

La maternidad en disputa: el feminismo y la superación de la naturaleza de la mujer

Motherhood trouble: feminsim and the overcoming of women's nature

TERESA PUEYO-TOQUERO
ORCID: 0000-0001-8823-4618
Universitat Abat Oliba CEU, CEU Universities
pueyo3@uao.es

Resumen: La teoría feminista se desarrolla a partir de la premisa de que no hay una llamada natural a la maternidad inscrita en el cuerpo de la mujer ni tampoco un instinto natural que la mueva al cuidado de los hijos. Por el contrario, entiende que la maternidad y la crianza son construcciones ideológicas que el patriarcado impone sobre el cuerpo femenino para oprimirlo. Es crucial entender cómo el feminismo ha argumentado ambas posturas, pues son la clave de muchas de sus reivindicaciones, especialmente el derecho a la anticoncepción y al aborto.

Este artículo explora cómo esta visión contrasta con la tradición iusnaturalista y el pensamiento tomista, que ven en la maternidad una expresión esencial del ser femenino.

Palabras clave: feminismo, naturaleza, maternidad, modernidad

Abstract: *Feminist theory is based on the premise that there is no natural calling to motherhood inscribed in women's bodies, nor is there a natural instinct that drives them to care for their children. On the contrary, it understands that motherhood and child-rearing are ideological constructs that patriarchy imposes on women's bodies in order to oppress them. It is crucial to understand how feminism has argued both positions, as they are key to many of its demands, especially the right to contraception and abortion.*

This article explores how this view contrasts with the natural law tradition and Thomist thought, which see motherhood as an essential expression of womanhood.

Keywords: *feminism, nature, motherhood, modernity*

Artículo recibido el 18 de octubre de 2024 y aceptado para su publicación el 10 de abril de 2025.

<https://doi.org/10.63534/2938-3994.170.2025.Pueyo>

Introducción

El feminismo radical ha transformado profundamente el modo en que se entiende la identidad femenina y la maternidad. Con algunas corrientes feministas, parece haberse hecho realidad aquello que Huxley, de manera provocadora, decía de su mundo distópico: “el hecho de ser madre era peor que un chiste: era una obscenidad” (2004, 159). Al afirmar que la diferencia entre los sexos y los roles asociados a ella son meras construcciones sociales, este enfoque ha desafiado la concepción clásica según la cual la maternidad es parte esencial del ser femenino. Simone de Beauvoir inauguró esta perspectiva al declarar: “No se nace mujer, se llega a serlo” (2005, 371). Bajo esta óptica, la maternidad no es vista como una vocación natural, sino como un rol impuesto socialmente para mantener la subordinación de la mujer.

No obstante, la teoría feminista es diversa y compleja, con múltiples ramas y perspectivas que van desde el feminismo de la diferencia hasta el feminismo *queer*. Sin embargo, un hilo conductor que permite iluminar buena parte de su discurso es el rechazo a la naturaleza como fundamento. Este rechazo se hace especialmente evidente cuando se analiza cómo el feminismo entiende la naturalidad de la maternidad. Si la maternidad no es más que una construcción social, entonces puede ser redefinida o incluso eliminada según encaje con el deseo particular o los parámetros culturales.

Este artículo sostiene que el rechazo del feminismo contemporáneo a la maternidad como una llamada natural de la mujer ha desencadenado una crisis en la definición misma de lo femenino. Este proceso culmina en algunas corrientes, como el feminismo *queer*, donde se niega cualquier esencia femenina identificable. Esta cuestión atraviesa la historia del feminismo: está en el origen de las propuestas de pensadoras clásicas –como de Beauvoir– y, de manera evidente, es la razón de ser de la cuestión *trans*.

En contraposición, la tradición iusnaturalista y la doctrina católica sostienen que la maternidad es una expresión esencial y privilegiada de la naturaleza femenina. No solo implica la capacidad biológica de dar vida, sino también la dimensión espiritual y moral de acoger, cuidar y educar. Esta vocación hacia la donación y el servicio está inscrita en el orden natural y encuentra su plenitud en el bien común, complementándose con otras di-

menciones del *ser mujer*. Desde este punto de vista, la capacidad de la mujer para dar vida no es una carga impuesta, sino un don que participa del orden intrínseco del ser humano. Este conflicto entre dos visiones opuestas sobre la naturaleza y la construcción social constituye el núcleo de las tensiones contemporáneas en torno a la identidad femenina.

La hipótesis que vertebra este trabajo es que la negación de la naturaleza femenina, especialmente de la maternidad como vocación inscrita en el ser mujer, ha llevado al feminismo contemporáneo a disolver toda noción estable de identidad femenina. A partir de la tradición iusnaturalista y en diálogo crítico con diversas corrientes feministas, se argumentará que este rechazo de la naturaleza no ha fortalecido a la mujer, sino que ha diluido su identidad hasta volverla vulnerable a nuevas formas de violencia simbólica. Para ello, en primer lugar, se analizará el concepto clásico de naturaleza desde la perspectiva aristotélico-tomista y su progresiva disolución en la Modernidad. Luego, se mostrará cómo el feminismo ha heredado y profundizado esta desnaturalización, especialmente en su concepción de la maternidad. Finalmente, se evaluará si este proceso implica una auténtica emancipación o si, por el contrario, conlleva una desestructuración de lo femenino.

