



IDENTIDAD DE LA MUJER Y PERSPECTIVA FAMILIAR. DE LO JUSTO A LO FEMENINO

Jean Marc Trigeaud

"DAS EWIG-WEIBLICHE" ... FENOMENOLOGÍA DE UN TIPO

Lo que no deja de atraer al hombre "hacia arriba" lo salva de una existencia solitaria y limitada, lo libera de su egoísmo, y le abre a la generosidad del don. Ahora bien, este "eterno" que lo seduce y lo eleva de esta manera, según la expresión faustiana, no es sino la forma de una esencia con la que hay que intentar identificarse y comprender, por imperfectamente que sea... Puesto que el poder que ejerce corresponde a la finalidad que conlleva, a la tendencia o al movimiento del deber-ser propio a todo acto de existir: es inherente a la persona bajo la forma natural como se la percibe... ¿Qué es pues la mujer o la feminidad en esta perspectiva? ¿Cómo definirla?.

La reflexión sobre la justicia reclama esta pregunta. Lo justo que puede corresponder a la mujer, en relación o no con la familia, exige que se identifiquen previamente algunas características comunes. El intento parece artificial y limitado. Pero el intento de un derecho que proceda de forma análoga y que se prive del enfoque de la justicia, a falta de las nociones de las que pudiese partir, corre el riesgo de resultar arbitrario. Y la ventaja de someterlo a esta investigación preliminar es evitarle un

desorden que lo abandone a la pura voluntad y a la opinión contingente.

En un primer momento, siempre se pueden separar al menos los conceptos inadecuados, método dicotómico que, socráticamente, es la condición para acceder a la verdad. A continuación, se puede extraer la esencia. El objeto mismo hacia el que tiende, en su dinamismo orientado, recubre la "cosa justa" o el bien del que el derecho exige protección y que quiere hacer respetar en toda su área de desarrollo.

En consecuencia, la búsqueda de la esencia no parece tan arriesgada y vana como lo sería en un simple proyecto de conocimiento y de clasificación, libre de toda preocupación por legitimar y asegurar un valor. La necesidad de recurrir a ello está más que justificada. Y bajo este aspecto, la feminidad constituye una especie de invariante fenomenológica: resulta de la experiencia de un don concreto despojado progresivamente de sus cualidades circunstanciales, de su facticidad óptica¹. De este modo, llegamos a un tipo dominante de unión que podría estar imitado, de forma sorprendente, del tipo psico-estético del teatro, de la novela² o de cualquier otro tipo de creación literaria³. Este tipo no representa a nadie en particular, sino que designa una realidad profunda en cada individualidad empírica. "Soy una mentira que dice la Verdad", solía afirmar Cocteau: sucede lo mismo con el tipo femenino que ni pretende revelar lo que crea la substancia de cada mujer ni agotar en ella su singularidad. Además, hay una conexión muy fuerte entre la mirada dirigida al

1. En el sentido scheleriano o marceliano. Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F. (Epiméthée), 1963, t. 1, p.40 s. (sobre el *ser de la realidad humana*)

2. Cf. el viejo, pero sugestivo, ensayo de J. CALVET, *Les types universels dans la littérature française*, Paris, Lanore, 1932; cf. también P. H. SIMON, *Le domaine héroïque des lettres françaises*, Paris, A. Colin, 1963 (tipología de los héroes).

3. Cf. "la idea concreta" a la que alude Boris DE SCHLOEZER, *Introduction à J.S. Bach*, Paris, Gallimard, 1947.

ser humano, la mujer en este caso, y la percepción estética misma. Esta mirada puede transformarse en adhesión sensible, en verdadero amor, y poseer, consecuentemente, una significación equivalente. Y si lo que se intenta conseguir en la mujer es un valor de justicia, valor asimilado a su propio bien, nadie duda que haya que descubrir una relación nueva con un sentido estético que fue, desde el comienzo, la manifestación más notoria del sentido de justicia.⁴

Sin estar necesariamente imbuido por un prejuicio nominalista, se podría dudar de una esencia o de un tipo femenino de límites rigurosos y precisos, copiado de una masculinidad en la que se intenta, a veces afanosamente, descubrir los signos de la humanidad en su acepción general, como si "el otro sexo" llevase a un espacio impreciso del discurso. Sin embargo, es indiscutible una permanencia; se dibuja una mismidad; toma forma una real identidad de la mujer, en el plano onto-axiológico, tal como lo demuestran, a diferentes niveles, sociales, culturales o científicos (psicológicos, de Buytendijk a Helen Deutsch⁵, por ejemplo), numerosas encuestas críticas contemporáneas. Y estos resultados nos llevan a penetrar en un orden metafísico en el que no solamente pueden surgir correspondencias, sino que puede aparecer un fundamento.

La emergencia de dicho fundamento permite establecer, con respecto a la mujer, principios de justicia más sobre bases firmes que sobre hechos fluctuantes y variables, producto de una ruptura cuantitativa de los fenómenos. La esencia o el tipo abstracto se entiende como un elemento racional que inmoviliza al vivo. Pero no se trata de encerrarse en una explicación o esquematización inevitablemente insuficiente de la experiencia: se trata de inducir la estructura inteligible última que da cuenta de la existencia de

4. Cf. nuestros diversos estudios sobre la percepción estética de la justicia, especialmente en la Antigüedad griega.

5. Cf. F. J. J. BUYTENDIJK, *La femme. Ses modes d'être, de paraître, d'exister*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967; H. DEUTSCH, *op.cit.*, *infra*.

su objeto, de su procedencia y, en una palabra, de su porqué. Se trata de situarse de este lado de la interpretación teórica. Se sabe, desde Aristóteles, que la esencia común no se confunde con una noción general y conduce a la radicalidad de un principio de ser.

De esta manera, el tipo femenino puede medir sus distancias respecto a tal estándar publicitario o tal pattern estadístico, derivado de una frecuencia de comportamiento, y que trata de erigir un modelo preconcebido, bajo la presión oculta de diversos poderes. La mujer debe permanecer unida a su ser original, fuente de todo acto, de toda conducta, el cual no puede ser rechazado ni modificado por acto o conducta alguna, por muy extendida que esté. Esta verdad sobre su identidad subsiste, a pesar de las apariencias susceptibles de desmentirla⁶, como una potencialidad que sería injusto negar en cada mujer particular. La peor injusticia sería, sin duda, la de rechazar esta potencialidad, reduciendo forzosamente la individualidad femenina a identidades parciales y engañosas mediante simples hechos, declarando paralelamente que todo lo que no se corresponde con esto presenta el síntoma de una patología psico-social. El sentido de la esencia o del tipo femenino, como sentido metafísico (o fenomenológicamente axiológico) de justicia, supone un obstáculo a todo cambio relativista en las zonas de superficie donde se disocian las esencias y los fines que estas zonas connotan: donde la mujer sólo existe a través de una imagen mediatizada o un perfil de sondeo, y donde su identidad se reduce a la capacidad de identificarse con los personajes fugitivos y efímeros que le toca representar, en un universo fenomenal irremediadamente disociado de todo orden de valores.

6. El sentido de la identidad no puede ser el de una identidad simplemente corporal (natural), si es sentido de la persona metafísicamente, onto-axiológicamente. Comp. A. RORTY, *The Identities of Person*, Berkeley-Los Angeles, Univ. California Press, 1976.

LA MUJER ABRAZADA POR LA MUERTE

Bajo la influencia de los hechos, la mujer se esencializa de manera tal que está expuesta visiblemente a un control del político, y, más aún, al poder de la ciencia en la negación de sus fines intrínsecos. Tendrá que hacerse útil conforme a un modelo reconocido cuyo funcionamiento prospera. En el ser humano, en la mujer, por muy enraizada que esté en los ritmos orgánicos de una naturaleza biológica, se excluirá cualquier dimensión subyacente a los hechos comprensibles, hechos catalogados según una taxonomía práctica. Esta actitud llevará a denotar la esencia o el tipo que se pretende "eterno", y en el que se ha creído discernir un instante un principio de vida irreductible en la intensidad y la agitación de su energía en acto. Convendrá olvidar lo más pronto posible esta tenaz ilusión porque aleja de urgentes necesidades: de los modos de pensamiento establecidos que la experiencia común no siempre ratifica.

Al cartesianismo le repugnaba distinguir el cuerpo vivo del cadáver y preparó este espíritu de escisión que es responsable de nuevos daños contra la persona⁷. Pero, como prolongación indirecta de esta ontología racionalista, el objetivismo moderno de la técnica acaba por desacreditar todo principio de vida, toda concepción de una esencia o de un tipo que adopte este principio como referencia. Así pues, se infunde la desconfianza y la sospecha sobre todo aquello que excede los hechos en los que la vida emerge, pero de los que puede alejarse inmediatamente. La vida misma es condenada. Y es fácil de modificar substituyendo la palabra vida por el término mujer como expresión de la vida en su fuerza creadora, en el poder de amor que ella sugiere. Se parecerá a esa "multitud de posibilidades amenazantes contra las

7. Cf. nuestros estudios sobre el feto y el embrión (*Unité ou dualité de l'homme, Membra disjecta...*) La teoría de la unión del alma y del cuerpo en Descartes no produce ningún cambio a este respecto.

que", escribe Gabriel Marcel, "no podemos tomar las precauciones necesarias"⁸. Inmunizarse contra la vida y contra la tentación de ir a mirar y escutar su rostro: no hay mejor manera de prohibirse la entrada en el campo de lo femenino que no prefigura ningún imprevisible (según los prejuicios schopenhauerianos), sino que anuncia todas las transformaciones...

De esta manera, la mujer es abrazada por la muerte, según los grabados holandeses y alemanes del Renacimiento. Pero, precisamente, lo que podría tener una interpretación que ignora una feminidad esencial o típica es lo que se encuentra realmente bajo los hechos. El amor destinado a la muerte es un mito clásico mantenido por la leyenda de los amantes de Verona, de Cornouailles o de Teruel; y significa un desafío frente a un inaccesible absoluto, con el fin de esencializar, hipostasiándolo, lo que es frágil y vulnerable a lo relativo. Ahora bien, este amor, asociado simbólicamente a la mujer, puede ser alcanzado por la muerte de otra manera: puede disimularla y no ser sino una muerte larvada que se ignora. Y se llega así a la peor negación del principio de vida que representa el "eterno" femenino; un eterno que abraza la nada, que recubre una ausencia de pensamiento; una permanencia o una identidad que se descompone lentamente abriéndose al vacío que absorbe de un "nihil". Este es el tipo femenino que sólo engendra amargura y náusea en el enfoque de Sartre o de Jean Genêt, y, más explícitamente, en los análisis de Bataille con los acentos de desesperación o de pérdida del sentido de la vida. De este modo, el erotismo exalta un instinto de muerte. Se entrega a una vida ficticia de la que únicamente existen las estructuras que el experto examina, y cuyo principio oculto no es sino un germen

8. G. MARCEL, *Homo Viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963 ("Le voeu créateur"), p. 148-149. Comp. sobre la reducción de lo animado al pensamiento, BERGSON, *La pensée et le mouvant*, en *Oeuvres*, París, P.U.F. (ed. Centenaire), 1963, p. 1250 s.; y sobre la forma de plantear el problema en las ciencias humanas, G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, París, Hachette, 1952, p. 8 s.

funesto que produce la decadencia y la disolución. Lo cual se procura disimular invocando otras estructuras, que siguen siendo abstractas, como son las estructuras bio-médicas: las de la transmisión⁹. La continuidad sobre la que reposa la transmisión implica el nacimiento de nuevos seres, pero también la muerte de aquéllos que les han precedido, lo que no se suele decir... Esta es, en grado máximo, una lógica que invierte la de lo vivo¹⁰. Se vuelve a someter a discusión el factor creador de la mujer, expresión del tipo que la caracteriza, hasta en la maternidad. Y esto no es sino un juego gratuito que permite la desaparición de los ejes de referencia ontológicos, y que muestra a qué resultado lleva la admiración de los únicos hechos de la feminidad cuando se les confiere exigencias metafísicas rechazadas durante largo tiempo.

VOCACIÓN FAMILIAR. FUNCIÓN CONYUGAL Y PARENTAL

Como el ser es también deber-ser, llamada de su identidad a desarrollarse y a realizarse, conviene interrogarse sobre lo que aparece como una vocación específica de la mujer: la familia. No porque esta vocación sea inevitable, ya que hay otras que pueden ser preferidas eventualmente; tampoco porque sea exclusiva de estas otras vocaciones, ya que puede servirles de mediación común dejándolas libres a su propio impulso; y finalmente,

9. Cf. G. BATAILLE, *L'érotisme*, París, Ed. Minuit, 1957, p. 64 s. Lo que se inscribe en una perspectiva cartesiana de indiferenciación cuerpo muerte/cadáver: comp. nota 4, *supra*, y C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, París, Seuil, 1971, p. 116 s. En Sartre y Genêt, así como en Witold Gombrowicz, se nota la tendencia a la identificación de *guapolfoe* aplicada más al hombre que a la mujer.

10. Retomando la fórmula del biólogo François Jacob. Lo cual no significa que el vitalismo o el "panbiotismo" tenga un valor explicativo, y, mucho menos, una capacidad consoladora (comp. V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 442 s.)

tampoco porque sea enteramente original, reservada únicamente a la mujer, ya que el hombre tiene la misma vocación aunque entendida de otra forma, y, a la luz de interpretaciones posteriores, viene en cierto modo después de la mujer, si ésta ocupa el centro de la familia, por la fuerza de vida y de renovación que introduce en ella.

Sin embargo, ¿tiene la familia una esencia? Cuando se habla de familia, se puede designar en primer lugar la unión conyugal, con las relaciones de parentesco que de ella se derivan. Dicho de otra manera, se puede ver en dicha unión la realización del principio de vida encarnado por la mujer en forma de amor. Se puede así considerar a la familia como la actualización del amor unido a la mujer, a su nombre, a su tipo invariante. Por eso, de forma natural, la mujer está en el primer plano de la realidad familiar.

Pero se desprende de este punto que la esencia de la familia estaría subordinada. En efecto, no resulta fácil imaginar que constituya un elemento ontológico último del que se pueda partir con vistas a estudiar los seres que la componen, y sobre todo la mujer. Hay que seguir más bien el camino opuesto: partir de la mujer para considerar a la familia como una esencia derivada de la prolongación de la suya propia. No se trata por tanto de una esencia ordinaria que representa un ser radical, ya que este ser pertenece a la esencia de las personas que ella agrupa. Aunque ella posea también un ser y una esencia en la unión que establece. Esencia relacional y formal, que no prejuzga en absoluto términos que une, personas, y que fija y garantiza las funciones que revelan su vocación profunda.

Lo cierto es que en la estricta perspectiva del lazo conyugal, la unión instaurada adquiere una dimensión comunitaria que echa por tierra el sentido que la razón profana podría darle. Esta comunidad se afirma en el orden del amor, y, elevada a su último grado de significación por el sacramento religioso, puede llevar a la unión de unas personas que forman uno solo. Y dicha unidad,

aunque respeta la autonomía de cada ser singular, es en sí misma un don ontológico, que no tiene ningún equivalente en la experiencia social; la comunidad formada con los niños, comunidad parental, y, a fortiori, la establecida sobre la relaciones consanguíneas con otros miembros de la familia, obedecen a esquemas distintos. La única experiencia con la que puede identificarse, y de la que puede incluso manifestar la misteriosa resonancia, es la insondable experiencia de la revelación y de la encarnación del Dios uno y trino¹¹.

Pero la familia percibida en esta esencia y como una especie de personalidad moral, no es el tema o el centro de los derechos familiares, ya se trate de los derechos conyugales, personales o matrimoniales, o de los derechos parentales. Es cierto que la familia puede parecer un centro de enlace de todos éstos. Pero no gobierna su contenido ni su dirección teleológica. Son ellos quienes le imprimen su orientación, y ella les sirve solamente de medio para estabilizarse y desarrollarse. El centro de todos ellos sigue estando en la persona de cada esposo, teniendo cada uno de ellos los mismos derechos, o derechos particulares, adaptados a su esencia: de esta manera, y llegado el caso, la mujer debe poder reivindicar unos derechos de acuerdo con su feminidad, más allá de lo que le es otorgado en virtud de una igualdad abstracta y nivelada con su marido. A este respecto, la familia juega un papel de intermediaria. Quiere ser protectora de una sustancia axiológica que se le escapa. Mediatiza las funciones correspondientes a los derechos apoyando la acción o el comportamiento que ellas determinan.

Reconocer una función es admitir una relación intersubjetiva que subtiende el derecho como "cosa justa" o bien objetivo. Si, en

11. Cf. *infra*. la interpretación de esta noción de comunidad de amor, en relación con las injusticias de la desigualdad que hay que superar y con la indisolubilidad del matrimonio. Cf., asimismo, la referencia a Rosmini, nota 102, en el que podemos encontrar una afortunada formalización de la distinción entre lo conyugal y lo parental (*ibid.*)

el ámbito familiar, la mujer posee derechos, éstos últimos pueden estructurarse, repartirse y jerarquizarse según las funciones que los definen en relación con otro: funciones conyugales, en relación voluntariamente consentida con el cónyuge; funciones parentales, generadoras de una segunda unión o comunidad en el seno de la familia, en relación de principio natural y orgánico con los hijos.

La familia está constituida por las relaciones que sostienen no los derechos propiamente dichos, sino su ejercicio; relaciones que ponen frente a frente a titulares y destinatarios, incluso acreedores y deudores.

Pero los derechos no suponen forzosamente una juridicidad sancionadora y patrimonial en el sentido de que deban consistir en un "debido exigible" (literal), como sucede en el lamentable espectáculo que ofrecen las reducciones kantianas de la Doctrina del derecho¹². Pueden tener como objetivo el respeto de la persona como justo absoluto, respeto moral que no se presta a ninguna evaluación, distinto del respeto de ciertos elementos sacados de una naturaleza genérica. Pueden también, aunque separados de la persona que manifiestan en su actividad, no reclamar ninguna contrapartida bilateral, en el sentido de la filia a la que Aristóteles sometía el dominio familiar¹³, o del amor que

12. Cf. KANT, *Doctrina del Derecho*, I, I, § 4,7,24,26 *in fine*, y *Notas explicativas del Apéndice*. Por un lado, la comunidad conyugal se reduce a una comunidad sexual; por otro, a pesar de la afirmación de la igualdad en la pareja, implica un poder unilateral del marido bajo la forma de una facultad moral exigible y susceptible de ser traducida en términos de *posesión inteligible o noumenal* que se aplica a las cosas materiales. La adquisición de la mujer es semejante a cualquier otra adquisición patrimonial (la mujer es una "propiedad")... Se trata de una caricatura de la comunidad de amor sobre la que reposa cristianamente el matrimonio, como comunidad de personas (*v. infra*). Pero, lo que conduce, en razón de su abstracción genérica, a tales monstruosidades, es la definición de la persona del kantismo (cf. nuestros diversos estudios sobre el concepto de persona).

13. Cf. ARISTÓTELES, *Ética de Nicómaco*, VIII, 7 s. (aunque pueda implicar, especialmente entre esposos, lazos de subordinación, según el Esta-

lo inspirará en la tradición cristiana cuando recuerda constantemente que la persona es a la vez por sí (absoluta) y por el don gratuito de ella misma.

