pueda parecer, el ideal de la construcción de la personalidad no es la exclusiva masculinización o feminización, sino la integración de ambos elementos en la edad adulta. La personalidad del ego nos ayuda a situarnos en el mundo, a asumir los papeles que la sociedad propone, a desempeñar determinadas tareas. La personalidad más rica no es la del ego, sino la del “sí mismo” que ha sabido integrar lo consciente del ego con lo inconsciente de la sombra, y esta es la tarea principal de la segunda mitad de la vida, por el cultivo de la propia interioridad.

Según la tesis de Jung, el conocer lo femenino no sólo en el propio inconsciente individual, sino también en el colectivo (hay muchos arquetipos marcados por lo femenino), es decisivo para una recta relación humana entre hombres y mujeres. El que los varones desconozcan el alma femenina, también presente en ellos, puede producir consecuencias desastrosas. Lo mismo se aplica a la mujer que debe saber integrar los elementos masculinos en su vida adulta.

3. Lo espiritual del ser humano

Entramos en el espacio sagrado de las estructuras propias del ser humano, es decir aquello que es accesible no por los sentidos sino por la razón. No se trata de hablar de “lo visto” sino de pensar en el “ojo-viendo” que no puede ser percibido por el mismo ojo. La psique o “alma” fue entendida por Platón y Aristóteles con una doble función: la animación del cuerpo, y la apertura a lo divino por el entendimiento y la voluntad (*nous, pneuma*).

El uso de la razón, del entendimiento, tiene diversos acentos. Para la filosofía griega se orientaba a la captación de las definiciones (Sócrates), a la contemplación de las Ideas (Platón), al conocimiento de las formas (Aristóteles). La filosofía moderna prefirió tomar como objeto de la razón a la razón misma, es decir el conocimiento crítico del propio ejercicio racional, y descubrir los fundamentos del conocimiento científico (necesidad y universalidad) en los aprioris del propio sujeto cognoscente. La filosofía actual se orienta hacia el estudio del lenguaje como el hecho central que manifiesta el ser del hombre en el mundo y con los otros.

Así como el *nous* o razón, han tenido enfoques diversos, así el *pneuma* o tendencia racional de la voluntad. En un primer momento se trata de deslindar la libertad frente a la necesidad del destino (ananke, para los griegos); la filosofía cristiana considera el problema de la libertad humana en relación con la gracia divina, en cambio, la filosofía moderna busca los caminos de fundamentación de la autonomía moral, y de la responsabilidad ante la historia (Kant, Hegel). La filosofía actual se preocupa, a su vez, por garantizar la libertad frente a las estructuras que pueden volverse irracionales, vg. Psicológicas (comportamiento del inconsciente), sociológicas (leyes del mercado o de lo político), etc.

Las filosofías griega, clásica y medieval cristiana consideraron como su tarea fundamental el conocimiento metafísico, es decir, de lo ultrasensible. Podemos decir que se trata de una búsqueda racional, en el primer caso, y de fe en el segundo, para entender el misterio de la vida, el valor de la justicia y del bien, aun cuando no sean comprendidos por la sociedad en la que se vive. La muerte de Sócrates, la muerte y resurrección de Jesucristo, son aportes de sentido a los grandes misterios de la vida y de la muerte y a los valores morales que rigen la vida.

“Lo divino” fue planteado pues, dentro de los límites de occidente, por los griegos en términos racionales. Para Platón, es una Idea, la más perfecta, que debe ser contemplada y realizada por el “demiurgo” o “dios” capaz de copiar en la realidad imperfecta la idea perfecta. Para Aristóteles, el ser divino es no sólo “Inteligible” infinito, sino también “inteligencia” infinita, desprovista de amor, pero no de fuerza para atraer todas las cosas hacia sí. Es “Motor Inmóvil” que cambia todo el universo sin sufrir ningún cambio en sí mismo.

