

FEMINISMO, NATURALEZA Y *HUMANAE VITAE*

*Michele M. Schumacher**

RESUMEN: Desde la visión personalista, la mutua donación de sí en una comunidad de personas es la base de una adecuada antropología para una satisfactoria consideración de la dignidad y vocación de la mujer. Dicha visión entra en conflicto con otras de tipo feminista, que cuestionan cuál es la naturaleza del amor humano, la posibilidad de una auto-realización plena y el lugar que ocupa la sexualidad. La autora se inclina por la primera visión, analiza algunas posturas feministas y concluye con el concepto de éxtasis como cima del amor entre hombre y mujer.



ABSTRACT: From a personalistic view, mutual sharing of oneself in a community is the foundation of an appropriate anthropology for the consideration of a woman's dignity and role. This view conflicts with other feministic ones, questioning the nature of human love, the possibility of complete self-realization, as well as the role of sexuality. The author leans towards the first view, analyzes various feministic views and concludes with the concept of ecstasy as the height of love between a man and a woman.

PALABRAS CLAVE: personalismo, mujer, feminismo, amor, sexualidad, éxtasis.

KEY WORDS: personalism, woman, feminism, love, sexuality, ecstasy.

RECEPCIÓN: 18 de agosto de 2010.

APROBACIÓN: 24 de mayo de 2011.

* Universidad de Friburgo, Suiza.

FEMINISMO, NATURALEZA Y *HUMANAE VITAE**

“La mutua donación de sí en una *communio personarum*, comunidad de personas, fue el entramado moral –el entramado *humanístico*– con el cual se ponderó la cuestión del control natal”, escribe Michael Waldstein, en torno a la visión personalista del papa Juan Pablo II, incluso desde sus textos como cardenal.¹ De manera similar, el venerable servidor de Dios insistía en que no era menos “indispensable”,² para una consideración satisfactoria de la dignidad y vocación de la mujer, aquella de la encíclica *Humanae vitae*, la cual estimaba como una “adecuada antropología”, como quedó sintetizado en *Gaudium et spes*, número 24.³ “El hombre”, leemos en dicho párrafo –¡así que, desde un punto de vista feminista, ya empezamos mal!– “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su

*Traducción de Mauricio López Noriega, con la colaboración de Cristina Morales A. El artículo tiene como subtítulo: *What's Love Got to do with It?*, que hace referencia al título de una canción mencionada a comienzos del número V; prefirí omitirlo.

¹Introducción a *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, 2006, Boston, Pauline Books and Media, p. 143.

²Juan Pablo II, Carta Apostólica sobre la dignidad y la vocación de la mujer, *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, núm. 7.

³Véase Carta Encíclica sobre el Espíritu Santo en la Vida de la Iglesia y el mundo, *Dominum et vivificantem*, 18 de mayo de 1986, núm. 59; *Mulieris dignitatem*, núm. 7: “Con estas palabras el texto conciliar presenta sintéticamente el conjunto de la verdad sobre el hombre y sobre la mujer”. El significado que se concede a este pasaje explica la importancia que asume en sus escritos magisteriales. Véase Pascale Ide, “Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, nr. 24, § 3 chez Jean-Paul II,” *Anthropotes*, 17/1, 2001, pp. 149-78; 17/2, 2001, pp. 313-44.

propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”.⁴ Precisamente aquí, además, Juan Pablo II reconoce el significado de ser hechos a imagen y semejanza de Dios: que “el hombre” –y, honestamente, sabemos todos que el Concilio se refiere a “hombre y mujer”– “está llamado a existir ‘para’ los demás, a convertirse en un don”.⁵

Cuatro años antes de que el Concilio promulgara estas palabras, Valerie Saiving –en una publicación muy influyente, que inauguraba las “agitaciones iniciales” de la teología feminista–⁶ objetaba cualquier

⁴ Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, núm. 24. Juan Pablo II especifica en su encíclica *Mulieris dignitatem* que la creatura “es, por consiguiente, una persona. El ser persona significa tender a su realización (el texto conciliar habla de ‘encontrar su propia plenitud’), cosa que no puede llevar a cabo si no es ‘en la entrega sincera de sí mismo a los demás’” (núm. 7). En este sentido, plenitud propia nunca es realmente *auto-realización*, sino más bien realización humana *comunitaria*. Con ello quiero enfatizar –como irá quedando claro progresivamente– no sólo que nos realizamos a nosotros mismos a partir de los actos con los cuales contribuimos al bien común, sino también que somos capaces de hacer tal, precisamente porque otros siempre y constantemente contribuyen a nuestro propio bien. Por consiguiente, la propia plenitud –dentro de la cual se concentra el drama entero de la salvación, como hemos de ver– es propiamente una realización *comunitaria*.

⁵ *Mulieris dignitatem*, núm. 7.

⁶ Véase Francis Martin, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, 1994, Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing, pp. 160-1. Sally Purvis explica que: “tanto el contenido como el método analítico del artículo de Saiving se han convertido en clásicos dentro de la investigación feminista cristiana y son por demás sugerentes para ser desarrollados por otros”, en “Christian Feminist Ethics and the Family”, en Anne Carr y Mary Stewart Van Leeuwen (eds.), *Religion, Feminism, and the Family*, 1996, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, p. 113. Por ejemplo, el análisis de Saiving es tomado y desarrollado por Judith Plaskow, quien critica las teologías de Reinhold Niebuhr y de Paul Tillich, por destacar y desarrollar “ciertos aspectos de la experiencia humana” en sus teologías, mientras otros, *i. e.* aquellos sobre la mujer, “se consideran secundarios o son ignorados”. “El efecto de esta tendencia, que no es incidental, sino que surge de las definiciones mismas de pecado y gracia, es identificar lo humano con la experiencia masculina. Dicha identificación,” concluye Plaskow, “no sólo empobrece la teología, sino que conduce a apoyar definiciones prevalecientes de femineidad”, *Sex, Sin and Grace: Women's Experience in the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, 1980, Washington, DC, University Press of America, p. 4. Mientras tanto, teólogas feministas americanas de la influencia y talla de Mary Daly, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza, comenzaron a criticar no sólo teologías que daban a entender un discurso desde la situación humana universal, desde una perspectiva únicamente masculina, sino a la Tradición misma y al núcleo simbólico del Cristianismo –de hecho, incluso la Escritura misma– como reflejadora y reforzadora de una estructura social patriarcal opresiva; para mayor detalle, véase Michele M. Schumacher, “Feminine Experience and Religious Experience”, en Michele M. Schumacher (ed.), *Women*

presentación del amor como auto-donación, como indicativa de una idea masculina de la redención, con respecto al pecado particularmente masculino del “orgullo, deseo de poder, explotación, auto-dogmatismo y del tratamiento de otros como objetos en vez de personas”.⁷ La mujer, por otro lado –anota Saiving–, tiende hacia formas de pecado muy diferentes, que se podrían enunciar como “ser difusa, trivial y distraída; carencia de una organización centrada o focalizada; dependencia de los demás para la auto-definición; tolerancia a expensas de los estándares de excelencia; inhabilidad para respetar los límites de la privacidad; sentimentalismo, sociabilidad de chismorreos y desconfianza en la razón: en resumen, subdesarrollo o negación del ser”.⁸ Estas cosas, sostiene Saiving, son “consecuencia de la estructura básica del carácter femenino”,⁹ cuyo contenido permanece ambiguo, aunque su análisis considera tanto lo que

in Christ: Towards a New Feminism, 2004, Cambridge, UK & Grand Rapids, MI, Eerdmans, pp. 169-200. Es valioso mencionar que argumentos similares a los de Saiving (sin referencia directa) son desarrollados por Elizabeth Johnson y Dalphne Hampson, por nombrar sólo a dos influyentes teólogas feministas. La primera arguye que, para la mujer que ha sido oprimida, el “lenguaje de la conversión como negación de sí mismo, al volverse *amour sui* [sic], funciona de manera ideológica para robarles poder, al mantenerlas en una posición subordinada, en beneficio de aquellos que mandan”, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 1995 [1992], New York, Crossroad, p. 77. En cuanto a la segunda, escribe: “que la [kenosis] debió haber figurado prominentemente en el pensamiento cristiano; es tal vez una indicación del hecho de que los varones han entendido cuál había sido el problema del hombre, al pensarlo en términos de jerarquía y dominación. Seguramente sería un modelo que los varones necesitaban para apropiarse y que, seguramente, fue de gran ayuda para construir en función de la comprensión masculina de Dios. Pero [...] para la mujer, el tema del auto-vaciamiento y de la auto-abnegación está muy lejos de ser una ayuda como paradigma”, *Theology and Feminism*, 1990, Oxford, Basil Blackwell, p. 155. Para un desarrollo del tema desde una perspectiva pastoral, véase B. L. Gill-Austern, “Love Understood as Self-Denial: What Does it do to Women?”, en J. S. Moessner, (ed.), *Through the Eyes of Women: Insights for Pastoral Care*, 1996, Minneapolis, Fortress Press, especialmente p. 304.