I. El concepto clásico de naturaleza y su desnaturalización

I. 1. Sobre la posibilidad de una naturaleza femenina

El concepto de naturaleza “es uno de los conceptos fundamentales del pensamiento filosófico y, más aún, de la razón humana” (PREVOSTI, 2011, 36), en cuyo desarrollo destacan Aristóteles y Santo Tomás de Aquino como figuras claves.

El concepto de naturaleza no es unívoco. El propio Aristóteles “recoge cinco sentidos del término griego *physis*, que asume luego santo Tomás como sentidos del término *natura*” (MARTÍNEZ, 2021, 111). No obstante, sostiene Prevosti que estas definiciones “se mueven entre dos ideas básicas, representadas por la primera y la última acepción: la génesis de las cosas y la substancia (*οὐσία*), es decir, la esencia de las mismas” (PREVOSTI, 2011,

38) y, de entre estas dos acepciones, Aristóteles defiende que “la primera, la substancia o esencia, es la fundamental” (PREVOSTI, 2011, 39).

Para Aristóteles, la idea de que las cosas tienen una naturaleza es tan evidente que pretender demostrarlo sería *ridículo*: “que la naturaleza existe sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así” (*Física*, II, 1, 193a). Quizá se podría deducir el juicio que el Estagirita haría del estado de esta cuestión en el mundo moderno y posmoderno por lo que dice a continuación: los que cuestionan si existe una naturaleza de las cosas, “solo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen”.

La existencia de una naturaleza de las cosas es, por tanto, necesaria porque, “si no hubiera naturaleza, no habría tendencia al cambio en el mundo, pues no la habría en las cosas que lo integran” (PREVOSTI, 2011, 40). De ello, se deduce que “la naturaleza implica finalidad” (*Ibidem*) o, lo que es lo mismo, que *el obrar sigue al ser*.

En el mismo sentido, Santo Tomás sostiene que todas las cosas han sido creadas por Dios con un fin al que tienden: “Todo lo natural ha sido hecho por el arte divino; por eso, en cierto modo, es obra artesanal de Dios mismo. Ahora bien, todo artista se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con el fin” (ST I, q.91, a.3). Según esto, debemos preguntarnos cuál es la naturaleza de la mujer y a qué tiende en cuanto que mujer.

Santo Tomás explica las inclinaciones naturales en una escala, por la cual el hombre participa, en primer lugar, de aquella “que es común a toda sustancia, que la lleva a conservar el propio ser; luego la común a todo animal, que lo mueve a engendrar y criar la prole; y finalmente las inclinaciones específicas del hombre, que lo mueven a conocer” (MARTÍNEZ, 2021, 112). Por tanto, el ser humano es sexuado como todos los vivientes corpóreos con vistas a la generación. Santo Tomás dice explícitamente que la creación de la *mujer* “no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza para la generación” (ST I, q.92, a.1).

Sin embargo, el ser varón o mujer tiene una dimensión que trasciende lo material. El ser macho o hembra en los animales, sin alma espiritual, es simplemente un medio para la reproducción de la especie y su permanencia en el tiempo. Por el contrario, en los humanos, la conjunción de los sexos no se

dirige a la reproducción, sino a la *procreación*, es decir, algo que se sirve para su creación, para dar el ser, que proporcionará Dios por medio del alma creada, el único que tiene el poder de crearla (ST I, q.92, a.4).

Por ello, la diferencia animal *macho-hembra* se convierte en el hombre en la diferencia humana *varón-mujer*, que son seres humanos individuales diferenciados por el sexo con la finalidad de la cooperación en la creación de nuevos seres humanos individuales.

Por tanto, se podría decir que la naturaleza de la mujer en cuanto que mujer consiste en su diferenciación sexual respecto del varón, por la cual se puede decir que la mujer *es la hembra humana*, que tiende a la generación de un modo específico inscrito en su corporalidad.

Por otro lado, es importante ver que “el enraizamiento del obrar al ser se manifiesta en las inclinaciones naturales, pues todo lo que es natural está ordenado intrínsecamente a obrar para alcanzar un fin, que es su propia perfección” (MARTÍNEZ, 2021, 112). Esto significa que la mujer tiene una tendencia natural a la maternidad y que, en la consecución de ese fin, radica su perfección como mujer. La llamada natural a la maternidad adquiere así una dimensión ética, por la cual constituye el bien de la mujer: “la noción capital y directriz de toda la ética, la del bien supremo del hombre, se deriva precisamente de la naturaleza humana” (PREVOSTI, 2011, 47).

Siendo la maternidad el modo específico en que la mujer participa de la generación, su inclinación natural hacia ella no es un simple instinto biológico, como en los animales, sino la expresión de un orden que apunta a su plenitud y perfección. Así: “la dimensión moral, que constituye una de las facetas principales de lo que la naturaleza humana lleva consigo, tiene como supuesto el hecho de que el obrar humano no es necesario sino, como dice Aristóteles, *voluntario* (ἐκούσιος), fundado en la elección y dirigido por la deliberación, en suma, razonado” (PREVOSTI, 2011, 46).

Es decir, sobre esa llamada natural a la maternidad siempre obra la libertad y la racionalidad de la mujer, que puede, por tanto, asumirla y actuar conforme a ella o no. El rechazo de la maternidad por parte del feminismo es posible precisamente porque la mujer es libre. Sin embargo, si la libertad consiste en la autodeterminación hacia el bien, entonces el rechazo de la maternidad como

una dimensión de la naturaleza femenina no es un acto de plena libertad, sino una orientación de la voluntad contra su propia plenitud.