En realidad, el derecho tendrá su más alto grado de significación fuera de la familia, suponiendo la existencia de ésta, separado de una exigencia puramente moral. Por una parte, asumirá un aspecto retributivo y sancionador¹⁴, y por otra un aspecto verdaderamente sinalagmático. Así pues, si consideramos las funciones de la mujer en tanto que casada, y, eventualmente, en tanto que madre, de acuerdo con las relaciones que se establecen socialmente con terceros, deben precisarse sus derechos con ciertas especificidades; pero se afirman sobre todo en un plano obligatorio, el plano de auténticas obligaciones, cuyo reconocimiento puede ella imponer legítimamente a toda instancia socio-política, tanto al legislador como al juez. Es cierto que la mujer puede a menudo intervenir hoy, de forma impersonal, representando a la familia, como lo haría, con el mismo poder, su marido, que se supone actúa al mismo tiempo a través de ella, tanto si tiene que tomar decisiones escolares relativas a un hijo, como administrar una cuenta corriente... Pero puede que tenga que entrar en contacto con terceros de manera propia y privilegiada, en el caso de su trabajo, por ejemplo. A diferencia de su cónyuge, podría, en este caso, hacer valer la necesidad de

girita). Comp. L. LOMBARDI-VALLAURI, *Amicizia, carità, diritto*, Milán, Giuffrè, 1967; y cf., del mismo autor, sobre los límites del derecho en la concepción de un "nosotros" no exclusivo: "Comunismo materialista, comunismo espiritualista, comunismo concentracionario", *Arch. philosophie du droit* (Paris, Sirey), 1973, p. 203 s.; y cf. sobre la superación de las nociones kantianas en una perspectiva fenomenológica, p. 187 s.

14. Cf. F. D'AGOSTINO, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Torino, Giappichelli (RR), 1989. Así, distinguimos frecuentemente entre justo absoluto (moral y primero) y justo relativo. Cf. por ejemplo, nuestra conferencia "L'unité de l'expérience des valeurs morales et juridiques", *Riv. internaz. Filos. Diritto*, Milano, Giuffrè, 1989, I.

una distribución de su tiempo de trabajo, adaptación requerida por el interés de la educación de sus hijos.

En esta perspectiva familiar, en cierta manera extensiva, hemos salido de las relaciones internas para apreciar la incidencia sobre las relaciones exteriores. Y la cuestión de la identidad de la mujer sigue siendo saber si sus derechos y funciones son "justos": es decir, si son el reflejo adecuado de lo que ella es y de lo que, en consecuencia, debe ser. Que sus derechos y funciones sean, pues, internos o externos a la familia, plantea el mismo problema de una conformidad al tipo femenino susceptible de originar no solamente revisiones o correcciones oportunas, sino también bienes nuevos: derechos nuevos. Ahora bien, de la misma manera que la institución familiar no puede proteger los derechos conyugales y parentales que la mujer adquiere de su ser esencial, tampoco la sociedad puede negar el derecho de la mujer a ser acogida en su integridad esencial ni desviar este derecho de su finalidad, que se inscribe en la prolongación directa de la familia. Por su conducta, la mujer manifiesta su disposición para el servicio de la familia y de la sociedad. Lo que significa que ella no está, en su tipicidad personal, a su servicio. Al contrario, la familia y la sociedad deben modelarse según su esencia de la misma manera que, analógicamente, la naturaleza debe plegarse a las exigencias onto-axiológicas de la persona.

En el curso de los últimos decenios, las transformaciones de la sociedad, unidas al desarrollo tecnológico, han influido sobre la familia. Y las evoluciones que la familia ha sufrido indirectamente pueden repercutir en la definición misma de los derechos de la mujer¹⁵. Pero estos derechos deben, quizás, enriquecerse

15. Entre varios estudios, a nuestro juicio insuficientemente filosóficos (se niegan implícitamente a preguntarse sobre una identidad real de la mujer axiológicamente) y jurídicos (subestiman la importancia histórica del derecho en las estructuras familiares) señalemos como más cercanos a nuestras preocupaciones, al tiempo que describen el efecto de las últimas transformaciones de la sociedad industrial y técnica: F. M. KAAPEHAMMER, *Die Frau, Mutter*

con otros derechos para evitar cualquier condicionamiento social y familiar que podría pesar sobre ellos desfigurando la imagen de la persona femenina de la que, se supone, son portadores.

En cualquier caso, si remontamos la corriente de la historia, hay una constatación que llama poderosamente la atención. Se refiere al origen mismo de las dificultades que surgieron a propósito del status de la mujer: la persistencia en las costumbres de una diferencia de tratamiento en las relaciones entre el hombre y la mujer en el seno del matrimonio. Estas relaciones merecen, por tanto, toda nuestra atención. Sobre todo porque las otras relaciones, parentales o exteriores y sociales, se elaboran, abiertamente o no, a su imagen. Constituyen de esa manera una referencia o un arquetipo permanente. La manera como la mujer es percibida en esas relaciones con terceros múltiples, a todos los niveles de la sociedad global, parece imitar o reproducir la manera como su marido está inclinado a considerarla, según se piensa.

El interés de las evoluciones recientes, y especialmente de la tendencia de la familia-origen a reducirse a la familia-pareja, reside precisamente en el hecho de que se acusa una agravación, a veces incluso una exacerbación, de las situaciones de tensión o de conflicto intersexual entre los esposos, y en perjuicio de la mujer. Al avivar un mal irreversiblemente anclado en los comporta-

und Hausfrau in der mod. Gesellschaft, Wien-Graz, 1956; R. von UNGERN-STERNBERG, *Die Frau der europ. Gegenwart*, 1960; P.H. et M. J. CHOMBART DE LAUWE (et al.), *Images de la femme dans la société*, 1962; J. E. HAVEL, *La condition de la femme*, Paris, A. Colin, 1962. Cf., de forma más general: T. PARSONS y R. F. BALES, *The Family, socialization and interaction process*, Glencoe, 1955; R. HILL, *A Critique of contemp. marriage and family Research*, 1955; A. MICHAEL, *Fonctions et structures de la Famille*, 1960; M. KEPHART, *The Family, society and the individual*, Boston, 1961; AA. VV. "Réformes du droit de la famille", *Archives de philo. du droit* (Paris, Sirey), 1975; AA. VV. "Matrimonio e Famiglia nella riflessione contemporanea", a cura di Campanini, Roma, Città Nuova (Idee-21), 1977; L. ROUSSEL, *La Famille incertaine*, Paris, Ed. O. Jacob, 1989.

mientos, estas evaluaciones han permitido, sin embargo, aportar una solución cuya fórmula jurídica ha sido la igualdad de contenido de las funciones o de los roles entre los sexos. Pero dicha solución, recibida por otra parte en condiciones variables y contrastadas, se ve siempre comprometida por adaptaciones e interpretaciones en las que solamente se puede percibir el efecto de una causa difícil de hacer desaparecer por completo, la misma causa que la tradición teológica imputa a nuestra caída como consecuencia del pecado original. Además, la igualdad admitida soporta una genericidad abstracta y reposa en la superioridad latente de la que quería alejarse; reclama así una superación y una apertura a la diferencia, lo que obliga a reconocer a la persona individual, su tipo, su esencia, bajo una naturaleza de humanidad común.

Pero, en el orden de la reflexión, debemos examinar primero la enseñanza de la historia de las sociedades y de las civilizaciones, mostrando qué reacciones ha podido ocasionar, qué objeciones ha podido levantar y a qué cambios inesperados ha podido conducir, antes de las crisis contemporáneas que han provocado por todos los lados modificaciones de status en favor de una imperfecta igualdad.

LA MUJER HUMILLADA. TEMÁTICA DE LA INFERIORIDAD

Lo justo exige, sin lugar a dudas, la igualdad de la mujer y del hombre. Pero hay que admitir que la mujer, en su hipotética identidad substancial, es semejante al hombre. Sin embargo, las tendencias culturales mejor establecidas favorecen históricamente el estado de inferioridad en el que las costumbres la han colocado. Por lo que ha podido parecer justo mantenerla en este estado, algo de lo que Oriente, más quizás que Occidente, ha hecho una verdad inquebrantable y un motivo de creencia intangible.

De esta ideología ampliamente dominante, que se presenta como natural, pero que oculta su génesis costumbrista y voluntaria, se pueden sacar las mejores manifestaciones, tristemente célebres, de los pensadores alemanes del siglo XIX. Su actitud discriminatoria con respecto a la mujer sólo puede compararse con su etnocentrismo y su intolerancia en materia racial; mentalidades que se encuentran también en la Francia de la Revolución y del Primer Imperio. Si la mujer se siente víctima de una injusticia, lo es en la medida en que se ciega sobre su propia realidad y no percibe que es intrínsecamente generadora de toda injusticia. Esto puede ser una reminiscencia de Eva considerada erróneamente como autor exclusivo del pecado... "La injusticia (Ungerechtigkeit) es el vicio fundamental de la naturaleza femenina", asegura Schopenhauer¹⁶, después de tantos otros. En efecto, la mujer está inclinada a compensar su debilidad congénita y a protegerse empleando medios necesariamente engañosos, que mienten sobre sus disposiciones verdaderas. Recurre, por tanto, al fingimiento, la injusticia más caracterizada en las relaciones con otras personas; y la paradoja es que la mistificación o el engaño le parecen espontáneamente lo justo para ella: se entrega a ellos y los emplea "como su derecho" (als seine Recht)¹⁷. De ahí lo absurdo de querer liberarla de la sujeción que le es impuesta y que la somete a la autoridad todopoderosa del marido. Ante la incapacidad de bastarse a sí misma, a falta de una fuerza que le haga huir de los trucos injustos de la mentira, caerá bajo el dominio de nuevos amantes¹⁸, y debemos pensar que, a su vez, éstos cometerán la injusticia, por el hecho de robársela al marido... Pero Nietzsche va todavía más lejos en esta crítica, haciéndola más extensa. Por un lado, al hombre que tuviese el

16. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomene*, Leipzig, Reklam, Griselbach, § 367 s.; traducido por P. GODET, en *La pensée de Schopenhauer*, Paris, Payot, 1918, p. 390-391.

17. SCHOPENHAUER, *op.cit.*, *ibid.*

18. Cf. SCHOPENHAUER, § 371, y, en la traducción citada, p.395.

deseo de liberar a la mujer de su servidumbre merecida le echa en cara su desvirilización, y estima que tales proyectos revelan un debilitamiento profundo de los instintos naturales que sólo puede provocar el desprecio de las "verdaderas" mujeres (cuyo instinto específico ha quedado intacto). Por otro lado, muestra que la mujer no puede asumir derechos iguales a los del hombre, que, finalmente, sólo tiene superioridad sobre ella para preservarla. Porque si la mujer consigue esta igualdad de derechos, conforme a las reivindicaciones en las que Nietzsche descubre, en su época, "un signo infalible de la mediocridad de espíritu" ... de los "cretinos machos"¹⁹, caerá rápidamente, sin darse cuenta de ello, en un nuevo tipo de servidumbre, una servidumbre más grave y más dolorosa, porque afrontará la dureza de terceros o, peor todavía, la hegemonía de un sistema impersonal, en ausencia de la protección marital; ésta será la "mujer=empleado", con su sueño de independencia, en la sociedad industrial²⁰.

La vehemencia, la violencia de tales autores confunde al espíritu moderno. Pero lo que realmente choca no es tanto el que puedan ser advertencias susceptibles de adquirir una dimensión profética, sino sus presupuestos. Se denuncian las nuevas servidumbres que la mujer corre el riesgo de soportar nuevamente con la lucidez que los acontecimientos de este siglo permiten verificar. La emancipación ofrecida a la mujer, a menudo sólo ha sido una ocasión para ejercer un control sobre ella, y ha sido deformada desde el principio por el hecho de que se ha conformado su status sobre el que se había acordado al hombre, sin reconocerle un status adaptado a su esencia. Además, la alienación más sutil, a cuyo desarrollo ha contribuido el tecnicismo, ha sido la de una opinión manipulada a través de la dictadura de los medios de comunicación social. Las reivindicaciones de la mujer

19. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, § 238-239. "En relación con las mujeres sólo se puede pensar en Oriental", concluye (§ 238).

20. Cf. NIETZSCHE, § 239.

se han recuperado y han servido para atraerla hacia el interior de universos ficticios en los que se le niegan las auténticas funciones de responsabilidad, mientras ella se cree libre y adora, sin saberlo, el Becerro de Oro o el Gran Fetiche de la ideología de la que ella es la coartada²¹. La intuición nietzschiana alcanza de manera fulgurante los falsos-semblantes de este destino trágico, más palpable, bien es cierto, en unas sociedades que en otras en las que apenas quedan huellas de estos progresos engañosos.

Pero esta clarividencia no quita lo injustificable: la opinión de que la mujer es constitutivamente inferior al hombre. Dicha opinión está en el segundo plano de los juicios críticos que acabamos de señalar, inspirándolos y orientándolos. Matiza singularmente todo lo que se refiere a la mujer, estimándolo muy por debajo de su valor real; lo presenta con un indicio negativo. Antropológicamente, la mujer es reducida a la individualidad empírica y sensible, destinada a la "pasividad" (cuyas virtudes ha señalado sin embargo Auguste Comte²²). Es decir, encarna solamente los poderes de una naturaleza física, dejando al hombre el poder moral del intelecto. No se eleva a la categoría de persona, entendida racionalmente, y solamente está impulsada por el querer-vivir de la especie. Los impulsos que surgen se desvían de la verdad cuando van dirigidos a la persona. El amor es sólo una manifestación de la especie que atrae a ambos sexos, el uno hacia el otro. Lo erótico es sólo genésico, según Schopenhauer. Y Nietzsche va más lejos al afirmar que crea la ilusión de una profundidad de la mujer, ilusión de su personalidad²³. Pero, en

21. Una ideología que puede coincidir con la del rendimiento y la eficacia, que, por otra parte, se combina muy bien con adhesiones irracionales a prácticas mágico-religiosas, como se puede ver en las empresas más sofisticadas, de los Estados Unidos en el Japón (novelas de Fumio Niwa...).

22. Cf. J. LACROIX, *La sociologie d'Auguste Comte*, Paris, P.U.F., 1967 (3è. éd.), p.83 s.

23. Cf. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des Idoles*, Paris, Mercure de France, traducción de H. Albert, § 27 s (*Maximes et pointes*).

conjunto, estas interpretaciones proceden de esquemas idealistas ocultos, según los cuales la personalidad del hombre está tan humillada como la de la mujer, porque se mezcla persona y naturaleza, su acto de ser es absorbido en el concepto²⁴. Prueba de esto es la versión humanizante que Feuerbach propone de la relación del hombre con la naturaleza: se trata solamente de una relación del hombre con el hombre, en tanto que entidad abstracta, en tanto que género; y la primera expresión de tal relación corresponde al fenómeno del amor, que no es sino la atracción de una subdeterminación abstracta (masculina) por otra (femenina)²⁵. De este modo, lo genesiaco se encierra en lo genérico, y el encuentro de los sexos evoca únicamente esos bailes nupciales que el zólogo señala.

Lo injustificable, la "maxima iniuria" con respecto a la mujer, parece patente. Pero se muestra en todo su relieve si se revisan los argumentos que se relacionan implícitamente con este análisis naturalista y despreciativo. En efecto, lo injustificable no es totalmente lo inexplicable, y hay diversas razones, que traicionarán rápidamente sus límites, que parecen corroborar la inferioridad de la mujer.

Primera razón: la formación tardía de la identidad sexual, la diferenciación de los sexos propia de un estricto proceso natural y no personal. Lo que confirmaría la posibilidad de reducir la existencia de la mujer al modo de vida físico que la sociedad le asigna, limitándola a la actividad de reproducción y a la maternidad. Lo cual vendría al mismo tiempo acompañado de una devaluación de su función sexual, puramente natural, con relación

24. Cf. nuestras conferencias "Personne", *Archives de philosophie du droit* (Paris, Sirey), 1989 y "La nature transcendée par la personne", *Actas de las II Jornadas Internacionales de Filosofía del Derecho*, Pamplona, 1989.

25. Cf. L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Paris, Maspéro, 1968 cuya influencia sobre Marx es conocida. La visión stirneriana de lo individual no está tan alejada de esta forma de pensar sumida en lo genérico, que condena a la mujer a esta "existencia de sombra" a la que alude Scheler, formal y vacía.

al hombre, que no puede ser regulada ni controlada, de donde se deriva su frecuente insuficiencia o atrofia. El hombre gozaría en este sentido de facultades superiores, a través del control cortical que puede ejercer²⁶.

En dichas debilidades estaría el origen de todas las conductas que tratan a la mujer como un objeto, en lugar de reconocer en ella un fin al menos igual al del hombre. Esta objetivación revelaría constantemente la subordinación de la mujer, que perdería el status de fin porque su ser, su naturaleza, así lo pide. De las sublimaciones dionisiacas a las prostituciones sagradas²⁷, de las proyecciones libidinosas y turbias del voyeurismo literario²⁸, a las formas ya usuales de la instrumentalización publicitaria²⁹, la imagen degradada de la mujer facilitaría el reflejo de la inferioridad a la que su destino ha estado ligado desde siempre.

La segunda razón sería metafísica y teológica. Resulta paradójico observar como muchas actitudes "feministas" de nuestra época se han fundado en una concepción metafísica latente de la feminidad que favorece indirectamente las tesis de un dominio masculino. Si reducimos la humanidad a la naturalidad, desprovista de toda dimensión ontológica personalista, damos una definición marcada por una genericidad abstracta y hacemos depender la determinación de un sexo de elementos externos a la humanidad misma. Cuando Simone de Beauvoir proclama que

26. Cf. ref. en las obras citadas *infra* que rechazan estos análisis.

27. Cf, por ejemplo, Julius EVOLA, *Métaphysique du sexe*, Paris, L'Age d'Homme (Essais), traducción 1989, p. 241 s.; y, sobre las "imágenes significantes", F. DUYCKAERTS, *La formation du lien sexuel*, Bruxelles, Dessart & Mardaga, 1977, edición nueva, p. 227 s. ("La femme, enfant de l'homme").

28. Cf. Ph. SOLLERS, *Femmes*, Paris, Gallimard, 1983, o J. LAURENT, *Les Bêtises*, Paris, Grasset, 1971..

29. Cf. BAUDRILLARD, *La société de consommation*, Paris, Gallimard (Idées), 1979, p. 225 s.

"no se nace mujer" sino que "se llega a ser mujer"³⁰, dichas palabras no están tan alejadas como lo parece del espíritu de Feuerbach y Schopenhauer. Bien es cierto que designa el poder creador de una libertad que puede sustraerse a roles impuestos por una cultura y que pasan por ser don esencial o de naturaleza. Pero, al negar la especificidad, se rechaza la personalidad individual, en su arraigamiento en un acto de ser o de existir, y se produce un nuevo esencialismo plasmado en normas fijas, inmutables y uniformes (y adoptadas de la masculinidad). Pues "llegar a ser persona" es característica de la expansión, de la realización de un género racional y, en el límite, de la función que una autoridad política o una producción económica tiene reservada³¹.