⁷ Por consiguiente, la concepción masculina de la redención “como restauración para el hombre de lo que carece (señaladamente, amor sacrificial, la relación yo-tú, la primacía de la paz última y personal)”, Valerie Saving, “The Human Situation: A Feminine View,” en *The Journal of Religion*, abril 1960, pp. 100-12 (reimpreso en Carol P. Christ & Judith Plaskow [eds.], *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, 1979, San Francisco, Harder & Row, pp. 25-42; citado en la p. 35).

⁸ *Ibid.*, p. 37. Es similar la lista de debilidades femeninas hecha por Edith Stein; véanse sus *Essays on Woman*, 1996², Washington DC, ICS Publications; y Mary Shivanandan, “Sentiment and Sentimentality: Woman’s Choice?”, en *FCS Quarterly*, primavera 1997, pp. 7-17.

⁹ Saiving, *op. cit.*, p. 37.

es natural como lo adquirido por la mujer.¹⁰ Tanto niños como niñas deben aprender a diferenciarse de sus madres, quienes en toda sociedad crían a los niños y están más cercanas a ellos en su infancia y en su primera niñez. Precisamente, este proceso de diferenciación de cualquier forma es diferente entre niñas y niños; considerando que una niña llega a la madurez sexual, incluida la maternidad, de forma muy natural,¹¹ el niño experimenta su hombría como un logro, como algo que debe *alcanzar*. Una niña simplemente *es* una mujer –al menos en potencia–, pero un niño debe *probarse* a sí mismo que es un hombre.¹² Dicho fenómeno, que Saiving presenta como un traslape cultural, se acentúa –como algunas otras feministas han subrayado–¹³ en la cultura occidental contemporánea, que no sólo alienta a los niños a independizarse de sus madres, sino que también los educa dentro de un ideal cultural

¹⁰Saiving sigue el enfoque de Margaret Mead: “En vez de cuestionarnos la pregunta, la mayoría de nosotras interroga: ‘¿las diferencias de carácter entre los sexos son resultado de la herencia o del medio, de la biología o la cultura?’ En vez, ella se cuestiona si, más bien, no deberían existir ciertas similitudes básicas en las formas en que los hombres y las mujeres de toda cultura han experimentado lo que significa ser mujer o ser hombre”, *ibid.*, p. 29.

¹¹“En los procesos de fecundación, embarazo, parto y lactancia existe cierta pasividad; hay cosas que le *suceden* a la mujer, mucho más que cosas que ella *haga*”, *ibid.*, p. 31.

¹²“La situación es muy diferente para el varón, cuyo deseo *activo* y su *activo* desempeño en el acto sexual se requiere de manera absoluta para su realización. Y aquí, de nuevo, la demanda por el desempeño se reviste de una inevitable ansiedad; así, para probar su masculinidad, *debe* tener éxito en aquello que ha emprendido –y existe siempre la posibilidad de fallar”, *ibid.*, p. 32. El análisis de Michelle Zimbalist Rosaldo resulta semejante: “una mujer llega serlo siguiendo los pasos de su madre, aunque tenga que existir una experiencia compartida con un hombre. Para que un niño se convierta en adulto, debe probarse a sí mismo –su masculinidad– entre sus pares. Y si bien todo niño puede lograr su acceso a la virilidad, las culturas tratan dicho desarrollo como algo que cada individuo en particular *ha logrado*”. En contraste con la virilidad como categoría natural o criterio –la mujer vista ‘naturalmente’ como lo que es– la virilidad es un “producto cultural” logrado dentro de una estructura social compleja, que incluye “elaborados sistemas de normas, ideales y estándares de evaluación”, mediante los cuales los hombres compiten y ordenan las relaciones entre ellos mismos”, “Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview”, en Michele Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, 1974, Stanford, CA, Stanford University Press, p. 28. *Cursivas mías.*

¹³Véase por ejemplo el clásico trabajo de Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, 1978, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press; y Luise Eichenbaum & Susie Orback, “The Construction of Femininity”, en Joann Wolski Conn (ed.), *Women’s Spirituality: Resources for Christian Development*, 1986, New York, Paulist Press, pp. 128-49.

de individualismo aislado.¹⁴ En contraste, las niñas son alentadas, incluso dentro del mismo contexto cultural, para desarrollar una auto-identidad basada en la conexión y similitud con sus madres. Mientras que el análisis de Saiving se enfocaba en demostrar la inclinación masculina de la teología, que pretende referirse a la condición humana universal, sin referir las experiencias particulares de la mujer,¹⁵ su crítica es tal que llega al corazón mismo de la así llamada “adecuada antropología” de Juan Pablo II, e inclusive al centro mismo de la fe cristiana, como resulta evidente en su siguiente argumentación:

Si la naturaleza humana y la condición humana no son como las describen [los teólogos masculinos], entonces la afirmación de que el amor como donación de sí es la ley del ser del hombre es irrelevante e, incluso, tal vez no sea verdad.¹⁶

Debe considerarse como presupuesto que Saiving no se refiere con estas palabras, específicamente, ni a la visión teológica del Concilio ni a la de Juan Pablo II.¹⁷ Su argumento, sin embargo, levanta preguntas sumamente significativas, fundamentales para la enseñanza de la *Humanae vitae*. *Primeramente*, aquella sobre si es posible referirse al amor humano —y de este modo también a la finalidad del matrimonio— en términos objetivos: referirse en términos —como diría Saiving— de “condición humana universal”, como lo opuesto a una condición cultural signada por el individualismo, por ejemplo; *en segundo lugar*, si sería posible hablar de auto-realización en esos mismos términos; si, en otras palabras, uno pudiera en realidad encontrarse a sí mismo en

¹⁴Para un excelente análisis de este ideal cultural de individualismo, más allá de la crítica feminista, véase Robert Bellah *et al*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, 1985, New York, Harper & Row.

¹⁵Similar a la crítica que en este campo hace Saiving de la teología de Reinhold Niebuhr, es la que Carol Gilligan hace de Lawrence Kohlberg, por su fracaso en incluir las experiencia de mujeres y niñas en su teoría de desarrollo moral; véase Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 1982, Cambridge, MA y London, Harvard University Press; *ibid.*, *Mapping the Moral Domain*, 1988, Cambridge, MA y London, Harvard University Press.

¹⁶Saiving, *op. cit.*, p. 27.

¹⁷Más bien proporciona una crítica específica a la teología de Reinhold Niebuhr.

el acto mismo que pareciera ser su contrario: aquel acto expresado en la importante cita del Evangelio: “Quien intente guardar su vida, la perderá; y quien la pierda, la conservará”.¹⁸ Estas dos preguntas esenciales presuponen, a su vez, una *tercera*, que requiere ser formulada antes que las otras: ¿es posible admitir una naturaleza humana metafísica; una naturaleza, más específicamente, que implique una orientación hacia el bien humano de la comunión propiamente? Desde ella, *finalmente*, surge la pregunta sobre el “lugar” (si existe alguno) de la sexualidad dentro de la naturaleza (si alguna existe).

I

De no poca importancia en esta investigación acerca de la naturaleza del amor y de la realización humana —no sólo para el argumento de Saiving, sino también para el mío— es la pregunta que inspiró la carta apostólica de Juan Pablo II sobre la dignidad y vocación de la mujer, específicamente, “de comprender la razón y las consecuencias de la decisión del Creador que ha hecho que el ser humano pueda existir sólo como mujer o como varón”.¹⁹ La formulación misma, que hace descansar la diferencia sexual en el misterio de la creación, contrasta con la frase tan influyente de Simone de Beauvoir: “No se nace mujer, se llega a serlo”. Según la óptica de Beauvoir —y en la inmensa recepción que ha tenido entre las feministas—²⁰, es evidente no sólo la característica separación entre sexo y género del feminismo moderno, sino también la negación feminista de todo el contenido metafísico de la naturaleza humana, la cual —como la mujer misma bajo el control patriarcal, es decir, como es percibida por el feminismo— ha sido reducida a una realidad sub-racional. Porque es la “desgracia” de la mujer

¹⁸ Lc 17, 33. Esta referencia a la Escritura, de hecho, es una nota a pie de página del parágrafo núm. 24 de *Gaudium et spes*, del que se está hablando.

¹⁹ *Mulieris dignitatem*, núm. 1.