I. 2. El proceso de desnaturalización

Esta noción de naturaleza ha sido fuertemente combatida en la Modernidad y la Posmodernidad, hasta el punto en que podría decirse que es su característica más relevante y la causa más profunda de todas las transformaciones antropológicas que han acontecido desde el Renacimiento. La Posmodernidad –sostiene Petit– “ha emprendido, como no se había hecho antes, la crítica más revolucionaria a la noción de naturaleza” (PETIT, 1994, 917).

En “La pérdida del sentido de naturaleza en la Modernidad” (1994), José María Petit expone el proceso de desnaturalización de la filosofía a lo largo de la Modernidad y hasta la Posmodernidad, en la cual hay “un consenso unánime acerca de la manera como se ha de entender la naturaleza o, mejor dicho, la manera como no se ha de aceptar en modo alguno. *La naturaleza no puede ser [...] nada que se imponga de manera universal al discurso voraz de la voluntad humana*”¹ (PETIT, 1994, 912-913). La realidad, por tanto, se convierte en un punto de partida sobre el cual actúa la voluntad:

la naturaleza ha de ser superada por la historia, como el ser ha de ser superado por el devenir [...]. La naturaleza es hoy pensada según este modelo antropológico, pero con la nueva concepción del hombre. El hombre no es, ha de ser; luego la naturaleza entera no es, sino que ha de ser. La naturaleza, se piensa, no puede anteponerse a la voluntad de construcción de un futuro porque la naturaleza misma es obra de la historia (*Ibidem*).

La negación de la naturaleza imposibilita la deducción de una norma ética que regule la vida humana, por lo que se produce una identificación entre lo ético y la voluntad, lo posible y lo deseado: “No se discute ya qué es y qué no es natural [...] sino que el bien y el mal es lo que cada uno quiera que sea, sin razón alguna que lo justifique. Se trata de la construcción sin fin del propio devenir” (MARTÍNEZ, 2021, 110). Para Danilo Castellano (2019), la sublimación de la voluntad se puede entender como un deseo de dominio sobre la realidad con el fin de *liberarla*:

¹ La cursiva es propia.

El dominio implica, en primer lugar, la liberación: la liberación teórica (la realidad, aunque no pueda ser absolutamente ignorada, deja de ser reguladora); la liberación moral (no hay criterios en el uso de los conocimientos o de los «saberes», sobre todo si está en juego el progreso o lo que se entiende por tal); la liberación política (la comunidad no está regida por las finalidades naturales, sino que debe conseguir y asegurar la máxima felicidad posible con cualquier medio) (CASTELLANO, 2019, 177).

La liberación de todo ello se ha realizado mediante la deconstrucción de la realidad dada y la construcción de una nueva realidad, en lo que Ricardo Dip ha llamado el “ininterrumpido dinamismo de *destruir la realidad y reconstruirla* de modo arbitrario para luego volver a destruirla y reconstruirla, con plenaria indiferencia por la verdad” (DIP, 2019, 46). En un sentido parecido, Segovia entiende la Modernidad como una sucesión de estrategias para construir una nueva humanidad según la voluntad humana:

El proceso de desnaturalización humana inició con la Modernidad, que pretendió dejar atrás la naturaleza para darle otra prolijada por la libre voluntad [...]. El pensamiento moderno desarrolla técnicas y estrategias de abandono del hombre natural en busca del ciudadano, el hombre democrático, el sujeto de derechos, el individuo racional, el hombre cultural [...]. *Todos estos hombres inventados en la Modernidad son, en algún sentido, «lo posthumano» en tanto que han sido desnaturalizados. En la desnaturalización del hombre lo único que se conserva, y que nos permite hablar todavía de «el hombre», es su voluntad radicalmente libre, su radical aspiración a una libertad no determinada a nada, la autodeterminación*, porque no hay nada más humano que poder disponer de nuestra humanidad² (SEGOVIA, 2019, 50).

Desde este punto de partida antropológico, se pueden entender la Modernidad y la Posmodernidad como un único proceso de afirmación de la voluntad que lleva a la construcción y deconstrucción de la realidad. El proceso de desnaturalización hace imposible la norma ética en la Posmodernidad. Solo queda una sombra pervertida del concepto de bien y es aquella que solo tolera la eterna construcción del ser desde la voluntad. Cualquier construcción es

² La cursiva es propia.

posible mientras se fundamente en la voluntad y cualquier idea es desechable si se fundamenta en la naturaleza:

Desde esta premisa, cualquier defensa de lo natural y cualquier rechazo de lo contra natura deberán ser igualmente combatidos. Es así como hay que entender la imperante ideología de género con todas las perversas variantes que se derivan; su gran enemigo, al que destruir sin piedad, es la familia fundada sobre el matrimonio natural entre un hombre y una mujer (MARTÍNEZ, 2021, 110).

Este cambio de paradigma tiene profundas implicaciones para la identidad femenina, ya que desvincula la maternidad de cualquier fundamento natural. Como se verá, la ruptura con la naturaleza está en la base de la teoría feminista contemporánea, que entiende la maternidad como una construcción ideológica destinada a perpetuar la opresión de la mujer. Al desvincular la maternidad del orden natural, se abre la posibilidad de redefinir la identidad femenina en términos completamente independientes de la biología. Este proceso, sin embargo, plantea importantes paradojas y tensiones, que se abordarán en los apartados siguientes.

