

Feminismo y ética

Cómo "feminizar" la moral

Marciano Vidal



F

*eminismo
y ética*

Cómo «feminizar» la moral

Marciano Vidal



PRESENTACIÓN

La profesora Victoria Camps comienza su libro El siglo de las mujeres (Madrid, 1998) con estas dos afirmaciones: «El siglo XXI será el siglo de las mujeres. Ya nadie detiene el movimiento que ha constituido la mayor revolución del siglo que ahora acaba» (p. 9).

He compuesto este pequeño libro teniendo como motivación básica esa doble convicción. Por una parte, el movimiento feminista es si no «la mayor revolución» sí al menos una de las mayores revoluciones «del siglo que ahora acaba». Por otra parte, en el siglo XXI cobrará una fuerza insospechada el papel de las mujeres en la manera de entender la vida y en la forma de organizarla tanto individual como colectivamente; entre otros calificativos, «el siglo XXI será el siglo de las mujeres».

El objetivo inmediato del presente estudio es ofrecer una síntesis de los planteamientos y de las orientaciones que hoy día se presentan en el discurso ético, tanto filosófico como teológico, sobre la ética feminista.

Dentro del campo de la teoría ética comienza a consolidarse un capítulo importante que lleva por título Ética del Género. Como Director del Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid), me preocupé de introducir esta asignatura en el programa de Licenciatura en Ética teológica. La Ética del Género abarca más que la ética feminista, ya que tiene por objeto el área de la realidad delimitada por la condición del Género (femenino y masculino) en la existencia humana. Sin embargo, es la perspectiva del género femenino la que presenta mayores aportaciones y desde la cual adquirirá carta de ciudadanía académica la consideración general sobre la ética del Género.

En cuanto a la metodología utilizada, he tratado de combinar la exposición sobre el estado de la cuestión con las aportaciones personales. He manejado bastante bibliografía; casi toda la escrita en castellano y la más relevante de la escrita en otros idiomas, sobre todo en el mundo anglosajón. El lector tiene constancia de ello en las referencias bibliográficas (en castellano) al final de cada capítulo y en la bibliografía general (en otros idiomas) al final del libro. Es preciso reconocer la escasez de estudios estrictamente teológicos sobre el tema en cuestión. Las aportaciones personales se pueden ver en la selección de los

Diseño de cubierta: Estudio SM

© Marciano Vidal
© PPC, Editorial y Distribuidora, SA
Agastia, 80
28043 Madrid

ISBN: 84-288-1595-X
Depósito legal: M-1284-2000
Impreso en España / Printed in Spain
Preimpresión: Grafilia, SL
Imprenta SM - Joaquín Turina, 39 - 28044 Madrid

datos que recojo de los planteamientos actuales así como en la valoración que hago de los mismos. No faltan tampoco propuestas propias, sobre todo en referencia a la ética teológica.

Expreso otras dos preferencias metodológicas: la claridad frente a la obscuridad pretendidamente profunda y la síntesis en lugar de los análisis detallados. Esta doble opción me ha llevado a dividir el texto en capítulos cortos, cada uno de los cuales presenta una dimensión concreta de la cuestión general. Son perspectivas autónomas pero necesariamente articuladas dentro de una visión de conjunto. Deseo que así sean entendidas por el lector.

El contenido de los ocho capítulos tiene una progresión temática. Se comienza por describir la condición femenina (c. 1), en cuanto punto de partida para todas las ulteriores reflexiones. Es aquí donde aparece la gran novedad hermenéutica del feminismo actual: interpretar la condición femenina con la categoría prevalente de «género» y no exclusivamente de «sexo». La referencia al tratamiento dado a la mujer en la historia de la ética (c. 2) tiene la doble función de catarsis (reivindicación de las víctimas) y de amonestación (para no recaer en errores sufridos). Los capítulos 3 y 4 abordan la cuestión de la existencia de la ética feminista, en lo que ésta tiene tanto de perspectiva peculiar en el discurso ético (c. 3) como de orientación especial en la moralidad vivida de la mujer (c. 4). Si estos dos capítulos analizan la estructura de la ética feminista los dos siguientes estudian su contenido: en cuanto propuestas para feminizar los valores morales generales (c. 5) y en cuanto orientaciones para realizar la peculiaridad de la condición femenina (c. 6). Los dos capítulos últimos sitúan la ética feminista en el contexto común de la ética humana: analizando el interrogante sobre la posible universalización del punto de vista ético de la mujer (c. 7) y aludiendo a las repercusiones que ese punto de vista ético femenino tiene para la moral de interés humano general (c. 8).

No creo que sea necesario justificar el que un varón escriba sobre la ética feminista. El lector o la lectora que lo cuestione encontrará la respuesta adecuada a lo largo de las páginas que componen el libro. En todo caso, ya desde ahora conviene subrayar dos apreciaciones. La primera tiene que ver con la estructura misma de todo discurso ético. Para que éste sea plenamente válido y esté suficientemente validado es preciso que acepte todos los puntos de vista y no se cierre, por pereza, por astucia, o por interés en uno solo de ellos. En

este caso, el punto de vista del varón puede aumentar, y no distorsionar, la imparcialidad de los análisis y de las propuestas.

La segunda apreciación es un criterio que ha de guiar el trabajo intelectual. Lo expuso muy bien Francisco de Vitoria en referencia expresa al trabajo intelectual del teólogo. Decía el insigne teólogo dominico: «El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión» (Relección «De la potestad civil»: Obras de F. de Vitoria, Madrid, 1960, 150).

Si nada de lo humano nos es ajeno, tampoco lo es la condición del Género. A todos nos afecta y todos hemos de colaborar para su mejor comprensión y para su adecuada realización. En función de este objetivo general ofrece el autor el presente libro.

I

LA CONDICIÓN FEMENINA

El esquema sexo-género

Para comprender la realidad de la mujer nos servimos hoy de dos conceptos diferentes, aunque complementarios: sexo (sexo femenino vs. sexo masculino) y género (género femenino vs. género masculino).

He aquí una definición, tajante y delimitadora, de ambos conceptos: «Bajo el sustantivo género se agrupan los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad/masculinidad, reservándose sexo para los componentes biológicos, anatómicos y para designar el intercambio sexual en el mismo»¹. De acuerdo con esta delimitación, por razón del «sexo» habría que hablar de «varonidad/hembridad», mientras que en referencia al «género» habría que hablar de «masculinidad/feminidad».

Aceptando, como orientación general, esta distinción entre «sexo» y «género», expondré el significado antropológico de la condición femenina mediante el esquema unificador de sexo-género. Para ello, en primer lugar, analizaré el contenido de cada uno de los dos conceptos; y, a continuación, señalaré su articulación en una unidad convergente superior.

1. LA DIFERENCIA SEXUAL DE LA ESPECIE HUMANA

La condición tanto femenina como masculina se define, en primera instancia, por su significación sexual. La bipolaridad sexual que la especie humana comparte con otras muchas especies origina la peculiaridad sexual de la «hembra» y del «macho». Esta es la «pequeña diferencia» de la que nacen las «grandes diferencias» en el universo de la historia de la especie humana.

La diferencia sexual en la especie humana es una evidencia que se impone a nuestros ojos por una serie de caracteres morfológicos diferentes en el varón y en la mujer y que, entre otras funciones, tienen capacidad de provocar la atracción erótica. Pero éstos no son los factores fundamentales para definir la diferencia sexual.

¹ E. DIO BLEICHMAR, *El feminismo espontáneo de la histeria* (Madrid, 1991³), 4.

El factor diferenciador de la sexualidad humana tiene una verificación más exacta en la biología de la especie humana. Se concreta en el sexo cromosómico, en el sexo gonádico y en el sexo hormonal. La «hembra» de la especie humana se constituye por la fórmula cromosómica 44A + XX, por la presencia de la glándula primaria genital del ovario, por la actuación de las hormonas sexuales femeninas, y por el funcionamiento peculiar, todavía no bien conocido, de las estructuras cerebrales. Estos elementos constitutivos y funcionales son los que originan la peculiaridad anatómica y fisiológica de la «hembra» de la especie humana.

Para la actuación del impulso sexual se precisa, de forma decisiva, el funcionamiento de las estructuras del cerebro, las cuales conforman la base neurológica imprescindible para el comportamiento sexual. Naturalmente, el impulso sexual humano está condicionado decisivamente por la libertad, la cual hace que el impulso sexual se convierta en *conducta* humana, es decir, en comportamiento libremente asumido por la persona.

La «lectura» de este primer nivel significativo de la condición femenina y su «relación» con los otros niveles de significación constituyen dos factores importantes en la problemática histórica y actual de la mujer. Sin señalar por el momento el contenido concreto de la lectura ni el tipo de relación con los otros niveles, quede sin embargo claramente anotado que el concepto teórico de la condición femenina se configura primariamente por la realidad de ser «hembra» dentro de la especie humana.

En las reflexiones actuales sobre la condición femenina no existe un interés especial por resaltar los aspectos sexuales. Sin embargo, no se deja de reconocer que para entender la identificación femenina es imprescindible la referencia a su característica sexualidad. Habrá que seguir investigando para conocer con mayor precisión esa peculiaridad, como por ejemplo la relación entre hormonas sexuales y cerebro: ¿existe una organización cerebral específica por sexos? ². También ha-

² Cf. A. GÓMEZ - I. PERDOMO, *El eterno femenino: hormonas, cerebro y diferencias sexuales*: Arbor 144 (1993) 109-140. Todo el n. 565 de Arbor está dedicado al tema: «Mujer y ciencia».

brá que ponderar de forma más crítica y menos ideológica las «diferencias» que origina el sexo en la condición de la mujer con relación al varón.

De seguro que tales diferencias son menores de las que se ha pensado y, sobre todo, no tienen nada que ver con la pretendida justificación de la superioridad del varón con respecto a la mujer ³. En todas estas consideraciones hay un verdadero salto cualitativo entre la ciencia actual y los prejuicios de etapas precedentes.

2. EL «GÉNERO FEMENINO»

a) Pertinencia epistemológica del «género»

La variable «sexo» origina unos procesos complejos de diferenciación y de identificación; entre esos procesos están no solo los de carácter biológico (genéticos, endocrinos, neurológicos) sino también, y sobre todo, los de condición psicosocial. A estos últimos es a los que se los comprende bajo la categoría de «género».

El enfoque del género es el interés epistemológico prevalente en el mundo anglosajón para abordar la realidad de la mujer. La expresión «sistema sexo/género» fue utilizada por vez primera por la antropóloga americana Gayle Rubin (1975). Con ella entendía «el conjunto de operaciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana»; de ese modo, formulaba «la cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo».