Para la tradición judeo cristiana “lo divino” es un Ser Personal que entra en diálogo con la humanidad, que manifiesta una elección y alianza con un pueblo para el bien de toda la humanidad. Frente al ver griego está el oír bíblico. Frente a la admiración que lleva a preguntar, la obediencia que lleva a escuchar y cumplir.

La filosofía cristiana en Agustín y Tomás como sus representantes más destacados, busca armonizar los datos de la fe con la razón. La clave para poder hablar “con sentido” de un Ser Infinito (Dios), a partir del conocimiento de los seres finitos (los creados) está en el concepto de analogía, situado entre la univocidad (aplicar un mismo término a varios seres en el mismo sentido) y equivocidad (un mismo término para varios seres, pero en diversos sentidos, vg. “león”, que puede referirse a un animal o a una constelación del universo). La analogía permite referirse a un mismo sentido entre varios seres, pero que son realizados de diferentes maneras en ellos. El accidente y la sustancia son análogamente “seres”, pero uno está en el otro y el otro está en sí mismo. De la misma manera, el Ser se realiza de forma muy diferente en el Infinito y en el finito.

El paralelismo del espíritu finito y del Infinito puede resultar clarificador. En el ser humano que tiene inteligencia, lo conocido

está “fuera” de él y supone la mediación de una representación, de una idea. En Dios lo conocido y el que conoce es el mismo Ser, hay identidad entre Inteligencia e Inteligible, lo que no sucede en el ser humano. Las Ideas, en Dios no tienen una función de “representar” lo existente, sino de “crear” lo existente. Dios no tiene necesidad de objetos externos para tomar conciencia de sí, en cambio el ser humano no puede tener conciencia de sí sin la mediación de algo distinto de sí, como “objeto” de sus actos de conciencia.

El ser humano puede ser comprendido como “espíritu finito”. En cuanto espíritu está abierto a la totalidad del ser, de la verdad y del bien; pero esta apertura a lo infinito es vivida en un ser limitado, finito. Hablamos de infinito “formal” porque puede captar infinitas formas, pero de finito “real” porque el ser humano no es realmente un espíritu infinito. Su realidad psico-somática limita las posibilidades infinitas de lo noético-pneumático. Podemos decir, por tanto, que la realidad masculino - femenina son exigencias no del ser espiritual en cuanto tal, sino del ser encarnado en el tiempo y en el espacio; como si la procreación de vida humano requiriese siempre el encuentro complementario de los dos géneros, siendo incapaz cada uno de ellos de agotar el misterio de la vida. La diferencia hombre / mujer, se da dentro de una llamada a la unidad de ambos, la llamada pertenece al ser espiritual, por las dos comuniones del Nous y del Pneuma con la Verdad y el Bien. Cuando en el misterio trinitario buscamos lo masculino y lo femenino en realidad estamos antropomorfizando a las personas divinas. La vida de las personas divinas es plenitud de los dos sexos en lo humano y las diferencias no se dan en lo horizontal de marido-mujer, sino en la del Padre-Hijo. Estas ideas serán confrontadas después en la perspectiva teológica, sobre todo al hablar de lo femenino del Espíritu Santo.

Lo propio de la vida humana es lo noético-pneumático como apertura infinita. Pero también es propio en su existencia histórica el carácter sexuado de las personas humanas, por tanto el modo de vivir psicósomáticamente el espíritu. El espíritu es pues aquello que manifiesta la común vocación de hombre y mujer a la unidad humana; por la encarnación histórica del espíritu manifestamos la diferencia de los géneros. Ser espiritual es tener interioridad y por tanto presencia a sí mismo, ser psico-somático es tener sexualidades diferentes y por tanto exterioridad, mediación de lo corpóreo en tiempo y espacio.