II. El feminismo como parte de la desnaturalización

II. 1. La teoría del patriarcado y la construcción social de la maternidad

La idea clave en torno a la que se articula la segunda ola de feminismo³ es la de patriarcado, que toma y adapta de Freud y que lleva, por lógica interna, a la construcción del género. Según Hoff Sommers, para el feminismo radical:

³ Cuando, en este artículo, se use genéricamente el término *feminismo*, se hace en referencia al canon de autoras que parten de Simone de Beauvoir y que han fundamentado, en última instancia, la teoría de género: Friedan, Millett, Greer, Firestone y Badinter. En ocasiones, se denomina a este linaje intelectual *feminismo de género* o *feminismo radical*, pero no siempre haremos este matiz por simplicidad y porque no es objeto de este artículo diferenciar entre las distintas versiones del movimiento feminista. El canon de autoras es reconocido, pero puede consultarse en J. Trillo-Figueroa, 2007.

nuestra sociedad se describe mejor como un patriarcado, una “hegemonía masculina”, un “sistema de sexo / género” en el que el género dominante trabaja para mantener a las mujeres acobardadas y sumisas. Las feministas que sostienen esta visión divisiva de nuestra realidad social y política creen que estamos en una guerra de género [...] creen que todas nuestras instituciones, desde el estado hasta la familia y las escuelas primarias, perpetúan el dominio masculino (1994, 16).

Esta descripción del patriarcado es una réplica del sistema de opresión marxista aplicado a lo sexual, en la cual la sociedad patriarcal toma el lugar de la sociedad capitalista, los varones el del capital y las mujeres el de los proletarios. Por otro lado, se basa también en la idea de que la sociedad se funda en un acto de violencia y en la arbitrariedad de la voluntad del poder, que ejerce su opresión sin consideración alguna por la justicia natural.

En puridad, el concepto de patriarcado no es ni original ni exclusivo de las feministas de la segunda ola, aunque fue usado por ellas como una manera de dar significado a sus “sentimientos de opresión y subordinación y [...] el deseo de transformar sentimientos de rebelión en una práctica política y una teoría” (BEECHEY, 1979, 66).

Una cuestión muy importante es cómo justifica el feminismo radical la misma existencia del patriarcado. Para Millett, la prueba radica en que “tanto el ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, la política y las finanzas –en una palabra, todas las vías del poder, incluida la fuerza coercitiva de la policía– se encuentran por completo en manos masculinas” (1995, 70). Aunque se podría aceptar esta descripción de la sociedad tradicional –con matices–, parece que la teoría del patriarcado incurre aquí en un error de atribución de valor de las actividades humanas, pues sólo toma en consideración como valiosos aquellos ámbitos o actividades orientados a la vida pública o a la producción. En ello, Millett sigue el mismo planteamiento que ya había hecho Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, según el cual lo verdaderamente digno y humano es aquello que se da en el ámbito público y tiene un resultado material objetivo⁴. Desde esta premisa materialista y economicista, lo doméstico tiene menos valor que lo público.

⁴ Cf. T. PUEYO-TOQUERO, “Feminismo, trabajo e identidades posmodernas”.

En cualquier caso, desde este punto de partida, Millett entiende que toda la sociedad constituye un sistema de opresión injusta que se sustenta en la dominación del hombre sobre la mujer a través de la maternidad. Para ella, la sociedad –la política– se define como un sistema en que unos dominan a otros, recogiendo claramente y adaptando la definición de poder de Max Weber, que reescribe de la siguiente manera: “Entendemos por política [...] el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (MILLETT, 1995, 68).

El principal instrumento de dominación es la maternidad, que, según Millett, es el elemento central de la sexualidad patriarcal. En este sentido, para el feminismo, la maternidad sería una construcción que el patriarcado ha utilizado como herramienta de opresión, de modo que “un examen objetivo de nuestras costumbres sexuales pone de manifiesto que constituyen, y han constituido en el transcurso de la historia, un claro ejemplo de ese fenómeno que Max Weber denominó *Herrschaft*, es decir, relación de dominio y subordinación” (MILLETT, 1995, 69). Para Millett, esta relación de dominación es política porque ha generado todo un sistema social basado en ella (el sistema patriarcal y capitalista) y porque, a su vez, la sexualidad está influenciada siempre por el paradigma cultural y político dominante: “el coito no se realiza en el vacío [...], se halla tan firmemente arraigado en la amplia esfera de las relaciones humanas que se convierte en un microcosmos representativo de las actitudes y valores aprobados por la cultura” (MILLETT, 1995, 67). El patriarcado, según Millett, está tan interiorizado culturalmente, que la sociedad no es consciente de ello:

En nuestro entorno social, apenas se discute y, en casos frecuentes, ni siquiera se reconoce (pese a ser una institución) la prioridad natural del macho sobre la hembra. Se ha alcanzado una ingeniosísima forma de «colonización interior», más resistente que cualquier tipo de segregación y más uniforme, rigurosa y tenaz que la estratificación de las clases. Aun cuando hoy día resulte casi imperceptible, el dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder. Ello se debe al carácter patriarcal de nuestra sociedad y de todas las civilizaciones históricas (MILLETT, 1995, 70).

En este texto, se aprecia la herencia marxista del feminismo radical, dado que ambos intentan buscar la desigualdad originaria que es causa de las injusticias que padece la sociedad y que se sostiene por un sistema ideológico que la sociedad ha asumido⁵.

El elemento central de este sistema de pensamiento que sostiene al patriarcado es la llamada *ideología de la maternidad*, que, según el feminismo radical, justifica la diferencia de género mediante la imposición de dos mitos relacionados entre sí: el de la maternidad como destino femenino y el del vínculo de apego entre las madres y los hijos.