Fina Birulés, de quien he tomado el dato precedente, prologando un libro colectivo sobre «Filosofía y género», afirma que el uso de la categoría de «género» ha hecho posible que los estudios feministas hayan entrado en los ámbitos académicos; pero también constata la todavía imprecisión de este concepto, el cual funciona a veces como

³ M.^a J. GARCÍA CALLADO, *Automarginación de la mujer*: Moralia 11 (1989) 179-190 (aquí: 181-183).

«una hoja de parra» (que oculta más que lo que muestra) o como «un cajón de sastre» (donde todo cabe) ⁴.

A pesar de las imprecisiones no se puede negar la pertinencia epistemológica de la perspectiva del género para captar la condición de la mujer. Entre otras ventajas que posee, sirve para expresar mejor:

1. *La distinción entre «naturaleza» y «cultura» en la comprensión de la mujer*

El predominio de la visión «naturalista» (en el fondo, «sexista») ha conducido a una interpretación esencialista, ahistórica y acrítica de los puestos y de los roles sociales de la mujer. La categoría de género, en cuanto resalta la construcción cultural de la condición femenina, aporta el contrapunto de lo histórico, lo plural y lo moldeable (¿manipulable?).

2. *El paso de la sexualidad biológica a la construcción social de los géneros*

El género se basa en un hecho biológico pero lo sobrepasa, ya que expresa la construcción social de lo masculino y lo femenino. Existe una permanente interacción entre la base sexual y la estructura genérica de tal manera que el sexo está moldeado por el género y éste condicionado por el sexo.

3. *La crítica «deconstructiva» de la asimetría padecida por las mujeres en relación con los hombres y la consiguiente reivindicación de la igual dignidad*

Básicamente, «lo femenino ha sido el producto de una construcción desde el género al que le ha tocado el rango inferior, la categoría

⁴ VARIAS, *Filosofía y género. Identidades femeninas* (Pamplona, 1992) 13-14.

de “lo otro” en este establecimiento de la diferencia» ⁵. A partir de la categoría de género se puede utilizar la hermenéutica deconstructivista (Derrida) para desvelar los falseamientos teóricos y prácticos en los constructos culturales e ideológicos sobre la mujer.

b) Niveles en la construcción del Género

El género es hoy una categoría analítica imprescindible para entender la condición femenina ⁶. No se puede entender la mujer si no es desde la perspectiva del «sistema sexo/género». No se puede definir lo femenino como una esencia fijada biológica u ónticamente; es necesario descubrir en él la construcción social: «un modo de estar en el mundo o un modo de estar con los otros, en tanto modo de situarse, de identificarse para significarse a sí mismo, significar la relación con los demás», resaltando las notas de «relacionalidad, historicidad y posicionalidad» ⁷.

Convendría tener en cuenta que el sistema sexo/género se solapa con otras realidades, como raza, clase social, cultura, etc. De ahí que no se pueda separar la categoría de género de otras claves hermenéuticas de la realidad. Juntando esas claves fundamentales tendríamos el criterio «con el que los humanos se identifican así mismos como personas, organizan las relaciones sociales y confieren significado simbólico a los eventos y procesos naturales y sociales» ⁸

⁵ C. MOLINA, *Lo femenino como metáfora en la racionalidad posmoderna y su (escasa) utilidad para la Teoría Feminista*: Isegoría n. 6 (1992) 129-143 (aquí: p. 135).

⁶ Además de los estudios citados en las dos notas precedentes, ver: J. ARCHER-B. LLOYD, *Sexe and Gender* (Cambridge, 1982); M. J. IZQUIERDO, *Las, los, les (lis, lus)*. *El sistema sexo-genero y la mujer como sujeto de transformación social* (Barcelona, 1983); J. FERNÁNDEZ, *Nuevas perspectivas en el desarrollo del sexo y del género* (Madrid, 1988); E. FOX KELLER, *Reflexiones sobre género y ciencia* (Valencia, 1991); A. H. PULEO, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea* (Madrid, 1992); C. MAGALLÓN, *Hombres y mujeres: el sistema sexo-género y sus implicaciones para la paz*: VARIOS, *El Magreb y una nueva cultura de la paz* (Zaragoza, 1993) 335-350.

⁷ M. SANTA CRUZ, *Apuntes para una crítica de la teoría del género*, citado por C. MOLINA, *a. c.*, 142, nota 22.

⁸ C. MAGALLÓN, *l. c.*, 339.

Existen diversos niveles de significado en la construcción del género. Los principales son los tres siguientes:

- *Nivel simbólico*: el género sirve como metáfora para expresar la realidad. Casi siempre es utilizada esta metáfora con una estructura dualista y con evidente asimetría a favor de lo masculino.
- *Nivel social*: el género es utilizado como justificación y cauce para organizar la sociedad.
- *Nivel individual*: el género ayuda a comprender la identificación total de la mujer y del varón articulando un proyecto de vida a partir de los diversos factores (biológicos, psicológicos, sociales).

A continuación haré algunas referencias al primer y al tercer nivel de significación del género.

c) La mujer en cuanto proyecto vital humano

El hecho de la condición sexual femenina de la especie humana origina la realidad de vivir como «mujer» el proyecto vital humano. Aunque no aceptamos una concepción pansexualista, mítica o vulgar, de la vida humana ni creemos que el sexo, además de su ámbito peculiar de actuación, tenga repercusión principal en todos los ámbitos de la existencia humana, sin embargo, optamos por una comprensión interaccionadora de lo humano. En este sentido, afirmamos que la diferenciación sexual origina diferencias en los ámbitos de la existencia humana en que tenga significación la sexualidad.

El paso de la «diferencia sexual femenina» a «ser mujer» no ha de ser entendido desde una apreciación cronológica sino como una variación lógica dentro de la única realidad. A nuestro modo de entender, la distinción entre «diferencia sexual femenina» y «ser mujer» radica en la siguiente formulación verbal: «se nace» hembra y «se llega» a ser mujer. El ser mujer pertenece al ámbito de la historia.

Existe una historia en el hacerse psicológicamente mujer: el trán-

sito de la biología a la psicología acaece al interior de un devenir originado por la interacción de sujetos biográficos y temporales. Como dice Jeannière, «el cuerpo sexuado tiene un papel capital en la génesis humana, pero el sentido no está inscrito de una manera fija y, en cierto modo, definitivamente en el cuerpo masculino y femenino; lo que cuenta es la interpretación que se dará a la corporeidad por el modo de inserción social que se utilizará durante toda la primera educación. Un hacerse-humano-con-otros. Este sentido dado al cuerpo sexuado, esta génesis (este origen) de una feminidad y de una masculinidad es definitiva en sus grandes rasgos hacia los dos años y medio»⁹.

También existe una historia en el *hacerse socio-culturalmente* mujer. El ser mujer pertenece no sólo al universo psíquico sino también al universo sociocultural. Los estudios de antropología cultural, al poner de manifiesto el carácter relativo de las formas culturales femeninas, han resaltado la condición histórica del ser mujer. Lo mismo han hecho los estudios de crítica histórica y social sobre la condición femenina al poner de relieve la situación alienadora en que se ha formulado y vivido el ser mujer.

Es precisamente en este nivel de «mujer» donde la ética tendrá que hacer su peculiar aportación para desenmascarar y orientar las falsas y las auténticas realizaciones históricas (biográficas y socioculturales) de la condición femenina.

d) Lo «femenino» y lo «masculino» en cuanto estructura ideológica y simbólica

Las categorías de lo masculino y de lo femenino tienen una gran capacidad ideologizadora y simbolizadora. El género masculino y femenino es un importante factor de clasificación de los modos de ser en la vida humana, en la realidad no-humana y hasta en el universo religioso.

⁹ A. JEANNIÈRE, *Hacia una sexualidad humana*: Cuadernos de Orientación Familiar n. 59 (1975) 43-44.

No es el momento de analizar la constitución y la función del género masculino y femenino en cuanto estructura lingüística y en cuanto configuración de la realidad. Tampoco nos detenemos en la pregunta sobre la génesis de este factor clasificador de la realidad: ¿proviene del mundo humano y, consiguientemente, lleva el sello de la visión humanocéntrica de la realidad? ¿Es una clasificación anterior a la condición humana y, por tanto, con significación unívoca en todos los reinos en que la vida tiene estructura de diferenciación sexual? ¿Es una clasificación anterior a la diferenciación sexual y, por eso, con una significación pre-sexual?

Dejando entre paréntesis el problema que suscitan las preguntas anotadas, lo único que queremos destacar es el uso de lo femenino con una significación ideologizadora y simbolizadora de realidades situadas fuera del horizonte marcado por la realidad de la «diferencia sexual femenina» y del «ser mujer» en la especie y en la historia humanas.

Esta capacidad simbolizadora de lo masculino y lo femenino la aprovecha Ortega y Gasset en uno de sus ensayos para definir la dinámica del tiempo¹⁰. Parte de la afirmación de que «las variaciones históricas no proceden nunca de causas externas al organismo humano». Al tener que buscar las causas o principios de las variaciones del vivir humano en el interior del organismo, «ha de parecer sobremanera verosímil que en los más profundos y amplios fenómenos históricos aparezca más o menos claro el decisivo influjo de las diferencias biológicas más elementales. La vida es masculina o femenina, es joven o es vieja. ¿Cómo se puede pensar que estos módulos elementalísimos y divergentes de la vitalidad no sean gigantescos poderes plásticos de la historia?». Por eso mismo «para comprender bien una época es preciso determinar la ecuación dinámica que en ella dan esas cuatro potencias y preguntas: ¿quién puede más? ¿Los jóvenes o los viejos, es decir, los hombres maduros? ¿Lo varonil o lo femenino?». Al responder a esta pregunta en relación con su tiempo, Ortega y

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Dinámica del tiempo*: Obras completas III (Madrid, 1955³), 471-475.

Gasset lo califica de «masculino». «Nuestro tiempo no es sólo tiempo de juventud, sino de juventud masculina. El amo del mundo es hoy el muchacho».

En la psicología analítica de C. G. Jung también se puede encontrar un uso simbólico del género masculino y femenino. Para Jung, en el alma del varón (*animus*) existe un deseo de completarse adoptando el estilo femenino (*anima*); otro tanto sucede en la mujer. Aun previamente a una referencia directa a la unión sexual, el *animus* desea completarse en el *anima* y viceversa. Lo masculino y lo femenino se encuentran en cada uno de nosotros.

Creo que la existencia y la función de los mitos del «eterno femenino» y del «eterno masculino»¹¹ han de ser interpretadas desde la capacidad ideologizadora y simbolizadora de la diferencia sexual humana.