²⁰ Esta percepción, indica Donna Haraway, originó toda referencia al género en el feminismo moderno. Véase “‘Gender’ for a Marxist Dictionary: the Sexual Politics of a Word”, en Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 1992, New York, Routledge, p. 131.

el estar “biológicamente destinada” a transmitir la vida, Simone de Beauvoir la reta —es decir, a cada mujer— a levantarse sobre el acto “animal” de dar la vida y participar, en cambio, en el acto masculino de *arriesgar* la vida. Al hacer tal, según dice Beauvoir, la mujer trascendería el reino de lo natural y entraría propiamente dentro de la esfera de lo humano, en donde reside el hombre. En sus posibilidades —lo que la filósofa francesa contrasta con su estado actual— la mujer es comparable con el hombre; es una idea histórica más que una especie natural.²¹

Por ello, la objeción feminista contra una naturaleza preconcebida —una dinámicamente programada por el Creador— está basada no tanto en una presentación de la naturaleza *humana*, como en la noción de una naturaleza propiamente *femenina*, que está alineada con el reino animal, o sub-racional, y que no concuerda con la naturaleza normativa *masculina* o racional —o, en otras palabras, opuesto a ella.²² Refutando —con buenas razones— el ser reducidas a su estructura biológica y/o ser “medidas” por el estándar masculino, según el cual son juzgadas no sólo diferentes, sino verdaderamente “otras”,²³ muchas feministas sencillamente se niegan a conceder ningún contenido metafísico a las diferencias sexuales.²⁴ Así, el *dualismo cuerpo-alma* que ellos

²¹ Esta idea la atribuye Beauvoir más directamente a Merleau-Ponty. Véase Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, pp. 33, 64, 255, 34. Según afirma ella misma, asimilar la mujer a la Naturaleza es, “simplemente, actuar por prejuicio”, p. 255.

²² Como lo resume Virginia A. Held: “La tradición filosófica que busca presentar la visión de lo que el ser humano tiene de esencial y universal, enmascarado por esta demanda, presenta en cambio una visión que es masculina, blanca y occidental”, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, 1993, Chicago & London, The University of Chicago Press, p. 19. Véase Michele M. Schumacher, “The Nature of Nature in Feminism: Old and New”, en *idem* (ed.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, 2004, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK, Eerdmans, pp. 17-51.

²³ Tal vez el argumento más clásico al respecto entre feministas es parecido al de Simone de Beauvoir: “Ella [la mujer] es definida y diferenciada con referencia al hombre y no éste con referencia a aquélla; es ella la incidental, la inesencial como opuesta a lo esencial. Él es el Sujeto, él es el Absoluto —ella es la Otra”, *The Second Sex*, p. xxii.

²⁴ Véase Beatriz Vollmer de Marcellus, *The Ontological Differentiation of Human Gender: A Critique of the Philosophical Literature between 1965 and 1995*, 2004, Philadelphia, Xlibris, e *idem* (publicado bajo su nombre de casada, Coles), “New Feminism: A Sex-Gender Reunion”, en Michele M. Schumacher (ed.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, 2004, Cambridge & Grand Rapids, MI, Eerdmans, p. 52-104.

tan seguido atribuyen a la lógica “androcéntrica”²⁵ es transformado –lo cual las feministas no sólo han observado, sino también adelantado– en *un dualismo masculino-femenino* que, a su vez, ha dado a luz una suerte de híbrido andrógino que resulta tanto ideológico como reaccionario. Quedan, así, negadas o refutadas *las diferencias esenciales dentro de la naturaleza humana misma –especialmente las diferencias sexuales* que afectan la unión misma cuerpo-alma de la persona humana– en virtud de lo cual dicha naturaleza debe ser entendida como *relacional per se*.²⁶

Justamente, esta visión refutada subyace en el corazón de la presentación de la sexualidad del catecismo, que abraza “todos los aspectos de la persona humana en la unidad de su cuerpo y de su alma”, y por ello concierne también, más específicamente, “a la afectividad, a la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otro”.²⁷ De aquí que, en la refutación feminista del valor metafísico de la diferencia sexual, de nuevo nos enfrentamos con la pregunta que nos concierne de forma más directa: aquella sobre el amor humano y, más precisamente, sobre sus bases metafísicas.

II

Tal naturaleza metafísica del amor –que hunde sus raíces, más específicamente, dentro de la persona humana, y no sólo dentro de su

²⁵ Véase Ina Praetorius, “In Search of the Feminine Condition: A Plea for a Women’s Ecumene,” en *Concilium*, 1991/6, pp. 3-10, citada en la p. 3.

²⁶ Queda en cuestión, en palabras de Margaret Mc Carthy, no solamente “una pertenencia ‘abstracta’ a la naturaleza humana, establecida fuera o al lado de la diferencia, sino una semejanza llevada dentro de la diferencia”, “‘Husbands, Love your Wives as Your own bodies’: Is Nuptial Love a Case of Love or its Paradigm?”, en *Communio* 32, verano 2005, p. 288. La aproximación de Hans Urs von Balthasar es similar, también subrayada por Mc Carthy: “Dios no nada más creó la especie humana varón y hembra, como creó a los animales hembra y macho.” Para estar seguro, los creó “*para ser uno en la dualidad de los sexos*”, pero también, insiste Hans Urs von Balthasar, “*creó su dualidad fuera de su propia unidad*”, *The Christian State of Life*, 1983, San Francisco, Ignatius Press, p. 227.

²⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 2332.

cuerpo—²⁸ podría ser explicada en términos de la máxima escolástica: el bien es aquello que apetecen todas las cosas;²⁹ o “el amor significa una cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien”.³⁰ Se sigue, entonces —al menos para el pensamiento escolástico— que el amor se dirige hacia la unión del sujeto y del objeto, hacia lo cual él o ella están natural y voluntariamente inclinados,³¹ idea que, tristemente, falta en la mayoría de las reivindicaciones feministas.³² El amor ajustado a la voluntad es, en otras palabras, por su propia naturaleza, transitivo y personal; “amar,” explica Josef Pieper, “implica siempre amar *a alguien* o *a algo*. Y si dicho elemento se pierde en la definición, ha errado el blanco”.³³ Esto, por otro lado, significa que existe una doble dinámica involucrada en los movimientos motivados por el amor. Soy, primeramente, empujado *interiormente* (o subjetivamente) hacia lo que (o hacia quien) deseo con pasión o de forma instintiva o, más noblemente,³⁴ hacia aquello que (o hacia aquel que) con toda voluntad —esto es, racionalmente— estimo como *bueno* y, por ello, deseable.

En segundo lugar, al mismo tiempo soy —y aquí la prioridad no es temporal, sino ontológica— empujado *exteriormente* (u objetivamente), como si lo fuera por una atracción *real*, cuyas fuerzas descansan menos en mí que en la bondad objetiva de la persona o cosa a quien amo.³⁵

²⁸ En palabras del Papa Benedicto XVI: “ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor —el *eros*— puede madurar hasta su verdadera grandeza”, *Deus caritas est*, núm. 5.

²⁹ Véase, por ejemplo, *Summa theologica* I-II, q. 27, a. 1, ad. 3; *ibid.*, q. 28, a. 6; q. 94, a. 2.

³⁰ *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 5.

³¹ “La criatura racional,” afirma santo Tomás, “de forma natural desea ser feliz; de aquí que no pueda desear ser infeliz”, *Contra gentiles* IV, 92, 4.

³² Es revelador de la situación el subtítulo de la notable contribución de Christina Traina: *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, 1999, Washington DC, Georgetown University Press.

³³ Pieper, *About Love*, 1972, Chicago, Franciscan Herald Press, p. 77. Tal es, más específicamente, el amor de la amistad: v. *Summa theologica* I, q. 20, a. 2, ad. 3.

³⁴ La especificación denota los grados de los variados apetitos de los seres humanos: los apetitos naturales, que compartimos con los seres inanimados; el apetito sensitivo, que compartimos con los animales irracionales; y el apetito racional, que nos es propio, *qua human*. V. *Summa theologica* I-II, q. 26, a. 1.

³⁵ Santo Tomás de Aquino enseña, por ejemplo, que a diferencia de la voluntad divina, que crea el bien en personas y cosas, nuestra voluntad humana es movida por el bien *pre-existente* en las cosas, *Summa theologica* I-II, q. 110, a. 1.