Y, finalmente, desde un punto de vista teológico, la interpretación de la esencia de la mujer, o de Eva, formada de la "costilla de Adán", se presta a malentendidos en algunas doctrinas históricas; doctrinas que han producido singulares deformaciones del sentido de las Escrituras, al referirse, por un lado, a un estado de las costumbres marcado por la hegemonía masculina y, por otro, a conocimientos científicos y biológicos poco seguros a los que

30. Esta intención define la orientación de su libro *Le Deuxième Sexe*, 2^o vol., Paris, Gallimard, (Nrf), 1949. "Cuando empleo las palabras "mujer" o "femenino", añade el autor (en *Introduction* del tomo segundo *L'expérience vécue*), no me refiero evidentemente a ningún arquetipo, a ninguna esencia inmutable; como se desprende de la mayoría de mis afirmaciones, hay que sobrentender 'en el estado actual de la educación y de las costumbres'. No se trata de enunciar verdades eternas sino de describir el fondo común sobre el que se levanta toda existencia femenina singular". He aquí una actitud *humanista* que, apostando por este "fondo común" considerado en cierta manera fenomenológicamente, se sitúa en las antípodas de las interpretaciones estructurales ulteriores, y, sobre todo del empirismo, tan extendido actualmente.

31. Sobre esta tendencia, en relación con los conceptos hegelianos, luego freudianos, de reconocimiento y de mirada de otro, cf. nuestros estudios sobre la persona, entre ellos la conferencia citada anteriormente "Personne" ("l'homme générique", "l'homme fonctionnalisé"...)

descubrimientos posteriores han restado credibilidad. Francesco D'Agostino ha querido mostrar los límites de las teorías agustinianas y tomistas en relación a la mujer, igual al hombre en el orden de la Gracia pero inferior a él en el orden de la naturaleza³². Lo cual, por otra parte, está en contradicción con lo que piensan estos autores de la persona, expresada en la naturaleza, cuyas potencialidades actualiza y en cuyo interior está presente³³.

De manera más lógica, lo cual va acorde con los presupuestos nominalistas de su antropología, la mujer aparece en Lutero solamente para realizar funciones biológicas, corporales. Y estas funciones la absorben hasta tal punto que toda la energía de su ser puede consumirse en ellas, según la evolución querida por la naturaleza: es inútil lamentarlo y compadecerse de sus sufrimientos³⁴. Pero, como tal, ofrece al hombre la "ayuda" (bíblicamente hablando) y el reposo que éste necesita, ya que simboliza una complicidad con las fuerzas físicas, dispensando al hombre de tener que dominarlas (él que domina simplemente sobre ella), ahorrándole las tareas domésticas en las que ella brilla, y creándole el hogar, el "nido", la "casa" necesaria para su bienestar³⁵. Metáfora que se relaciona, en la profundidad del inconsciente colectivo, con la asociación del hábitat y del lugar de nacimiento³⁶, por una especie de regreso a la figura arcaica de la

32. Sobre san Agustín y santo Tomás de Aquino, cf. F. D'Agostino, "Maschile et Feminile, tra paradigmi teologici e paradigmi filosofici", esquema provisional del relato en el presente *Coloquio*, presentado en el *Simposium* de Pamplona, el 10 de marzo de 1989, en los números 2 y 3.

33. Sobre la persona en santo Tomás, cf. nuestros diversos estudios sobre la persona, entre ellos "Le cercle sans origine...", *Archives de philosophie du droit* (Paris, Sirey), 1988, p. 222 s., "Personne", *Archives*, 1989, etc.

34. Cf. LUTHER, *Jugement sur les voeux monastiques*, en *Oeuvres*, Paris, Labor et Fides, III, p. 248 s.

35. Cf. LUTHER, *op.cit.*, *ibid.* Comp. Otto Weininger, *Sex und Charakter*, Wien, Braumüller, s.d.

36. Comp. G. BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, J. Corti, 1948, p. 96 s.

Terra Mater... No se puede discutir la belleza de estas comparaciones, ni, a fortiori, excluir las cualidades que ellas manifiestan al recubrir las que se otorgan a la sexualidad y a la maternidad³⁷. Pero el abuso que se hace de ellas tiene el mismo fin: diferenciar a la mujer del hombre acentuando todas las debilidades (útiles para la ascensión del macho) que manifiestan su rango inferior en la naturaleza. El destino de la mujer es, en consecuencia, injusto. Pero de una injusticia a la que le condena la naturaleza, y no el hombre, en castigo a la falta oculta de la que es la vergonzosa responsable.

Estas razones carecen de solidez, y no pueden servir como justificación de la injusticia que se hace a la mujer. Pero tampoco serán pertinentes las razones que intenten justificar, en sentido contrario, una inferioridad del hombre y, por tanto, una inversión de la situación de injusticia en perjuicio suyo. Contribuirán únicamente a moderar lo que la primera tendencia tenía de excesivo, emitiendo también un juicio negativo sobre aspectos de mujer que manifiestan su especificidad, pues dicha especificidad no puede ser interpretada como un signo de dependencia o como una debilidad.

¡PIEDAD PARA LOS HOMBRES! HACIA UNA GINECOCRACIA

Son numerosos los datos que se han podido reunir para realzar el prestigio de la mujer, alterando el atribuido indebidamente al

37. En la proliferación de las imágenes estéticas, literarias en particular, el mismo estilo de metáfora aparece analógicamente: las formas del *arco*, de la *caracola*, de la *nave*, de la *concha* —tántos hábitáculos protectores—, se evocan a menudo; lo que puede relacionarse con la virtud regeneradora de la mujer que atrae hacia el otro lugar que mediatiza (*infra*, en este estudio). Entre los poetas, señalar a Claudel o Saint-John-Perse (*Vents, Amers*, etc.). Y cf. nuestro ensayo *Une peinture de l'expectative*, Verona, Acad. Cignaroli, Padova, Piccin Ed., de próxima aparición *in fine*. En cuanto al alcance propiamente religioso de tales imágenes, cf. los análisis de la simbólica romana (M. M. Davy, por ejemplo).

hombre y modificando el esquema en el que se basa la reflexión sobre lo justo.

En primer lugar, encontramos datos bio-genéticos. ¿No es originaria la diferenciación sexual? ¿No se remonta a la fecundación, al encuentro de los cromosomas que forma el embrión? Si esto es así, las características del sexo son anteriores a la naturaleza misma y contemporáneas, como ya insistimos en relación a la fertilización in vitro, con la formación de la persona humana, persona fusionada con el principio informativo, portador del mensaje genético, tal como es incorporado en una individualidad nueva. La realidad de la mujer rebasa por tanto la de la naturaleza y es personal, como la del hombre. Se podría incluso llegar a reconocer en la mujer una doble superioridad sobre el otro sexo. Las civilizaciones indoeuropeas designan al hombre espontáneamente como el "reproductor"³⁸, sólo ven en él una función natural y biológica, lo que le coloca en un estado en el que el creía poder colocar solamente a la mujer. Ahora bien, incluso en esta función, la disposición manifestada por su estructura XY parece revelar al menos un rasgo de "incomplétude"; primera relativización del poder del que se le supone dotado al hombre, frente a la estructura aparentemente más rica de la mujer XX. Además, si, genéticamente, el sexo está determinado desde el comienzo, morfológicamente sólo se precisa al cabo de cinco a seis semanas: en consecuencia, y hasta ese momento, todo embrión es hembra³⁹.

A esta demostración, se añaden datos psicoanalíticos. En la actividad sexual misma, la mujer tendría exactamente el mismo control cortical que el hombre, cuyo predominio cesaría al producirse el orgasmo; lo que acabaría no solamente con la creencia de que hay un desequilibrio de madurez afectiva y

38. Cf. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Paris, Ed. Minuit, t. I, 1969, p. 23 s.

39. Cf. SHERLEY, *op.cit.*, p. 52 s.

sensible entre el hombre y la mujer, sino también con ciertas ideas que se crean sobre el fenómeno de la frigidez femenina, cuya inconsistencia científica está demostrada⁴⁰. En la misma línea, se alega incluso la bipolaridad fundamental del tipo psicológico humano tal como lo presentó Jung a través de la sutil distinción de las representaciones femeninas (anima) y masculinas (animus)⁴¹. La dualidad sexual genética afloraría en el plano del inconsciente, y correspondería a dos referencias jerarquizadas en función del sexo dominante, dando secundariamente cada sexo una referencia inconsciente a su opuesto.

En realidad, esto conlleva el reconocimiento de la existencia de dos partes iguales, y no, como podrían hacer pensar los datos estrictamente biológicos, a una inversión de la relación entre los sexos en beneficio de la mujer para demostrar sus cualidades superiores.

Sin embargo, nos acercaremos a tal versión, si recurrimos esta vez a las constantes de una percepción estético-literaria de la feminidad. La mujer es, en efecto, la fuente de un poder que subyuga al hombre: es la irresistible atracción de Lorelei o de Circé. Según Kierkegaard⁴², este efecto seductor no sería sino la contrapartida de una angustia, factor de irresponsabilidad que oculta el temor del hombre; de manera que, para defenderse de una injusticia potencial, la mujer hace sufrir al hombre la injusticia de dominarlo e imponerle su voluntad. Pero se aprecia rápidamente la gratuidad de este argumento. Se puede sostener lo contrario: como si saliese de un sueño, la mujer manifiesta la

40. Cf. SHERLEY, *op.cit.*, p. 48 s. (cuyos puntos de vista se adelantaron a las conclusiones de la célebre encuesta de Masters y Johnson).

41. Cf. C. J. JUNG *Types psychologiques*, Paris, Buchet/Chastel, 3^e éd., 1967, trad.; *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Paris, Buchet/Chastel, 4^e éd., 1978, trad. En la perspectiva de la complementariedad de lo femenino y de lo masculino, el enfoque de Gertrud von Le fort extiende este punto de vista a un plano poético y metafísico.

42. Cf. KIERKEGAARD, *Journal*, Paris, trad. Ferber y Gateau, t. I, 1941.

certidumbre de su poder radiante. Y el reproche que el hombre le dirige para no reconocerse vencido, ella lo puede hacer recaer de nuevo sobre el hombre mismo. ¿No le reprochará ella sin cesar, precisamente, su debilidad y su irresponsabilidad⁴³? ¿Y no podrá hacerle admitir que se obstina en rechazar los testimonios vivos de esta fuerza emanada de ella, y que trata de hacer fracasar los intentos de igualdad jurídica y política que el presente y que teme, imputándole, por "traspaso", sus propios defectos?

En consecuencia, la fuerza femenina es susceptible de provocar en el hombre un sistema de defensa en el que la mala fe de la astucia triunfa sobre la sensación de ser dominado. El hombre se cree más hábil, y despliega sus planes para dirigir y someter movimientos que se empeña en considerar como la expresión de una debilidad que dispone a la compasión, cuando el debe ser el objeto y no el sujeto de este sentimiento. A decir verdad, la preponderancia de la mujer sería el vestigio del poder que ella habría tenido en los tiempos prehistóricos, tal como lo expuso Bachofen⁴⁴. La memoria atávica y las tradiciones míticas mantendrían oscuramente el recuerdo de una real ginococracia a través de símbolos que han sido especialmente utilizados por la literatura épica, de la Creta minoena o la Grecia homérica a la India de los Upanishad⁴⁵. Y, con el fin de refrenar las tendencias

43. Podemos referirnos, en este aspecto, a la convergencia de diversas encuestas-sondeos realizadas a mujeres solteras, casadas y divorciadas, cuyos resultados muestran que las cualidades masculinas esperadas y buscadas, más que cualquier otra —su ausencia genera crisis y separación—, son la fuerza física y moral, que dan sensación de seguridad, y una responsabilidad que se mide frecuentemente en el interés y en los cuidados aportados a la educación de los hijos (*Le Figaro*, 1989).

44. J. J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, Basel, Benno Schwabe, 1897; cf. Lewis H. MORGAN, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, 1871. Quedarían restos de este poder en las mujeres espartanas (comparadas con las Atenienses; cf. Orr, en la nota 50), y, creemos, también en las mujeres etruscas (cf. J. HEURGON, *La vie quotidienne chez les Etrusques*, Paris, Hachette, 1961, p. 46 s., 64 s., 103 s., (sobre Tanaquil).

45. Comp. Ch. BAUDOIN, *Le Triomphe du Héros*, Paris, Plon, 1952.

expansivas y el ardor insaciable de esta energía de la mujer, el hombre habría establecido diferentes medios de coacción para someterla, quitándole la libertad sexual de elegir sus sucesivos compañeros, negándole la facultad de gobernar la casa y la familia (fluctuante a su antojo), y, sobre todo, de reinar sobre la vida de la ciudad⁴⁶. El sometimiento, cuyos lazos se mantendrían por la condición de inferioridad actual de la mujer en las costumbres, sería pues voluntario y cultural, y no sería de ninguna manera consecuencia de una disparidad constitutiva de los sexos en favor del hombre. Pero se afirmaría con rapidez lo contrario para prevenir, en el fondo, reivindicaciones femeninas que serían susceptibles de apoyarse en estas inquietantes referencias a un pasado de dominación sobre el hombre. Por eso se describiría a la mujer de la Antigüedad clásica, la Ateniese por ejemplo, proyectando sobre ella los cuadros de la situación actual⁴⁷; y, al mismo tiempo, se presentaría una dulce imagen de la mujer medieval, de las sociedades cortesanas y de las novelas de caballería, que no harían sino ocultar realidades más crudas no convenientes a la sensibilidad moderna⁴⁸. De donde deriva una cierta inclinación de la mujer, impulsada por instintos cuyo trasfondo secreto ignora, por recuperar el poder, las facultades multiformes que la historia le ha negado, colocándola en un estado de subordinación. Alimenta así un deseo constante de vengarse por las degradaciones sufridas a causa de un hombre envidioso. Intenta, por otra parte, enfrentarse a él en el escenario preferido del teatro, cuando muestra un rol importante según

46. Cf. BACHOFEN, *op.cit.*, y cf. D. W. ORR, en *La sexualité féminine controversée* (Barnett et alii), Paris, P.U.F. (Le Fil Rouge), 1976, trad., p. 252 s.

47. Cf., en relación al escritor inglés Kitto al que se le reprocha la aplicación de los esquemas de la época victoriana: ORR, *art. precit.*, *ibid.*

48. Cf. G. R. TAYLOR, *Sex in History*, New York, Vanguard Press, 1954. Basta con remitirse a los *Lais* de Marie de France o, más tarde, al *Heptameron* de Margerite d'Angoulême.

repertorios variados, en los que la justicia se presenta o bien bajo la apariencia de lo cómico (sátira aristofaniana de *Lysistrata*), o bien bajo la de una ideología abstracta (evocaciones brechtianas de *Mutter Courage und ihre Kinder...*). Tal actitud será, sin embargo, interpretada como la señal de un auténtico componente viril de la mujer con relación al hombre, cuyo comportamiento parece querer imitar y reproducir; y este elemento de la "esencia femenina", que definió Helen Deutsch⁴⁹, muestra al menos que la mujer comparte con el hombre una estructura mental idéntica, en el sentido de la bipolaridad anunciada por Jung.

Pero, sin ir tan lejos como lo desearía la tesis de una ginecocracia primitiva, no se puede negar el fenómeno, mantenido oculto curiosamente, de funciones ejercidas por la mujer de manera dominante, y a veces exclusiva, sin lugar a dudas, tanto en el interior de la familia, conyugal o parental, como fuera de ella. Funciones que parecen representar derechos consagrados por el uso y reconocidos socialmente, pero que los cambios políticos de la modernidad no permiten admitirlos como tales, puesto que las bases sobre las que éstos últimos pretenden realizarse se tambalean rápidamente. Los cambios operados no admiten bien la referencia a un anterior considerado necesariamente como malo; reclaman, bastante ingenuamente, una distinción primaria entre el pasado y el presente, distinción que una este presente a una influencia favorable imputable al cambio mismo, y que deje de

49. Cf. H. DEUTSCH, *La psychologie des femmes. Etudes psychanalytiques*, I, Paris, P.U.F. (Bib.Psycha.), 1974, trad., 3è éd., p. 248 s. Así pues, a propósito de George Sand – "Madame de Musset" –, p. 255 s.

Esta representación de la mujer contrasta curiosamente con la que se extrae de las más bellas páginas literarias compuestas por escritoras mujeres interesadas en mostrar la *debilidad* y la *pasividad* (dos temas mayores) en tanto que explotadas por un hombre arrogante y poco escrupuloso que sólo espera el reconocimiento de su superioridad de comportamiento o de juicio: cf. S. DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, t. II, *op.cit.*, p. 528 s.; M. YOURCENAR, *Les Mémoires d'Hadrien*, Paris, Plon, 1951, p. 93 s.; M. DURAS, *L'amant*, Paris, Ed. Minuit, 1984 (ver sobre el "dejar" ser del cuerpo, del "decir", etc.)

situarlo en la continuidad de aquello sin lo cual no sería lo que es. Las rupturas artificiales introducidas en la visión de la historia, donde se sumerge la naturaleza del hombre, excluyen la objetividad en la interpretación científica. Y es importante tener una perspectiva para poder sustraerse a los condicionamientos que el político quiere ejercer sobre el sentido de la verdad en cualquier investigación sobre el tema de la mujer.

Podría ser revelador, desde este punto de vista, el recurso a un nombre matronímico, más que a uno patronímico, en una época antigua y en ciertas regiones, entre ellas los valles pirenaicos⁵⁰. Este uso muestra suficientemente que la familia, globalmente entendida, reposa en la mujer. Paralelamente, los atributos domésticos y económicos de la mujer pudieron ser de lo más amplio, y el derecho pudo servirles de cuadro y de apoyo. Por ejemplo, la gestión del dinero, la soberanía de los capitales, pudo recaer tradicionalmente en la mujer. El rol por ella desempeñado en cuanto a la gestión del dinero del hogar sirve, desde hace tiempo, como pretexto para la imaginación literaria⁵¹. Los poderes femeninos pudieron igualmente abarcar incluso el orden social, administrativo y político, incluso antes de las épocas "ilustradas" en las que se afirmó que se había liberado a la mujer de su sumisión. Así vemos como durante la Edad Media la mujer

50. El fenómeno es conocido, y los estudios sobre el tema son numerosos. Es el reflejo de un incontestable matriarcado –por no decir ginecocracia– único en la historia y señalado en la Antigüedad, sobre todo desde el punto de vista sucesorio; cf. STRABON, *Géographie*, III, IV. Y cf. nota 58 *in fine*.

51. Cf. BALZAC, entre otros: *Paris marié. Philosophie de la vie conjugale*, Paris, Hetzel, 1846; *Scènes de la vie privée*, Paris, Mame, 1830-32, y M. JOUHANDEAU, *Chroniques maritales*, Paris, Gallimard, 1962. Cf. también el personaje más triste de *Génitrix* en F. Mauriac. Pero el control de la mujer sobre el dinero puede ser implícitamente desaprobador de todo afecto pasional, como lo muestra la pintura: cf. nuestro artículo "L'argent ou la justice aux enfers", *Corps écrit* (Paris, P.U.F.), 1987, p. 21 s., "Money or diabolical justice" en versión inglesa, en *Revista Universidad de Rosario* (Argentina). Y sobre la percepción masculina de la mujer a través del dinero, cf. el personaje de Thomas Pollock Nageoire, en *L'échange* de Claudel.

pudo gozar de una posición privilegiada⁵². Por el contrario, sufrió una clara pérdida de sus prerrogativas desde el comienzo del Siglo de la Luzes y, muy especialmente, durante la Revolución y en el Código de Napoleón⁵³.