Por lo demás, todos los contenidos asignados a la feminidad y a la masculinidad son objetivaciones (funcionales o disfuncionales, auténticas o inauténticas, justas o injustas) de la energía simbolizadora e ideologizadora de la diferencia sexual humana.

Al querer describir adecuadamente la noción teórica de la condición femenina no se puede olvidar este tercer nivel significativo, aunque pertenezca al universo simbólico. *Biología, historia y simbólica* constituyen los factores integrantes de la condición femenina.

¹¹ G. VON LE FORT, *La mujer eterna* (Madrid, 1953); H. DE LUBAC, *El eterno femenino* (Salamanca, 1969).

BIBLIOGRAFÍA

a) Feminismo

- AMORÓS, C. (Dir.), *10 palabras clave sobre Mujer* (Estella, 1995).
ID., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y post-modernidad* (Madrid, 1997).
BENHABIH - D. CORNELL (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica* (Valencia, 1990).
CAMPS, V., *El siglo de las mujeres* (Madrid, 1998²).
DE MIGUEL, A., *Feminismos: C. AMORÓS (Dir.), 10 palabras clave sobre Mujer* (Estella, 1995) 217-255.
FRASER, N., *Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la «diferencia» en EE UU*: Revista de Occidente n. 173 (1995) 35-55.
GARCÍA ESTÉBANEZ, E., *La teoría feminista: Un nuevo paradigma científico*: Estudios Filosóficos 124 (1994) 417-434.
PINTOS, M. M.^a - TAMAYO-ACOSTA, J. J., *La mujer y los feminismos: M. VIDAL (Dir.), Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid, 1992) 519-532.
PULEO, A. H., *Feminismo: J. M.^a MARDONES (Dir.), 10 palabras clave sobre Movimientos Sociales* (Estella, 1996) 187-228.
VALERIA, A., *Feminismo: Nuevo Diccionario de Teología Moral* (Madrid, 1992) 758-769.
VALCÁRCEL, A., *Sexo y filosofía* (Barcelona, 1991).
WOLLSTONECRAFT, M., *Vindicación de los derechos de la mujer* (Madrid, 1994).

b) Esquema sexo-género

- CALDERÓN, M. - OSBORNE, R. (Eds.), *Mujer, sexo y poder. Aspectos del debate en torno a la sexualidad* (Madrid, 1990).

COBO, R., *Género: C. AMORÓS (Dir.), 10 palabras clave sobre Mujer* (Estella, 1995) 55-83.

FERNÁNDEZ, J., *Nuevas perspectivas en el desarrollo del sexo y del género* (Madrid, 1988).

FREIXAS, A., - FUENTES-GUERRA, M., *La reflexión sobre el sistema sexo/género. Un reto en la actual formación del profesorado*: Revista de Educación n. 304 (1994).

IZQUIERDO, M. J., *Las, los, les (lis, lus). El sistema sexo-género y la mujer como sujeto de transformación social* (Barcelona, 1983).

JAYME, M. - SAU, V., *Psicología diferencial del sexo y género* (Barcelona, 1996).

NAROTZKY, S., *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales* (Madrid, 1995).

OSBORNE, R., *La construcción sexual de la realidad* (Madrid, 1993).

ID., *Sexo, género, sexualidad. La pertinencia de un enfoque constructivista*: Papers n. 45 (1995) 25-31.

PULEO, A. H., *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea* (Madrid, 1992).

VARIAS, *Filosofía y género. Identidades femeninas* (Pamplona, 1992).

II

LA MANIPULACIÓN SOBRE LA MUJER EN LA
HISTORIA DE LA ÉTICA

Manipulaciones éticas en la comprensión de la mujer

La teoría ética tiene la irrenunciable función de someter a continua revisión crítica las construcciones humanas que enmascaran la genuina realización de lo humano. Esta función crítica y autocrítica de la teoría ética adquiere importancia decisiva en el tema de la mujer. Pocas realidades son tan proclives, como la condición femenina, al enmascaramiento, al falseamiento y a la alienación.

La mujer es una de las realidades en las que ha funcionado y funciona de modo eminente la manipulación ética. De ahí que sea adecuado introducir la categoría y la metodología de la manipulación en el análisis de las construcciones éticas sobre el tema de la mujer.

Son muchos los mecanismos de que se sirve la manipulación ética para falsear el ethos de la mujer. La ética de todos los tiempos, así como la ética actual, ha proyectado y proyecta sobre la realidad de la mujer construcciones morales erróneas que en lugar de desvelar el auténtico ser y la auténtica función de la mujer manipulan la condición femenina en bien de intereses extraños a la realización humanizadora de la misma mujer.

En este capítulo señalo los principales mecanismos manipuladores del ethos de la mujer aportando en cada uno de ellos ejemplificaciones tipológicas. Advierto que, aunque muchas de las ejemplificaciones están recogidas de etapas históricas bastante alejadas de la nuestra, la intención del análisis es situarse en el plano estructural de la cuestión y ofrecer así un elenco de mecanismos de carácter teórico y de validez supratemporal. El hecho de recoger ejemplificaciones de épocas pasadas tiene, entre otras, una función catártica y expiatoria¹.

¹ En relación precisamente con el tema de la mujer I. RAMING, *Origen del dominio masculino en la Iglesia*: Concilium n. 154 (1980), 7-20, se pregunta si «es conveniente y oportuna la evocación» de los datos históricos, y contesta afirmativamente: «en este aspecto, el recurso a la historia es indispensable y constituye un presupuesto necesario para conservar la vitalidad. Esto tiene particular vigencia en el caso de la Iglesia católica: una autocrítica a la luz de su propia historia podría preservarla de anquilosamientos y esclerotizaciones mortales, lo mismo en este problema que en otros, y darle nuevos impulsos para el futuro» (p. 8).

He aquí los principales mecanismos de que se sirve la manipulación ética para proyectar un ethos falseado sobre la condición femenina:

I. EL ERROR BIOLÓGICO TRASLADADO A CATEGORÍA ÉTICA

Este mecanismo manipulador actúa aceptando como verdad un error y deduciendo desde esa verdad «errónea» un conjunto de contenidos éticos. El error asume, de este modo, rango de categoría ética.

En relación directa con el tema de la mujer conviene recordar algo que es válido para todos los ámbitos de la vida humana: la importante función que han desempeñado en la historia los «errores verdaderos». Dice J. Marías: «Se dirá que esa manera tradicional de entender a la mujer... es un error. Claro que lo es, pero es un error verdadero, quiero decir un verdadero error que forma parte de la realidad histórica, y no podemos omitirlo. El hecho de que las cosas se hayan entendido así milenariamente es un hecho, y hay que tenerlo en cuenta. Con decir que es un error no lo eliminamos; podemos rectificarlo y no caer en él, pero hay que contar con él porque ha sido un ingrediente de la realidad histórica; es tan real como la estructura biológica»².

Han sido muchos los errores «verdaderos» (o las verdades «erróneas») trasladados a categoría ética en el tema de la mujer. Podríamos decir que hasta hace muy poco la comprensión de la biología femenina ha funcionado como un error «verdadero». Afirmación que no ha de extrañarnos ya que, según ha constatado M. Oraison, nuestra época es la primera etapa histórica en que el hombre «sabe» (tiene «ciencia») sobre la sexualidad³. Las grandes síntesis morales occidentales se construyeron en épocas precientíficas en lo que se refiere a los conocimientos de la sexualidad.

Recordamos tres errores biológicos históricos, y ya superados, trasladados a categoría ética en el tema de la mujer.

1.º error biológico: La mujer, «mas occasionatus»

En la comprensión antropológica de la mujer jugó un papel decisivo durante la Edad Media el axioma latino *femina est mas occasionatus* que traducía una afirmación de Aristóteles sobre la condición femenina⁴. Para esta comprensión la mujer (*femina*) es un macho (*mas*) defectuoso (fallido, mutilado, de ocasión: *occasionatus*).

Sin descartar la alusión al simbolismo anatómico de la carencia del pene, el contenido de este axioma hay que situarlo en la significación procreativista atribuida a la hembra y en la manera de entender erróneamente los procesos de generación.

La explicación de Santo Tomás es paradigmática al respecto: «Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional, ya que la virtud activa, que reside en el semen del varón tiende a producir algo perfecto semejante a sí mismo en el género masculino. Y el que nazca mujer se debe a la debilidad de la virtud activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por algún agente extrínseco, por ejemplo, los vientos australes, que, como se dice en el libro «De la generación de los animales», son húmedos. Mas, si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional sino algo establecido por la naturaleza en orden a la procreación»⁵.

2.º error biológico: La mujer, función pasiva en el proceso generativo

Otro error que sobre la biología de la mujer prevaleció desde la Edad Antigua hasta la Edad Moderna pasando por la Edad Media se refiere a su función pasiva en el proceso generativo. Según la fisiología aristotélica los dos factores de la procreación son el semen paterno y la sangre materna. La función generadora de la mujer consiste en

⁴ Sobre el origen, evolución y sentido de este axioma, cfr. J. WINANDY, *La femme: un homme manqué*: Nouvelle Revue Théologique 99 (1978) 865-870.

⁵ *Summa Theologica*, I, q. 92, a. 1, ad 1.

² J. MARIAS, *La mujer en el siglo XX* (Madrid 1980) 18.

³ M. ORAISON, *Le mystère humain de la sexualité* (París, 1966) 12.

preparar la sangre para que sea con ella formado el embrión humano a partir de la fuerza activa del semen paterno.

Según esta visión, la madre no engendra, limitándose a recibir el semen y a proporcionarle la materia (sangre) para el desarrollo del feto. Esta comprensión de la generación fue recogida por san Agustín, aceptada por santo Tomás y retenida por los moralistas postridentinos.

A partir de ella explicaron los teólogos medievales algunas cuestiones dogmáticas (concepción virginal de Jesús; intervención de Eva en la transmisión del pecado original; etc.), y los moralistas postridentinos analizaron diversos temas éticos relacionados con la mujer y con la transmisión de la vida humana (aborto, etc.).

3.º error biológico: La mujer, «tota mulier in utero»

Este axioma invade los tratados de Ginecología del siglo XIX y todavía resuena durante el siglo XX⁶. Los ginecólogos decimonónicos corroboran con sus anotaciones paracientíficas (a veces, pseudocientíficas) el principio tajante de que *propter solum uterum mulier est id quod est* (la mujer es lo que es sólo por el útero). Cuando se descubre la importancia de los ovarios añaden: *propter uterum et ovaria*.