Estos dos aspectos de la atracción –el subjetivo y el objetivo– están tan entreverados en el acto de amor real que es, como sostiene Cornelius Murphy, “prácticamente imposible distinguir qué es lo recibido y qué lo entregado”.³⁶ Así, deberíamos hablar del trabajo de una suerte de fuerza magnética en los movimientos que denominamos “amor”:³⁷ una fuerza que supone otra fuerza, potencial o pasiva, de *atracción*, enraizada dentro de mí –es decir, dentro de mi naturaleza– bajo la forma de mis apetitos naturales, sensitivos y racionales;³⁸ y una fuerza *atrayerente*, enraizada en la naturaleza objetiva del objeto o persona a quien amo. Así, explica Aquino, es el objeto del amor lo que es la *causa* del amor,³⁹ de lo cual se desprende la doble distinción que se refiere a la unión entre amante y amado: la *unión real*, “que consiste en la conjunción del uno con el otro”, la cual es propia del gozo o placer, y la *unión afectiva* –que precede tanto a dicha unión real como, incluso, al momento del deseo hacia su consecución–, que consiste en “una aptitud o proporción” en virtud de la cual uno podría hablar ya de participación de aquello hacia lo cual (o hacia aquel que) él o ella están inclinados.⁴⁰ Como lo ha mostrado Michael Sherwin de manera magistral, lo anterior significa que, antes de que el amor sea un principio de acción, es una “respuesta a la bondad”,⁴¹ particularmente en forma de “una placentera afinidad afectiva”, que santo Tomás llama *complacentia*.⁴²

18

³⁶ *Beyond Feminism: Toward a Dialogue on Difference*, 1995, Washington DC, CUA Press, p. 140.

³⁷ De hecho, sigue en cuestión si el amor puede ser propiamente considerado un movimiento, como se hará evidente de manera paulatina.

³⁸ Véase *Summa theologiae* I-II, q. 26, a. 1, y q. 94, a. 2.

³⁹ *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 1; cf. *Ibid.*, q. 25, a. 2.

⁴⁰ *Ibid.*, I-II, q. 25, a. 2.

⁴¹ Más específicamente: “Es una respuesta de ‘las criaturas racionales’ a la bondad de Dios, en comunidad con dicha bondad, y a la bondad propia de las criaturas no racionales en orden a su relación con Dios y a nuestra comunión con El”, Michael S. Sherwin, “Aquinas, Augustine, and the Medieval Scholastic Crisis concerning Charity”, en Michael Dauphinais, Barry David y Matthew Levering (eds.), *Aquinas the Augustinian*, 2007, Washington DC, Catholic University Press, pp. 181-204, citado en la p. 199. Véase también su *By Knowledge & By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, 2005, Washington DC, Catholic University Press, especialmente las pp. 63-118.

⁴² Sherwin especifica: “Dicha afinidad es la aptitud, inclinación o proporción que existe en el apetito por el objeto de amor”, *By Knowledge & By Love, op. cit.*, p. 70.

Estos dos entreverados aspectos del amor –las dimensiones subjetiva y objetiva que se reúnen en la *complacentia*– también pueden interpretarse en términos de éxtasis: aquel amor por el cual el amante es movido fuera de sí mismo,⁴³ como en el caso, propiamente, del amor erótico. El así llamado amante, que permanece concentrado en su propio interés, no ama realmente en sentido estricto, según nos dice C. S. Lewis; no es la unión con la amada lo que busca, sino simplemente el placer que ella pueda proporcionarle. Su deseo es, sencillamente, por una mujer, en contraste con la mujer amada, a quien el verdadero amante erótico contempla noche y día.⁴⁴ Desde esta perspectiva, no es posible referirse al amor, de manera adecuada, en términos de la máxima popular, al llamarle “ciego”, pues necesariamente está dotado de una naturaleza objetiva: objetiva con respecto a *su objeto* –el otro,⁴⁵ quien es considerado atractivo objetivamente, y por lo tanto bueno, no sólo *para mí*, sino *in se*–⁴⁶, y objetivo en cuanto a su sujeto, esto es,

⁴³ “Sufrir el éxtasis significa ser situado fuera de sí”, *Summa theologica* I-II, q. 28, a. 3.

⁴⁴ “Nosotros utilizamos un idioma muy desafortunado, [por lo cual] cuando decimos de un hombre que recorre las calles lleno de deseo,” explica Lewis, “que ‘quiere mujer’. Hablando estrictamente, una mujer es justo lo que no quiere. Quiere un placer para el cual sucede que una mujer es necesaria como pieza del *apparatus*. Cuánto le importa la mujer, podría ser medido por su actitud cinco minutos después de la fruición (uno no conserva la cajetilla una vez fumados los cigarrillos)”, *The Four Loves*, 1960 [1988], New York, Harcourt Brace Jovanovich, p. 94. Es similar la aproximación del Papa Benedicto XVI: “El *eros*, degradado a puro ‘sexo’, se convierte en mercancía, en simple ‘objeto’ que se puede comprar y vender; más aún, el hombre mismo se transforma en mercancía”, *Deus caritas est*, núm. 5.

⁴⁵ El “otro” se entiende aquí no en el sentido sartreano, como uno que necesariamente limita mi libertad al imponerme constricciones, al objetivizarme –es decir, al dirigirme según sus propios intereses–, sino en el sentido de Levinas: como uno que permanece misterioso, y como tal, despierta mi capacidad de intercambio y, así también, en cierto sentido, despierta mi libertad.

⁴⁶ Por otro lado, referirse a la naturaleza objetiva del amor es reconocer no solamente la bondad objetiva del objeto o persona amada, sino también y especialmente, la adecuación de tal objeto o persona *a o para mí*. Por ello, es posible hablar del amor de alguien, ya como perfeccionador, ya como degradante en relación con uno mismo. Dice santo Tomás: “Mas nada que se adapta a una cosa que le es conveniente, sufre lesión por ello, sino más bien, si es posible, sale ganancioso y mejorado. En cambio, lo que se adapta a una cosa que no le es conveniente, sufre por ello daño y deterioro. Luego, el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora”, *Summa theologica*, I-II, q. 28, a. 5. Incluso el llamado valor subjetivo de nuestros amores tiene peso objetivo desde esta perspectiva, lo cual equivale a decir que pueden ser juzgados, según criterios objetivos, como convenientes o adecuados a nuestra naturaleza (humana).

con respecto al amante, que posee la capacidad real de ser atraído hacia el otro, y de esta forma también de ser situado “fuera de sí mismo”, como detenido en la amada o de ser, por otro lado, movido hacia la comunión con ella. Esta atracción, en otras palabras, completa en su estar realmente enraizada *en el sujeto*, es, sin embargo, aquella por la cual el amante es orientado hacia la amada, y no simplemente como un objeto de su mero interés. Cuando tal es la situación –cuando el amante no está ubicado realmente fuera de sí mismo, como es el caso del amor concupiscente– el objeto de su amor permanece, de hecho, en sí mismo.⁴⁷

Entonces, cuando nos referimos al amor en términos de auto-donación –como lo hacen Paul VI en *Humanae vitae*⁴⁸ y Juan Pablo II en defensa de la misma–⁴⁹, no necesita ser entendido en sentido negativo como auto-abnegación o auto-negación, sino más bien en el *sentido positivo* de una valoración particular del otro, y ésta, como si estuviera olvidado de sí mismo: los pensamientos y energías de uno mismo están más concentrados en el otro que en uno. Lo anterior no es negar la realización de nuestros deseos más profundos, pues éstos se encuentran simultáneamente inclinados, de manera natural, hacia el ser amado

20

⁴⁷ “Pues en el amor de concupiscencia el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas, porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, se encierra dentro de él mismo. En cambio, en el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente fuera de él, porque quiere el bien para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades”, *Summa theologica*, I-II, q. 28, a. 3. Véase también Peter A. Kwasniewski, “St. Thomas, *Extasis*, and the Union with the Beloved,” en *The Thomist*, 61, 1997, pp. 587-603.

⁴⁸ El amor humano es presentado más específicamente como “sensible y espiritual al mismo tiempo” –denotando la unidad corporal-espiritual del hombre– y ello “no es por tanto una simple efusión del instinto y del sentimiento”, insiste Paulo VI, “sino que es también y principalmente un acto de la voluntad libre”. Esta libre voluntad, en cambio, no debe entenderse como un poder autónomo –en el espíritu del mismo documento–, sino más bien como una facultad dada por Dios, en virtud de la cual uno actúa de acuerdo con criterios objetivos, para alcanzar el propio potencial humano –para completarse uno mismo como persona– y, al mismo tiempo, para contribuir al bien del otro. La encíclica nos enseña lo anterior, que: “quien ama de verdad a su propio consorte, no lo ama sólo por lo que de él recibe sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí”, *Humanae vitae*, núm. 9.