II. 2. La maternidad como forma de violencia patriarcal

El feminismo radical entiende que la maternidad no es natural, que es una construcción que el patriarcado usa para someter a las mujeres. Según esta teoría, el *instinto maternal*, que equivaldría a la llamada natural y universal a la maternidad, carece de cualquier fundamento y no sería más que:

una de las muchas imágenes de la maternidad cultural y socialmente construidas. Su carácter natural se encuentra refutado no sólo por su variación entre las diferentes personas y lugares, sino también por su carácter siempre cambiante, que se explica por su conexión con la cultura y la organización de una sociedad determinada (SALETTI, 2008, 170).

El patriarcado, por tanto, construye la maternidad y la crianza y las impone como el *destino femenino*, de modo que la posibilidad de la maternidad biológica se transforma en una obligación, en una “exigencia para las mujeres [...] necesaria para mantener el modelo patriarcal. Tanto el amor maternal como el instinto son construcciones sociales elaboradas por la cultura, aprendidas y reproducidas” (SALETTI, 2008, 172). En *Instinto maternal o la necesidad de un mito*, Norma Ferro defiende que la sociedad toma el dato biológico de la posibilidad de la maternidad para construir sobre él la obligación de ser madre y de, además, adecuar la vida en torno a esa función, lo cual implica situar a la mujer en una situación de opresión:

⁵ Cf. J.L., TALMON, *Mesianismo político. La etapa romántica*, 187; A. DE BENOIST, *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917–1989)*, 113.

La cultura toma un impulso, el sexual, y lo transforma en el maternal, dándole a la pulsión un fin y un objetivo determinado y único. Se le anticipa y preexiste a la biología, creando un nuevo tipo de vínculo y un nuevo mito: la creencia de que toda mujer no sólo es madre en potencia, sino que es madre en deseo y necesidad. No existe el instinto maternal, la maternidad es una función que puede o no desarrollar la mujer (FERRO en SALETTI, 2008, 173).

También Élisabeth Badinter, una de las principales referentes del feminismo francés contemporáneo, sostiene que la maternidad no es natural y lo justifica porque el uso extensivo de la anticoncepción ha demostrado lo que ella llama *la ambivalencia de la maternidad*. Es decir, cuando las mujeres han tenido la posibilidad de controlar su fertilidad, muchas han optado por no ser madres, de lo cual ella deduce que siempre ha habido un deseo variable sobre la maternidad, por lo que no puede afirmarse que el instinto maternal haya sido nunca universal:

El deseo de hijos no es ni constante ni universal. Algunas quieren, otras ya no quieren y finalmente hay otras, que no han querido nunca. Desde que existe la posibilidad de escoger, existe la diversidad de opciones y ya no se puede hablar de instinto o de deseo universal (BADINTER, 2011, 19).

En conclusión, la maternidad, entendida desde el feminismo radical, es una herramienta de control utilizada por el patriarcado para mantener a las mujeres en roles subordinados. Este enfoque desafía la idea de un instinto maternal innato, argumentando que tanto el amor maternal como el deseo de ser madre son construcciones sociales que varían según el contexto cultural y temporal. Según esto, al imponer la maternidad como un destino inevitable y deseable para todas las mujeres, el patriarcado perpetúa un sistema de opresión que limita la libertad y la identidad femeninas.

II. 3. El patriarcado y el mito del amor maternal

El feminismo radical entiende también que el patriarcado ha construido el mito del apego entre la madre y el hijo, también llamado *mito del amor maternal*, de modo que la posibilidad biológica de la maternidad se convierta también en la obligación de la crianza. Esto es, además, lo que permite que la maternidad se convierta en el instrumento de opresión del patriarcado sobre la

mujer, al condicionar más directamente la vida de la mujer. Badinter entiende que, a partir del siglo XVIII, el deber de la crianza fue recayendo en las madres con más intensidad, auspiciado por el paradigma del amor maternal, que esencialmente es lo mismo que el instinto maternal. Para Badinter, el poder del patriarcado ha ido desarrollando nuevos argumentos para convencer a la mujer de su instinto maternal y la necesidad de adecuarse a él, por su bien, por el del niño y por el de la sociedad⁶:

Al designar el ser madre como un hecho estrictamente natural, la ideología patriarcal sitúa a las mujeres dentro del ámbito de la reproducción biológica, negando su identidad fuera de la función materna. El deseo de las mujeres no cuenta, porque se supone integrado en el orden de los discursos legitimados del sistema. El hecho de que seamos las mujeres las que parimos es invariable; esta posibilidad biológica de las mujeres se convierte en un mandato social a través de la afirmación del instinto materno universal en las mujeres. Dicha afirmación garantizará que se asuma –y que ella misma asuma– que tiene la obligación de ser madre (SALETTI, 2008, 174).