De entre los muchos textos que podrían citarse, transcribimos el siguiente como paradigmático de esta comprensión: «el aparato, pues, de los órganos de la matriz, esta prodigiosa esfera de la perpetuidad de la especie, es la que determina los atributos físicos del bello sexo, la que preside a todas sus funciones, la que desarrolla las modificaciones de su instinto, en fin, la que manda e influye imperiosamente en sus pasiones, gustos, apetitos, ideas, propiedades e inclinaciones. Así es que la época de los primeros destellos de la vitalidad de esta víscera es cabalmente la misma en que se despliega el órgano del pensamiento, en que la sensibilidad adquiere toda su delicadeza, la fisonomía su animada expresión y el idioma más amabilidad: de manera que la brillantez de las dotes morales y físicas de la mujer debe

⁶ Ver citas en: J. M. DE MIGUEL, *El mito de la inmaculada concepción* (Barcelona, 1979) 24.

considerarse como en razón directa del perfecto desarrollo del centro sexual que fija sus destinos»⁷.

Es difícil asignar mayor importancia al útero para la constitución y la vida de la mujer. Importancia que perdura en la valoración de grandes médicos más cercanos a nuestro tiempo⁸.

Las tres interpretaciones biológicas recordadas son otros tantos errores «verdaderos» que han orientado el *ethos* de la mujer hacia una consideración infravalorativa con respecto al hombre, hacia una interpretación pasiva y receptiva de su ser y función y hacia una hipertrofia de su facultad uterina y gestadora.

2. LECTURA «PREJUZGADA» DE LOS DATOS BIOLÓGICOS FEMENINOS

Otra forma de manipulación ética en la comprensión de la mujer consiste en «leer» los datos reales de la biología femenina desde un «prejuicio», es decir, desde un interés previamente adoptado de modo consciente o inconsciente. El *ethos* así formulado no es consecuencia del dato real antropológico sino producto ideológico del interés o prejuicio añadido a la realidad. Nace de este modo en torno a la mujer un universo ético idealizado.

Este mecanismo manipulador de la ética de la mujer ha sido puesto en actuación en diversas áreas de la condición femenina. Enumeramos algunas de ellas.

a) Extrapolaciones éticas de la Ginecología

La imagen sociocultural de la mujer que ha predominado en épocas pasadas depende, en gran medida, de los ginecólogos. Consiguientemente, son ellos los principales inductores del *ethos* convencional y prevalente de la condición femenina. Ahora bien, del análisis de los

⁷ B. DE VIGUERA, *La fisiología y patología de la mujer*, tomo I (Madrid, 1827) 16-17.

⁸ Cfr. A. VALLEJO NÁGERA, *Psicología de los sexos* (Bilbao, s.a.), 24-26.

Manuales de Ginecología (redactados casi todos ellos por varones) se deduce que la imagen de mujer que proyectan, así como el *ethos* que a ella le atribuyen, es fruto muchas veces de una lectura prejujuada de los datos biológicos⁹.

Las «cualidades» que se le atribuyeron a la feminidad no dejan de ser extrapolaciones, aunque se pretendiera basarlas en la biología: la mujer es amorfa, inestable, ambivalente, contradictoria, centrípeta, endocósmica, tendente a la intuición y al presentimiento, etc.

La tendencia de los ginecólogos a exaltar la maternidad les lleva a mantener posturas ideológicamente conservadoras ante el trabajo de la mujer, ante la vida del hogar, ante la cultura femenina, etc. Llama la atención la carga ideológica que llevan muchas de las afirmaciones de los médicos al tratar el tema de la mujer¹⁰.

b) Simbolismo ético de las realidades biológicas

En la configuración del *ethos* de la mujer ha funcionado, como mecanismo manipulador, la transportación simbólica de ciertas realidades biológicas de la condición femenina. La carencia de pene ha sido leída con un gran barroquismo simbólico que va desde el axioma clásico de *mas occasionatus* hasta la interpretación freudiana del complejo de castración; todo lo cual ha inducido un *ethos* de minusvalía y de frustración en la realidad de la mujer.

⁹ J. DE MIGUEL, *o. c.*, analiza 16 Manuales de Ginecología de autores españoles (ver el cuadro de la p.14 y pp. 26-37, 37-49, 53-71).

¹⁰ Leer, por ejemplo, S. RAMÓN Y CAJAL, *La mujer* (Madrid, 1944): «La mujer es la píldora amarga que la naturaleza y el arte han complacido en dorar para que el hombre la trague mas fácilmente» (p. 48); «la mujer es el cebo con que la naturaleza atrae al hombre, a fin de asegurar la permanencia de la especie» (p. 53); en la mujer «lo más deliciosamente femenino es el cerebro, que representa, ante todo, órgano soberano de atracción y de reproducción; al revés del hombre cuya sesera constituye vulgar herramienta de trabajo» (p. 67). En G. MARAÑÓN leemos, «vemos, pues, el trabajo ligado directamente al sexo, como actividad frontera y paralela a la femenina de la maternidad. El análisis biológico confirma el símbolo escrito en la primera página del *Génesis*: Adán nace para el trabajo en el mismo momento en que Eva, la madre de todos, nace para la vida del sexo» (*Tres ensayos sobre la vida sexual* [Madrid, 1929] 45-46).

La biología de la unión genital ha sufrido también una transposición simbólica para apoyar el papel pasivo de la mujer y el papel activo del hombre. Como dice Jeannière, «la actividad del hombre y la pasividad de la mujer son a menudo la simple transposición psicológica de un simbolismo concedido al pene y a la vagina. La transposición puede ser más o menos inmediata, más o menos determinante. La evocación de un simbolismo primario de penetración y de receptividad, de posesión y de acogida, incluso de conquista y de cautividad, no tiene más peso que el de un soporte ideado a base de concepciones tradicionales de los papeles propios del hombre y de la mujer»¹¹.

La transposición simbólica es todavía más rebuscada cuando se la deduce de la morfología y de la acción del espermatozoide (que destacaría el carácter activo y descubridor del varón) y del óvulo (que destacaría el carácter sedentario de la mujer).

c) Psicología moralizante a partir de los datos biológicos

En conexión con el mecanismo manipulador anteriormente señalado suele funcionar otro: el de la interpretación psicológica moralizante de los datos morfológicos y funcionales de la biología femenina. Se trata de una «psicología barata», o de una «psicología imaginaria y pululante que colorea de sexualidad rosa los prejuicios corrientes»¹².

La interpretación freudiana de la psicología femenina no se libra totalmente de esta acusación¹³. Lo mismo le acontece a la interpre-

¹¹ A. JEANNIÈRE, *Antropología sexual* (Barcelona, 1966) 76.

¹² A. JEANNIÈRE, *Hacia una sexualidad humana: Cuadernos de Orientación Familiar* n. 59 (1975) 39.

¹³ Cfr. B. MULDWORF, *Sexualidad y feminidad* (Madrid 1970).

tación psicologizante de los llamados «caracteres sexuales secundarios»¹⁴.

A este respecto es interesante constatar la importancia que han tenido los cuadros comparativos de las diferencias biológicas del varón y de la hembra para deducir una determinada psicología que, a su vez, ha proyectado un *ethos* correspondiente para el hombre y para la mujer. Véase el cuadro típico que reproducimos en la página siguiente¹⁵.

La psicología moralizante ha tenido una amplia difusión y ha condicionado notablemente el comportamiento de la mujer. A este respecto ha sido decisiva la lectura psicológica y moralizante que contienen las afirmaciones de Marañón sobre la anatomía y la fisiología de la sexualidad humana.

Por lo que se refiere a la *anatomía* destaca Marañón que «el aparato reproductor del varón es proporcionalmente de poca magnitud, y en su casi totalidad externo y como añadido a la arquitectura general del individuo. En la mujer, por el contrario, este aparato alcanza una masa considerable, ocupando casi totalmente una de las grandes cavidades del tronco, la cavidad pelviana; y aun tiene, lejos de ésta, dos órganos accesorios, las mamas, que tanto contribuyen al distinto pergeño de los sexos, y que tanta trascendencia adquieren en la vida de la mujer normal»¹⁶.

En relación con la *fisiología sexual* es fácil señalar, dentro de la perspectiva de Marañón, que la función sexual en el hombre es «breve» y «pasajera», mientras que en la mujer es «lenta» y «duradera»:

¹⁴ Ver el cuadro que aporta MARAÑÓN, *o. c.*, 35. De los caracteres secundarios anatómicos (desarrollo pelviano, sistema locomotor menos enérgico, mayor desarrollo y distribución especial de la grasa subcutánea, sistema piloso infantil y cabellera larga y permanente, laringe infantil) deduce los siguientes caracteres funcionales secundarios: a) instinto de la maternidad y cuidado directo de la prole; b) mayor sensibilidad a los estímulos afectivos y menor disposición para la acción abstracta y creadora; c) menor aptitud para la impulsión motora activa y para la resistencia pasiva; d) voz de timbre agudo.

¹⁵ C. JUARROS, *La crianza del hijo* (Madrid, 1929²) 233-234. Tomado de J. M. DE MIGUEL, *o. c.*, 35.

¹⁶ MARAÑÓN, *o. c.*, 36

DIFERENCIAS BIOLÓGICAS ENTRE EL VARÓN Y LA MUJER

	Hombre (Varón)	Mujer
Situación de los órganos genitales	Exterior del vientre (<i>Actividad masculina</i>) Penetra	Interior del vientre (<i>Pasividad femenina</i>)
Periodicidad	No vierte su semilla sino interesadamente, a cambio de placer (<i>Egoísmo sexual masculino</i>) No fecunda sin gozar	Vierte mensualmente su semilla de un modo desinteresado (<i>Abnegación sexual femenina</i>) Puede ser fecundada sin goce
Anatomía de la virginidad	La iniciación en el acto sexual no deja hue- llas genitales (<i>Depreciación de la virginidad masculina</i>) El primer coito carece de importancia prác- tica	La iniciación en el acto sexual produce in- debles modificaciones anatómicas. (<i>Exaltación ética de la virginidad femenina</i>) El primer coito presenta siempre importan- cia práctica
Modificación introduci- da por la reproducción	La paternidad carece de traducción física (<i>Despreocupación masculina</i>) La paternidad es un episodio	La maternidad produce cicatrices en la pa- red abdominal, cambia de forma los senos, enriquece las líneas de la cadera, etc. (<i>Trascendencia en la vida de la mujer</i>)
Duración de la vida ge- nital	Puede procrear indefinidamente (<i>Sensación de superioridad</i>) Tendencia a la poligamia	Termina su vida genital en las proximidades de los cincuenta años (<i>Inquietud por el porvenir</i>) Tendencia a la monogamia

«no es más que el comienzo de una larga serie de fenómenos complicados y molestos, en cuyos largos meses de transcurso todo el organismo materno, hasta la última de sus células, se modifica profundamente para culminar en el trance doloroso del alumbramiento y seguir con el periodo dilatado de la lactancia, durante el cual desde las más altas a las más menudas actividades vegetativas de la mujer convergen en la realización del nutrimiento del recién nacido»¹⁷. De donde es normal concluir con la tan manida cita de Lord Byron: «el amor del hombre es cosa distinta de su vida, mientras que el amor de la mujer es su vida entera»¹⁸.

3. LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA EN CUANTO JUSTIFICACIÓN DE SISTEMAS ÉTICOS CONVENCIONALES

Las religiones funcionan, a veces, como sistemas de justificación del *ethos* sociocultural prevalente. Esta afirmación se verifica plenamente en el tema de la mujer. Lo constataremos aportando algunos detalles de tradición cristiana¹⁹.

a) Construcción teológica e inferioridad de la mujer en san Agustín y santo Tomás

Las síntesis teológicas de san Agustín y de santo Tomás contienen horizontes referenciales, ideas y valoraciones en que se pueden apreciar factores ideologizadores en el significado y en la función de la

mujer²⁰. Introducen la realidad humana de la mujer en las coordenadas teológicas y ya dentro de ellas, con una interpretación especial de los textos bíblicos, «cristianizan» un tipo determinado de comprensión sociocultural de la condición femenina. De este modo se sirven de la cosmovisión religiosa para manipular un *ethos* convencional en relación con la mujer.

En las construcciones teológicas agustiniana y tomasiana la mujer entra en los tres tiempos de la cosmovisión cristiana: la Creación, el Pecado y la Redención²¹.

- *En el orden de la Creación* (comentario al relato del Génesis) entra la mujer con la prevalente, y a veces exclusiva, finalidad de la procreación, en dependencia del varón y siendo imagen de Dios mediante el varón.
- *En el orden del Pecado* interviene también la mujer, pero a través de su propia situación, que es inferior a la del varón, y con una actuación más pasiva según le corresponde por su condición.
- *En el orden de Salvación* es exaltado el papel de una mujer, sobre todo en alusión directa a María, pero constatando al mismo tiempo que la Encarnación se realizó en el sexo masculino.

De esta construcción teológica surge el apoyo y la justificación de un *ethos* de predominio del hombre y de subordinación de la mujer,

²⁰ «Teólogos como Agustín y Tomás de Aquino, los dos grandes representantes de la teología clásica se basaron en una Escritura de signo patriarcal, estuvieron insertos en una cultura acusadamente androcéntrica y en unas estructuras eclesísticas configuradas jerárquicamente y ejercieron un influjo decisivo en la teología, particularmente en la católica»: C. HALKES, *Teología feminista*: Concilium n. 154 (1980) 122.

²¹ Sobre el tema de la mujer en san Agustín y santo Tomás remitimos al estudio de K.E. BORRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme selon Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo-París, 1968). Citamos por la traducción italiana: *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino* (Asís, 1979) (con abundante bibliografía puesta al día en pp. 314-32). Conviene anotar que la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la mujer depende directamente de San Alberto Magno (Ibid. 143). Cfr. además: N. BLÁZQUEZ, *Feminismo agustiniano*: Augustinus 37 (1982), 3-53; P. HOSSFELD, *Albertus Magnus über die Frau*: Trierer Theol. Zeitsch. 91 (1982) 221-240.

¹⁷ *Ibid.* 37.

¹⁸ Citado en *Ibid.* 37.

¹⁹ Para este aspecto, ver el estudio básico de K. THRAEDE, *Frau*: Reallexikon für Antike und Christentum, VIII (Stuttgart, 1972) 197-269. Cfr. también, E. POWER, *Mujeres medievales* (Madrid, 1979); I. RAMING, *Origen del dominio masculino en la Iglesia*: Concilium n. 154 (1980) 7-20 (con bibliografía en nota 1).

así como una orientación procreativista en la condición femenina. Al preguntarse Tomás de Aquino por la finalidad de la creación de la mujer aporta la siguiente contestación: «Fue precisa la creación de la mujer, como dice la Escritura, para ayudar al varón, no en otra obra cualquiera, como algunos sostuvieron, puesto que para otras obras podía prestarle mejor ayuda otro varón, sino para ayuda de la generación»²². De Tomás de Aquino es también esta, para nosotros hoy superada, justificación del predominio del varón sobre la mujer: «La mujer fue puesta bajo el varón por el orden natural, puesto que la misma naturaleza dio al hombre más discreción en su razón»²³.

b) La menstruación y el parto con categoría de impureza

Las realidades biológicas de la menstruación y del parto han sido consideradas por bastantes religiones con la categoría de tabú²⁴. De esta comprensión no se ha librado el cristianismo histórico, heredándola del judaísmo. Esta connotación de impureza ritual de la condición femenina tuvo influencia en el planteamiento ético de la mujer y en el modo de entender su puesto dentro de la Iglesia²⁵.

c) La mujer fue considerada peligro moral

En la manipulación ética de la mujer no podemos olvidar su consideración de «tentación y de peligro moral». En la vida y literatura monacales aparece profusamente el tópico de la «huida de la mujer»,

²² *Summa Theologica*, I, q. 92, a.1.

²³ I, q. 92, a. 1, ad 2.

²⁴ J. MORRIS, *Storia nascosta di donne* (Bari, 1980) 143-152 (Il tabù della gravidanza e del menstuo).

²⁵ Sobre la influencia de la «impureza menstrual» como causa para excluir a las mujeres del culto, cfr. I. RAMING, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt* (Colonia, 1973). Sobre la ética sexual, cfr. F.W. MENNE, *Ética sexual y papel del hombre y la mujer en la Iglesia*: Concilium n. 154 (1980) 21-36.

considerando su figura (real o imaginaria) como una tentación típica de los ascetas²⁶.

Las prescripciones monásticas y los consejos ascéticos tienen formulaciones similares a éstas de San Agustín y de Tomás de Kempis: «cuando veáis alguna mujer, no fijéis la mirada en ella»²⁷; «no tengas familiaridad con ninguna mujer; mas en general encomienda a Dios todas las buenas»²⁸.

Santo Tomás recoge en su *Suma Teológica* la objeción siguiente: «Deben evitarse las ocasiones de pecado. Ahora bien, Dios preveía que la mujer había de ser ocasión de pecado para el varón. Por tanto, no debía haberla creado»²⁹.

Por su parte, los moralistas postridentinos al tratar el tema del escándalo se detienen en el peligro moral de la belleza femenina sobre todo cuando es insinuada o exhibida. San Alfonso se pregunta qué debe hacer una mujer (más bien, *puella*) cuando prevé que saliendo a la calle puede ser causa de pecado por razón de su belleza. Casuísticamente distingue entre salir a la calle para cumplir obligaciones (por ejemplo, la misa) o salir a la calle sin necesidad de una obligación grave; la solución moral es distinta en un caso y en otro³⁰.

Con lo dicho no quiero afirmar que el cristianismo en cuanto tal haya sido un factor manipulador en la ética de la mujer. Aunque hay datos sobre la minusvaloración de la mujer en el cristianismo histórico³¹, también se encuentran abundantes afirmaciones de su autén-

²⁶ Cfr. THRAEDE, *l. c.*, 258-260.

²⁷ S. AGUSTÍN, *Regula*, C. VI.

²⁸ TOMÁS DE KEMPIS, *La imitación de Cristo*, I, I, c. 8, 1.

²⁹ I, q. 92, a. 1. obj. 3. Responde: «Si Dios hubiera quitado del mundo todas las cosas que sirvieran al hombre de ocasión de pecado, quedaría imperfecto este mundo. No es justo destruir el bien común para evitar un mal particular, sobre todo dado que Él es poderoso para ordenar todos los males al bien».

³⁰ *Theologia Moralis*. I. II, tract. III, n. 53. Es interesante anotar la indulgencia que manifiesta San Alfonso al valorar el «escote» (el descubrir el pecho: «ubera»). Entre otras razones, dice que «pectus non est pars vehementer provocans ad lasciviam».

³¹ Cfr. THRAEDE, *l. c.*, 242-243, 254-256; S. H. PFUERTNER, *La Chiesa e la sessualità* (Milán, 1975) 73-111.

tico ser y su adecuada función; no faltan, tampoco hechos llamativos que testimonian la importancia de la mujer en la iglesia ³².

4. LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICO-SOCIALES INDUCTORAS DE UN *ETHOS* MANIPULADO

Dentro de los movimientos feministas de la hora actual, y en general dentro de las interpretaciones y realizaciones progresistas de la condición femenina, funcionan con frecuencia mecanismos manipuladores que falsean el *ethos* de la mujer.

No quiero dejar de anotar cómo determinadas ideologías político-sociales se introducen subrepticamente en la comprensión socio-anropológica de la mujer y, consiguientemente, manipulan la imagen ideal o ética de la condición femenina. He aquí algunas de tales manipulaciones éticas realizadas desde las ideologías político-sociales.

- ❑ Desde las ideologías del *utopismo* estéril y escapista se introducen en la realidad de la mujer los nuevos mitos del idealismo («mística de la feminidad»), de la retórica grandilocuente y de la realización absoluta, originando la impresión de que la «nueva mujer» será la panacea a todas las frustraciones individuales y colectivas.

El *ethos* femenino, que de tales mitos sea inducido, lleva necesariamente el sello de la manipulación: sufre el chantaje del falso utopismo. Frente a los viejos mitos («sexo débil», «bello sexo», «eterno femenino», etc.), justamente denunciados como factores de alienación de la condición femenina, han surgido nuevos mitos que ejercen idéntica función manipuladora.

- ❑ Desde las ideologías del *nihilismo* ético y social se proyectan también imágenes falseadas de la mujer. Se utiliza la condición femenina para justificar concepciones de un amoralismo acusado. Por

³² J. MORRIS, *Storia nascosta di donne* (Bari, 1980) (sobre las abadesas con jurisdicción canónica); VARIOS, *Le Abbazie nullius* (Conversano, 1983).

ejemplo, cuando ciertos grupos feministas proclaman la no necesidad del varón para la gratificación sexual muy probablemente están justificando un criptalesbianismo; y cuando exigen el derecho a disponer de su propio cuerpo muy probablemente están justificando un tipo de comportamiento humano totalmente individualista y permisivo.

Desde la ideología del *marxismo* vulgar se ha proyectado sobre la condición femenina la teorización un tanto mítica de la «objetivación» y de la «alienación». Al utilizar una categoría abstracta (objetivación) y otra socio-histórica (alienación) esta ideología ha realizado una extrapolación en el tema de la mujer: la condición femenina ha perdido su propia y peculiar hermenéutica para ser manipulada desde la hermenéutica sociocultural de la lucha de clases.