⁴⁹ Véase, muy especialmente, su famosa teología del cuerpo: *Man and Woman He Created Them*, *op. cit.*

y hacia su propio bien.⁵⁰ Eros, como lo explica Murphy, nos saca de nosotros mismos, “levantando gritos de felicidad que no podemos resistir. De cualquier modo, nos abre posibilidades que no podríamos satisfacer por nosotros mismos”;⁵¹ de aquí la distinción entre la naturaleza transitoria del amor y la trascendente.⁵² Estamos verdaderamente orientados hacia el otro por todas nuestras potencias apetitivas –natural, sensual y racional–, pero nuestra felicidad no radica *en* el otro. Más bien, aquello que anhelamos es la comunión realizada por una mutua donación de sí: una comunión que, lejos de negar la personalidad de sus miembros, en realidad sirve a su desarrollo. En palabras del Juan Pablo II:

Cuando Dios-Yahvé dice “No es bueno que el hombre esté solo” (Gen 2, 18), afirma que “solo” el hombre no realiza completamente su esencia. La realiza sólo al existir “*con alguien*” –y, puesto más honda y plenamente, al existir “*para alguien*”. [...] La comunión de personas significa vivir en un recíproco “*para*”, en una relación de recíproco donde sí.⁵³

⁵⁰“Todo agente obra por algún fin [...] Ahora bien, el fin es para cada uno el bien deseado y amado. Luego, es evidente que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por amor”, *Summa theologiae* I-II, q. 28, a. 6.

⁵¹*Op. cit.*, p. 141.

⁵²Cada amor es transitorio: está ordenado por la necesidad hacia un objeto diferente al amante mismo. Sin embargo, este acto de ser sacado de sí mismo no necesita ser entendido como elevador, pues puedo degradarme por un amor cuyo objeto no es adecuado a mi propia naturaleza, como afirma santo Tomás (*vid supra*, nota 46); o en sentido positivo de un amor que vincula un movimiento kenótico de sacrificio: una auténtica donación de sí mismo. Especialmente en este segundo sentido, el carácter transitorio puede tomar la forma específica de la immanencia, es decir, la donación de sí mismo de tal manera que sea también acogida del otro: la donación que hace espacio para la recepción del don del otro: recepción que requiere –dada la naturaleza del don como personal– una respuesta personalista: el verdadero don de uno mismo. Véase *Mulieris dignitatem*, núm. 29.

⁵³Audiencia General del 2 de enero de 1980, núm. 2; *Man and Woman He Created Them*, p. 182. De manera similar: “La vida humana, por su naturaleza, es ‘coeducativa’, y su dignidad, su equilibrio dependen, en cada momento de la historia y en cada punto de longitud y latitud geográfica, de ‘quién’ será ella para él y él para ella”, Audiencia General del 8 de octubre de 1980; *Man and Woman He Created Them*, p. 301; “en la ‘unidad de los dos’ el hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir ‘uno al lado del otro’, o simplemente ‘juntos’, sino que son llamados también a existir *recíprocamente*, ‘el uno para el otro’”, *Mulieris dignitatem*, núm. 7.

III

Quizá ahora estemos mejor situados para responder al reto de Saiving, en torno a si existe alguna noción de amor como donación de sí que pueda alentar la particular tendencia femenina a buscar la propia identidad en otro, tendencia que Saiving califica de pecaminosa.

Si [como insisten los teólogos masculinos] este rechazo a volverse desinteresado es completamente pecaminoso –razona–, entonces parecería que estamos obligadas a tratar de superarlo; y, una vez superado, hasta donde lo anterior fuera posible, quedaríamos reducidas a criaturas similares a los camaleones, que responden a otros, pero que no tienen identidad propia alguna.⁵⁴

Evidentemente, Saiving no objeta la tradicional noción antropológica de trascendencia –una tendencia dinámica de la persona hacia aquello que es mayor que él o ella–, sino muy al contrario: la humillación o incluso la negación del propio yo. Por otro lado, la paradoja de realizarse a sí mismo, e inclusive de trascender(se) a uno mismo, *precisamente* en el acto de ser “vaciado” siguiendo el modelo Cristo, como en el famoso himno de los Filipenses 2, 3-11,⁵⁵ es difícilmente evitable en la espiritualidad y el pensamiento cristianos. Rechazar esta actitud kenótica* parecería, tal como algunas feministas cristianas han

⁵⁴ Saiving, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁵ “³Nada hagáis por contienda o por vanagloria; antes bien con humildad, estimando cada uno a los demás como superiores a él mismo; ⁴no mirando cada uno por lo suyo propio, sino cada cual también por lo de los otros. ⁵Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, ⁶el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, ⁷sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; ⁸y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. ⁹Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre, ¹⁰para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; ¹¹y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre”, Flp. 2, 3-11.

* El término “kenótico” procede del verbo griego κενώω, es decir, vaciarse (v. Flp 2, 7: ἐαυτὸν ἐκένωσεν, literalmente: “se vació”; v. también 1 Cor 1, 17; 9, 15; Rom 4, 14). Significa que Dios, como segunda persona de la Trinidad, Cristo, se vacía a sí mismo, se “despoja” de sí mismo, y asume la forma de servidor. La cristología kenótica es la que subraya el despojamiento voluntario que Cristo hizo de sus cualidades divinas. (*N. del T.*)

defendido,⁵⁶ rechazar la manera distintivamente cristiana de redención. En otras palabras, lo que está en cuestión no sólo es la auto-realización humana, sino también la misma salvación.⁵⁷

Precisamente dicha diferencia, que ilumina la seriedad de las apuestas –la diferencia entre auto-realización y salvación– puede, al menos me lo parece, servir para nuestra respuesta a este importante reto feminista. Como en el ejemplo, al valorar tanto a otro, que uno se olvida de, o pierde concentración en uno mismo,⁵⁸ la negación de uno mismo hacia el amor de Cristo es sólo *secundariamente negativo*. En el primer sentido, debe ser entendido como el acto positivo de prepararse uno mismo para el divino Visitante, de hacerle espacio, de dejar libre el campo, dentro de uno mismo, para su visita divinizante, y así también de encaminarse sorteando todo lo que obstaculiza nuestra comunión con Él.⁵⁹ Además, justamente dentro de esta comunión, se realiza la salvación y *no* dentro de un ideal de vacuidad budista. En esta comunión, la persona humana es completada hasta el fondo de su

⁵⁶ Véase, por ejemplo, Kerry Ramsay, “Losing One’s Life for Others: Self-Sacrifice Revisited”, en Susan Frank Parsons (ed.), *Challenging Women’s Orthodoxies in the Context of Faith*, 2000, Aldershot, UK, Ashgate, pp. 121-33; y Sarah Coakley, “Kenosis and Subversion: On the Repression of ‘Vulnerability’ in Christian Feminist Writing”, en *idem*, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*, 2002, Oxford, Blackwell, pp. 3-39. Coakley también hace referencia al muy influyente libro de Rosemarie Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, 1983, London, SCM Press, pp. 137-38, como defensora de esta misma noción. Tina Beattie, combinando las visiones de Saiving y de Coakley, aduce: “El problema que deben negociar las feministas creyentes es que, sin ninguna forma de auto-donación en la oración ni en las relaciones humanas, el sujeto moderno, autónomo, queda como fundamento sobre el cual el yo posmoderno construye sus ostensibles parodias y comportamientos deconstructivos [...] El reto es descubrir una manera de ser que preserve el frágil sentido del yo que la mujer ha comenzado a adquirir en la cultura moderna, mientras permite que ese mismo yo, voluntariamente, se abandone a sí misma a Dios, en la confianza de que este Dios es un Otro que participa de nuestra plenitud personal y nos hace más (y no menos) el yo que buscamos ser”, *New Catholic Feminism: Theology and Theory*, 2006, London & New York, Routledge, pp. 72, 73.

⁵⁷ Esto, en cambio, requiere que admitamos la importante y típicamente católica diferencia entre redención objetiva y subjetiva: entre, por así decirlo, el acto salvífico de Cristo “por todos” (cf. 1 Tm 2, 6) y la apropiación personal de cada uno de sus méritos en nuestro comportamiento.

⁵⁸ Como lo plantea Georgio Buccellati en referencia a la relación cristiana con Cristo: “Me rindo para afirmar”, “Religious Vows and the Structure of Love”, en *Communio* 23, 1996, p. 562.

⁵⁹ Para esto, véase Michele M. Schumacher, “Toward a Spirituality of Poverty”, en *Nova et vetera* 3, 2, primavera de 2005, pp. 217-30, especialmente pp. 221-26.

alma. De manera adecuada, san Agustín reconoce: “nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.⁶⁰

Esta analogía entre el don de sí, por medio de la cual estamos salvíficamente unidos con Cristo, y la donación de sí hacia otro ser humano, por medio de la cual podríamos decir que nos realizamos a nosotros mismos como personas, o que realizamos nuestro potencial humano, también se encuentra expresada en lo que Hans Urs von Balthasar llama, con referencia a Génesis 2, 23,⁶¹ la “ley básica” de la persona humana: “es en Ti [...] en quien encontramos nuestro Yo”.⁶² “Dios se hizo hombre –explica Balthasar– para que esta ley, que nos es comprensible –tal vez la más comprensible de todas las leyes de la vida– pudiera convertirse para nosotros en la ley definitiva del ser, la cual todo explica y satisface”.⁶³ Evidentemente, no significa que, a consecuencia de esto, incite al abandono o degradación de nuestro propio yo y la subsecuente asunción de la identidad de otro: el pecaminoso rechazo de nuestro propio “yo” o de la dignidad que debidamente nos fue otorgada a nosotros mismos, por nosotros mismos, como seres queridos por Dios.⁶⁴ Esta comprensión podría ser descrita mejor por medio de lo que Karol Wojtyła presenta como “la ley del don”.⁶⁵

24

En el curso normal de las cosas, el *tú* me asiste al descubrirme más, e incluso, al confirmar mi propio *yo*: el *tú* contribuye a mi auto-afirmación. En su forma básica, la relación *yo-tú*, en vez de conducirme lejos de mi subjetividad, en algunos sentidos me cimenta más firmemente en ella.⁶⁶

Como Balthasar, Wojtyła explica esta ley en términos de auto-descubrimiento humano, dentro del contexto específico de la historia de

⁶⁰ *Confesiones* I, 1: fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

⁶¹ “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne.”