Así, el mito del amor maternal se convierte en un instrumento del que se vale el patriarcado para sostener la ideología de la maternidad. Es decir, el patriarcado hace una “construcción de la maternidad [que] se fundamenta en la relación natural y biológica de la madre con su hijo o hija, en el presunto instinto maternal y en la necesidad del *vínculo materno-filial*” (CASTELLANO, 2010, 99). Desde esta perspectiva, el amor maternal, que mueve a la mujer a cuidar de los hijos, sería una construcción del patriarcado, que se vale de él

⁶ Según Badinter, esta idea justifica la promoción de los sistemas pedagógicos que ven en la infancia una época determinante para el buen desarrollo de las personas, sobre todo las teorías del apego, según las cuales el bienestar psicológico del adulto depende en buena medida de haber mantenido un vínculo estable con sus cuidadores en las primeras etapas de desarrollo. Para Badinter, este tipo de teorías generan un sentimiento innecesario de responsabilidad y culpabilidad en la mujer, que se ve obligada a cuidar directamente de los hijos, ampliando innecesariamente las consecuencias de la maternidad biológica. Según Badinter, otro mito relacionado con éste es el de la lactancia materna, que el patriarcado habría promocionado como algo esencial para la nutrición adecuada del niño y para establecer un vínculo indisoluble entre él y la madre. Este enfoque condenó el uso de nodrizas y fomentó nuevas representaciones y expectativas sociales sobre la maternidad, reforzando el rol de la madre como cuidadora principal y perpetuando su posición subordinada en la sociedad.

para generar una serie de mandatos que condicionan la vida de la mujer. En este sentido:

la maternidad biológica se transform[a] en maternidad sociológica, en hecho social, logrando que las diferencias biológicas entre los sexos se conviertan en la base del sometimiento femenino. El mito del instinto maternal, supuestamente natural e intrínseco, predestina a las mujeres a ser madres para que posteriormente se dediquen con prioridad al cuidado de los niños/as que den a luz [...]. La maternidad, y en especial su ejercicio, condicionan la conciencia maternal. El mito del instinto maternal es un claro exponente de la utilización de datos biológicos (como el útero, el embarazo o el parto) con fines de opresión y aislamiento de la mujer en la función reproductiva. Deja así de ser natural por la manipulación y reinterpretación social a la que se somete (SALETTI, 2008, 174).

En definitiva, para el feminismo radical, el patriarcado ha construido un sistema ideológico en el cual la sexualidad está naturalmente ligada a la reproducción, lo que provoca una dinámica de dominación – opresión de los hombres sobre las mujeres. En el desarrollo teórico de esta idea no puede dejar de apreciarse la contribución de Shulamith Firestone, quien escribió en 1970 *La dialéctica del sexo*. En esta obra, argumenta que la raíz de la opresión de la mujer es la maternidad, en tanto que, en función de ella, el patriarcado asigna un rol determinado a la mujer. Aunque reconoce la naturalidad de la reproducción biológica, niega que de ella se pueda concluir el *rol maternal*:

la presuposición intuitiva del hombre medio de que la división desigual de los sexos es una división «natural», puede estar bien fundamentada. No tenemos por qué buscar más lejos, por lo menos de forma inmediata. A diferencia de la estamentización económica, las clases sexuales nacieron directamente de una realidad biológica: hombres y mujeres fueron creados con distinta configuración y diversidad de privilegios (FIRESTONE, 1976, 71).

Es muy interesante la crítica que Firestone hace de la *ideología de la maternidad*, tal y como la defiende Badinter. Para Firestone, que la maternidad es natural resulta evidente, incluso cuando se aprecian notables diferencias históricas y culturales en la conceptualización y ejercicio de la maternidad:

Cualquiera que observe a los animales apareándose, reproduciéndose y cuidando de sus pequeños, encontrará de imposible aceptación la teoría de la «relatividad cultural». No importa el número de tribus oceánicas plenamente ignorantes de la contribución paterna a la fertilidad, el de matriarcados, el de inversiones de la función sexual, el de consagración masculina a las tareas domésticas, ni siquiera el de intensos dolores de parto empáticos; todo ello no demuestra más que una sola cosa: la sorprendente flexibilidad de la naturaleza humana (FIRESTONE, 1976, 18).

Por lo tanto, para Firestone, el problema no es la naturalidad de la maternidad, sino el desarrollo de un sistema de clases que implica la dominación de un grupo por el otro. En ese sentido, “la familia biológica constituye una distribución de poder intrínsecamente desigual” (FIRESTONE, 1976, 17). Las clases sexuales derivadas del hecho de la maternidad serían siempre opresivas para la mujer, aunque pueda no parecerlo por el lugar que ésta ocupa en la sociedad. Dice que la familia biológica y la opresión que implica “ha existido en todas partes a través del tiempo. Incluso en aquellos matriarcados donde se adora la fertilidad femenina y se ignora o menosprecia la función paterna, se da [...] cierta dependencia de la hembra y del hijo con respecto del varón” (FIRESTONE, 1976, 18). Es decir, siempre que hay familia, hay clases sexuales y, por tanto, opresión de la mujer. Desde esta perspectiva, Firestone se alinea con el resentimiento beauvoiriano de la feminidad, que, aun reconociendo que la maternidad tiene relación con la naturaleza de la mujer, interpreta esa naturaleza como moralmente mala.

Se podría argumentar contra esto que la dedicación de la mujer a la prole, causada por el hecho natural de la maternidad no tiene por qué ser interpretada necesariamente como opresiva. Es decir, si, como sostiene Firestone, la maternidad es universal y es natural, a pesar de las diferencias de matiz entre las culturas, podría ser razonable aceptar la maternidad como parte de la naturaleza de la mujer, sin que ello comporte una carga moral específica.