La vida humana tiene pues una tensión entre lo universal propio del espíritu y lo particular propio de lo psico-somático. El grado de vida humana tanto del hombre como de la mujer se mide por la capacidad de encarnar en su acción aquí y ahora, la vocación unitaria de toda la humanidad, vivida en la particularidad psico-somática de los géneros. Ningún sexo tiene el monopolio de la humanidad, ni el modelo de humanidad puede ser impuesto de un sexo a otro (feminizando lo masculino o masculinizando lo femenino; conclusión importante para redefinir la presencia de lo femenino en los espacios sociales).

Los actos del ser humano son riqueza y pobreza a la vez; riqueza porque el espíritu domina el mundo exterior, pobreza por la carencia y necesidad del otro. Riqueza noético-pneumática y pobreza psico-somática.

Capítulo segundo: Las relaciones del ser humano

La estructura psico-somática y noético-pneumática, con la tensión entre vocación a la unidad en el espíritu y a la diferencia de sexos, se vive en concreto en un tejido de relaciones con seres inferiores o superiores a lo humano, y relaciones humanas entre sí. Lo inferior, lo englobamos en la idea de “mundo” y consideramos como ser superior a Dios.

1. Relación con el mundo.

El mundo es para el ser humano en cuanto Soma, un mundo de objetos, de útiles que están a la mano y que controla por la ciencia y la técnica como prolongación de sus sentidos. La técnica no es mero dominio de la naturaleza sino también expresión de lo que el ser humano es y por tanto, también de las características sexuales.

Para el ser humano en cuanto Psique, el mundo es un mundo de representaciones. El mundo exterior es “procesado” desde la experiencia de los sentidos hasta el encuentro con la capacidad intelectual del conocimiento. Los antiguos denominaban “concepto” a la idea porque era como un ser “concebido” por el encuentro entre la realidad y el entendimiento. En las representaciones el ser humano también se proyecta; al lado de lo consciente del conocer está lo inconsciente afectivo, individual y colectivo que incide en el modo como el mundo exterior es percibido, representado.

El mundo para la antigüedad era una naturaleza cuyos secretos había que descubrir para que el ser humano fuera un macrocosmos en relación al Macrocosmos.

Finalmente, el mundo es para lo noético-pneumático del ser humano, un mundo de significaciones y de fines. Para el pensamiento cristiano, el mundo es un don creado por Dios con la finalidad de hacer posible la vida humana. La experiencia moderna del mundo, en cambio, es la de “construir” el mundo desde el sujeto humano, conocerlo para imponer las leyes. Son dos modos distintos de dar significación y finalidad al mundo.

El ser humano sabe que es parte de su interna estructura estar *en* el mundo; sabe también que como relación es PARA el mundo, pero sabe, además que este ser - para el mundo no lo agota. Sabe que tiene otra apertura más fundamental todavía a la intersubjetividad y a la propia realización y unidad de su ser, teniendo el mundo como horizonte de su tarea y destino.

Si en lo psico-somático tiene conciencia de ser parte del mundo, en lo noético-pneumático se sabe un “todo”, frente al mundo como un “todo”. En esa relación con el mundo se encuentra con los otros y con Dios.

2. Relación con el otro

El ser humano, como un “Yo” se experimenta no sólo como un “ser-para”, sino sobre todo como un “ser-en-sí”. Por esta experiencia se conoce a sí mismo, pero también se re-conoce en el otro, es decir, un “Tú” que es otro “en-sí”. Al encontrarse los dos, se realizan como seres humanos EN el mundo y *con* el otro.

Hay muchos niveles de encuentro: el más estrecho se da entre dos personas, sobre todo en el amor, en la convivencia; la pareja es fuente de la vida. En este encuentro interpersonal la sexualidad tiene un papel muy importante. La misión de dar vida, de engendrarla, reclama el encuentro sexual y la organización de la familia como el espacio donde los nuevos seres van a crecer en humanidad. Pero este encuentro no es el único, hay otros como el *yo-nosotros*, que se fundamenta en el consenso, en obligaciones y compromisos que hay que respetar, en lealtades. Finalmente la relación *yo-otros* se

vive en medio de tradiciones, costumbres, la vida social y política interna dentro de un país y externa con proyecciones a toda la humanidad.