⁶² Hans Urs von Balthasar, *Convergences: To the Source of Christian Mystery*, 1983, San Francisco, Ignatius Press, p. 128.

⁶³ “Sólo en la fe cristiana, entonces –para decirlo una vez más– estriba la única explicación suficiente de la existencia humana”, *ibid.*, pp. 130-1. Véase también su *A Theological Anthropology*, 1967, New York, Sheed and Ward, pp. 312-3.

⁶⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, núm. 24, y *Mulieris dignitatem*, núm. 7.

⁶⁵ Karol Wojtyła, “The Personal Structure of Self-Determination”, en *idem, Person and Community: Selected Essays*, 1993, New York-San Francisco-Bern (etc.), Peter Lang, p. 194.

⁶⁶ Karol Wojtyła, “The Person: Subject and Community”, en *op. cit.*, pp. 242-3.

la creación de Eva en el Génesis. En el don del otro ser humano, la persona se le revela a él (o a ella) en toda la objetiva verdad de su propia bondad ontológica y ética: él se entiende a sí mismo no sólo como amado –y por tanto amable–, sino también como capaz de amor y llamado al amor. Amado en el ser por el Creador, quien –en virtud del primer don de la libertad humana– ha confiado a la criatura racional a sí misma; esta criatura llega a conocerse a sí misma como un *objeto* de amor. Con el don de la mujer –el don de otro “yo” ser humano– le fue dado o revelado, también y más específicamente, el hecho de ser un *sujeto* de amor: su orientación ontológica a la comunión interpersonal es íntimamente apropiada y sus potencias de amor son despertadas dentro de él.⁶⁷

Así, se conoce a sí mismo como poseedor de cierto valor, no sólo “ante Dios”, sino también ante sí mismo: “primero,” explica Juan Pablo II, “porque es ‘hombre’; segundo, porque la ‘mujer’ es para el hombre, y viceversa, el ‘hombre’ para la mujer”.⁶⁸ El don del otro –cuya recepción está preparada por el don de la libertad– es, pues, el origen de una llamada a la comunión interpersonal: a “la vida compartida que construye el puro y simple hilo que guía la existencia humana”,⁶⁹ con la que Juan Pablo II reconoce la amplificación del drama entero de la historia humana, incluyendo la historia de la salvación.⁷⁰ Es una historia marcada por la pregunta determinante de *quién será ella para él y él para ella*, pregunta que, sea desde una valoración utilitarista o personalista, será éticamente conferida a la orientación ontológica expresada como “ser para” el otro.⁷¹

⁶⁷ “La soledad del hombre, en el relato yahvista, se nos presenta no sólo como el primer descubrimiento de la transcendencia característica propia de la persona, sino también como descubrimiento de una relación adecuada ‘a la’ persona, y por lo tanto como apertura y espera de una ‘comunión de personas’; Audiencia General del 14 de noviembre de 1979, núm. 2; v. *Man and Woman He Created Them*, p. 162.

⁶⁸ Audiencia General del 14 de noviembre de 1979; *Man and Woman He Created Them*, pp. 161-2. Mientras el capítulo primero del Génesis –continúa– expresa este valor de forma puramente teológica (e indirectamente metafísica), el capítulo segundo, en cambio, *revela, por decirlo así, el primer círculo de la experiencia vivida por el hombre como valor*”, *ibid.*, p. 162.

⁶⁹ Audiencia General del 8 de octubre de 1980; *Man and Woman He Created Them*, p. 301.

⁷⁰ Véase *Mulieris dignitatem*, núm. 7.

⁷¹ Véase Audiencia General de Juan Pablo II, 8 de octubre de 1980; *Man and Woman He Created Them*, p. 301; cfr. *Mulieris dignitatem*, núm. 14. “Sólo la persona puede amar y sólo

IV

Permítasenos optar por el segundo de los significados: el significado personalista de “ser para”. ¿No resultará posible, desde esta óptica personalista, apreciar las así llamadas tendencias masculinas y femeninas al pecado en términos más positivos, señaladamente como tendencias *en el amor* y, más específicamente aún, como formas de autodonación diferentes y complementarias: amor bajo la forma de autodonación y amor bajo la forma de disponibilidad receptiva?⁷²

La admitida tendencia de la mujer a “dispersarse en actividades que son meramente triviales” hace posible, según observa Saiving, “llevar a cabo alegremente las mil y una tareas rutinarias —el nunca finalizado trabajo de la mujer— que alguien debe realizar si la vida debe seguir”.⁷³ De manera semejante, su tendencia a pecar —como lo sugiere Edith Stein—, a revolotear “ansiosamente sobre los niños, como si fueran sus propias posesiones,” atándolos a sí misma a cualquier costo, incluso al de su propia libertad y al de la autoridad y derechos paternos del

la persona puede ser amada. Esta es ante todo una afirmación de naturaleza ontológica, de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada ya que sólo el amor corresponde a lo que es la persona”, *Mulieris dignitatem*, núm. 29. No sorprende, entonces, que Michael Waldstein reconozca en los escritos de Karol Wojtyla, aun antes de ser Juan Pablo II, “la verdad acerca de la persona humana” y “el corazón del drama individual de nuestras vidas”, presentado como “la historia del amor o de su negación”; introducción a *Man and Woman He Created Them*, p. 143. Para un análisis filosófico más completo de este concepto ético y ontológico, véase Kenneth Schmitz, “Selves or Persons: A Difference in Loves?,” *Communio* 18, verano 1991, pp. 183-206.

⁷² “Recibir a alguien, un huésped por ejemplo, se entiende en general como un ofrecimiento de hospitalidad para él o ella, recibéndole en el propio hogar, compartiendo lo que uno *tiene*; pero existe un significado más profundo, más íntimo, que apunta hacia una auténtica comunión de personas. En este segundo sentido, podría decirse que se comunica lo que se *es*, se da uno mismo, pero de tal manera que se da la bienvenida, simultáneamente, a la autodonación del otro, como cuando una mujer se dice que ‘recibe’ en el abrazo sexual al hombre que la ama cuando él se le brinda. Cuando este ‘otro’ es el Señor, el acto receptivo implica tanto *entrega* como *devoción*, tal como las evoca simultáneamente el término alemán *Hingabe*. En la Escritura, las dos formas de receptividad tal vez están ejemplificadas mejor por Marta, la ocupada anfitriona, y por María, la silenciosa contemplativa que ha elegido ‘lo más importante,’ ‘la parte mejor’ (Lc 10, 42). Como la otra María, la ‘bendita entre las mujeres’, ella recibe a Cristo no sólo como a un huésped, sino como Señor; no sólo en su hogar, sino en su corazón”, Michele M. Schumacher, “Toward a Spirituality of Poverty,” *Nova et Vetera* 3, 2, primavera 2005, p. 225.

⁷³ Saiving, *op. cit.*, p. 38.

esposo,⁷⁴ se miran de manera más positiva –sostiene Stein– en términos de una particular capacidad de simpatizar con y servir a otros seres humanos;⁷⁵ un valor al que se refiere Juan Pablo II en términos del “genio” específico de la mujer.⁷⁶ De manera similar, la pecadora relucancia del hombre hacia su responsabilidad paternal, señalada por Stein, se contrapone frente a lo que tanto ella como Saiving reconocen como una cierta búsqueda de excelencia y un elevado espíritu creativo. Asimismo, el varón también está más inclinado que la mujer, debido a su naturaleza más sensual –como apunta Paul Quay–, a iniciar una relación romántica; en consecuencia, debe asumirse el riesgo del amor no recíproco.⁷⁷

La contraposición entre lo que podrían ser consideradas como tendencias pecaminosas y los valores humanos positivos –ambos dentro de cada persona humana individual y dentro de la cultura como un todo– no se dan de forma aislada, sino precisamente dentro de una comunidad de personas, y más específicamente aún, aunque no en forma exclusiva, dentro de la comunidad de personas formada por el vínculo matrimonial: las personas se comprometen entre sí para una unión exclusiva y permanente, que está también abierta a la vida. Mi razonamiento es sencillo: esta unión vincula tan estrechamente a los participantes –no como el traductor de Edith Stein ha descrito como “las vocaciones *separadas* del hombre y la mujer según la naturaleza y la gracia”–,⁷⁸ sino más bien en una vocación común, *com-*

⁷⁴ Edith Stein, *Essays on Woman*, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁵ Esto explica –añade Stein– por qué a la mujer se le asigna “naturalmente” la parte fundamental de la educación de los niños. Véase *ibid.*, p. 72.