Esto es lo que parece afirmar Firestone cuando dice que la familia biológica es natural. No obstante, el *a priori* materialista de que solo el trabajo fuera del hogar es propiamente humano, lleva a esta autora a afirmar que, si la familia es natural, entonces hay que luchar contra la naturaleza. Sostiene que, “a pesar de todo, conceder que el desequilibrio sexual del poder posee una base biológica, no supone arruinar nuestra causa. Ya no somos puramente animales y el Reino

de la Naturaleza ha dejado de ser señor absoluto” (FIRESTONE, 1976, 19). Al afirmar esto, Firestone retoma las tesis del existencialismo de Sartre y de Beauvoir, según los cuales, la humanidad existe y se autodefine, sin estar condicionada por nada, tampoco por la naturaleza biológica. Firestone entiende al ser humano como una “antítesis –[que] en cierto sentido se enfrenta a la naturaleza–; no se somete pasivamente a su presencia, sino que asume su control en beneficio propio. Esta apropiación no es una operación interna, subjetiva; se realiza objetivamente a través de la actuación práctica” (*Ibidem*). Es decir, según Firestone, lo natural no tiene por qué definir lo humano. Invirtiendo el razonamiento, en la medida en que ha definido como *no humano* el sistema de roles derivado del hecho de la maternidad, aunque todo ello tenga una base natural, como *no es humano*, hay que cambiarlo: “la humanidad ha empezado a desbordar la naturaleza [...]. No podemos justificar el mantenimiento de un sistema discriminatorio de clases sexuales basándonos en su enraizamiento en la Naturaleza. Es más, aunque sólo sea por razones pragmáticas, empieza a parecerarnos que *debiéramos* desembarazarnos de él” (*Ibidem*). Para Firestone, la naturaleza y la biología existen, pero deben *ser superadas*.

La superación de la naturaleza o la construcción de una nueva naturaleza a través de la praxis sitúa al feminismo radical en sintonía con las bases antropológicas del freudomarxismo, que entiende que el hombre solo *es* cuando es transformado por el poder, cuando el principio de placer que rige en su naturaleza es reprimido y transformado⁷. La transformación de la naturaleza es, en este sentido, una necesidad a la que habrá que dar respuesta mediante la revolución sexual.

El feminismo radical, en este sentido, va a *construir una mujer nueva*, por la fuerza de la revolución, liberada de la carga de la construcción patriarcal. Según el filósofo francés Gilles Lipovetsky, esta mujer será una “autocreación femenina” (LIPOVETSKY, 1999, 219) y será, por primera vez, *humana*.

Se llega así a la gran paradoja del feminismo de género: al negar la trascendencia –o incluso la existencia– de las diferencias sexuales, con el fin de liberar a la mujer de la imposición del género, ha acabado por negar que exista la mujer. La deconstrucción de la feminidad, entendida como la desvinculación

⁷ Cf. H. MARCUSE, *Eros y civilización*; W. REICH, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*; M. ECHAVARRÍA, “Influencias freudianas en la generación del ’68”, 149-182.

del sexo y el *género* y, en particular, la desvinculación del cuerpo femenino de la posibilidad de la maternidad ha deconstruido a la mujer misma. En palabras de Pérez-Madrid, “se ha llegado por tanto a un feminismo sin sujeto femenino que reivindicar, que, optando por una determinada y restringida visión de lo cultural, prescinde totalmente de la naturaleza” (PÉREZ-MADRID, 2020, 204).

Desde esta perspectiva, se podría decir que la absoluta libertad en la que se basa la teoría de género tiene como consecuencia la deconstrucción de la mujer como sujeto –y, evidentemente, también del varón–. En este sentido, podría decirse que la construcción de la libertad fundada en la voluntad y el poder –y no en la naturaleza– supone la deconstrucción, la negación de la persona.

Conclusión

En este estudio, se ha sostenido que la comprensión clásica de la naturaleza, particularmente la tradición aristotélico-tomista, permite fundamentar una visión integral del ser humano, que incluye una orientación natural de la mujer hacia la maternidad como perfección y bien propio. Frente a esta concepción, el feminismo contemporáneo se presenta como una negación de la naturaleza, una tentativa de liberación mediante la superación de los condicionamientos naturales, entendidos como imposiciones externas o culturales. La hipótesis que ha guiado esta investigación es que la teoría feminista, al disolver la noción de naturaleza de la mujer, no emancipa verdaderamente a la mujer, sino que, en última instancia, la fragmenta y la somete a nuevas formas de poder y control. La Modernidad, al reducir la naturaleza a una mecánica neutra y cuantificable, despoja al ser humano de su orden finalista. Como ha mostrado Petit, la concepción moderna del hombre niega que la naturaleza pueda ser “aceptada [...] como algo que se imponga como la realidad ineludible” (PETIT, 1994, 913). Esta desnaturalización progresiva alcanza su culmen en la posmodernidad, donde ya no hay ni siquiera un naturalismo residual que conserve alguna dimensión normativa. “Hoy ya no hay ni naturalismo, en la medida en que esta concepción implica algo que está por encima del hombre” (PETIT, 1994, 914). De este modo, la voluntad humana queda desvinculada de todo referente ontológico objetivo, convirtiéndose en su propio principio y fin. La ética tomista, sin embargo, parte de la idea de que *el obrar sigue al ser* y que el bien se alcanza mediante la realización del fin inscrito en la naturaleza de cada ser.