Es difícil no manipular la realidad de la mujer si se la interpreta desde las categorías de lucha de clases y de objetivación, aunque la intención de tales representaciones teóricas sea precisamente la de criticar los falseamientos teórico-prácticos de la condición femenina.

5. BALANCE

Sumando la actuación de todos los mecanismos manipuladores que hemos analizado se llega a una situación inevitable: la *condición manipulada* del *ethos* que los individuos y los grupos proyectan sobre la realidad de la mujer.

En todas las épocas, y también en la nuestra, la mujer es un ámbito de la realidad en el que actúa de un modo particular la manipulación ética. Desde los detalles aparentemente menos significantes de la educación (forma de vestir a la niña, tipos de juegos en los que es iniciada, etc.) hasta las construcciones teóricas con pretensiones de validez universal, la condición femenina está amenazada por factores manipuladores que enmascaran acriticamente el verdadero *ethos* de la mujer. Es labor de la teoría ética someter a continua revisión crítica los esquemas morales proyectados sobre la mujer.

BIBLIOGRAFÍA

- BEAUVOIR, S. DE, *El segundo sexo*, 2 vols. (Madrid, 1998).
- DE MIGUEL, J. M., *El mito de la inmaculada concepción* (Barcelona, 1979).
- GRELOT, P., *La condición femenina en el Nuevo Testamento* (Madrid, 1995).
- LOBATO, A., *La mujer y el varón cara a cara: Angelicum* 72 (1994) 541- 577 (la mujer en el pensamiento de santo Tomás de Aquino).
- MANZANEDO, M. F., *La mujer según Santo Tomás: Ciencia Tomista* 122 (1995) 85-132.
- MARAÑÓN, G., *Tres ensayos sobre la vida sexual* (Madrid, 1929).
- MENNE, F. W., *Ética sexual y papel del hombre y la mujer en la Iglesia: Concilium* n. 154 (1980) 21-36.
- PÉREZ SEDEÑO (Cord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua* (Madrid, 1994).
- POULAIN DE LA BARRE, F., *De la educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres*. Introducción, traducción y notas de A. Amorós (Madrid, 1993).
- RAMING, I., *Origen del dominio masculino en la Iglesia: Concilium* n. 154 (1980) 7-20.
- RAMÓN Y CAJAL, S., *La mujer* (Madrid, 1944).
- VALLEJO NÁGERA, A., *Psicología de los sexos* (Bilbao, s. a.).
- VVAA., *Las mujeres en el Antiguo Régimen. Imagen y realidad (s. XVI-XVII)* (Barcelona, 1994).

III

LA MUJER Y EL DISCURSO ÉTICO

I. CONSTATACIÓN DE UNA CARENCIA Y AFIRMACIÓN DE UNA NECESIDAD

«Toda la historia de las mujeres ha sido hecha por hombres»¹. Otro tanto puede afirmarse de la ética. La ética de la mujer, lo mismo que la ética en general, ha sido producto de los varones. La mujer ha estado alejada de los ámbitos donde se ha producido la ética. La ciencia ética o lleva el marchamo del varón o la carencia de la perspectiva de la mujer.

Parece lo más normal que la moral «formulada» (*ethica docens*) haya de ser planteada desde la condición humana completa. Por eso mismo en su formulación deben intervenir las dos dimensiones que componen la realidad humana: los problemas han de ser vistos desde la perspectiva femenina y desde la perspectiva masculina.

Se ha reprochado a la moral católica el haber sido pensada y formulada desde una visión unilateral masculina. Visión masculina que, por otra parte, ha sido preferentemente celibataria. Apenas si han intervenido las mujeres y por lo general tampoco los casados (los seglares) en el planteamiento y en la resolución de los problemas morales.

Hoy día se pide que la reflexión teológico-moral nazca de todo el pueblo de Dios en su unidad y en su diversificación. Tienen que intervenir los seglares, en concreto las personas casadas. Y tienen que intervenir, por la misma razón, las mujeres. El pueblo de Dios tiene esa diversificación, que ha de ser respetada a la hora de formular la teología, y más concretamente la teología moral.

Muchos problemas morales hubieran tenido distinto planteamiento y distinta solución si hubieran sido considerados también desde el punto de vista femenino. Y no nos referimos exclusivamente a los temas relacionados con el matrimonio y la familia.

Si toda teoría ética debe justificarse a sí misma respondiendo de

¹ S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, t. I (Madrid, 1998) 173 (sobre la historia de la condición femenina, ver pp. 124-221).

su *imparcialidad*, según se revela en la construcción ficticia del conocido personaje del Espectador Imparcial u Observador Ideal o Preferidor Racional que recorre el mundo de la ética para salir continuamente garante de las afirmaciones morales, tal justificación es inviable si cercenamos el punto de vista de la mujer. No puede existir ética imparcial y consiguientemente auténtica teoría ética si no es formulada también desde el punto de vista ético de la condición femenina.

2. LOS CAUCES DE REALIZACIÓN

La intervención y el protagonismo de la mujer en la producción ética son entendidos y realizados hoy con distintas opciones.

a) Ética «femenina» y Ética «feminista»

La primera alternativa de opciones se concreta en la distinción entre «ética femenina» y «ética feminista». La ética hecha por mujeres puede ser «feminista» o simplemente «femenina».

Es *ética femenina* cuando únicamente tiene de peculiar el estar hecha por mujeres o, avanzando un poco más, es pensada y formulada desde la perspectiva de la mujer. Difícilmente se puede prescindir del punto de vista femenino cuando el discurso ético está protagonizado por mujeres; por eso toda ética femenina lleva en mayor o menor medida la perspectiva de la mujer.

Es *ética feminista* cuando utiliza la hermenéutica peculiar de todo feminismo: la denuncia de la «asimetría» padecida por la mujer por su condición femenina (alienación causada por el «sexismo») y la reivindicación de la dignidad de la mujer y de su igual derecho a la realización en todos los ámbitos de lo humano, incluyendo el público y social. Esta ética feminista puede ser realizada tanto por mujeres como por varones.

Las mujeres que cultivan la reflexión ética lo hacen desde esta

doble opción. Hay quienes, siendo mujeres, hacen ética²; y hay quienes (mujeres o varones) en su discurso ético apuestan por una intención crítico-reivindicativa de la mujer y, consiguientemente, utilizan una hermenéutica feminista³.

Creo que esta distinción entre «ética femenina» y «ética feminista», aun teniendo cierto valor aclaratorio y clasificatorio, no ha de ser interpretada en un sentido rígido. De hecho las llamadas éticas femeninas contienen cierta dosis de feminismo (más o menos explícito) o, al menos, conducen hacia él. Por otra parte, la ética feminista no podría existir sin el punto de vista femenino. Aunque ésta pueda ser elaborada por varones, éstos necesitan colocarse en el puesto del «otro», en este caso de la mujer.

Mayor interés tiene la opción que hace la ética ante los diversos tipos de feminismo. Tres son las principales formas de feminismo que se presentan en la actualidad y con las que la teoría ética puede sentirse vinculada.

b) Feminismo de la igualdad

Su objetivo principal es reivindicar para la mujer los derechos que corresponden en cuanto ser humano y, consiguientemente, en igualdad con el varón. Este feminismo, heredero de los ideales de la Ilustración, pretende identificarse con los intereses generales de la humanidad. De hecho se identifica con los ideales de la clase media y vehicula los intereses de la burguesía, sobre todo en el primer mundo (pero también en las restantes zonas de la humanidad).

Existen propuestas éticas que se apoyan en este feminismo de la

² Actualmente son muchas las mujeres que trabajan en el campo de la ética. En referencia a España, ver: M^a. J. AGRA, *Las mujeres y la ética*: Anthropos n. 96 (1989) 60-63; J. LÓPEZ SANTAMARÍA, *Antígona, el ethos cívico*: Estudios Filosóficos 40 (1991) 525-540.

³ Ver la bibliografía consignada al final de este capítulo y al final del libro. En el mundo anglosajón el tema se ha desarrollado bastante, de tal manera que hasta ha dado lugar a la colección de trabajos al respecto: VARIAS, *Ethics: A Feminist Reader* (Oxford, 1992).

igualdad. Son las éticas feministas que podemos llamar «ilustradas». En el balance general del feminismo ético, aparecen como la opción mayoritaria, las más desarrolladas y las de más amplia aceptación en el ámbito exterior al mundo femenino. No en vano uno de los presupuestos de estas éticas es no cuestionar radicalmente la organización social ni el tipo de cultura de las sociedades avanzadas ⁴.

c) Feminismo de la diferencia

Esta opción critica la situación de la mujer y reivindica su consiguiente transformación a partir del criterio no de la «paridad» (igual dignidad) con el varón, sino de la «diferencia» (originalidad exclusiva y no referenciada) de la mujer.

El feminismo ilustrado descubre en el feminismo de la diferencia:

1. Una postura antiilustrada, de vuelta hacia el esencialismo o «naturalismo» (de signo maternal, aunque maquillado de sensibilidad cósmica y ecológica).
2. Una propensión hacia el maniqueísmo: lo masculino es siempre malo, lo femenino es siempre bueno (sin querer percatarse de los mecanismos de dominación que engendra y lleva a cabo lo femenino).
3. Una sobrevaloración de la mujer considerada ahora como el «ser superior» (en correspondencia a otras épocas en que el «ser superior» era el varón).
4. Una inconsciente utopía de querer formar una «sociedad de mujeres (solas)», teniendo esta visión utópica como telón de fondo una larvada y críptica opción homosexual.

⁴ La ética basada en el *feminismo liberal* tiene su comienzo en la postura paradigmática de Mary Wollstonecraft quien en 1782 publica su *Defensa de los derechos de la mujer*. Actualmente tiene defensoras cualificadas en la reflexión del mundo anglosajón; recuérdese a: Susan Moller Okin, Iris Marion Young, Seyla Benhabib. Por lo que se refiere a España puede encontrarse una presentación de esta postura y de las feministas que la apoyan en: Isegoría n. 6 (noviembre 1992): «Feminismo y ética» (número coordinado por Celia Amorós).

5. Un deslizamiento de posturas inicialmente revolucionarias a posturas reaccionarias (se cita al respecto la evolución del pensamiento de Germaine Greer y, en cierta medida de María Antonietta Macciocchi).