Volviendo a la imagen de lo visto objetivamente y del “ojo-viendo” al que tenemos acceso sólo por la reflexión filosófica, es decir a lo subjetivo e intersubjetivo, podemos entender dos niveles del ser humano, el de la naturaleza y de la persona, que en el sentido de la tradición cristiana corresponden a lo objetivo (incluso para el ser humano que puede ser considerado también “objetivamente” por las ciencias) y a lo subjetivo, como nivel de lo personal, y por tanto de la reflexión filosófica, más allá de los límites de la experiencia de los sentidos tanto externos del soma como internos de la psique.

En la historia de los encuentros con el otro, tenemos el gran problema de la discriminación sexual que ha falseado las relaciones personales; los elementos de la naturaleza psico-somática han sido utilizados para infravalorar el carácter personal de la mujer, que tiene igual dignidad a pesar de las diferencias psicósomáticas. La evolución de los dos últimos siglos de industrialización separó el lugar del trabajo y de lo público como espacio masculino, en tanto que el lugar de lo privado de lo familiar quedó relegado como espacio femenino. Se perdieron de esta manera importantes contribuciones en los dos espacios; en el público por la ausencia de la mujer en la organización de la sociedad y en el privado por una carencia de presencia paterna más equilibrada en el hogar.

Si el problema del encuentro hombre-mujer se coloca exclusivamente en el nivel de la naturaleza psico-somática sólo trataremos de las diferencias y en todo caso, de darles legítima expresión en un equilibrio de oportunidades y en un consenso como manifestación de la igualdad de derechos en el ámbito intersubjetivo. Pero la antropología filosófica puede conducirnos más lejos todavía. El “pacto” o consenso de los géneros de darse igualdad de oportunidades tiene un fundamento más radical que la manifestación de las voluntades humanas que llegan al consenso; se trata de una misma y común vocación de las personas al encuentro con algo que trasciende sus diferencias de género, y es a la Verdad de la inteligencia y al Bien de la voluntad. En tanto Bien y Verdad son polos de

atracción, son el mismo llamado, a pesar de atraer seres espirituales, en ambos casos, que están caracterizados por sus diferencias psico-somáticas de género. Pero la atracción de la Verdad y el Bien tienen sus raíces en el “Ser-mismo” que es la Verdad y el Bien en “sí mismos”; la verdad no es sólo un “algo”, es decir una realidad que se reconoce como verdadero; el bien no es sólo algo que nos atrae; en ambos casos la verdad y el bien consisten en entrar, por el conocimiento y el amor, en relación interpersonal con un Ser Personal que es la plenitud del ser.

3. *Relación con Dios*

La experiencia filosófica de ser *en* el mundo y *con* los otros, para el Nous y el Pneuma aparece con un “exceso ontológico”, es decir, como parte de un movimiento que no se termina en “las cosas y personas” que sólo tienen ser, sino que buscan el Ser que es ser. Nuevamente entramos en el campo del “ojo-viendo”, es decir, de la reflexión Filosófica sobre un Ser que es condición de posibilidad de otros seres. La dos relaciones mencionadas con el mundo y con el otro apuntan a una trascendencia y a la realización de la persona. Trascendencia, porque desde nuestras categorías relacionales tomadas de la realidad empírica “nos atrevemos a hablar” analógicamente, es decir, manteniendo una afirmación que es verdaderamente como las empíricas, aunque se da en un Ser no sujeto a los límites de espacio y tiempo de lo empírico.