Pero hay un campo en el que la presencia de la mujer parece ser discreta: el de la justicia. Y eso que la mujer es el símbolo de esta justicia, provista de la balanza y de la espada⁵⁴. Signo del poder mediador que se le confiere y de la referencia absoluta que encarna. Lo cual va unido a la idea, desarrollada más adelante, de una capacidad regeneradora de la mujer, asociada al principio de

52. Cf. R. PERNOUD, *La femme au Moyen-Age*, Paris, Stock, 1987. Y comp. Ellul, *infra*.

53. Cf. Fr. OLIVIER-MARTIN, *Histoire du droit français des origines à la Révolution*, Paris, Domat-Montchrestien, 1951, 2^e tir., comp. p. 412, n. 312, y p. 655, n. 490. El autor concluye, en relación al desprecio de las mujeres, lamentando que "no se ha sabido guardar... la generosidad por los débiles que el sentimiento cristiano había inspirado, a pesar de los rigores del siglo, a los juristas contemporáneos de san Luis" (p. 655). No es menos cierto que la mujer investida de diversas responsabilidades, de "general" de parroquia -circunscripción administrativa-, por ejemplo (en un tiempo en que "el sufragio no estaba unido a la persona misma, como en el derecho salido de la Revolución, sino a la existencia de intereses separados, por modestos que fuesen" p. 412), no era considerada necesariamente como un ser "débil". Comp. J. ELLUL, *Histoire des institutions*, Paris, P.U.F. (Thémis), t. 3, 1969, p. 123 s., p. 182 s. (a propósito de la situación medieval).

Sobre el espíritu de la codificación francesa de 1804 y de la primera gran reforma global de los regímenes matrimoniales (1965), antes del reconocimiento total de la igualdad entre esposos, cf. J. CARBONNIER, *Essais sur les lois*, Paris, Rép. Defrénois, 1979, p. 40-50; F. TERRÉ, "La signification sociologique de la réforme des régimes matrimoniaux", *Année Sociologique* (Paris, P.U.F.), 1965, p. 3 s.

54. Cf. O. R. KISSEL, *Die Justitia. Reflexionen über ein Symbol...*, München, C. H. Beck, 1984, p. 11 s., 55 s.

Una excepción que confirma el papel considerable de la mujer en las tradiciones vasco-pirenaicas mencionadas *supra*, nota 54: Plutarco señala con extrañeza que a los soldados de Aníbal, al pasar los Pirineos, les fueron impuestas condiciones de juicio por mujeres, específicamente delegadas a las funciones judiciales (*De Virtute Mulierum*).

vida en su incesante renovación y animada, según la teología cristiana, por la inspiración de lo divino hacia el que es elevada por una misteriosa elección... Pero ella no ha participado nunca en el juego de la justicia, de la que parece estar habitualmente alejada. De ahí el interés que suscita cuando se observa que su colaboración es admitida más fácilmente y que se desarrolla de forma diferente a la colaboración masculina⁵⁵. En este aspecto, se atribuye sin embargo un ascendente oculto a la mujer. Se la ha relegado a roles de cortesana o de egeria que podía corromper a los jueces y hacer o deshacer los imperios y las repúblicas. Pero, de una manera más noble, ella es no solamente la que escucha las confidencias del hombre en acción, sino también la que modifica o determina el curso de la acción en la que este hombre le hace cooperar. La costumbre habitual de las "épingles" ofrecidos a la esposa de un funcionario, y llegado el caso de un magistrado, para obtener de ella alguna influencia es una prueba de todo esto⁵⁶. Y si observamos el estatuario egipcio del Antiguo Imperio, veremos que no hay ningún personaje importante, del faraón al escriba, que no esté representado con su esposa, allegada y cómplice.

FEMINIDAD Y TERROR. EL MITO DE L'EMPUSE

Si bien se considera que la mujer no tiene superioridad real sobre el hombre puede, al menos, hacer valer poderes indiscutibles que dejan a éste en un estado de pasividad consentida, e incluso fascinada. Pero puede también convertirlo en una víctima. No porque ella actúe en nombre de una justicia castigo, como las

55. Cf. K. SESSAR, "Die Frau vor den Toren der Jurisprudenz" *Strafrecht, Strafprozeßrecht und Kriminologie - Festschrift Fz Pallin*, herausgeb. Melnizky u. Müller, Wien, Manzsche/Univ., 1989, p. 401 s. (y las ref.).

56. Sobre este volumen, cf. F. NICOLAÏ, *Histoire des croyances...*, Paris, V. Retaux, t.III, s. d., p. 93 s.

siniestras arpías, o de una justicia que se acomode a intereses egoístas, como Clitemnestra movida por una sed de venganza y de poder... Ella atraerá únicamente para destruir. Y aquí tenemos uno de los más antiguos mitos que explota el tema de la ginecocracia. La mujer es la autora de una violencia imperceptible que aniquila al hombre en su movimiento, intentando herirlo. El puede descubrir bruscamente en la que lo ha embrujado aquello que el joven filósofo evocado por Filóstrato, en el relato de Apolonio de Tyane, ve surgir repentinamente, con espanto, del cuerpo de su mujer: una "empuse", un monstruo que va a devorarlo⁵⁷. El amor de la mujer conduce, pues, a la muerte, como en el poema de Goya "El Amor y la Muerte". La muerte deja de significar la nada de la esencia que se cree aprehender, puesto que esta esencia se manifiesta realmente en su profusión de vida. La muerte muestra simplemente que el poder ejercido tiene un fin preciso: la realización de un ser al precio cruel de la vida del otro, al que sacrifica para codicia de su placer. Este podría ser el punto extremo, culminante, de un poder superior de la mujer en lo que implica de injusticia, por la ruptura que ocasiona en la relación complementaria y armoniosa con el hombre. La leyenda de la mujer que provoca la muerte revela la verdad de esta injusticia, agravando las consecuencias de ésta. Pero revela igualmente la idea de que el hombre que organice los medios para someter y humillar a la mujer y que pretenda, por otra parte, recibir de ella la dulzura del amor, se expone al severo castigo de su instinto de acaparamiento envidioso.

La ilustración estética de este tipo femenino es más significativa que nunca. No se refiere a la mujer que cede a sus pasiones y cuya conducta puede ser fuente de desastres y de injusticias para su marido o para terceros, tanto si ella así lo ha

57. Cf. *Vita Apoll.*, IV, 25, Paris, trad. Chassang, 1862: cf R. CAILLOIS, "Le mythe et le monde", en *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, p. 70 s.

querido, o no, en momentos de extravío (Madame Bovary, Anna Karenina, Thérèse Desqueyroux...). El rostro de la mujer "fatal" es muy diferente. Se parece al de las "diabólicas" aurévillyanas, o al de las "satánicas"... "indolentes" baudelairianas...⁵⁸ También las Salomé de las Herodiades de Cranach, de Titien, de Andreas del Sarto, de Mathias Grünewald...⁵⁹, o de la obras de R. Strauss o de Fl. Schmitt. Y la literatura abunda en ejemplos de seductoras y tenebrosas Moïra⁶⁰, como la Carmen de Mérimée, la Beatriz de Balzac⁶¹, o la Hécate de Jouve...

58. Cf. en Baudelaire lo que Pierre Emmanuel ha llamado "la mística del precipicio": P. EMMANUEL, *Baudelaire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 61 s. Esta imagen satánica de la mujer (fácilmente convertible, por otra parte, como lo son siempre, pascalianamente, los extremos) sale también de la jurisprudencia de los tribunales represivos medievales, al referirse a los criminales a los que se reservaba la pena significativa (catárquica) del fuego: cf. Y. BONGERT, *Histoire du droit pénal, Cours de doctorat*, Paris, CD, 1974; ANONY., *L'Ancienne France. La justice et les tribunaux*, Paris, Firmin-Didot, 1888, I, II.

59. Comp. nuestra obra *Une peinture de l'expectative*, *op.cit.*, en relación con el personaje de Ildico, en el pintor Federico Bellomi.

60. Título de la novela de Julien Green, publicada en 1950 (en la que el héroe reacciona a la fascinación femenina por el asesinato)

61. "La dama angelical de Dante, pero que se vuelve negra", como dice J. GRACQ, *Préférences*, Paris, J. Corti, 1961, p. 212. Comp., También, R. BARTHE "La Sorcière" (en relación al libro de Michelet), en *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, p. 113 s.

En oposición a esto, se puede evocar el silencioso diálogo con la muerte, con las sombras, que se une misteriosamente a la presencia sentida de la desaparecida: comp. Y. KAWABATA, *La danseuse d'Izu*, Paris, A. Michel, 1973, trad. La mujer parece triunfar a diferencia de la muerte, al menos desmitifica la injusticia para el hombre obligándola a suavizar la idea como la de una continuación. Le ayuda a tomar una decisión, lo que podría, en suma, integrarse a su función mediadora y regeneradora. (cf. *infra*).

Hay también, sin embargo, según los grandes mitos y la literatura épica a la que aludíamos al comienzo de este estudio, una especie de promesa de muerte en el amor llevado al plano absoluto (comp. *Le Roman de Tristan et Iseut*, ch. IV, *in fine*, éd. J. Bédier, Paris, Ed. Art, 1946, p. 57: "...habéis bebido el amor y la muerte"...; y cf. RONSARD, *Hélène*, II, 78: "Pues el Amor y la Muerte son una misma cosa"...). De ahí deriva el ardor en un combate que quiere evitar el



Antes, el cuadro de la ginococracia presentaba un aspecto de idílica inocencia: el hombre hilaba la lana, mientras la mujer empujaba el carro y cortaba los árboles⁶². Pero el hombre muere a los pies del verdugo femenino, que le hace pagar su orgullo. Esta es, sin duda, la conclusión a la que se llega tras contemplar todas esas figuras de ángeles negros. Se comete la injusticia, en su más alto grado, a través del desequilibrio máximo que puede establecerse entre el hombre y la mujer. Pero esta alteración de equilibrio aparece en proporción inversa a la que implica, en perjuicio de la mujer, una androcrazia mejor conocida por su pleonexia o sus tendencias al exceso.

* * *

Más allá de estos modelos que manifiestan sucesivamente un dominio abusivo del hombre o de la mujer, conviene pues buscar la exigencia de lo justo a partir de la cual se puede esperar conseguir un verdadero equilibrio. Pero este equilibrio ideal es doble. No puede ser concebido solamente como una relación de igualdad o de reciprocidad casi sinalagmática entre los dos sexos, que habría que matizar por otra parte, en la unión creadora de la

abandono a las fuerzas que podrían llevar a esta aniquilación; combate en el que la mujer tiene ventaja para reivindicar su igualdad con el hombre: cf., en relación con el *Orlando Furioso* del Tasse, V. MATTHIEU, *Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire*, Paris, Calmann-Lévy, trad., 1972, p. 281 ("Le Combat d'amour").

62. Cf. NICOLAÏ, *op.cit.*, p. 326 s. (sobre algunas sociedades africanas y sobre el ejemplo del Yucatán). El autor trata también de la situación de la mujer china e india, de cuyo sometimiento extremo se tiene conocimiento. Para una más amplia bibliografía relativa a publicaciones recientes sobre este tema, y sobre la condición femenina en los países árabes, consultar: A. CUVILLIER, *Manuel de sociologie*, Paris, P.U.F., t. II, última edición sobre los §179-181 (*Sociologie domestique*).

familia. Esta dimensión intersubjetiva es secundaria y depende de otra dimensión más profunda: la de la esencia. En el ser humano, la noción de persona subyacente a la naturaleza impone el sentido de un irreductible e incommunicable principio de ser que es principio de acto y de vida; y considerando ampliamente la naturaleza se percibe la relacionalidad que le es inherente como carácter mediato y superpuesto⁶³. Se comprende, pues, la necesidad de un primer equilibrio, en la medida en que condiciona los lazos entre el hombre y la mujer. Es un equilibrio de contenido, diferente del que recubre estos lazos y que no es sino un equilibrio de la forma destinado a protegerlo y a garantizarlo de igual manera. Este primer equilibrio consiste, así pues, en una rigurosa adecuación entre la esencia o el tipo de cada sexo, en su dinamismo o su energía orientada, y los roles o funciones, que, se supone, constituyen su realización, la "Wirklichkeit", en el sentido de perfección concreta y efectiva de un acto. De ahí el interrogante sobre el tema de la mujer. Desde el punto de vista de la justicia, no interesa tanto interrogarse sobre una equivalencia, abstracta, con su marido, como preguntarse, independientemente de su marido que tiene su propia persona, cuál es el equilibrio o cuál es la adecuación a considerar entre el estado de la mujer en la familia y aquello hacia donde tiende precisamente su esencia o su tipo, en tanto que persona, y a través de las modalidades de existencia que la persona recibe de la naturaleza. Así pues, en justicia a la mujer, y antes de dirigir la mirada hacia su cónyuge, es importante establecer esta correspondencia, desconfiando de todo aquello que podría atribuírsele con pretexto de una igualdad, y que no sería sino el resultado del análisis de una sola esencia, la esencia masculina que sirve de modelo común.

En el orden de los fines, se supone que la mujer actúa para ella misma, no para la familia ni para los componente humanos de

63. Cf. nuestros diversos estudios sobre la persona, por ejemplo "Personne" *précit.*

ésta: cónyuge e hijos. En efecto, la mujer existe en tanto que persona y la familia es un fin formal sometido a este fin personal que determina al mismo tiempo su contenido. Pero "para ella misma" no tiene ningún matiz egoísta, y solamente volviendo a la persona podemos reencontrar la justicia porque la persona es arquetipo y completa⁶⁴, y porque cualquier forma de justicia únicamente tiene validez a partir de su reconocimiento íntegro. "Para ella misma", entendido radicalmente, podrá contener una evocación del "para el otro" en el registro más puro del don, anticipándose a un registro natural en el que reina únicamente el intercambio, que es una expresión limitada de éste.

El retorno incesante al tipo personal manifiesta una búsqueda de verdad, y fuerza a la crítica permanente a investigaciones parciales o erróneas. Si nos privamos de este eje, en cierta manera vertical (y reflejo de una trascendencia de la que el concepto mismo de persona toma teológicamente su sentido), cometeríamos una injusticia con respecto a la mujer. Al creer superar la injusticia de una desigualdad antigua, caemos en una injusticia nueva que reside en la atribución de funciones extrínsecas a su esencia. Hay que evitar emitir juicios o sacar conclusiones que afecten al dominio de la justicia al referirse a datos externos a la mujer: tomando a priori en consideración a su familia, a su cónyuge, o a la sociedad..... En un plano estrictamente fenomenal, somos, por ejemplo, incapaces de entender el "para sí" si no es con un fin empírico y egoísta; lo personal queda reducido a lo natural. Así, el hecho de que la mujer tenga un poder de seducción que se ejerce sobre el hombre y que use de medios destinados a agradar a éste la empuja a actitudes susceptibles de corromperse por efecto de objetivaciones publicitarias y esquemas de imitación o competencia con el modelo masculino; pero suponer que lo único que ella busca es seducir al hombre, en

64. "Persona nominat quid completum", dice santo Tomás I, *Sent.*, d.33, q.1, a.3 y cf. nuestro texto *précit.*, *in fine*, note 66.

el marco de ese deseo de conquistar el poder que el detenta⁶⁵, sería negar que la seducción pueda expresar un ser esencial, hacerla depender de un condicionante, y, por una especie de moralismo incorrecto e intransigente, no querer reconocer en la mujer el derecho fundamental de existir.

MUJER PERSONA Y JUSTICIA ORIGINAL

Todo el esfuerzo de la reflexión debe, por tanto, versar sobre esta simple afirmación: la mujer es una persona. Afirmación que hay que explicar metafísicamente antes de desvelar sus consecuencias axiológicas y su incidencia sobre la justicia, y que lleva a considerar el enfoque de la teología de la creación como etapa introductoria a dicho esfuerzo.

Convendría revisar muchas interpretaciones fundadas en datos biogenéticos y psicoantropológicos anticuados⁶⁶, para desarrollar tesis que sean más acordes con una definición de la naturaleza que con un real sentido de la persona, sentido que ha sido, sin embargo, transmitido por las Escrituras y conforme a la enseñanza clásica sobre la naturaleza humana como expresión del principio de vida personal.

La mujer es persona en tanto que criatura. Y esto significa que su ser ha sido concebido como el del hombre, a semejanza de Dios, y que es autónomo, que tiene el "dominium sui actus": el dominio del conjunto de sus actos, el poder de decidir sobre ellos⁶⁷. Al mismo tiempo, y considerando los datos nuevos de la

65. Cf. BAUDRILLARD, *op.cit.*, p. 141.

66. Cf. sobre san Agustín y, especialmente, sobre santo Tomás (que tratamos implícitamente aquí), F. D'Agostino, documento provisional *précité* (nota 32), en los n. 3-4, con las numerosas referencias (principalmente a Børresen...).

67. Sobre el primer aspecto: la *imago dei*, cf., sobre todo, SS. JUAN-PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, Carta apost., trad., Paris, Cerf, 1988, n. 6, p.

biogenética a los que nos referíamos anteriormente, la diferenciación sexual se engloba dentro de la realidad personal. No puede presentarse como un accidente ocurrido a través de las modificaciones progresivas de la naturaleza. Alejada, por otra parte, de la tradición de la Iglesia, la enseñanza transmitida por Aristóteles a santo Tomás ha quedado, en este aspecto, anticuada⁶⁸. La sexualidad está determinada por el principio informativo mismo en el momento de la fecundación; este principio y la persona forman uno solo⁶⁹. La función sexual se enraiza en la persona y muestra una poderosa realización de ésta, pero la persona va más allá y se abre a otras vocaciones, a través de otras funciones. La mujer puede encontrar una de las mejores realizaciones de su identidad en el ejercicio de una de esas funciones, unida a su especificidad de ser sexuado femenino, sin que por ello su identidad carezca de un contenido superior y conlleve la limitación que la función sexual podría imponerle. Este razonamiento se aplica a la unión conyugal. Pero puede reproducirse

28. Sobre el dominio de sí y de la creación, cf. la misma carta, *ibid.*, y sobre el concepto tomista de *dominium sui actus*, cf. nuestro texto *précit.* "Personne", *in fine* y nota 65, así como K. WOJTYLA, *Personne et acte*, Paris, Le Centurion, trad. 1983, p. 127 s.

68. Cf. F. D'AGOSTINO, documento provisional *précit.*, n. 5. Sobre la tradición de la Iglesia, cf. las referencias dadas por JUAN PABLO II, *op.cit.*

69 Cf. nuestro artículo "Membra disjecta...", *précit.* (nota 40) y C. TRESMONTANT, *op.cit.* (nota 9). Esta sexualización desde la persona considerada de esta manera muestra, al mismo tiempo, la individualización profunda de la mujer, de donde deriva su diferencia (cf., en este sentido, C. LAVAUD, "Le différent de l'homme et de la femme", *Communio* (ed.fr.), 1982, p. 21). Nos hemos interesado justamente en no disociar —contrariamente a Aristóteles, y en una perspectiva en la que la enseñanza de Rosmini es muy valiosa— la *persona* y la *individualidad*, lo que explica al mismo tiempo el carácter ontológicamente irreductible de la persona (cf. nuestra conf. "Le cercle sans origine...", *Archives de philosophie du droit*, 1988, p. 222 s.). Puede parecer insuficiente definir la individualidad sin distinguir naturaleza y persona, y sin, por lo demás, relacionar la diferenciación individual con la diferenciación elemental de los sexos (Comp. G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989).

con relación a la función materna, anclada en la persona⁷⁰, y su incidencia sobre la familia parental. La maternidad y la generación de hijos no son un destino de la esencia femenina, aunque la mujer descubra en ellas una plenitud perfecta, que es lo más generalizado. Ella puede comprometerse en otros caminos diferentes de la procreación, conservando las cualidades inherentes a su ser propio en su fuerza de vida y en su diferencia.