Existen éticas feministas que se apoyan en el feminismo de la diferencia. Están vinculadas a posturas de izquierda radical. Ponen de relieve los valores emergentes del pacifismo, de la ecología, del planetarismo, etc. Tienen una notable aceptación en ambientes intrafeministas. Por otra parte, las éticas feministas de la diferencia parecen acoger mejor que las éticas ilustradas de la igualdad la peculiaridad del «punto de vista ético» femenino. De ahí que se constate un acercamiento entre las éticas de la diferencia y las posturas que cultivan quienes (como Gilligan y Ruddick) defienden un punto de vista ético peculiar en la mujer ⁵.

d) Feminismo de liberación

Utilizo esta expresión para referirme tanto al feminismo que utiliza el análisis marxista como al feminismo vinculado a los movimientos de liberación de los pueblos, de las clases, de los grupos y de los individuos menos favorecidos.

Este feminismo está más cercano al de la diferencia que al de la igualdad, aunque con relación al primero:

1. Subraya de forma más expresa la vinculación de la opresión de la mujer con otras formas de explotación (racial, étnica, cultural, económica, etc.).

⁵ La ética basada en el feminismo *radical* tiene representantes cualificadas tanto en el campo de la psicología como en el de la reflexión filosófica y antropológica. Recordar los nombres del mundo anglosajón: Mary Daly, Carol Gilligan, Janie Victoria Ward, Jill McLean Taylor, Sara Ruddick. En el mundo francófono sobresale Luce Irigaray: también hay que destacar el grupo de feministas canadienses (en torno a la revista «Ethica»), entre las que destaca Monique Dumais.

2. Propone el ideal más en la «liberación» que en la «libertad»; busca no tanto mujeres «libres» cuanto mujeres «liberadas».
3. Se solidariza con el movimiento de liberación de todos los grupos, sin hacer de la emancipación femenina una lucha particular.
4. No insiste en la «peculiaridad» natural de la mujer sino en la «pérdida» histórico-social de su condición humana.

Las propuestas éticas basadas en el feminismo de análisis marxista han perdido importancia y hasta credibilidad. Sin embargo, crecen en fuerza y en interés las éticas de liberación feminista que surgen entre las minorías étnicas (por ejemplo, en Estados Unidos), en los movimientos de liberación latinoamericana, y en los contextos de emancipación en África y en Asia.

3. LA OPCIÓN DE LA ÉTICA TEOLÓGICA

No abunda la reflexión ética en el campo del feminismo. «En el pensamiento feminista, el problema ético parece plantearse bastante tarde y, sobre todo, de manera derivada»⁶. Primero fue el discurso global sobre la reivindicación político-social; más tarde han ido apareciendo las reflexiones de carácter más sectorial y académico.

En la ética teológica la penuria del discurso feminista es todavía mayor. Hay quienes se cuestionan la coherencia de tal discurso y, a lo sumo, proponen una aportación general a la ética desde el terreno del feminismo: «cabe preguntarse por la posibilidad de una ética feminista. A decir verdad, no es éste un campo donde se hayan hecho avances significativos. Se trata de una cuestión que requiere no pocas precisiones. Permítasenos indicar que no parece tener mucho sentido construir un conjunto de códigos morales sólo para las mujeres. Habría que apuntar, más bien, a una nueva ética que, incorporando la perspectiva emancipatoria de la mujer, sea asumida de manera consensuada por toda la comunidad de los seres racionales. Creemos que

⁶ F. COLLIN, *Bordeline. Por una ética de los límites*: Isegoria n. 6 (1992) 82.

la conciencia feminista posee una relevancia moral incuestionable en cuanto critica la teoría moral al uso y denuncia la pretendida universalidad en que se sustentan las prácticas políticas, sociales, éticas y religiosas de nuestra cultura como particularidad androcéntrica»⁷.

Por mi parte, creo en la necesidad y en la posibilidad de una ética teológica en la que se integren los presupuestos metodológicos y los intereses temáticos del feminismo. De hecho existen muchos elementos que pueden ser conjuntados para constituir un proyecto válido. Como dice Mónica Dumais, «la ética feminista puede ser comparada como una sinfonía que está a punto de ser compuesta. Diversas variaciones son posibles a partir de un tema básico: las experiencias de las mujeres»⁸.

La incorporación de la mujer al discurso ético-teológico dará lugar a una ética teológica tanto «femenina» como «feminista». En este sentido habría que quitar restricción a las apreciaciones que presenta Mercedes Navarro cuando dice que «la ética feminista cristiana es o debe ser coyuntural, una ética provisional, necesaria para la conciencia de la marginación y represión que la ética teológica de cuño patriarcal ha sido para las mujeres, pero también puente de cara a la construcción de una ética teológica que incluya a todos los seres humanos y que contemple los problemas de la praxis desde diversas perspectivas»⁹.

Sobre la relación entre ética teológica y feminismo suscribo la afirmación de Mercedes Navarro: «la ética feminista y cristiana, llevada a cabo por teólogas, coincide con la ética feminista no cristiana en lo que tiene de denuncia crítica y de construcción con relación a la ética formulada, tanto a la de antes, como a la de ahora»¹⁰. La reflexión específicamente teológica introduce el dato de la fe tanto para radi-

⁷ M. M^a PINTOS - J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *La mujer y los feminismos*: M. VIDAL (Ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid, 1992) 352.

⁸ M. DUMAIS, *Variations éthiques sur les femmes majeures en théologie*: *Ethica* 4 (1992) n. 2, p. 52.

⁹ M. NAVARRO, *Pecado*: M. NAVARRO (Dir.), *10 mujeres escriben Teología* (Estella, 1993) 266.

¹⁰ *Ibid.*, 265.

calizar la crítica como para orientar la presencia de la perspectiva feminista en la construcción de la moralidad cristiana.

En cuanto al tipo de feminismo a asumir en el discurso ético-teológico es necesario aceptar un pluralismo de opciones concretas. La teología no posee una tercera vía u opción propia entre las dos actualmente que prevalecen: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Sin embargo, la sensibilidad cristiana no es neutral al respecto ¹¹. Creo que, asumiendo el valor de la igualdad entre el varón y la mujer y respetando la diferencia femenina, la ética teológica ha de decantarse a favor de un feminismo radical de liberación integral, un feminismo en el que la emancipación de la mujer vaya articulada a la liberación de otras alienaciones y marginaciones que sufren los seres humanos, sobre todo los más débiles.

De hecho, «una de las aportaciones más importantes de los análisis feministas es la inconsistencia racional de las desigualdades existentes entre las mujeres y los varones. Hay aquí un potencial crítico nada desdeñable para la configuración de una nueva ética que no piense a la mujer en términos de naturaleza o de mediación. Esto comporta, ya de por sí, una subversión de valores que puede —y debe— modificar nuestra concepción del trabajo, del tiempo, de la sexualidad, del poder, de la vida cotidiana, del amor y, en definitiva, del otro» ¹².

A esta sensibilidad general la reflexión teológico-moral ha de añadir la que proporciona la necesaria opción preferencial hacia los más pobres. De esta suerte el discurso ético-teológico asume los rasgos de la *radicalidad* en la crítica y de la *integralidad* en la propuesta emancipadora.

Las aportaciones actualmente existentes desde el campo de la ética teológica se sitúan en una doble vertiente. Por una parte, critican el

¹¹ Ver a este respecto, la Carta Apostólica de Juan Pablo II «*Mulieris dignitatem*» (1988). Cf. los comentarios: P. VANZANI, «*Mulieris dignitatem*» *reazioni, contenuti e prospettive*: La Civiltà Cattolica 139 (1988) IV, 250-260; M. T. BELLENZIER, *La «Mulieris dignitatem» e la realtà femminile attuale*: Aggiornamenti Sociali 40 (1989) 119-130; E. GARCÍA ÁLVAREZ, *Ser mujer ahora. Glosa crítica a «Mulieris dignitatem» de Juan Pablo II*: Ciencia Tomista 116 (1989), 536-552.

¹² M. M.ª PINTOS - J.- J. TAMAYO-ACOSTA, *l. c.*, 352.

tratamiento que ha tenido la mujer en la tradición teológica sobre todo en los tratados de ética sexual y conyugal ¹³. Por otra, hacen propuestas para reorientar las categorías fundamentales de la moralidad cristiana ¹⁴ y de esta suerte aceptar el punto de vista de la mujer para el universo de la ética teológica ¹⁵.

¹³ U. RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich* (Hamburgo, 1989); L. S. CAHILL, *Women and Sexuality* (Nueva York, 1992).

¹⁴ M. NAVARRO hace aportaciones para replantear las categorías de *pecado* (*l. c.*, 266-269), de *virtud* (pp. 269-270), de *bondad* (pp. 270-274). También recupera el «*ethos* subversivo» de las mujeres de la Biblia (pp. 281-284) tal como la visión femenina de los *principios* de la moral cristiana (pp. 284-291).

¹⁵ VARIOS, *Feminism and Christian Ethics: Studies in Christian Ethics* 5 (1992) n. 1.

BIBLIOGRAFÍA

IV

EL «PUNTO DE VISTA ÉTICO» DE LA MUJER

a) Ética filosófica:

- AGRA, M.^a J., *Las mujeres y la ética*: *Anthropos* 96 (1989) 60-63.
- AMORÓS, C. (Dir.), *Feminismo y ética*: *Isegoría* n. 6 (1992); *Tiempo de feminismo* (Madrid, 1997) 377-414.
- BENHABIB, S., *Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral*: *Isegoría* 6 (1992) 37-63.
- CORTINA, A., *Lo masculino y lo femenino en la ética*: *Moralía* 11 (1989) 191-203.
- GRIMSHAW, J., *La idea de una ética femenina*: P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética* (Madrid, 1995) 655-666.
- GUISÁN, E., *Immanuel Kant: una revisión masculina de la ética*: E. GUI-SÁN (Ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (Barcelona, 1988) 167-196.
- HIERRO, G., *Ética y feminismo* (México, 1985).
- LÓPEZ SANTAMARÍA, J., *Antígona, el ethos cívico*: *Estudios Filosóficos* 40 (1991) 525-540.

b) Ética teológica:

- DE LA FUENTE, I., *Papel de la teóloga moralista en la catequesis y en la enseñanza de la moral católica*: *Moralía* 21 (1998) 123-130.
- GEBARA, I., *Teología a ritmo de mujer* (Madrid, 1995).
- HUNT, M., *Un reto feminista: transformar la teología moral*: *Concilium* n. 202 (1985) 399-407.
- MASIÁ, J., *Antropología de la sexualidad y teología moral. Una perspectiva feminista*: *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998) 43-60.
- NAVARRO, M., *Pecado*: M. NAVARRO (Dir.), *10 mujeres escriben Teología* (Estella, 1993) 259-298.
- ID., *Ética y Género: perspectivas en el cambio de paradigma de la nueva cultura*: *Moralía* 20 (1997) 199-228.