⁷⁶ Véase *Mulieris dignitatem*, núms. 30 y 31; *Idem*, *Letter to Women* con ocasión de la Conferencia de Beijing, *Origins: CNS Documentary Services* vol. 25, núm. 9 (27 de julio de 1995), p. 141; *idem*, *Christifideles Laici*, núm. 51; Carta encíclica sobre el Evangelio de la Vida, *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), núm. 99; y Michele M. Schumacher, “The Prophetic Vocation of Women and the Order of Love”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 2, 2, primavera de 1999, pp. 147-92.

⁷⁷ Véase Paul Quay, capítulo 3 de *idem*, *The Christian Meaning of Human Sexuality*, 1985, San Francisco, Ignatius Press. Este característico rasgo del carácter masculino contrasta con la disposición típicamente *sentimental* de la mujer, véase Mary Shivanandan, *op. cit.* Acerca del riesgo del amor no recíproco, véase el análisis de Kenneth Schmitz en torno a un don que no es recibido, *The Gift: Creation*, 1982, Milwaukee, Marquette University Press, pp. 48-9.

⁷⁸ Es el título que en inglés se ha dado al segundo ensayo de la colección inglesa de sus trabajos sobre la mujer (*op. cit.*; cursivas mías). El original alemán es más preciso si se traduce

partida, según la naturaleza y la gracia: la vocación humana universal hacia el amor.⁷⁹ Más aún, dentro de la vocación específica del matrimonio y la experiencia del amor esponsal –la experiencia de ser confiado con el don de la otra persona y su específica diferencia con el Creador mismo– puede despertarse, según expone Juan Pablo II, un sentido personal de responsabilidad por el otro y por su bienestar: responsabilidad que debería vivirse como “una sincera donación de sí mismo”.⁸⁰

Más allá, precisamente porque el hombre y la mujer *son* realmente diferentes y realmente se *dan* a sí mismos de manera distinta, yo sostengo que están particularmente preparados para ayudarse mutuamente (cfr. Gen 2,18), especialmente, pero no en forma exclusiva, en cuanto a sus responsabilidades parentales. Al hacer esto, llegamos incluso a un conocimiento más profundo de nosotros mismos y a un desarrollo como personas, tanto individual como colectivamente.⁸¹

simplemente como: “la vocación del hombre y la mujer, según el orden de la naturaleza y la gracia” (*Beruf des Mannes und der Frau nach Natur-und Gnadenordnung*). Véase *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, volumen 13 de *Edith Stein Gesamtausgabe*, editado por Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, 2000, Freiburg im Breisgau, Herder, pp. 56-78.

⁷⁹ “Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano”, Juan Pablo II, Exhortación apostólica sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual, *Familiaris consortio*, 22 de noviembre de 1981, núm. 11. Quizá vale la pena destacar que Hans Urs von Balthasar reconoce en la reciprocidad del hombre y la mujer “un paradigma de la dimensión comunitaria que caracteriza la entera naturaleza del hombre”, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. II: *Dramatic Personae: Man in God*, 1992, San Francisco, Ignatius Press, p. 365; véase también Margaret Mc Carthy, *op. cit.*

⁸⁰ Véase *Mulieris dignitatem*, núm. 14.

⁸¹ Como enseña Juan Pablo II, las nuestras son “dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y autodeterminación, y, al mismo tiempo, como *dos conciencias complementarias del significado del cuerpo*. Así, como ya demuestra el Génesis 2, 23, la feminidad, en cierto sentido, se encuentra a sí misma frente a la masculinidad, mientras que la masculinidad se confirma a través de la feminidad [...] La presencia del elemento femenino junto al masculino y al mismo tiempo que él, tiene el significado de un enriquecimiento para el hombre en toda la perspectiva de la historia, comprendida también la historia de la salvación”, Audiencia General del 21 de noviembre de 1979, en *Man and Woman He Created Them*, p. 166. De manera similar, pero desde una perspectiva más objetiva que la del autoconocimiento, apunta: “La Biblia nos persuade del hecho de que no se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es ‘humano’, sin una adecuada referencia a lo que es ‘femenino’”, *Mulieris dignitatem*, núm. 22. Este punto de vista es complementario al de Paul Evdokimov:

Con esto no quiero decir simplemente que nos rocemos con el otro, purificándonos en el proceso tanto nosotros mismos como al otro, como dos diamantes en bruto. Tampoco es cuestión de buscar –precisamente en nuestros contrastes– el “término medio” aristotélico, en el que se dice que la virtud reside,⁸² o de volverse cómplice de las limitaciones del otro, como en el caso de la silenciosa y perfectamente sumisa esposa, que podría entenderse, en palabras de Jean Bethke Elshtain, como la “compañera perfecta del hombre ‘que se hizo a sí mismo’, cuyo duro, pragmático e insensato código es de ‘libre elección,’ ‘sin restricciones,’ y ‘mi vida es mía’”.⁸³ En cambio, aquella misteriosa “ley” de encontrar el propio “yo” en el “tú” es operativa de forma especial: no en la así llamada tendencia femenina de perderse a sí misma, o a su

“Mientras el hombre y la mujer profundicen más en su *propio* tipo, sin hacerlo de forma aislada, sino desde una reciprocidad arquetípica, más cercanos estarán ambos para asimilar por completo el núcleo positivo de su contraparte y, así, llegar a su *propia verdad*”, *Woman and the Salvation of the World: A Christian Anthropology on the Charisms of Women*, 1994, Crestwood, NY, St. Vladimir’s Seminary Press, p. 250. Más perspicaz aún es el argumento de Margaret Mc Carthy, quien sostiene que la diferencia sexual es lo que cuenta al situar el amor nupcial al “frente y en el centro” de la tradición cristiana: “como la primera y paradigmática expresión del amor entre otros amores” (en cuanto a esto, basta mencionar la encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est*, núm. 11): “El movimiento hacia el sexo opuesto nunca es el movimiento de cierto aspecto de uno mismo, como tampoco un movimiento hacia un mero aspecto del otro; es más bien un movimiento de y hacia una particularidad en la cual toda su humanidad, tanto de él como de ella, se expresa”. Por esta razón, explica que “el movimiento hacia el sexo opuesto no es *per se* un amor hacia el otro *per accidens*, por el cual la otra persona es reducida a un objeto por quien ama (incluso si esto es sumamente posible cuando la diferencia sexual es tomada como un mero aspecto de la propia humanidad y no como vehículo de su manifestación). Es más bien la posibilidad de una afirmación del bien del otro como otro, es decir, de su (similar) humanidad, la cual existe siempre corporalmente de manera diferente. Esta posibilidad es incluso la del cumplimiento propio, pues aquí se encuentra ‘otro yo’, no sólo porque se mira en el otro una humanidad común (o alguna otra semejanza) que uno identifica con el otro, sino también porque, al asociarse con este otro en su diferencia, se identifica con el otro, y así extiende su amor por sí mismo y, de esta forma, su propio bien (ahora un mayor bien común), sino también porque al asociarse con este otro en su diferencia y al dejar el lugar primero, por así decirlo, para ser vuelto a situar, ahora uno se tiene a sí mismo –ahora uno tiene su propio ‘cuerpo’– mucho más y se está más en casa”, Mc Carthy, *op. cit.*, pp. 267 y 294.

⁸² Por consiguiente, por ejemplo, una mujer trataría de imitar las cualidades masculinas de su esposo, y él las de ella, de forma tal que ambos puedan llegar a algún lugar intermedio entre el típico varón y la mujer típica.