Esta diferencia es el término clave que permite acceder a la exigencia de un justo a lo femenino. Desde el comienzo, la mujer es persona, y como persona es lo diferente. En efecto, es "imago dei", lo mismo que el hombre. Pero, en comparación con el hombre, es lo diferente. Para compararla con el hombre, hay que considerarla en el momento mismo de su creación, en su estructura personal, haciendo abstracción de todo lo que esta personalidad expresa, que no puede absorberla, por ejemplo la fecundidad. Considerándola así, parece idéntica al hombre, se impone en una igualdad total con él; pero, en consecuencia, sólo se encuentra en situación de ser parecida a él por analogía. La igualdad es solamente una forma que garantiza el contenido que ella recibe del exterior y que intenta respetar en su singularidad. Es la igualdad del despliegue de cada persona considerada en su irremplazable individualidad sometándose a iguales condiciones.

El vocabulario del Génesis es muy instructivo en estos aspectos de una igualdad original que determina el valor de justicia. Eva es considerada como "el otro yo": la expresión "ishsha" revela un sintomático redoblamiento a partir de "ish", el hombre,

70. Lo prueba María "Theo-tokos": la unión a Dios acordada a la Virgen María, nueva Eva, arquetipo de la mujer, se refiere, efectivamente, a su *persona*, no a su naturaleza, a su cuerpo —cf. el *Concilio de Efeso*, en el 431, y JUAN PABLO II, *op.cit.*, n. 4, p. 22-23, así como la pág. 68. Se sabe que una literatura de estilo periodístico y para el gran público se ha amparado de este tema fácil de la gratuidad de la maternidad para mostrar —manteniendo una concepción estricta pero paradójicamente naturalista y substancialista— el instinto maternal y relativo que aparecía en las encuestas de C. LÉVI-STRAUSS, en las *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949.

invitado a salir de su soledad⁷¹. La humanidad es, por tanto, común al hombre y a la mujer, substancialmente similares, sin que la posterioridad de la aparición de la mujer con relación a la del hombre induzca a pensar en una disparidad de status. Desmembrada simbólicamente del hombre, la mujer designa el equivalente de él mismo, la "costilla de Adán" nos lleva a aquello de lo que los dos participan de igual manera por don divino: la humanidad.

Esta humanidad sirve de nexo entre los sexos. Revela el fundamento de la persona de cada uno en una instancia creadora única, en Dios, cuya humanidad transmitida en cada persona es propiamente la creación y la imagen, el símbolo. De ahí deriva la idea de que el hombre y la mujer están naturalmente conducidos en su relación, cuando ésta se eleva a la comprensión de su humanidad y, por lo tanto, de su igualdad, a formar uno solo. Que formen "una sola carne" (Gn 2,24), en el matrimonio, se ilustra a la luz de la noción de igualdad.

Pero para que "la unidad de los dos" se realice sobre este modelo hay que interpretar la relación entre el hombre y la mujer en un sentido bilateral que concuerde con la necesidad de la igualdad. Si la mujer es la "ayuda" de la que se beneficia el hombre deseoso de huir de su soledad, éste debe, a su vez, poder ser el apoyo con el que puede contar la mujer que se consagra a él, de manera tal que la relación es "recíproca"⁷². Esta es la ayuda a la que se refiere la Biblia. Es, en el fondo, reversible. Y no se puede suprimir esta dimensión mixta sin traicionar la inspiración del proyecto de Dios sobre el hombre, a la vez masculino y femenino —como lo es el mismo Dios Padre—, sin atacar la teodicea tal como se lee desde el comienzo del Génesis. La justicia divina supone que uno y otro, hombre y mujer, son personas que reflejan el ser de Dios; que uno no sea sin el otro,

71. Cf. JUAN PABLO II, *op.cit.*, n.6, p. 28-29, y las ref.

72. Cf. JUAN PABLO II, *op.cit.*, n.7, p. 30.

sino como el semejante de ese otro, de manera tal que la actitud del uno hacia el otro pueda ser también la actitud de este otro hacia el primero. Tal es la solidaridad que obliga a admitir la aceptación de la auténtica persona creada.

Se puede utilizar una guía segura en el empleo de esta justicia, la cual desvela la compatibilidad de la igualdad y del respeto de la persona en su individualidad refractaria a cualquier nivel. Esta guía deriva del concepto de semejanza, de la "imago dei". Se debe mantener la transparencia y la pureza de esta imagen. Por eso, y puesto que la persona humana, masculina o femenina, recibe tal imagen, se puede considerar que se atenta contra la justicia siempre que, en la unión de los sexos, uno pueda desarrollarse en condiciones desiguales con relación al otro, siempre que uno pueda invocar una prioridad en el orden de los medios que le permiten ser lo que es, realizar su persona: siempre que se compromete la igualdad formal. Ni que decir tiene que se menosprecia dicha justicia cuando la igualdad, aunque esté asegurada escrupulosamente, impide que uno reconozca una posibilidad de realización a las particularidades personales del otro, y le sirve casi de coartada para obtener un alineamiento del otro sobre él, alterando, de este modo, el alcance de la igualdad que no puede ser considerado como fin en sí mismo, sino que intenta preservar los fines ordenados a la persona.

Así pues, ¿es inaccesible la justicia? Afirmar esto sería olvidar que, en el estado de la creación que es el de las personas, el amor -del que la persona es el sujeto y el objeto- supera este tipo de dificultad. Al amar a la persona, lo que se ama es el principio del que ella procede, principio que unifica a las personas. Al amar a la persona, se quiere la igualdad, pero como un intermediario, ya que lo que se ama es la integralidad de la persona, y se está inclinado a buscar la unidad por don de sí.

Sin embargo, conviene matizar dos aspectos. Por una lado, el amor humano reproduce en este caso el amor divino, según la ley de semejanza por la cual cada persona reproduce a la persona

divina; y aquello de lo que es capaz al realizar la unidad corresponde a aquello de lo que es capaz el amor de Dios en la Trinidad (Dios que se define, por otra parte, como Amor, Jn 4,7,8)⁷³. Por otro lado, la persona debe ser comprendida intrínsecamente en su identidad con una doble vocación, característica de su deber-ser: se vuelve hacia ella misma, reconociéndose en la independencia del dominio que le es otorgado, y sabe trascender uniéndose al amor del otro, testimoniando su aptitud al don de sí, y reflejando de ese modo la imagen del Dios-Amor; ahora bien, la mujer hace valer aquí una vocación que la diferencia del hombre, a través de la función materna⁷⁴. Se trata de una predisposición a amar. Y conviene no negar dicha predisposición cuando se plantee el problema del derecho en la prolongación de la exigencia de justicia que se descubre en este movimiento espontáneo de la persona, teológicamente valorizada.

Existir para el hombre es el modo de ser personal de la mujer, afirmando su identidad, impregnándose del amor divino. Y la inevitable correlación es que el hombre, por lo que a él se refiere, existe para la mujer. En la situación de la justicia original, prelapsar, la coexistencia de la mujer y del hombre se armoniza como tal en el don amante y recíproco, que conduce a la unidad por la vía unitiva de las personas. Pero esta situación se verá afectada por la caída, haciendo difíciles las manifestaciones de la persona a través de la naturaleza, venida a menos y condenada a la finitud. Por eso vendrá Cristo, redentor del hombre, como Nuevo Adán, a dar ejemplo del don mediante su sacrificio; y en su relación con la Iglesia recordará el sentido del amor que consiste en "entregarse por ella" (Ep. 5,25). Lo mismo debe suceder en las relaciones entre el hombre y la mujer, la cual

73. Así pues, la relación entre el hombre y la mujer imita la relación trinitaria y tiende a la misma unidad. Cf. JUAN PABLO II, *op.cit.*, *ibid.* y p. 31. Comp. R. BRAGUE, "Métaphysique de la volonté et théologie de l'amour", *Résurrection*, 1972, (38), p. 136-137.

74. Cf. JUAN PABLO II, *op.cit.*, n.18, p. 68.

simboliza a la Iglesia, añadiendo incluso esto: el hombre debe someterse a aquélla por la que se entrega, la cual, según la expresión paulina, se somete a él⁷⁵. "Someterse" es la norma de base de lo justo. La sumisión precisa y desarrolla las consecuencias de la igualdad. Si tu eres mi igual, el someterme a tí, que participas de la misma realidad de humanidad que yo mismo, mediatizada por la persona de Cristo, es querer que tú seas completamente lo que eres, es favorecer tu devenir persona como acto en espera de su realización, y es, en resumen, no hacer nada que cree un obstáculo a tu dinamismo de existir: es aceptar permanecer pasivo, conteniendo sus propios impulsos existenciales, para preparar mejor las máximas condiciones de la actividad personal del otro. El don se traduce así, por un consentimiento incesante al ser, al acto de ser del otro, amado en tanto que idéntico a sí mismo, pero al mismo tiempo diferente y único en una vocación que hay que promover a expensas de sí mismo.

Pero las circunstancias de la historia y de las costumbres han originado muchas transformaciones al respecto, transformaciones que han alterado la exigencia de esta justicia original y reducido a la mujer a un estado de inferioridad cuyas razones hay que aclarar.

LA INJUSTICIA NATURAL O LA UNIDAD ROTA

No es la sociedad, como piensa Rousseau, la responsable de una desviación, de un giro de la justicia primitiva. La causa de esto hay que buscarla en la naturaleza, pues ella es víctima de la caída que la precipita en su corrupción, encerrándola en sus límites, privándole de la "gracia" para llevarla, según la fórmula

75. Cf. JUAN PABLO II, *op. cit.*, n.24, p. 85. Comp. H.U. VON BALTHAZAR, "De la haute dignité de la femme", trad. *Communio*, 1982, p.27 (sobre la comparación, además, de las relaciones hombre/mujer con las relaciones Padre eterno/Hijo eterno).

de Simone Weil, a las fuerzas de la "gravidad", para exponerla a su "movimiento descendente". Según este esquema, la persona se encuentra en cierta manera oculta bajo la naturaleza, aunque no hay que perder la esperanza de restablecer su imagen, que es la imagen divina. La injusticia reina, así pues, en esta condición post-lapsar que es la nuestra, y que no es sino el resultado del desprecio de la persona y de la incapacidad de amarla: de no reconocer la igualdad y, a fortiori, de hacer de esta igualdad de los sexos un instrumento de promoción de la identidad singular de cada uno. El fundamento es la falta inicial de esto, falta que no considera para nada la sexualidad y la relación del hombre y de la mujer, los cuales sufren simplemente las consecuencias de ella; falta teologal, y no ética, que acusa a la humanidad creada, a la vez hombre y mujer, de buscar divinizarse por ella misma, bajo la sugestión del Tentador⁷⁶. De donde resulta, bajo la influencia del carácter diabólico y, según la etimología, "divisor" del pecado, una ruptura de la "unidad de los dos" que se supone formaban el hombre y la mujer⁷⁷. Su unión no respeta sus promesas y se cae en una relación unilateral, ya no recíproca, en la que la mujer se encuentra subordinada. Y es la mujer la que sufre las consecuencias de ese cambio. Su identidad no puede afirmarse; sus aspiraciones a gozar de una igualdad de poder se ven ridiculizadas; y sus deseos de oponer al hombre lo justo que le es debido, provoca en él la reacción del "dueño" con respecto al "esclavo", siguiendo el proceso dialéctico de sobra conocido⁷⁸. El hombre se ha erigido de manera abusiva en dueño. Palabra que quedará en la memoria colectiva, resurgiendo aquí y allá en los períodos en los que la hegemonía masculina alcanza su más alto grado: en las palabras del Molière de *L'École des femmes*, en el

76. Cf. G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1987, 3è éd., p. 54-55.

77. Cf. JUAN PABLO II, *op.cit.*, n. 9, p. 38.

78. Cf. G. FESSARD, "Dialectique de la société", *Recherches de science religieuse*, 1948, p. 168 s.

siglo XVIII: "¡Para su marido, su jefe, su señor, su dueño!"⁷⁹, o en el Código civil francés de la época napoleónica, retomando a los autores del Antiguo Derecho, imbuidos de jansenismo y que profesaban un escepticismo resignado sobre la naturaleza caída, Pothier⁸⁰ por ejemplo.

El sometimiento de la mujer y su inferioridad son totalmente imputables a la maldición que cae sobre la naturaleza destituida de su estado original. La injusticia cometida en este tratamiento desigual que le es impuesto es obra del hombre. Pero este hombre es el instrumento de sus instintos debilitados y desviados de su eje primero que fue el bien; se mueve por un falso amor que no lleva ni a Dios ni a la persona en su diferencia (siendo Dios el diferente por excelencia porque el es el "Otro"), sino que obedece a sus propios intereses, a sus pasiones egoístas. Ve la justicia (como dirá Pablo), pero su impulso a seguirla y a ponerla en práctica cae pronto, excepto que eduque su voluntad con perseverancia y virtud de esfuerzo... "El dominará sobre tí", dice el texto del Génesis (Gn 3,16). De este modo, se denuncia la injusticia y se la señala con el dedo como un destino previsible. Conduce a la ruina de la "communio personarum" que la mujer y el hombre podían constituir espontáneamente cuando fueron creados⁸¹. Esta injusticia es presentada, al mismo tiempo, como el acto del hombre. Pero no es, en absoluto, considerada como la expresión de una naturaleza, en la que el hombre está inmerso, que estaría imbuida de todas las cualidades de la justicia. Por el

79. MOLIÈRE, *L'Ecole des femmes*, tirade d'Arnolphe, Acte III, scène 2.

80. Encontramos, en POTHIER, la afirmación completa: "El poder del marido sobre la persona de la mujer consiste, según el derecho natural, en el derecho que el marido tiene de exigir de ella todos los deberes de sumisión que se deben a un superior" (*Traité de la communauté*, t.I., Paris-Orléans, Debure/Rouzeau, 1770, I,I, p. 2). "Derecho natural", ¡pero de una naturaleza no referida a la persona! "Comunidad", ¡pero de subordinación unilateral!

81. Sobre esta desaparición de la comunión de las personas como comunión de amor, y sobre la pérdida de la igualdad que de ella deriva, cf. JUAN PABLO II, *op.cit.*, n.9-10, p. 39 s.

contrario: tal naturaleza ha sido simulada y alterada, y el acto del hombre aparece como un mal, una injusticia, paralelamente a los males y a las injusticias que le afectarán especialmente.

Sin embargo, la libertad subsiste. Aunque es difícil escapar a las tentaciones de la injusticia prefiguradas como inevitables, siempre es posible no sucumbir a ellas. Lo que no se puede evitar es que la tentación exista, por lo que lo fatal no es el acto de ceder ante ellas, como lo creará la Reforma... De ahí la perspectiva de un restablecimiento y el horizonte de un retorno a la igualdad perdida y al respeto de las personas.

Pero se puede paliar la injusticia a la que, de suyo, inclina la naturaleza, se puede esperar corregirla, gracias a una referencia explícita a la persona que ella oculta. A cambio, la unión del hombre y la mujer puede abrirse al amor que es la consolidación de su unidad y el reflejo de la imagen de Dios, depositada en el secreto de cada persona. La justicia es accesible. Asegura a la mujer todos los medios para desarrollar su identidad personal y le garantiza el ser a semejanza de su Creador.

Tal es la justificación teológica de una filosofía de lo justo a lo femenino, "dike" humana acordada a una teodicea. Sin este planteamiento, la justicia puede verse llevada a rechazar un soporte natural en el que ponga de relieve operaciones a menudo artificiales y absurdas, mezcladas, como una primera costumbre, con los resultados de una voluntad de dominación masculina. Y, despreciando cualquier naturaleza, puede llegar a exaltar los beneficios de una libre construcción de una naturaleza nueva, exenta de los desequilibrios de la antigua, en función de reivindicaciones concretas, consideradas en situación. Este fue el proyecto de Simone de Beauvoir, que ocultaba la nostalgia de una naturaleza pura, de un "status purae naturae", y que exaltaba el poder de determinación de la libertad axiológica. Lo cual invierte el intento, que se orienta aquí hacia el reconocimiento y la aceptación de una naturaleza imperfecta con el fin de reintroducir, a continuación, en ella la energía de la persona de la que

puede parecer sacada, pero con la que mantiene en definitiva un lazo poderoso y regenerador.

Así pues, es extraño que la exigencia de lo justo a lo femenino haya tratado de trazarse un camino por vías diferentes a la percepción lúcida de los datos teológicos. Ha procedido de forma inesperada: aprovechándose del efecto estético y literario de una representación corriente de la mujer en la que ésta asume un carácter absoluto y sagrado que recibe de la divinidad. Y debido al respeto que sus cualidades inspiran, la mujer está llamada a recibir las atenciones de las que se ha visto privada en un estado de inferioridad que es injurioso. En realidad, el amor hacia la mujer es valorado de esta manera. Pero es innegable que el ser femenino se muestra elevado y que su rostro tiene trazos que, aunque derivados de otro origen secreto (divino), no son por ello menos fieles a su verdadera identidad. El tema de la unicidad es particularmente significativo, desde nuestros poetas de la Pléiade, imbuidos de un cierto neo-platonismo en el espíritu del Renacimiento italiano y francés, hasta los metafísicos y escritores de tradición anglo-sajona comprometidos en un idealismo parecido y de formulación más teórica a este respecto⁸². ¿Qué es lo único, sino el elemento más característico de la persona y el más desconocido⁸³ en la mujer? Elemento gracias al cual, sin embargo, la justicia puede aparecer mejor en el sentido que obliga a someterse a la experiencia del ser que resiste, en su diferencia, a cualquier reducción conceptual. Por este lado, e independientemente de las manifestaciones sociales unidas a

82. Así pues, este único hipostasiado como absoluto y divino puede revestir el aspecto de la mujer: Cf. BRADLEY, MACTAGGART, BOSANQUET, o los novelistas E. M. FORSTERS, Ch. MORGAN (*Sparkenbroke, Fontaine, le Fleuve étincelant...*).

En cuanto a Ronsard y J. du Bellay, hacen juego con Botticelli, y no con Leonardo que sigue la vía empirista occamiana...

83. Comp. Cl. MAURIAC, *Toutes les femmes sont fatales*, Paris, A. Michel, 1957, p. 293.



iniquidades objetivas, el sentido de lo justo puede avanzar y puede preparar a aceptar una definición de la mujer personalizada o unida a su tipo.

Pero conviene conocer cuáles son las formas contemporáneas de la injusticia que sufre la mujer por ignorancia de su identidad, y, en consecuencia, de esta injusticia inherente a la naturaleza destituida que la agobia desde hace siglos. De la misma manera, convendría conocer de qué otras nuevas causas puede proceder o por cuáles verse agravada tal injusticia. Y se llega a comprender, antes de cualquier reflexión sobre la justicia, que la mujer corre a veces el riesgo, fenómeno inédito, cuando la técnica es compensada por la ideología, de ser tomada como rehén mediante falsas promesas que le llevan a considerar su verdad y su fin de forma muy diferente a como son en realidad: su identidad misma como persona única.