La relación con el Ser Trascendente es el inicio de la teología que reflexiona sobre la revelación. Los pueblos bíblicos pasan de experiencias empíricas (liberación de Egipto, pasión, muerte y experiencia de discípulos que ven al Resucitado) a certezas de fe (Dios es creador del mundo y liberador de su pueblo; el Padre ha resucitado a su Hijo Jesucristo). La fe bíblica coloca las relaciones con el mundo y con los otros “dentro” de una relación, más fundamental que es la de Dios. El problema es llevar a la práctica las revelaciones de la fe, superar “la dureza de corazón” que se auto-defiende de las exigencias del amor absoluto de Dios.

El camino de la filosofía hacia la trascendencia es diverso. En Platón es el camino de las Ideas, como paradigmas de las realidades, y de la Idea del Bien como suprema articuladora de todas las ideas, confundándose con la Idea del Uno, expresión de perfecta

correspondencia de la “medida” del Ser Perfecto con el Ser perfectamente “medido”. En Aristóteles es el Ser inmóvil, que no cambia, es decir, no pasa de potencia a acto porque es Acto puro, pero al mismo tiempo es el origen de todo movimiento que permite actualizar todas las potencias. El camino metafísico de Dios llega al Ser por la Verdad y el Bien.

En la filosofía moderna hay otro absoluto, propio de la experiencia interna; la libertad que se autodetermina a sí misma en la práctica del deber que la razón muestra como evidente. Cuando la voluntad particular coincide con la ley universal se realiza el “imperativo categórico”.

La vocación suprema del ser personal, de comulgar con la Verdad y el Bien es el Ser que es Absolutamente Verdadero y Bueno, da pleno sentido a la vocación humana de realizarse como personas. Pero esa comunión no tiene evidencias visibles de “lo visto”, sino que se comunican a través de acciones y obras que son fruto de dicha comunión, la hacen visible pero dejando un poco oculto “el misterio” que ha sido su origen. El ser humano en su aspecto de ser espiritual no es objeto de ciencia, ni tampoco lo es el Ser Trascendente con el cual se encuentra. Así como el espíritu humano necesita “revestirse de la carne psico-somática” para manifestarse y comunicarse en el espacio y tiempo de la historia, así su obra de comunión con el Absoluto, necesita también de revestirse de gestos “encarnados”. En otros términos, el amor “filial” a Dios debe aparecer en la historia como amor “fraterno” entre hermanos. La armonía y encuentro en el amor de dos seres psico-somáticamente muy diversos muestra la riqueza del espíritu que puede integrarlos.

Estas reflexiones, para quienes limitan el saber a lo “visto” pueden parecer “peligrosas y alienantes” pero negar la apertura al Absoluto Ser Trascendente también entraña los peligros de querer sustituir a Dios con la historia, la Verdad con la ideología y el Bien con el hedonismo. Aunque el consenso de personas libres pueda parecer resolver las tensiones y conflictos, no tiene la fuerza de una realidad que está “más allá” de las tensiones y que se opone a los espíritus con la fuerza de su Verdad y de su Bien.

No debe temerse que el ser humano desaparezca si el Ser Divino lo es todo. No son realidades en el mismo nivel. Dios no es

un Infinito que amenace recortar a los finitos o negarlos. Nos traicionan las imágenes espacio-temporales de nuestra experiencia psico-somática, porque somos incapaces de llegar por el camino de la experiencia a las otras realidades que superan lo sensible. En otros términos, como a Dios lo experimentamos con el “ojo-viendo” y no en el espacio de lo “visto” sería poco lógico negar su existencia como negar la capacidad de ver el ojo, porque no lo vemos viendo. Los antiguos comprendieron el problema bajo el concepto de analogía.

El ser humano, por su estructura psico-somática y noético-pneumática se encuentra *situado* en el mundo y con el otro, pero además *abierto* al Absoluto. La estructura revela lo que el ser humano (hombre y mujer) son “en-sí”, pero el ser relacional al mundo, al otro y a Dios, manifiestan su “ser-para-otro”. La conjunción de estructura y relación manifiesta la unidad de su ser humano (su realización) que nos conduce al concepto de la persona.