La maternidad, en este contexto, no es una función biológica ni un rol social, sino una dimensión constitutiva de la identidad femenina, inscrita en su corporeidad y en su vocación al don de sí. La mujer no es madre por imposición externa, sino porque su ser está ordenado internamente a la acogida de la vida. Así, la llamada natural a la maternidad adquiere una dimensión ética, por la que constituye el bien de la mujer. Frente a esta comprensión teleológica, el feminismo contemporáneo propone una lectura historicista y voluntarista de la identidad femenina. Como señala Petit, “la naturaleza ha de ser superada por la historia, como el ser ha de ser superado por el devenir” (PETIT, 1994, 913). En esta visión, la mujer no *es*, sino que debe construirse a sí misma, liberándose de los límites que su corporalidad y su orientación natural parecen imponerle. En nombre de esta libertad creadora, la maternidad es reinterpretada como una imposición patriarcal, una carga históricamente construida y perpetuada para el servicio de los intereses masculinos. Este rechazo de la naturaleza tiene, sin embargo, consecuencias profundas y paradójicas. Al desvincular la maternidad de su fundamento natural, se abre la puerta a su disolución simbólica y técnica. Como ha apuntado Byung-Chul Han, el ideal posmoderno de libertad ilimitada, el “poder hacer”, termina generando más coacciones que la lógica del “deber” (HAN, 2020, 12). Cuanto más se amplía el horizonte de lo posible, más se desvanece el sentido del obrar humano y mayor es la presión por realizar una identidad sin raíz ni medida. En este panorama, la mujer queda atrapada en una paradoja: al rechazar su naturaleza en nombre de la autonomía, termina perdiendo las coordenadas que podrían orientarla hacia su verdadera perfección. La maternidad, reducida a una función biológica o a una construcción cultural, deja de ser reconocida como una vocación que ennoblece y plenifica. Y sin embargo, incluso en el discurso feminista subsisten rastros de esa llamada natural: la búsqueda de sentido, la demanda de justicia y el deseo de relación son indicios de una naturaleza que no puede ser completamente suprimida. Por eso, como se ha sostenido, la negación de la naturaleza conduce al caos: del mismo modo que la negación de la naturaleza social llevó a la necesidad del contrato en la filosofía política moderna, la negación de la naturaleza biológica y espiritual del hombre lleva hoy a la fragmentación identitaria, a la vulnerabilidad frente al poder y a la pérdida del sentido. En este contexto, recuperar una comprensión clásica de la naturaleza no es un acto de nostalgia, sino una exigencia de la razón y una condición para la verdadera

libertad. A modo de conclusión, se puede afirmar que sólo una antropología que reconozca la naturaleza humana como orden dado –no impuesto, sino recibido– permite pensar la libertad como autodeterminación hacia el bien. Y sólo una visión que reconozca en la mujer una identidad orientada a la acogida, al don y a la vida, podrá hacer justicia a su dignidad y a su misión propia.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- BADINTER, E. (2011). *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- BEAUVOIR de, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Anaya.
- BEECHEY, V. (1979). On patriarchy. *Feminist Review*, 3(1), 66-82.
- CASTELLANO, D. (2019). Las consecuencias sociales y políticas de una sociedad con hombres mejorados. En AYUSO, M. (Coord.), *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*. Madrid: Marcial Pons, 169-182.
- DE BENOIST, A. (2005). *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917–1989)*. Madrid: Ediciones Áltera.
- DIP, R. (2019). La naturaleza humana y su relevancia práctica. En AYUSO, M. (Coord.), *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*. Madrid: Marcial Pons, 39-48.
- ECHAVARRÍA, M. (2020). Influencias freudianas en la generación del '68. En ARDURA, B. - PUIG I TÀRRECH, A. (Coord.), *¿Qué fue el 1968? Una lectura medio siglo después*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 149-182.
- FERRO, N. (1991). *El instinto maternal o la necesidad de un mito*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- FIRESTONE, S. (1976). *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós.
- HAN, B-C. (2020). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- HOFF SOMMERS, C. (1994). *Who stole feminism? How women have betrayed women*. New York: Simon & Schuster.
- HUXLEY, A. (2004). *Un mundo feliz*. Barcelona: Random House Mondadori.

- LIPOVETSKY, G. (1999). *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.
- MARCUSE, H. (2003). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- MARTÍNEZ, E. (2021). ¿Existe la naturaleza? Fundamentación del orden moral y de la vida personal. En MARTÍNEZ, E. (Coord.), *Naturaleza y creación en Tomás de Aquino*. Valencia: Tirant humanidades.
- MILLETT, K. (1995). *Política sexual*. Madrid: Ediciones cátedra.
- PÉREZ-MADRID, F. (2020). El feminismo ¿Qué fue de 1968? Una lectura medio siglo después. En ARDURA, B. - PUIG I TARRECH, A. (Coord.), *¿Qué fue el 1968? Una lectura medio siglo después*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 197-216.
- PETIT SULLÁ, J.M. (1994). La pérdida del sentido de naturaleza en la Modernidad. *Verbo*, (329-330), 901-919.
- PREVOSTI, A. (2011). La naturaleza humana en Aristóteles. *Espíritu*, 141, 35-50.
- PUEYO-TOQUERO, T. (2023). Feminismo, trabajo e identidades posmodernas. En GARRIDO, J.M. (Coord.), *Comunidad posmoderna*. Madrid: Dykinson, 33-46.
- REICH, W. (1972). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- SALETTI, L. (2008). Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia* 7.
- TOMÁS de AQUINO (2001). *Suma de teología*. Madrid: BAC.
- SEGOVIA, J. F. (2019). La progresiva destrucción de la naturaleza y la naturaleza humana. En AYUSO, M. (Coord.), *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*. Madrid: Marcial Pons, 49-82.
- TALMON, J.L. (1960). *Mesianismo político. La etapa romántica*. Madrid: Aguilar.
- TRILLO-FIGUEROA, J. (2007). *Una revolución silenciosa. La política sexual del feminismo socialista*. Madrid: Libros libres.