DOXA, MEDIAS: AVATARES DE LAS TIRANÍAS DE NATURALEZA...

Una vez que el dominio masculino, que parecía poder reclamar a su favor tendencias de la naturaleza, ha olvidado sus pretensiones, aparece otro dominio que puede establecerse en la mujer haciéndole creer en su emancipación: es la teoría que busca reflejarla en un tipo que ella elabora completamente y que sólo es una copia o una caricatura de su tipo auténtico. Y dicha teoría sabe que hay que invocar un tipo, que hay que reproducir una ontología, que, en pocas palabras, hay que imitar, como el arte, a la naturaleza para conquistar un poder eficaz sobre las individualidades. Sin duda siempre ha sido así. Pero esta teoría es reemplazada actualmente por el sistema mediático que le da una estructura duradera y que la dota de medios de difusión y de control inusitados hasta ahora.

Las funciones familiares de la mujer pueden verse comprometidas por funciones preponderantes del hombre, que acaban

por suprimirlas, o por una insuficiencia de contenido y de amplitud, que las debilita. Pero, aparte de estas causas que se relacionan con causas precisas en las que se puede reconocer la voluntad masculina, hay causas que actúan negativamente sobre las funciones de la mujer, desviándolas del fin inherente al tipo al que se suponen deben servir, y que no proceden de ninguna especie de tiranía voluntaria que emane del medio masculino o de un legislador: tienen su origen en un fenómeno impersonal, cuyo mejor ejemplo es el estándar publicitario. Estas causas son el origen de una injusticia más grave, porque al hacer que sus agentes sean anónimos, kafkianamente disimulados tras una técnica aparentemente inocente, dicha injusticia se produce con una casi necesidad material que la coloca constantemente fuera de alcance. Y, en una morfología psico-social de las causas de la injusticia, estamos en presencia de la causa primera, e incluso de un "nexus causarum" que engloba en su lógica las otras causas.

El argumento más empleado es el de afirmar, implícitamente, un tipo, un nuevo eterno femenino, conforme o no al antiguo. Lo cual puede dejar pensar que la imagen propuesta por el "se dice" mediático es el reflejo de una teoría real, cuando se trata solamente de una teoría formada para obtener un efecto que se resume, casi siempre, en un resultado tristemente comercial y lucrativo: resultado que se relaciona con la producción económica. En este sentido, Marcuse no se equivocó al ver en el "principio de rendimiento" el sustituto moderno del principio freudiano de placer, cuando denunció, en *Eros y civilización*, lo inhumano de estos esquemas de provecho en los que se quiere encerrar a la mujer, en una carrera hacia la productividad que ocasiona el derroche de un excedente inútil⁸⁴. El conocido slogan

84. Cf. MARCUSE, *Eros et Civilisation*, Paris, Ed. Minuit, trad., 1963. Es sintomático de una mala conciencia que engendra la técnica denunciada de invocar, en oposición a estas opiniones, la "máquina anhelante" que consagra la muerte del hombre, el fin de toda percepción humana acusada de



de la "mujer que gana", incluso en el hogar, considerado como una micro-empresa, es la última ilustración de esta locura criminal de las uniones vitales que llega incluso a combatir los aspectos orgánicos de estas uniones, ¡marginalizando como anacrónica la preocupación sexual! Algunas revistas occidentales han exaltado las costumbres puritanas de estudiantes americanos que son el equivalente de lo que Orwell llama, en 1984, la "liga anti-sexo", y que muestran una moral del ser-más por el tener-más (la repercusión de todo esto es que los diplomas como valores patrimoniales son dados en forma de "recompensas", y el desinterés de la enseñanza universitaria se desacredita).

Ciertamente, la teoría en sí misma, simple probabilidad de verdad, incita naturalmente a la desconfianza. Este ha podido ser el caso de la opinión sobre la mujer que la creación cultural, literaria sobre todo, expresaba tradicionalmente. Pero esta opinión adquiere en el caso presente un carácter muy diferente, ya que en su origen no refleja la sociedad a la que va dirigida. El trovador de las sociedades cortesanas medievales o el novelista del siglo XIX francés interpretaban sentimientos colectivos en estado latente. El organismo publicitario responde a solicitudes que satisfacen a una producción (y permiten una política), y recurre a mecanismos psicológicos como resortes o incentivos de su acción. Así pues, se rechaza el sentido mismo de la verdad, verdad sobre la mujer, sobre su tipo, su identidad, su función conyugal o parental. La verdad sobre este punto se dicta desde el exterior, aparentando ser una verdad que traduce el interior de aquello a lo que corresponde. Por esta razón, si la verdad es un deber, si el reconocimiento de lo justo a lo femenino que ella determina es un deber más fuerte todavía, el deber mayor es oponer una conciencia crítica al discurso mediático que conviene someter a la exigencia previa de verdad y de justicia que se

conoce⁸⁵. Esto no quiere decir que no se corra el riesgo de que se le reproche una falta de realismo, ya que se confunde rápidamente lo real y lo objetivo, incluso un cierto dogmatismo. porque la afirmación de la verdad de que toda verdad enseñada es dogmática cae como se sabe en el dogmatismo. Y en esta perspectiva, las vías abiertas por unos filósofos del derecho que elaboran significativamente una pragmática (ej. de Habermas) y quieren someterse a un consenso (lo que se parece también al liberalismo de Rawls), reclaman las mismas reservas. El consenso, aparte de poder ser el "animal gordo" de Platón, implica un diálogo de las instancias políticas entre ellas, y no un diálogo directo con el cuerpo social, un cuerpo que, muy a menudo, sólo es controlado mediante métodos cuantitativos de encuesta-sondeo, que preparan la pregunta y se anticipan a la respuesta. La legislación de nuestra época ha tenido que adoptar tales procedimientos que muestran, de manera general, el poco peso del legislador frente a una opinión transmitida por las medias, sujeto como está a comisiones de expertos que repercuten en este mensaje⁸⁶. Si interviene una asamblea parlamentaria, se pronunciará sobre las conclusiones de estas gestiones, con lo que se corre el riesgo de que la opinión sobre la mujer sea emitida clandestinamente por un grupo iniciado en el que ninguna mujer real pueda verse reflejada.

Las manifestaciones concretas de la nueva injusticia que afecta a la mujer se reflejan en una alteración de sus funciones personales en la vida familiar. Por un lado, sus funciones no

85. JUAN PABLO II exhorta precisamente a esto, *Familiaris Consortio*, Exhort. apost., n.4 (trad. Fr., Paris, Le Centurion, 1981, p. 9). Sobre el reino de la opinión y del temor a actuar contra ella que provoca, en el sentido que señalamos aquí, cf. KIERKEGAARD, (*Discours chrétiens*, III), SCHELER (*L'homme du ressentiment* -esto podría ser la mujer) y G. MARCEL, *Homo Viator*, *op.cit.*, p. 138).

86. Cf. la valiosa síntesis de A. VIANDIER, *Recherche légistique comparée*, Fondation Européenne de la Science (Strasbourg): "Le processus législatif", Berlin/Heidelberg, N. Y., Springer Verlag, 1988.

tendrán un desarrollo normal; se verán deformadas porque la sociedad otorgará un status jurídico a la mujer que la hace semejante al hombre, pero que sigue ignorando su especificidad y se contenta con alinear sus derechos sobre los que han sido determinados en favor del hombre. Por ejemplo, sus funciones conyugales y parentales, especialmente, se verán afectadas por el hecho de que, en la distribución de su tiempo de trabajo, no goza de ninguna condición que le permita cumplir un mínimo de tareas en su hogar⁸⁷. Se le quiere liberar de estas tareas, pero no se sabe con seguridad si éstas son necesariamente cargas, como se le sugiere, pudiendo llamar a la primera carga simplemente presencia, acto de comunicación y de cambio. Además, se puede discutir sobre la conveniencia de lo que la mujer realiza mediante terceros (los cuidados aportados a su hijo, la organización de su casa), ya que lo que no le parece frustrante puede serlo para los otros, e incluso para ella misma sin que se aperciba de ello, y puede conllevar la aparición de procesos de compensación: hará en las otras casas lo que inconscientemente hubiese querido poder hacer en su casa... Por otro lado, y ésta será la mayor incidencia del fenómeno mediático y de su "doxa", la mujer llegará a realizar pseudo-funciones, o funciones prestadas, de donde deriva su peor alienación, puesto que su individualidad no está de acuerdo con su persona. Si la persona es diferencia e individualidad, no se trata de dar a la mujer roles que son estrictamente los del hombre y que pueden echar por tierra sus aspiraciones profundas, al tiempo que provocar actitudes de rechazo indirecto.

87. Comp. J. FOURASTIÉ, *Les 40000 heures*, Paris, Denoël-Gonthier (Méditations), 1972, p. 200 s.

Sobre los efectos de la opinión publicitaria, cf. J. BAUDRILLARD, *op.cit.*, p. 149 s. Asimismo, se puede meditar sobre las reflexiones anticipadoras de Gabriel DE TARDE, *L'opinion et la foule*, nouv.éd., Paris, P.U.F., 1989. Ad. desde el punto de vista de los condicionamientos del cuerpo femenino y de su imagen, les estudios de PACKARD: *La persuasion clandestine, Le sexe sauvage*, Paris, trad.fr. en éd. Calmann-Lévy.

El resultado podría ser análogo al que provocaría el hecho de llevar una ropa al estilo del uniforme asexuado, lo que las mujeres marines norteamericanas no han querido aceptar. La masculinización de la mujer en el mundo contemporáneo sigue siendo un tema de crítica muy aguda. Pero se han intuido las inminentes reacciones de la mujer y se ha anunciado, como lo hizo Rilke, un retorno de la feminidad capaz de aplastar las reglas conformistas⁸⁸. Queda por saber si, en el campo profesional, la mujer puede esperar obtener funciones que no reproduzcan en sus estructuras las de los hombres cuando exijan el respeto de una especificidad, algo que sufren, al parecer, las mujeres que desempeñan particularmente actividades culturales o artísticas⁸⁹. Está también en juego el equilibrio de las otras funciones en el interior de la familia. Sin embargo, todo exceso es malo: la masculinización no puede servir de coartada para rechazar aspectos positivos del tipo masculino, en la medida en que concuerdan con el tipo femenino, con la persona misma que los recibe. Cualquier juicio a priori podría ser tan destructor como la iniquidad que revela. Así, muchas actividades podrían pasar por puramente masculinas, sin serlo necesariamente o no habiéndolo sido siempre a lo largo de la historia. Y, más radicalmente, podría asociarse la noción misma de actividad con la masculinidad, por una especie de reminiscencia androcéntrica. La mujer que cede a la polaridad viril de su psiquismo, ¿no es, según Helen Deutsch, la mujer "activa" que desarrolla con una agitación apasionada su complejo de dominación por imitación al macho? Lo que se describe es, sin duda, una forma de la acción sujeta a cambios y

88. Cf. R. M. RILKE, *Lettres à un jeune poète*, Paris, Grasset, 1956, trad., p. 81 s.; comp. J. GUITTON, *L'amour humain*, Paris, Montaigne, 1948, p. 233 s.

89. Comp. la apreciación excesivamente negativa con respecto a la mujer de S. DE BEAUVOIR, *op.cit.*, p. 547 s.

alienaciones⁹⁰. Pero, evidentemente, es absurdo, incluso una injusticia fundamental, negar a la persona, que es acto de existir, la posibilidad de un acto que realice su propio ser, llegando a pensar que éste se ignora en su pasividad y sólo se estimula por deseo de aparecer semejante. Aunque puede haber una "forma" de pasividad característica de la mujer –que condiciona su actividad, en el más alto grado, así como su sensibilidad particular a las atmósferas y a la inmediatez de los elementos naturales en la creación poética–, la mujer no está destinada a devenir la ausente objetivada que simboliza la Geisha, una desconcertante desocupada que ahoga esta ausencia en el vacío de las distracciones fútiles, tanto si está sacada de un Van Dongen o, más prosaicamente, de las hen-parties californianas..., como de los tés o bridges para señoras.

Entre los roles inadecuados, habría que reservar finalmente un lugar a todos los que se fundan en la ilusión de la novedad y de la huida de un modelo cómodamente desacreditado. Es el ejemplo de la práctica del concubinato, la cual, tras haberse intensificado, ha conocido un claro declive en los años recientes, al tiempo que el matrimonio ha ido en pleno ascenso. El papel de "concubina", aunque el término resulte actualmente anticuado, designa una situación a través de la cual la mujer ha creído poder liberarse de lazos que supuestamente la humillaban, para acabar, la mayoría de las veces, en una situación totalmente análoga en su contenido, a falta de poder copiar modelos de vida que en otros tiempos estuvieron reservados a un pequeño número, y que más tarde fueron banalizados por efecto de la publicidad y, a menudo, del cine. Y es, generalmente, el nacimiento de un hijo lo que conlleva un fenómeno de consolidación, de reintegración progresiva en la estructura antes rechazada. Una reconciliación que hace redescubrir la sustancia de una unión así como los fundamentos que la

90. Cf. H. DEUTSCH, *op.cit.*, p. 248 s. (ejemplo de la mujer dada a rechazar los hijos...)

justifican y que muestran que, en cierta manera, solamente se le deja por su análogo: es L'Ingénue Libertine (La ingenua libertina) de Colette, que encuentra a su esposo como verdadero amante. Y este ejemplo permite considerar ahora la injusticia tal como se manifiesta en lo que forma la base de la familia, lugar donde la mujer revela su primera función: la relación conyugal, de la que depende la relación parental.

ATAQUES A LAS FUNCIONES FAMILIARES

La injusticia que amenaza a la mujer en la creación del lazo conyugal no proviene de un riesgo de desequilibrio, anacrónico, con su cónyuge, sino del hecho de poder ser desviada de este lazo debido a la incitación provocada por el modelo precedente, aunque la experiencia haya traicionado los límites de éste y comprometido toda credibilidad. Sin embargo, la mujer debe, en cierta manera, defenderse de proyecciones indirectas o implícitas de los antiguos esquemas de inferioridad que resurgirán tanto más fácilmente cuanto más se olvide el sentido de su persona bajo su naturaleza. Y este sentido de su persona excluye de antemano cualquier idea de dominio masculino, cualquier tratamiento que degenera en una objetivación humillante⁹¹. Al contrario, la fidelidad a una naturaleza abstracta puede desembocar en las disparidades injustas señaladas en el kantismo⁹², o, evolucionando hacia una genericidad absolutizada, en una indiferenciación tal que la mujer sea reducida a la especie⁹³ y, en consecuencia, a una función sexual limitada a su aspecto animal y empírico, siendo dicha función socialmente ritualizada y erigida en señal patrimonial, como sucede con la dolorosa y trágica

91. Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, *op.cit.*, n.10, p.42.

92. Comp. *supra*, nota 12, sobre Kant.

93. Comp. SCHOPENHAUER, *supra*, y cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, trad, Hyppolite, t. II, 1947, p. 25 s.

imagen de la mujer turca de las películas de Y. Güney. La funcionalización se opera a partir de una concepción de la naturaleza genérica, que es precisamente la del universo tecnológico, puesto que considera a los individuos mediante cotas impuestas por el cuadro de producción y utilidad social. Paradójicamente, subsiste una actitud calificada de "individualista" (y no de personalista, lo que la lleva a la frontera de toda universalidad moral), que distingue a la mujer de nuestra civilización de las mujeres de otras civilizaciones, poco inclinadas a reconocer cualquier valor particular, individualizado, e irremplazable, del ser humano en uno y otro sexo⁹⁴.

Pero hay que ir mucho más lejos. La justicia que se debe reconocer a la mujer en el matrimonio supone considerarla como persona, en el seno de una unión conyugal que es comunidad de personas. Ahora bien, esta dimensión personal, y por lo tanto individual, en la especificidad del acto de vida, es al mismo tiempo lo que condiciona el amor y aquello para lo que el amor está dispuesto. La persona sólo puede amar y ser amada, siendo este amor el que asegura la justicia mediante una igualdad del hombre y la mujer, si se deja libertad al desarrollo de cada uno en la búsqueda de una unidad común. De donde resulta la asimilación del orden de la justicia al orden de la persona⁹⁵. Pero, sobre todo, la definición del matrimonio centrado en la persona y en el amor de ésta, lo cual es suficiente para legitimarlo, para justificarlo, en contra de usos multiseculares que han desplazado el eje del matrimonio al condenar el amor en su carácter

94. Cf. S. DE BEAUVOIR, *op.cit.*, p. 217 s.

Sobre la funcionalización por la genericidad y su rechazo de la individualidad, hemos dado cuenta en nuestros artículos y conferencias *précit.*: "Le cercle sans origine...", "Personne", etc. Y cf. la noción de *personalidad socio-métrica* en D. RIESMAN, *La foule solitaire*, Paris. A. Arthaud, 1969, trad.fr.

95. Comp. JUAN PABLO II, *op.cit.*, n. 29, p. 97 s., y *Redemptor Hominis*, n.10.

incontrolable e individual⁹⁶. Está claro, asimismo, que esto obliga a revisar la opinión, presentada a menudo como indiscutible, según la cual el fin del matrimonio y de la familia es la fecundidad y la descendencia, lo cual no es sino confundir lo conyugal y lo parental⁹⁷; lo cual no significa tampoco que los hijos no puedan constituir un fin. Se trataría, por una parte, de observar que la comunidad de las personas, como comunidad de amor en el plano conyugal, corresponde a una realidad propia en el sentido de que tiende a una unidad inseparable que sólo puede conseguir el amor del hombre y de la mujer⁹⁸; y por otra, de ver

96. Cf. JUAN PABLO II, *ibid.*, Es la originalidad del matrimonio tal como lo entendió y afirmó el cristianismo, como muestra perfectamente J. GUITTON, *op.cit.*, p. 199 s.; y cf., asimismo, D. DE ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident* (1939), G. THIBON, *Ce que Dieu a uni* (1955)...

Como test significativo de esta singularidad de concepción frente a una concepción genesíaca o patrimonial (matrimonio-reproducción: cf. la obra de G. MARCEL: *Croissez et multipliez!*, Paris, Plon, 1955, o matrimonio-uni6n de las fortunas: cf. Boileau, Beaumarchais, o Mauriac...), conviene recordar el conflicto que, hist6ricamente, tanto en Francia como en cualquier otra parte, ha enfrentado al poder real con la Iglesia romana en materia de libertad del consentimiento al matrimonio.

97. Cf. *supra.*, Esta opini6n est6 generalmente ilustrada por la tradici6n literaria (ej. DE MONTAIGNE, *Essais*, III,V -pero, sobre las contradicciones del autor, t6pico al respecto, leer las maravillosas p6ginas de J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 169 s. -"Le moment du corps"). Pero la encontramos tambi6n, a veces, en pensadores cristianos (ej. M. BLONDEL, *L'Action*, Paris, Alcan, t. II, 1936, p. 262 s. En cambio, cf. MARCEL, *op.cit.*).