En las relaciones con el mundo y el otro, el ser humano pone el objeto “para sí” en relación de objetividad con el mundo y de intersubjetividad con el otro. Pero en la relación con el Absoluto el ser humano *es puesto* por el Absoluto.

Capítulo tercero: La realización del ser humano como unidad y como persona

Cuando estructura y relaciones se juntan, se llega al *ser* humano, a la unidad que le es propia. La reflexión le hace experimentar como un Si-mismo frente a otro ser semejante. Un *ipse* frente a un *alter*. Lo que el ser humano es por esencia en su estructura, se realiza, es decir, pasa a existir en actos que son relacionales. Pero al relacionarse, lo hace siempre bajo el movimiento de libertad y por tanto de responsabilidad ética. La vida humana aparece así como tarea de unificación, pero amenazada por la desintegración de su naturaleza psico-somática frente a su persona noético-pneumática. ¿Cómo mantener la tensión entre esos dos aspectos del mismo ser?. Platón pensaba que lo noético-pneumático nos llevaría a unas ideas eternas, como paradigmas de lo real. Aristóteles pensó a la razón como diversificada en cuanto considera la realidad metafísica, o la praxis de la vida humana, o las acciones que se relacionan con el mundo por la transformación física de los objetos. Entre la necesi-

dad de la inteligencia que descubre la esencia universal y eterna de las cosas y la necesidad de la naturaleza que impone sus exigencias al quehacer técnico, se sitúa la libertad ética capaz de escoger. La filosofía cristiana medieval ponía la tensión entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe. La filosofía moderna pensó la libertad como autonomía moral opuesta a cualquier tipo de heteronomía. En todas estas perspectivas aparece el deseo de llegar a lo que es “ser persona”; realizarse plenamente como “ser humano”.

La unidad entre estructura y relación vivida en los actos concretos es unidad de un ser humano viviendo como tal. Vivir como persona es realizarse como un ser marcado psico-somáticamente hacia la universalidad. Esta apertura lleva a ver la Verdad detrás de todas las verdades, y el Bien, detrás de todos los bienes. Hay bienes “para uno” que pueden negar los bienes “para otros”. Hay bienes de la particularidad que niegan la universalidad de lo humano. Hay verdades “útiles” para uno que hay que defender, pero hay también verdades “inútiles” que no interesa revelar porque debilitan la propia situación, y serían “útiles” para el adversario. Mientras el ser humano se consagra al servicio de las verdades “particulares” pasajeras no se alcanza el nivel de las verdades permanentes para todos. Por eso la tensión entre lo particular de la situación y la universalidad de la vocación humana se vuelve intensa y dramática. Se pueden asegurar situaciones de éxito en la particularidad con el sacrificio de valores de lo humano-universal como es la Verdad y la Justicia.

La persona es el ser capaz de elegirse cómo se quiere vivir, si amarrada a sus particularidades o abierta hacia la universalidad. La persona verdaderamente humana es la que es universal y al mismo tiempo particular; la que dentro de cada cultura actúa como un verdadero ser humano, de modo que cualquier otra, al margen de las limitaciones culturales, podría y debería haber actuado. En el acierto de tales elecciones se realiza el misterio de lo humano; es decir, llegar a una universalidad que puede parecer como abstracta ante lo evidente de lo particular inmediato (ya que niega las particularidades, y por tanto parece irreal); pero al mismo tiempo la elección mantiene la particularidad asumida, pero sin encerrarse en sí misma, y por tanto se deja cuestionar por la universalidad humana. En el acto concreto se afirma al mismo tiempo la particularidad de

quien obra y la universalidad de la profunda esencia humana que lo une a todos los otros seres de la humanidad.

En este sentido, la plenitud de lo humano no es ni masculina ni femenina, ni adulta ni adolescente, ni de una raza o culto o de otra raza o culto religioso. Un negro puede ser tan humano como un blanco, un niño como un adulto, cuando en cada particular vivido plenamente y asumido como tal, aparece lo simplemente humano sin verse deformado por deformaciones de lo particular.