⁸³ Jean Bethke Elshtain, “‘Thank Heaven for Little Girls’: The Dialectics of Development”, en *The Family in Political Thought*, 1982, Brighton, Sussex, England, The Harvest Press, p. 299.

identidad, en el otro; la concentración de las propias energías en la vida del otro a tal grado que le impida llevar una vida auténtica por sí mismo.⁸⁴ Tampoco en aquella táctica, más “masculina”, de configurar al otro a mi visión de las cosas, de buscar agresivamente su bien o inclusive de preparar todo un futuro para ella y así requerir de ella —por su “propio bien”, claro— que asuma su sitio en ello. Ni tampoco es esto, evidentemente, de alguna andrógina manera la eliminación de sí mismo de cualquier tendencia que sea o la lucha por adoptar, para uno mismo, la particular estructura de carácter del otro. No, este encontrarse a sí mismo en el otro significa que el “tú” me revela mi especificidad femenina en contraste —o mejor, en su *complementariedad*— con su propia masculinidad. Incluso más significativo: mi femineidad se revela en el valor que él concede como esencial, aspecto *innato* de mi persona como sexuada. Como tal, está específicamente confiada a él, junto con mi persona completa, para su salvaguarda; salvaguarda que requiere que él aliente mi crecimiento humano, femenino y personal, de donde podríamos reconocer una cierta armonía entre los aspectos de la femineidad, culturales o aprendidos, y los innatos.⁸⁵ Y, justamente, es su sincero amor por mí —su deleite en el hecho de que yo existo como *yo*, y por ello también como *femenina*— lo que tanto alienta como incita mi propia manera, particularmente femenina, de amarlo en reciprocidad.⁸⁶ Precisamente al recibirlo *como hombre* —como agrade-

30

⁸⁴Tal es el caso de Mrs. Fidget, en el libro de C. S. Lewis: “La señora Atareada, como ella misma decía a menudo, ‘se consumía toda entera por su familia’. No podían detenerla. Y ellos tampoco podían —siendo, como eran, personas decentes— sentarse tranquilos a contemplar lo que hacía; tenían que ayudar: realmente, siempre tenían que estar ayudando, es decir, tenían que ayudarla a hacer cosas para ellos, cosas que ellos no querían”. Esto, según explica Lewis, es una forma de *amor-donación*, “pero de un amor-donación que necesita dar; por tanto, necesita que lo necesiten. Pero la decisión misma de dar es poner a quien recibe en una situación tal que ya no necesite lo que le damos”, *The Four Loves*, p. 50.

⁸⁵Para el desarrollo de estos tres aspectos de la estructura del carácter de toda mujer (humano, femenino y personal) como es presentado en el pensamiento de Edith Stein, véase Sibylle von Streng, “Woman’s Threefold Vocation according to Edith Stein”, en *Women in Christ*, pp. 105-38. En lo concerniente a la dinámica entre los aspectos innatos y adquiridos de la femineidad, véase Michele M. Schumacher, “The Nature of Nature in Feminism, Old and New,” *op. cit.*

⁸⁶“El Esposo —explica Juan Pablo II, refiriéndose a Efesios 5, “es el que ama. La Esposa es amada; *es la que recibe el amor, para amar a su vez*”, *Mulieris dignitatem*, núm. 29. Es de

cida alentadora y promotora de su masculinidad, y al aceptar su propia donación de sí en la forma de mi propia autodonación—, yo, a cambio, aliento, promuevo y fomento su manera específicamente masculina de amar.⁸⁷ Al hacer esto, digo en mi propia forma particularmente femenina lo que Bobby Vinton volvió popular en su éxito de 1968, pues era verdad: “Querida, sobretodo, amo cómo me amas”.

V

Para concluir, seguramente no nos encontramos sin alternativa ante dicha visión de las cosas. De hecho, muchos hombres, individualistas y auto-centrados, así como un creciente número de mujeres de mente independiente y voluntariosamente “liberadas”, prefieren la canción Tina Turner: *What’s Love Got to do with It?* No obstante, hay consecuencias en las palabras con las que vivimos. Amarnos unos a otros, como requiere nuestra humanidad—como es propio de la definición personalista de persona— supone *permitir* que el otro pueda darse, tanto a mí como a los demás.⁸⁸

la mayor importancia que estas palabras de Juan Pablo II sean leídas para lo que fueron: no un esfuerzo más de la Iglesia por someter a la mujer al dominio masculino, sino la insistencia personalista de que “la dignidad de la mujer” sea “medida en orden al amor, que es esencialmente el orden de la justicia y de la caridad”, *ibid.* De hecho, lejos de argumentar en torno al sometimiento de la mujer a su marido (cfr. Pío XI, *Casti connubi*, núm. 15), Juan Pablo II insiste en la “sumisión recíproca” de ambos en el “temor de Cristo” (cfr. Ef 5, 21) “y no solamente la ‘sumisión’ de la mujer al marido”. Esto—enseña— es una específica “novedad evangélica” que “ha de abrirse camino gradualmente en los corazones, en las conciencias, en el comportamiento, en las costumbres”, *Mulieris dignitatem*, núm. 24. Para un cuidadoso tratamiento de esta noción del “orden del amor” en *Mulieris dignitatem*, véase Michele M. Schumacher, “The Prophetic Vocation of Women and the Order of Love”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 2, 2, primavera de 1999, pp. 147-92.

⁸⁷ En este análisis puede resultar de mucha ayuda el enfoque de Kenneth Schmitz sobre la receptividad como condicionante de la donación. “¿*Qué es un don?* Es la libre donación a otro, quien la recibe libremente” (*The Gift*, p. 44) “A pesar de la absoluta gratuidad inherente al don como donación, la reciprocidad es apropiada al don. Un don se debe entender como algo recíproco. Dicha reciprocidad fundamental, sin embargo, no es la devolución de otro don. Es más bien la completud del don recibido. En otras palabras, debe ser recibido”, *ibid.*, p. 47.

⁸⁸ Cfr. *Mulieris dignitatem*, núm. 29 (*vid infra* nota 71) y *Redemptoris hominis*, núm. 10.

En el entendido de que la así llamada tendencia masculina al individualismo ha impedido la auténtica donación de sí entre los varones, asimismo ha impedido la donación de sí entre las mujeres. No debe resultar una sorpresa, entonces, que muchas mujeres hayan experimentado la autodonación como auto-abnegación. Por otro lado, cuando nos rehusamos a darnos a nosotras mismas *como mujeres* –en nuestra totalidad cuerpo-espíritu, incluida nuestra fertilidad femenina–, simultáneamente nos rehusamos a recibir a nuestros esposos *como hombres*: recibirlos, en otras palabras, de forma “que se complementen recíprocamente”, como lo manifiesta Juan Pablo II, de “ser cuerpo y al mismo tiempo hombre”.⁸⁹ Consecuentemente, frustramos la forma masculina de darse a sí mismos de nuestros esposos y, así, también la revelación de nuestra belleza y verdad específicas como mujeres. Además, negamos aquella profética manifestación de “genio”, aquella sensibilidad particularmente femenina hacia las personas, que Juan Pablo II nos desafía a procurar en la promoción de una cultura de la vida.⁹⁰ Tal *genio* opera de manera especial cuando una mujer da testimonio a su esposo de aquello que ella tiene tan claro: que, al recibir su amor, recibe también a su persona entera, pero también su semilla. Al aceptar esa semilla como prueba de su amor por él, no sólo da cuenta de su propia vocación como esposa y madre en potencia, sino que también revela al hombre su ser él mismo, como esposo y padre en potencia.⁹¹

El amor humano –especialmente el amor marital– no es, entonces, el encuentro de uno mismo en el otro en términos de identificación ni dominio agresivo; tampoco es un simple mano-a-mano sin trascendencia, una comunión de autoservicio que, como el feminismo y la cultura como un todo, “vacila entre” lo que Balthasar describe como “la emancipación del micro-ego en anárquica soberanía y la emancipación de un ‘nosotros’, un macro-ego, en una tiranía colectiva que absorbe

⁸⁹ Audiencia General, 21 de noviembre de 1979; *Man and Woman He Created Them*, p. 166.

⁹⁰ Véase *Evangelium vitae*, núm. 99.

⁹¹ En otras palabras, ella no es simplemente su querida, sino verdaderamente su compañera en el sentido descrito en el segundo capítulo del Génesis, especialmente en el versículo 23.

la libertad del individuo”.⁹² No, el verdadero amor es más bien “éxtasis”, como lo describe el Papa Benedicto XVI:

Ciertamente, el amor es “éxtasis”, pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios: “El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará” (Lc 17, 33), dice Jesús en una sentencia suya que, con algunas variantes, se repite en los Evangelios (cfr. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jn 12, 25).⁹³

⁹² “Ambos declaran universalidad –continúa– pero lo que retratan sólo es un *apartheid* personal o un *partido* colectivo”, Hans Urs von Balthasar, *In the Fullness of Faith: On the Centrality of the Distinctively Catholic*, 1988, San Francisco, Ignatius Press, p. 44. Para una crítica del individualismo que ha afectado profundamente al pensamiento feminista, véase Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism*, 1991, Cahpel Hill & London, The University of North Carolina Press.

⁹³ *Deus caritas est*, núm. 6.

Copyright of Estudios: Filosofía, Historia, Letras is the property of Instituto Tecnológico Autónomo de México and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.