98. Cf. *supra.*, y cf. JUAN PABLO II, todas las referencias anteriormente citadas. Esta unidad es el reflejo de la unidad trinitaria (cf. *supra.*). En cuanto al efecto de tal uni6n que asocia al hombre y a la mujer en su naturaleza y en su persona, no puede hacer desaparecer, o en cierta manera fusionar radicalmente, a las personas, metaf6sicamente hablando, cuyo principio de vida en su acto incommunicable subsiste como tal. La unidad designa un tercer t6rmino, unificador y mediador. Sobre la subsistencia de las personas, cf. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, Padova, Cedam, t. IV, 1969, n. 1065 s., p. 1019 s., y sobre la discusi6n respecto a este punto, cf. G. AMBROSETTI, "Matrimonio e famiglia nell'aspetto filosofico e giuridico", in *La societ6 domestica*, Roma, Citt6 Nuova, 1982.

en ello el motivo mismo de la indisolubilidad del lazo establecido. Si el matrimonio implica un deber de amor que va dirigido a la persona y que hace abstracción de las susceptibilidades y de las estrecheces "del amor de sí" (en el sentido de s. Agustín y de Pascal, antes de que Rousseau lo haga suyo), no se puede reclamar, sin caer en contradicción, una causa de ruptura de esta unidad que rechaza toda posibilidad de comunicación con el cónyuge y le quita toda facultad de rectificación de una situación que ha podido comprometer; no se puede encerrar en lo irremediable. El testimonio vivo a seguir podría ser, en esta óptica, el de Cristo sobre la Cruz cuando canoniza, en cierta manera, al ladrón arrepentido⁹⁹: da a entender que el amor está por encima de los intereses temporales, que un solo instante redime los otros, y que sería una injusticia y una negación del amor oponer cualquier actitud que fije y eternice un fin de no-recibir como lo es el divorcio. Así pues, admitir que la falta de amor de un cónyuge pueda fundar una acción en divorcio sería tolerar que una ausencia de amor puntual puede justificar lo injustificable: otra ausencia de amor que es el no abrirse a lo que trasciende el tiempo y la llamada a lo absoluto y a lo infinito¹⁰⁰.

El amor conyugal tal como es abordado habitualmente a través del tema de la fidelidad, virtud del espíritu y no de la letra, "hegemonikon" creador y no simple constancia¹⁰¹, lo demuestra

99. Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia* del 16-XI-1988, trad. fr., Disc. 921 (París, Téqui), n. 7, cuando cita a s. Tomás (I-IIae, q. 113, a.9, ad 2): "un instante de gracia vale más que todo el universo"...

100. Sobre la indisolubilidad de la comunidad de las personas en tanto que comunidad de amor en este sentido: cf. JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, n. 18 s. y sobre la noción de comunidad, cf. D. von HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg, 1975, p. 155 s.

101. Distinción marceliana (cf. MARCEL, *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1940, p. 220 s.), la distinción precedente se sitúa en la perspectiva común de los estudios de Le Senne, Nédoncelle, Jankélévitch. Cf. asimismo, más literariamente, D. DE ROUGEMONT, J. DE BOURBON-BUSSET (*Le jeu de la constance*, Paris, Gallimard, 1972). Además nuestra conferencia

firmemente. Pero lo que debe atraer nuestra atención es la naturaleza de la expresión de este amor. Si no cae en la pasión egoísta, corporal o sentimental, no es, tomando las célebres distinciones de A. Nygren, ni genesíaco ni propiamente erótico, sino agápico. Pues, en efecto, sólo el amor del "Agapè", en el sentido helénico-cristiano, va dirigido a la persona reconocida en su individualidad y de manera desinteresada, a través del don de sí. Y si toma la estructura moral de un deber-ser, la voluntad jurídica puede traducirlo asumiendo su normativa intrínseca¹⁰². Al fundar el matrimonio institución, dicha voluntad otorga un cuadro extra-temporal al amor, garantizándole la estabilidad y la duración que exige. Este amor puede no ser realmente vivido y la institución puede servir de tapadera hipócrita para relaciones de resistencia tenaz con respecto al otro, incluso para desviaciones perversas y masoquistas que se inspirarían en la figura femenina instrumentalizada de "La Philosophie dans le boudoir" (La Filo-

"Promesse et appropriation du futur", *Le droit et le futur*, Paris, P.U.F., 1985, p. 65 s.

102. Cf. J. HERVADA, "Libertad, naturaleza y compromiso en la sexualidad humana", *Persona y Derecho* (Pamplona), 1988 (19**), p. 110. Lo que refuerza la indisolubilidad, cf. la ref. en la nota 104 *supra*; ad.: *Familiaris Consortio*, n. 20; constit. *Gaudium et Spes*, n. 48, y Fr. D'AGOSTINO, "Matrimonio e indissolubilità", in *Diritto e Secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1982.

— Las razones que conducen al rechazo del divorcio justifican el rechazo del repudio: cf. JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, n. 12, p. 52 (cuando comenta el "Es por la dureza de vuestro corazón..."); y cf., analógicamente, en relación con la mujer adúltera, siendo el hombre co-responsable de un pecado por el que sólo se castiga a la mujer: JUAN PABLO II, *op.cit.* n. 14, p.57.

— Dejamos a un lado de todo esto la nulidad del matrimonio permitida por el *Code de droit canon* que se funda justamente en el ataque a la "comunidad de amor", cuya interpretación se sitúa en el sentido mismo de no ocultar los medios de recuperarse: puede haber a menudo inaptitud total como consecuencia de un matrimonio viciado por error, sentimiento de obediencia temerosa, cálculo patrimonial probado, etc. Cf. las publicaciones francesas de *L'Année canonique* (Paris), así como los diversos estudios del ICF, de Pamplona, dirigidos por el Prof. P. J. Viladrich.

sofía en el tocador). Pero no se puede sacar ningún argumento en contra de un principio que puede ser anulado por su poca efectividad.

La injusticia puede consistir en insinuar una concepción del amor diferente que implique un enfoque diferente de la mujer reducida a su naturaleza. Concepción que trata de hacer depender las funciones conyugales que ella está inclinada a desarrollar, de un sentimiento de acuerdo empírico con su cónyuge, que ignora su dignidad de persona. Concepción frágil y vulnerable en su contenido a todas las influencias mediáticas que puedan determinar nuevos modelos a los que quiere ajustar los roles matrimoniales. El eventual reproche dirigido contra un esposo que quiere deshacer la unión conyugal, de hecho, que no de derecho, no es tanto el haber roto una comunidad de vida fenomenalmente comprendida en la que ningún soplo de amor podía introducirse desde el comienzo, como el haber violado una norma socio-cultural difusa cuyo destello fascina y paraliza las conductas. Los especialistas del divorcio saben bien cuál es el peso de la sociedad en la percepción de las causas alegadas. El dominio de lo genérico es doble: a través del colectivo indiferenciado del "on" ("se", impersonal en castellano) y el modelo (pattern) proyectado arbitrariamente sobre la mujer en la psicología masculina, o sobre el hombre en la psicología femenina -modelo condicionado por una ley de comportamiento de la especie, ley mantenida en los espacios sagrados de algunos grandes institutos de publicidad y revistas en las que colaboran.

Este análisis no está destinado a desvalorizar el aporte potencial de tales órganos ni la pertinencia de los hechos que pretenden recoger e interpretar. Se trata simplemente de recordar que la cuestión de justicia que parece deber orientar la cuestión jurídica reposa sobre una cuestión de moral, axiológica, que, a su vez, es tributaria de una cuestión ontológica: centrada en la persona. El lenguaje del amor en el matrimonio es incomprendible para aquéllos que no se elevan a esta dimensión

personalista. El deber-ser de la institución sólo tiene sentido si se refiere a la persona que subyace en la naturaleza. Y ser justo con la mujer obliga en primer lugar a imponer esta manera de ver, la única capaz de entender su ser propio. Se puede denunciar claramente en las prácticas precedentes el hecho de que tomen partido en un plan, el de la normativa jurídica, partiendo de un dato puramente objetivo y óptico, que carece por esencia de cualquier virtualidad de valor. Se comete un paralogismo naturalista, o, si lo que se pretende justamente es escapar a esta queja, se cae en el empirismo al que se quiere remplazar. En contrapartida, es imposible un paralogismo si consideramos el ser bajo el fenómeno, y las actitudes sensibles a la luz de un valor de amor como valor personal que las inspira. Cuando Montherlant, examinando su vida pasada, y mostrándose perplejo sobre su primera novela, *Le Songe* (El sueño), preguntaba: "Pero, ¿amamos a los que amamos?"¹⁰³, implícitamente, y sin que apareciese en el campo de conciencia de un autor que no es uno de los mejores ejemplos al respecto, se planteaba el problema del fundamento ontológico del amor personal o agápico -el único problema planteable cuando se requiere una elección de valor. Dicho de otra manera, una exigencia crítica impondrá siempre el respeto de una dualidad de los órdenes. Este es el único respeto que puede servir de muro protector a la mujer con relación a aquello que ella tiene que proteger celosamente: la imagen de sí misma, de su dignidad, ante la que pueden dibujarse sombras engañosas, derivadas éstas de una naturaleza sometida a sus tendencias autónomas y separadas de la persona, o de un "establishment" de la opinión social, ritualizando sus modos de existir como en los más antiguos fetichismos. "Existen seguramente lugares donde los hombres encontrarán oro y plata, dice el

103. MONTHERLANT, *Mais aimons-nous ceux que nous aimons?*, Paris, Gallimard, 1973. Montherlant no es uno de los mejores ejemplos ya que, como Jules Romain, es muy clara su preferencia por una naturaleza en el sentido estoico.

Libro de Job, pero, ¿descubrirán alguna vez el centro de la conciencia?". Es fácil sustituir "oro y plata" por naturaleza y "conciencia" por persona, y aplicar esto a la mujer.

Ciertamente, tal actitud puede parecer insuficientemente especificada y adaptada a la mujer, y poco capaz de ofrecer directamente soluciones concretas. Pero, por un lado, la mayor verdad que se debe extraer tiene un carácter formal, e indica, ante todo negativamente, como cualquier reflexión metafísica lo sugiere, lo que no es el ser considerado antes de examinar lo que es; y, respecto a lo que es, nos da la guía esencial: la de la persona como acto, como sexo determinado, y como singularidad irremplazable, siendo el valor que de ello se deduce el de dejarlo ser en cualquier movimiento que se relacione con tales raíces... Por otro lado, el único fin que se persigue con un estudio de estas características es el de establecer unos principios onto-axiológicos: son principios directrices (y por tanto absolutos) de las soluciones, pero apenas son constitutivos de éstas: no son principios teóricos (por tanto relativos) de los que pudiesen deducirse. Lo justo personal no es el derecho natural¹⁰⁴, y este derecho debe afrontar, por otra parte, en este dominio familiar, límites inhabituales que se relacionen con las fronteras de lo privado y lo público.¹⁰⁵

Finalmente, lo que afecta en su base a la función conyugal se refleja en la función parental. Inútil describir los efectos del divorcio sobre los hijos: se agravan singularmente cuando la desaparición del lazo matrimonial puede operarse brutalmente y al capricho de cada uno de los esposos, y, de la misma manera, cuando ambos convienen en una serenidad que es el fruto del

104. Comp. nuestros análisis en diversos escritos, a destacar "L'unité de l'expérience des valeurs morales et juridiques..." (Roma, 1988), "La nature transcendée par la personne" (Pamplona, 1989)

105. Comp. S. AMATO, *Sessualità e corporeità. I limiti dell'identificazione giuridica*, Milano, Giuffrè, 1985 (col. Univ. Catania -106), p. 165 s., y los diversos artículos publicados en el número especial de la revista *Philosophy and Public Affairs* (Princeton Univ. Press), 1975.

egoísmo y de la falta de escrúpulos, aunque defectos análogos puedan manifestarse en presencia de una institución sólida, o cuando se considera que la educación ha terminado. Tales defectos llevan la huella de la falta de amor, y esta falta de amor entre las personas, ciegas unas con respecto a las otras, influye en la relación con los hijos, llegando a prolongar sus efectos incluso cuando éstos ya no viven con sus padres. Así pues, se puede considerar que una institución impregnada por la nada, y que sólo es pura fachada, es la fuente de un mal equivalente al que provoca su abolición. Pero el cuadro mantenido formalmente tiene la feliz virtud de servir de apoyo a los impulsos afectivos que se expresan con mayor facilidad en las mujeres. Deberá subsistir, al menos, una estructura de acercamiento cuyo aspecto concreto, la cohabitación por ejemplo, facilite el nacimiento y desarrollo de todo lo que se enraiza en un tejido orgánico y cuasi-biológico. Para la mujer, en cualquier caso, el abandono del hogar, la ruptura de una continuidad de vida en común, con su cónyuge y sus hijos, sólo conlleva la atrofia de una función parental que pide ejercerse en condiciones que excluyan el artificio en nombre de un supuesto desarrollo. Se puede verificar esto en la mujer que se queda sola, al cuidado de sus hijos, de uno de ellos al menos, y que está tan absorbida por su trabajo que se ve obligada a recurrir a terceros para "ocuparse" de sus hijos. Los hijos no se dejan engañar por estos falsos equilibrios, y soportan, como testigos mudos, un sufrimiento que endurecerá su actitud cuando tengan que participar, ellos mismos, de los lazos matrimoniales, ejemplo que se ve plasmado sobre todo en la psicología femenina. La idea de la unión "como prueba" les parecerá muy atractiva. El hecho de haberse visto inmersos en un universo de ficciones les hace incapaces de comprender las exigencias que representa una situación de experiencia. La ilusión llega incluso a destruir, con las mejores intenciones, el sentido mismo de cualquier compromiso, de cualquier voluntad moral que surge en la existencia del ser y que puede hacer que el yo del primer

momento que quiere, sea mañana el mismo, porque afirma que ninguna circunstancia puede acabar con su determinación, y porque es lúcido y valiente ante el riesgo, ante las tentaciones que pueden aparecer debido a las circunstancias fluctuantes. Sabe que el único compromiso posible se establece a través del riesgo, siendo la vida conyugal creación, construcción de la persona, y no previsión científica de una triste y repetitiva uniformidad en la que la persona, conducida a la estabilidad de la naturaleza empírica de un momento, vacila en cuanto surge otra estabilidad que le parece preferible. La mujer parece tener una intuición inmediata de todo esto, sobre todo cuando los tormentos de una infancia triste y arruinada, el abuso de interrogantes abstractos consecuencia, a menudo, de la influencias de las medias, y la falta de racionalización cultural y de distinción del origen de este tipo de influencia en un proyecto político o mercantil de dominación, no se han aunado para colocar un velo opaco entre su naturaleza y su persona. Los roles que ella quiere desempeñar pueden ser, sin que se aperciba de ello, funciones de préstamo artificiales que no dejan de ser extrínsecas a su vocación. La mujer sigue sufriendo una injusticia, pero consintiendo a ello y persuadida de que es su verdadero bien.

En cuanto a la función parental considerada desde la perspectiva de la maternidad, se pueden hacer observaciones parecidas, y nos inspiraremos de nuevo en cualquier juicio sobre la injusticia que sufre la mujer, en consideraciones precedentes sobre el efecto publicitario y sobre el modo de vida masculino susceptible de imponerse como modelo de referencia. En su mayor parte, lo que aparece como una liberación de la mujer no es sino un medio para someterla mejor a una norma productiva implícita o para alinearla sobre la función viril relacionada con el hombre que sigue siendo, en el fondo, el árbitro del juego. Y, capciosamente, existen numerosas razones, resultado de la injusticia sufrida por la mujer, que podrán ser decisivas (miseria social de la madre abandonada, de la mujer que tiene demasiados hijos, o de la que, por el contrario,

es estéril,...). Pero, son desviadas de su trayectoria y utilizadas para engendrar otra injusticia. El mal no puede justificar el mal, es decir la injusticia de lo que mata en su principio, negándole su fundamento personal; una función parental de la mujer, la procreativa por ejemplo, no puede ser declarada justa con el pretexto de que permite borrar otras injusticias que no se quiere integrar en una concepción jerárquicamente ordenada. El caso típico, entre todos, es el del aborto, cuando plantea el problema de la supervivencia de la madre o del hijo. El orden es evidente, se respeta la continuidad en el movimiento mismo del amor de las personas: indica aparentemente el sacrificio de la madre en favor de su hijo. Pero esta renuncia cruel y, en sí, injusta de la mujer a su propia vida, "mal-menor" en consideración a los principios, podrá evitarse en situación de prueba real. Será suficiente reconocer que sucede así por iniciativa privada, e invocar lo que Suárez llamaba una "dispensa" divina, Dios que dispensa de la materia del acto, en el misterio de su Gracia, pero no de su forma¹⁰⁶. Hay que señalar que no es necesario declarar la injusticia del aborto, a partir de ahora "justo", para llegar a este resultado. Y admitir que la regla moral o jurídica que incorpora el principio de la injusticia de este acto, porque está destinada a todos, no es obstáculo para que, por elección individual, se cometa dicha injusticia. Apenas se sigue la ley de amor del Sermón en la Montaña: ¿hay que adoptar una ley opuesta? Si la mujer no está segura de poder guardar el espíritu del amor en la medida que conduce al don último de su propia vida, ¿debe dejar de referirse a lo que es el sujeto y el objeto del amor: su persona y la persona del otro? La dificultad que se presenta, de forma simultánea, es la de imaginar siempre una ruptura entre lo justo personal, en el orden moral y jurídico, y el derecho natural y

106. Cf. SUÁREZ, *De Legibus* II, 13 sq. y M. SÁNCHEZ IZQUIERDO, en *Estud. Legaz y Lacambra*, Univ. Compostela, 1960, t. I, p. 433 s, y G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, Roma, 1948.

positivo, ya que, por un lado, se afirman exigencias indivisibles, totales o absolutas, que sólo pueden ser modificadas por comportamiento estrictamente individual –rigurosamente "privado" y que escapa a cualquier control–, mientras que, por otro, se corta y limita en función de una generalización abstracta necesaria a una aplicación colectiva, y cualquier comportamiento individual que se aparte de la norma, cuando se confirma, se expone directamente a la sanción prevista. Pero los derechos natural y positivo, en tanto en cuanto buscan soluciones en consecuencia, están también fundados, justificados por la justa directriz que los trasciende, y las divisiones que se ven obligados a establecer no deben comprometer ningún valor, como la integridad de la vida. Tal es el punto menospreciado habitualmente en el debate sobre el conjunto de las cuestiones relacionadas con la maternidad; maternidad rechazada en otra época, maternidad de sustitución actualmente: existe una exigencia primera, exigencia objetiva, que puede conducir, si se ha acabado inevitablemente con cualquier solución por imperfecta, a no remediar algunas injusticias –aunque siempre están las apariencias (hacerse cargo de los hijos no deseados)–: es la exigencia misma de la persona como acto de existir, justo radical, siendo esta persona para sí y para el otro, como don sin retorno; y "el otro" se refiere al cónyuge en esta unión que confirma el amor matrimonial, o al hijo cuyo nacimiento mismo es don común, por la vía natural y sexual del acto sexual¹⁰⁷, don que puede perpetuarse mejor si la persona que ha tomado forma lo es sin ninguna dependencia o sujeción...

107. Cf. nuestro artículo "Membra disjecta...", *précit.*, así como nuestra nota crítica "Genetique et droit" (respecto de la obra de F. TERRÉ, *L'enfant et l'esclave*, Paris, Flammarion, 1987), *Archives de philosophie du droit*, 1988, p. 379 s.