Afirmar la dignidad de la mujer como persona, desde este contexto quiere decir lo siguiente: ella como todo otro ser humano tiene una particularidad (lo femenino) que le hace vivir la vida humana marcada por lo psico-somático de su género. No se desarrollará nunca como persona si no vive su particularidad femenina. Pero a su vez, vivir intensamente su particularidad femenina no asegura por sí misma el pleno desarrollo de la persona integral. Además de lo psico-somático que la particulariza, tiene lo noético-pneumático que la une a todo otro ser personal, de cualquier sexo y que la abre al Absoluto. Su particularidad femenina no puede negar su apertura espiritual, ni ésta negar aquella.

La defensa de la particularidad es legítima cuando otra particularidad, como la masculina, ha pretendido presentarse como “lo humano” sin más. El camino de desarrollo, en este caso, sería falso, porque significaría para la mujer el masculinizarse para ser plenamente persona. Pero lo mismo sucede cuando queremos hacer del niño y del adolescente un adulto antes de tiempo, cuando negamos lo legítimo de su particularidad que también tiene contribuciones para lo humano (Jesús supo rescatarlas cuando nos pedía “ser como niños” para entrar en el Reino de los cielos). Lo mismo sucede cuando pensamos que hay razas privilegiadas de “superhumanos” llamadas a dominar a otras, naciones con “destino histórico” de negar a otras naciones su libertad o su independencia.

Pero es fácil pasar de la legítima defensa a la ilegítima agresión, que es la figura inversa: lo humano vendría a ser otra particularidad hecha absoluta y universal, sin serlo. Por estos motivos es importante entrar en la batalla de la igualdad de géneros para que aca-be esa batalla no por la victoria de vencedores sobre vencidos,

sino por el reconocimiento de unos y otros como verdaderos vencedores en esta lucha de ser cada vez más humanos.

El concepto de persona recoge todos los aportes. La estructura psico-somática que nos diferencia en cuanto géneros y que nos permite la específica relación con el mundo y con el otro; y también la estructura noético-pneumática que nos abre a la relación con Dios, y en la que las diferencias tienden a desaparecer a favor de la unidad de integración personal y de la comunión entre seres personales. La voluntad de comunión trasciende los límites de la muerte. La expresión de un ser personal para otros no tiene límites de la muerte. Algunos filósofos pensaron que la autenticidad es admitir nuestro ser... para la nada. Apostamos por otra autenticidad, nuestro ser... para el *Ser Eterno*.

Llamados a la comunión: éste es el destino de todos los seres humanos entre sí y con Dios. Pero para que ella sea posible hay que defender la dignidad e igualdad de las personas y de los géneros. Quien se mueve en el campo de “lo visto” no ve aquello que nos hace posible “ver lo visto” que es el espíritu humano que supera todas las particularidades.

Lo que adquirimos hasta aquí como perspectiva filosófica debe plantearse nuevamente como problema de la teología. El aporte de lo femenino en el pensar teológico ayuda a encontrar *lo humano* de este pensar a Dios y esta corrección es necesaria si Dios ha creado al hombre y a la mujer como su imagen y semejanza. Una teología masculina “exclusiva” corre el peligro de no pensar correctamente a Dios si quien ejercita este pensamiento no corrige la perspectiva psico-somática masculina, incidiendo en el ejercicio de sus actos espirituales. Hay que aplicar a la teología la advertencia sabia que se hace sobre la opción por los pobres. Que no debe ser “exclusiva ni excluyente”. Lo mismo hay que decir de la teología, porque como acto humano en relación al Ser más digno de ser pensado y pensado bien, no puede agotarse nunca en perspectivas preferenciales, sean masculinas o femeninas, sin abrirse a otras perspectivas complementarias.