SUPERACIÓN DEL IGUAL POR LO INDIVIDUALIZADO

Todos los ataques señalados suscitan una nueva formulación del valor de lo justo a lo femenino. Una formulación de entrada negativa: parece condenar los prejuicios que infravaloran o atacan las funciones femeninas, originando un debilitamiento, un empobrecimiento del ser personal. Pero esta demanda va encaminada sobre todo a la conciencia crítica, con el fin de educarla culturalmente y sustraerla a los prestigios de los media, incluso a empresas de colonización que importan esquemas de conductas unilaterales, dignos de ser aprobados por el solo hecho de conceder mayor importancia al servicio de los bienes materiales y de la técnica que al de la persona humana; y el honor, la grandeza de esta persona, "caña flexible", es resistir, no ceder a un envilecimiento que sólo mantiene una diferencia de grado con respecto al de los totalitarismos de este siglo.

Positivamente, la justicia a lo femenino está en reconocer la necesidad de realizar esfuerzos legislativos que hagan desaparecer todo lo que se puede utilizar para alterar las funciones que la mujer debe asumir, cuando, curiosamente, la manipulación de opinión llega a condicionarla hasta el punto de hacerle tener un sentimiento de libertad en el ghetto de sus opresiones. Pero la justicia exige ir todavía más lejos en una orientación muy precisa: la afirmación de la mujer en su individualidad, en su sexualidad originaria en tanto que persona, y no en tanto que naturaleza.

A partir de aquí, se invita a las legislaciones recientes que han reconocido, tras largos titubeos, la igualdad del hombre y de la mujer en el matrimonio a intentar una superación. La igualdad reconocida es abstracta y genérica, tal como se la ha visto hasta ahora, y copia el status de la mujer del status del hombre. Las ideas de "co-dirección" (del matrimonio, de los hijos...), las de "co-gestión" (de los bienes en el matrimonio...), que aparecen en los códigos civiles de diversos países (mediante expresiones consagradas: "los esposos tienen la obligación", "aseguran juntos"

"no pueden uno sin el otro", o "cada esposo tiene el poder"...), pretenden traducir una "comunidad de vida", una "coexistencia", pero la entienden solamente en la acepción de una comunidad de naturalezas racionales sometida al reino de lo idéntico. Este es sin duda un paso importante en favor de la mujer que evita las discriminaciones que antes sufría; pero sigue siendo insuficiente, ya que muchos actos en causa han sido definidos y catalogados, en su contenido, en función del hombre, sin ser convenientes a la mujer, la cual, como se sabe según la práctica sociológica, no los cumplirá y los dejará en manos de su marido, que los realizará sólo con su acuerdo latente; aunque hay otros actos que ella debe compartir con su esposo, actos que le han sido tradicionalmente reservados a ella sola según las costumbres más antiguas. Así, es poco frecuente que la mujer administre una cartera de títulos de Bolsa (por una especie de desacuerdo espontáneo entre ella y el dinero, que tiene su lado demoníaco...¹⁰⁸); mientras que, en revancha, la mujer puede decidir de manera casi exclusiva sobre todo lo que se relaciona con la economía doméstica; y la distinción entre actos de administración y de disposición, actos que reclaman, según su calificación, la voluntad de uno solo o de los dos, es solamente la proyección de principios patrimoniales que requieren una adaptación en el dominio conyugal: ¿por qué no puede, la mujer, tener una facultad privilegiada de pasar de los actos de disposición, mientras no se pruebe que éstos afectan a un interés común subestimado por ella¹⁰⁹? Si se produce el proceso,

108. Cf. nuestro estudio *précit.* "L'argent ou la justice aux enfers". Sin embargo, la mujer tendrá cada vez más vocación de administrar valores mobiliarios por profesión, ya sea como consejera social, notario, o, fenómeno nuevo, agente de cambio. Pero es intermediario y ya no actúa para ella misma y su familia.

Naturalmente sólo pretendemos poner de manifiesto simples tendencias dominantes, que varían según los países.

109. La distinción técnica *administración/disposición*, tal como muestran las obras de derecho de los regímenes matrimoniales, considera la incidencia del acto sobre el capital que forma el bien objeto del acto, de manera que el

la intervención del juez es un mal augurio, ya que si los procesos evocados exigen una solución, se manifiestan a partir de un comienzo en el que se ha roto la confianza de los esposos, como expresión de su amor recíproco, y empieza a intuirse la sombra de una ruptura del matrimonio en sí.

Finalmente, la pobreza de matices que resulta de las listas de actos propuestos muestra una falta de especialización y de individualización. Es cierto que existen actos propiamente femeninos. Ahora bien, cuando no están denotados se incluyen en un conglomerado de actos que dependen de dos poderes: el de la mujer y el del marido, alternativamente (pero indistintamente) o acumulativamente (sistema del doble consentimiento formulado). Dichos actos abarcan, en primer lugar, los medios materiales o morales del desarrollo corporal o intelectual (lo que engloba a la salud) y de una actividad profesional o creadora (sin que haya que administrar una ganancia forzosamente), y se aplican asimismo a la organización de la vida doméstica, a los diversos modos de subsistencia (alimenticias y de indumentaria, relacionadas con la mujer y los hijos) y de acondicionamiento o mantenimiento del habitat, que comporta o no un espacio reservado a la autonomía de cada uno... En la civilización tecnológica, la mujer tiende a hacerse cargo de esta variedad de aspectos ignorados por un derecho monolítico y fijo, ya que el progreso más espectacular de este derecho ha sido el de seguir el paso de un capitalismo industrial a un capitalismo financiero y sus leyes de mercado. Sin embargo, los actos implicados por estas situaciones en las que la mujer tiene la iniciativa, y la tiene sola muy a menudo, no pueden ser integrados, sin cometer un abuso desnaturalizador, en una serie de actos reunidos desordenadamente con referencia al único criterio de su incidencia económica, en la perspectiva de un patrimonio familiar que agrupe el de todas las personas (esposos

acto que se apoya en un elemento de la renta está libremente autorizado a uno solo de los esposos como *acto de administración*.

e hijos) que tienen un interés común por el hogar. Tales actos se apoyan en un derecho objetivo innominado de la mujer que, a diferencia del sistema romano, el derecho moderno apenas permite mantener en ausencia de un principio general de interpretación que autorice a ello¹¹⁰. Así pues, la justicia es creadora de derechos. Pero, en el caso presente, este resultado no se debe únicamente a una apertura de la igualdad sobre la singularidad femenina, que, históricamente, ya podía haberse producido si la igualdad hubiese sido mejor percibida en su significación respetuosa de las personas. Hay que considerar también datos de la época. Se han asignado tareas nuevas a la mujer, como continuación de las antiguas, a través de las cuales cualquier falta de reconocimiento y de independencia puede generar formas inéditas de desigualdad y de dominio. De esta manera, la mujer debe poder beneficiarse de una libertad específica en las relaciones que un derecho llamado de "consumo" establece, ya que los objetos de consumo son preferentemente los que ella adquiere y utiliza en la vida doméstica y familiar. Y aunque los servicios que estos objetos le prestan corresponden al de cientos de autómatas o de "esclavos mecánicos", retomando la expresión de Gheorghiu, son también el origen de problemas imprevisibles hasta este momento, tanto si se han hecho indispensables y de costoso acceso (que la política de los derechos fiscales no favorece en el seno de la familia), como si enfrentan (contractualmente) fuerzas desiguales, por ejemplo el reconocimiento de la

110. Comp. F. TERRÉ, *L'influence de la volonté individuelle sur les qualifications*, Paris, L.G.D.J., 1956.

Ha podido aparecer un mínimo de individualización en el campo de la protección social (por ejemplo, ayuda a las madres solteras jóvenes) o de la legislación sobre el trabajo (prohibición del trabajo nocturno o de las actividades peligrosas para las mujeres, incluso prioridades acordadas a las mujeres en ciertas funciones). Se pueden concebir (como se da el caso para ciertos cuidados médicos o para-médicos y para la economía social y familiar) filiales profesionales específicas, más allá de la idea de un acceso equivalente a las profesiones que los hombres también pueden buscar.

especialización de un compañero (vendedor profesional), mientras la de la otra (mujer casada o madre) no sale a la luz. Quien quiera reflexionar sobre esto, guiado por el concepto de la personalidad femenina, pero en un plano socio-jurídico y de derecho natural, podrá identificar potencialidades de derechos en la riqueza de medios nuevos puestos a disposición de la mujer, medios que coinciden con situaciones originales (profesionales) o con bienes que no hubiesen podido ser imaginados en otros tiempos. Pero sólo se llega a reconocerlos superando la uniformidad presente de tratamiento entre el hombre y la mujer, al precio de una individualización de la igualdad establecida.

... "ZIEHT UNS HINAN" ...O LAS PROMESAS DE JUSTICIA

La justicia con respecto a lo femenino podrá consistir, en último lugar, en declarar y establecer nuevos derechos, conforme a los caracteres individualizantes que son el reflejo de la persona de la mujer en su diferencia irreductible. Su diferencia puede ser percibida negativamente y asimilada a una ausencia de determinadas cualidades de las que el hombre puede sacar partido: cierta fuerza física en la firmeza de previsión de los cálculos racionales que dirigen su obra práctica, institucional por ejemplo. Pero hay que entender esta diferencia desde un punto de vista diferente de las cualidades positivas de las que el hombre está privado.

Se cumplen así las promesas que parecen inscritas en el ser femenino, en este tipo que, según la sentencia final de Fausto, "nos atrae hacia arriba". Y se trataría, en realidad, de reconocer la existencia de una justicia a la mujer que le sea provechosa en el desarrollo de su esencia, aplicada a todas las virtualidades de su naturaleza, enriquecida ella misma en sus posibilidades de acción por las aportaciones de las recientes evoluciones. Más, si "su

derecho es el derecho"¹¹¹, parafraseando a R. von Jhering, la mujer puede ser considerada como la mediadora de toda justicia, la nuestra también, sin acepción de sexo: hombre incluido. Así pues, mediación significa que somos reconducidos, gracias a la mujer, a la fuente personal obstruida o seca, a veces, por una naturaleza ingrata o rebelde a su inspiración.

Por lo tanto, la mujer interviene para señalar la vía de este retorno y de su regeneración. Lo cual concuerda con el aura que se le atribuye, ya sea en la iconografía que representa la justicia, o, una vez más, en las imágenes estéticas en las que ella es contemplada bajo el signo del amor, dotada de este fascinante "poder de regeneración" al que alude André Breton¹¹², eco del mito dantesco de Beatriz y en correspondencia con el onirismo literario del siglo XIX, el de la Aurelia de Nerval, o el de las visiones de William Blake... Es éste un poder de creación (como lo demuestra la maternidad) y de vida, o de ser, como acto de existir en su expresión más completa, lo cual desmiente cualquier idea de una nada o de una náusea inhibidas¹¹³. De aquí deriva la asimilación de la mujer al deber-ser inseparable del ser que culmina en ella. Y el deber-ser es esta justicia en la que Platón condensa y resume el objeto inmutable y único de toda experiencia axiológica.

De este modo, la mujer deja de ser un "complemento" del hombre para ser restablecida en su entera humanidad: se afirma en tanto que persona, se descubre como "una forma completa de

111. *Der Kampf ums Recht* (1872) ("mi derecho es el derecho").

En pocas palabras, como lo escribe G. APOLLINAIRE (*La femme assise*, Paris, Gallimard, Nrf, 1948, p. 143): "pues para salvar a la especie humana, es necesario que la mujer tenga las manos libres".

112. *Arcane 17* (1947). Breton atribuye este poder solamente a la mujer, al amor del hombre y de la mujer, bajo la eficacia femenina, en términos parecidos a Evdokimov, citado *infra*.

113. Contra: G. BATAILLE, cf. *supra*, nota 9.

vida"¹¹⁴, el "quid completum" característico de la persona¹¹⁵. Con este rostro de la plenitud del ser, la mujer tiene la función de mostrar el camino, como Senta lo hace para el Holandés perdido en *Le Vaisseau Fantôme*¹¹⁶ (El buque fantasma)...

Pero aquí hay precisamente un gesto casi salvífico susceptible de redimir no solamente la humanidad femenina sino toda la humanidad de sus corrupciones y de sus decadencias. Algo que la simbología de los elementos asociados a la mujer siempre ha manifestado¹¹⁷. Lo cual responde sobre todo a un dato teológico clásico en el plano de la soteriología. "Te aplastará la cabeza y tu le herirás en el talón" (Gn 3,15). La victoria de la mujer sobre la serpiente es la señal de sus dones particulares que prefiguran la Redención por el Hijo del Hombre que redime al mundo; la Alianza nueva empezará en ella, a través de María, antes de cumplirse en la sangre de Cristo¹¹⁸. La tradición patristica, griega y latina, ha subrayado en numerosas ocasiones este acercamiento entre Eva y María, y ha sido retomado después sobre un modo

114. RILKE, *op.cit.*, p. 83 (especulando sobre el paso de lo "complementario" a lo "completo").

115. Definición tomista de la persona que tiene el *dominium sui actus*, cf. *supra*, nota 71.

116. Cf. R. WAGNER, *Mes oeuvres*, Paris, Corrêa, 1942, trad., p. 132: "Del horror de la angustia, va hacia la redención; en el espantoso desierto humano de su existencia, la mujer, y solo ella, le salvará".

Esta escena simbólica se sitúa en las antípodas de aquéllas en que la mujer aparece como responsable de la muerte (aunque aquí haya también una muerte que merodea, pero que será superada ...); se opone igualmente a las escenas de humillación o de ridiculización del hombre, que alcanza su mayor intensidad trágica en *El Angel azul*, cuando M. Dietrich hace que el profesor Unrath sea el hazmerreir del público....

117. Cf. nuestro ensayo *Une peinture de l'expectative*, *op.cit.*, *passim*. (ejemplo del agua femenina por definición que es también la que sale del lado del Crucificado...).

118. Cf. JUAN PABLO II, *op.cit.*, n. 11, p. 45-46 (en el Cristo, por lo demás, "la oposición recíproca entre el hombre y la mujer -herencia del pecado original- está fundamentalmente superada. 'Todos vosotros formáis uno solo en el Cristo Jesús', escribirá el Apóstol -Ga 3,28").

épico que hace de la nueva Eva el instrumento de la teodicea, medio a través del cual la justicia de Dios es la "reconciliante", la justicia personal unificante, tal como se ve en el sorprendente diálogo de Eva y de Miriam de *La Messiade* de Klopstock¹¹⁹.

Este rol regenerador se encuentra en los Evangelios, en la mayor parte de las mujeres, cuyo tipo o verdad está en María, aunque sólo se corresponden con éste de forma imperfecta; en esta perspectiva se sitúa el relato de la Resurrección y se interpreta el inesperado encuentro de Cristo y María Magdalena¹²⁰. Cualquier mujer que pueda inspirarse en el modelo mariano por mediación de su tipo, por la fuerza sobrenatural de su auténtica identidad, puede asegurar esta función salvífica de conversión a lo justo. A este respecto, es revelador el ejemplo de la santa, Catalina de Siena por ejemplo, que pide cargar con todos los sufrimientos provocados por la injusticia para aliviar el peso de ésta, que empieza en la relación del hombre y de la mujer en el seno del matrimonio. Lo es también la misteriosa acción que en una sugestiva ficción Pär Lagerkvist atribuye a su Mariamne sobre los tormentos de la agonía del rey Herodes¹²¹.

No se puede olvidar que las virtudes de la mujer pasan al matrimonio, que las posee en el mismo título que ella y por ella: es, por tanto, mediador de la realización de las personas que ha unido, y, en la misma medida, de la realización de las personas a cuyos ojos lleva el testimonio de la justicia¹²². La justicia en la

119. KLOPSTOCK, *La Messiade*, trad. Mme. de Kouzrock, vol III, Paris, Henrichs, An IX, Chant XV, p. 388 s.

En cuanto a la tradición patrística, está tan bien establecida que podemos asombrarnos ante el juicio imprudente de S. de Beauvoir cuando afirma que, por el contrario, condena a la mujer al mantenimiento del hogar y a la *inmanencia*, mientras el hombre se reserva la *trascendencia* (*op. cit.*, p. 200).

120. Cf. JUAN PABLO II, *op.cit.*, n. 16, p. 62 s. y las ref.

121. P. LAGERKVIST, *Mariamne*, Paris, Balland, trad., 1981. Y con relación a s. Catalina, cf. M. A. RASCHINI, en *Renovatio*, 1989 (2) 288.

122. Cf., sobre este tema, Dom J. LECLERCQ, "La femme dans la théologie monastique au Moyen Age", *Communio* (ed. fr.), 1982, p. 66 (en ref.

familia conyugal pasa a la familia parental, y luego al mundo, a través de una generación que desarrolla la persona en su identidad.

De este modo, no debe sorprender que, a la espera de la justicia que le es debida, como a la espera de cualquier otra justicia, la conducta de la mujer tenga un carácter fuertemente emblemático. Hay un eros de justicia¹²³ que es invariablemente el propio de la mujer, como en el teatro de la Grecia antigua. Este movimiento o este impulso inmediato hacia la justicia puede, sin embargo, estar relacionado con manifestaciones de fuerzas oscuras; parece ser observado por la muerte, pero en un sentido inédito, completamente extraño al que hemos señalado anteriormente, al tratar de la vacuidad de una esencia femenina según algunos autores, o de la proximidad del amor y de un destino fatal.... Antígona se sacrifica a la justicia para que se reconozca a su hermano Polynice. Electra incita a Orestes a matar a su madre Clytemnestra para castigarla por el asesinato de su padre Agamenón. Y el coro de las mujeres argivas, en *Las Suplicantes* de Eurípides, implora el respeto del derecho de las gentes para dar sepultura a sus hijos caídos gloriosamente ante las Siete puertas de Tebas... Se puede ver, asimismo, en una puesta en escena improvisada, siguiendo los ritos sagrados, a mujeres reunidas en sindicatos, agrupadas en la Plaza de la Luna, la gran plaza de México para reclamar, al tiempo que entonan canciones fúnebres, como homenaje a las víctimas del último terremoto, bajo la mirada sombría de algunas figuras aztecas ..., la justicia de un

a Rupert de Deutz y, especialmente, a s. Bernardo). Cf., igualmente, en la exaltación de la fuerza que el amor saca de la unicidad como característica específica de la persona, P. EVDOKIMOV *Le Sacrement de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer, rééd.

123. Sobre el "eros" asociado a lo justo y como condición para la acción política, cf. St. TZITZIS, "Éros et justice chez Platon", en *Éros et Droit en Grèce classique*, Paris, Belles Lettres, (Ét.ph. et hist.dr.), 1988, p. 95 s.



alojamiento para las familias, justicia a la que parecen haber renunciado la inercia y la resignación masculinas.

Esto podría hacer pensar que el tipo femenino connota tendencias de las que conviene desconfiar. Pero las reacciones de esta naturaleza escapan al "sufragismo" primario o al militarismo activista, y no pueden desencadenar ningún tipo de violencia o perturbación del orden social, lo que es generalmente el acto del hombre al cual atrae el enfrentamiento con el desorden. Estas reacciones son simplemente una llamada: la llamada, según una especie de liturgia de la persona que no dice su nombre, del sentido de la justicia como principio directivo e ideal trascendente de conducta; la llamada, según formas impresas de una gravedad trágica, de que la justicia por la que intercede la mujer no es solamente pensada, sino también vivida, no es sólo un concepto que se demuestra, sino un sentimiento espiritual, o, utilizando el término empleado por Dostoievski, una "idea-sentimiento"¹²⁴ que se expresa.

124. Comp. DOSTOIEVSKI, *L'Adolescent* (las meditaciones de Versilov).