Proclamada la necesidad de contar con el punto de vista de la mujer para la producción ética (ciencia ética, ethica docens), surge la doble pregunta: ¿existe tal punto de vista ético propio de la mujer? Y, si existe, ¿cuáles son sus características? Preguntas sugerentes, pero notablemente difíciles para obtener una respuesta crítica.

En este capítulo y en los siguientes trataré de articular una respuesta ofreciendo una serie de perspectivas de carácter complementario aunque cada una de ellas tenga su propia autonomía.

1. PREJUICIOS A DESECHAR

Lo primero que se puede y se debe hacer con relativa facilidad es corregir desviaciones en el planteamiento de las preguntas. Un planteamiento típicamente inadecuado es el siguiente: «¿Aventaja la mujer al hombre en moralidad? ¹. Así formulada la cuestión, su tratamiento no puede evitar servirse de cauces inapropiados.

Cauce inapropiado es el de «leer» ingenua y acriticamente la realidad social y dogmatizar a continuación sobre la mayor o menor moralidad de la mujer con respecto al hombre. He aquí un ejemplo de dicho procedimiento:

«la general experiencia habla a favor de la mayor moralidad femenina en los países cristianos y civilizados. Uno de los argumentos reside en que llegada a la edad adulta es mucho menor la criminalidad y la delincuencia en la mujer que en el hombre. Atribúyese a la tranquila vida hogareña, a la más prolongada duración de tutela familiar, a substraerse a la lucha por la vida, pues dicese que al gozar la mujer de la misma libertad que el hombre en los países que se tienen por supercivilizados, asciende, automáticamente, la delincuencia femenina. Nos lo demuestran así las estadísticas, ya que en la libre Norteamérica, casi nunca infringe la mujer las leyes a pesar de confundirse con el varón en la vida social.

¹ A. VALLEJO NÁGERA, *Psicología de los sexos* (Bilbao, s. a.) 32.

Algunos autores explican la mayor moralidad femenina como efecto de su organización anatómica, que la priva de los medios y del necesario arrojo para la ejecución de muchos delitos, particularmente los de violencia. Otros autores atribuyen la mayor moralidad de la mujer al mayor desarrollo de los sentimientos religiosos, ya que le repugnan las doctrinas materialistas y es excepcional en ella el ateísmo. Empero, una vez descarriada la mujer del camino del bien, difícilmente vuelve al rectilíneo, y cuando es mala, es mucho peor que el hombre. El estudio de la patomorfía criminal durante nuestra guerra civil confirma la crueldad femenina cuando ha perdido los sentimientos religiosos y opera impulsada exclusivamente por sus tendencias»².

Cauce inapropiado es también el de traducir en diferencia ética las diferencias psicológicas que se han señalado previamente en la mujer. Sirva de ejemplificación la traducción en diferencias éticas la diversa forma de existencia que atribuye F. J. Buytendijk al hombre y a la mujer³. Para Buytendijk estas dos formas de existencia son la ley del *trabajo* para el varón y la ley del *interés* para la mujer.

Consiguientemente el estilo femenino será más altruista y, al ser alterocentrista, se realizará en un don de sí misma; la mujer vivirá su existencia más en bloque y de un modo maternal: se entrega vitalmente y crea un clima en torno suyo. La conclusión que se deduce es que según la ley del trabajo, el hombre entiende y vive la realidad desde una ética del deber. Por otra parte, según la ley del interés, la mujer entiende y vive la realidad desde una ética del amor.

Las dos maneras anotadas de tratar el tema son inadecuadas: la primera, por acrítica, ingenua y dogmatizante; la segunda, por extrapolación de datos previamente manipulados.

Para ser tratado críticamente el tema habría que estudiar la peculiaridad, si es que existe, del *ethos* de la mujer o de su *ethica utens*. Para ello se precisan estudios serios, de índole interdisciplinar (psicología, sociología, lingüística, filosofía, etc.), estudios cuya existencia desconocemos. Únicamente anotaremos algunas apreciaciones sobre la

² *Ibíd.*, 33-34.

³ F. J. BUYTENDIJK, *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia* (Madrid, 1955).

influencia de las diferencias sexuales sobre la conciencia moral tanto en la etapa evolutiva como en la fase adulta.

2. LOS ESTUDIOS SOBRE EL DESARROLLO MORAL

Lo propio del sentido moral de las niñas en relación con el de los niños se concreta fundamentalmente en las diferencias en el desarrollo de la conciencia moral. Ahora bien, el desarrollo moral está condicionado no solamente por la variable de la diferencia de género sino también por otras de no menor importancia (inteligencia, tipo de familia, entorno social, religión, etc.), que a su vez se entrecruzan con aquella.

Anotada esa inicial complejidad y relativización del tema, recogemos de los psicólogos las características del sentido moral en las niñas. Piaget señala que «la observación más superficial es suficiente para demostrar que, en líneas generales, las niñas tienen un espíritu jurídico mucho menos desarrollado que los chicos»⁴; observación que corrobora con el análisis de los juegos típicos de las niñas.

Bull ha realizado un estudio más detenido sobre la influencia de las «diferencias sexuales» en el desarrollo del sentido moral y ha llegado a las siguientes conclusiones⁵:

Debido al desarrollo más temprano de la inteligencia y a la mejor verbalización, «las chicas desarrollan antes el criterio moral, los chicos mas tarde. Mientras que las chicas, por sus ventajas innatas, superan a los chicos en intuiciones y actitudes, éstos progresan lentamente y de forma menos espectacular. Esta distinción se observa ante todo en lo relativo a la autonomía. Mientras que los chicos a los trece años están saliendo por norma general de la heteronomía, las chicas de esa edad adquieren por lo general una autonomía tan profunda que después su progreso es escaso. Así, pues, hasta los diecisiete años los sexos no se equiparan en lo concerniente al criterio moral, y aun entonces las chicas siguen superando a los chicos»⁶.

⁴ J. PIAGET, *El criterio moral en el niño* (Barcelona, 1971) 63.

⁵ N. J. BULL, *La educación moral* (Estella, 1976) 133-146.

⁶ *Ibíd.*, 139.

Por lo que se refiere a preferencias de contenidos éticos (actitudes morales), Bull resume así los resultados de su estudio: «las chicas son expertas en las sutilezas, tanto buenas como malas, de las relaciones interpersonales; los chicos sobresalen en lo relativo a las situaciones concretas. Las chicas se preocupan principalmente de lo personal, los chicos de lo físico; las chicas se interesan por lo que se es, los chicos por lo que se hace. Las chicas deploran fallos como la vileza, los enredos y la desconfianza, defectos de los que apenas son conscientes los chicos. Estas diferencias son evidentes a partir de los once años, edad en la que comienza el desarrollo, e igualmente en los años sucesivos. Así, a los diecisiete años las chicas se interesan más que los chicos por la mentira, el engaño, la descortesía y el egoísmo»⁷.

3. LA POSTURA DE C. GILLIGAN

a) Exposición

Los estudios que mayor impacto han tenido son los llevados a cabo por C. Gilligan, colaboradora de L. Kohlberg y más tarde crítica y revisionista ante la postura de su maestro⁸.

La pretensión de Gilligan consistió en ampliar la comprensión del desarrollo moral humano introduciendo parte de la humanidad que había sido ignorada en la teorización psicológica, es decir, las mujeres. Según ella, quienes hasta ahora han teorizado (Piaget, Kohlberg, Erikson) lo han hecho desde el modelo o paradigma masculino. Más concretamente, la teoría kohlbergiana, al reducir la moral al juicio «racional» y al situar la meta del desarrollo moral en la autonomía de la «justicia», ha infravalorado el desarrollo moral de las niñas (quienes muestran mayor atracción hacia el estadio 3 o del «cuidado») frente al desarrollo de los niños (quienes se sitúan mejor en el estadio 4 o de la «ley»).

Gilligan propone una noción de moral que no solo tenga en cuenta

el concepto de justicia y de elección racional sino que dé importancia a lo emocional y a la preocupación por los demás. Aplicando este concepto de moral al estudio del desarrollo humano descubre dos modelos de moral: la «moral de la justicia», propia de los varones; y la «moral del cuidado», propia de las mujeres. Obviamente, Gilligan valora como más perfecta la «moral del cuidado» y, por lo tanto, opina que el desarrollo moral de las niñas denota una mayor perfección estructural.

b) Valoración

El impacto de la propuesta de Gilligan ha sido grande. Puede decirse que no hay estudio sobre la ética feminista que no haga referencia a la teoría de Gilligan, bien para aceptar sus resultados, bien para criticar sus puntos de vista.

A la tesis de Gilligan no se le puede negar originalidad y valentía. Más aun, sus afirmaciones no pueden dejar de ser atendidas. Evidentemente también son criticables algunas de sus opciones metodológicas y temáticas:

- la reducción del contexto en el que plantea sus análisis (la mujer «blanca» norteamericana);
- la selección de temas en que formula los dilemas morales (el aborto);
- la no suficiente base filosófica de su concepción de la moral;
- la tendencia a maximizar las diferencias y a minimizar las convergencias entre varones y mujeres⁹.

Sin embargo, y a pesar de estas y otras limitaciones, sigue en pie lo más valioso de los estudios de Gilligan: haber subrayado la importancia de lo *emocional* (sin negar lo racional) y de la preocupación o *cuidado* (sin negar la justicia).

⁹ Ver la exposición de estas críticas en: M^a. Victoria GORDILLO, *El desarrollo moral de la mujer*: Revista Española de Pedagogía 45 (1987) n. 175, 29-43; *Desarrollo moral y orientación: una revisión crítica del enfoque feminista*: Revista Española de Pedagogía 46 (1988) n. 180, 221-239; *Desarrollo moral y educación* (Pamplona, 1992) 107-126.

⁷ *Ibid.*, 141-142.

⁸ C. GILLIGAN, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass., 1982).

Lo que resulta más discutible es la afirmación, de sabor maniqueo, de que existen dos éticas contrapuestas: la «ética del cuidado», propia de las mujeres, y la «ética de la justicia», propia de los varones.

Opino que ha sido exagerado el uso que ha hecho de la teoría de Gilligan el feminismo de la diferencia. A la larga, ese uso le ha hecho un flaco servicio a las propuestas de Gilligan. También han exagerado en sus críticas las representantes del feminismo de la igualdad, al ver en las afirmaciones de Gilligan una vuelta a lo «privado» (identificando «cuidado» con ética privada) frente a lo «público» que sería dejado otra vez en manos de los varones (identificando «justicia» con ética pública) ¹⁰.

Creo que la lectura más exacta y mejor de las propuestas de Gilligan es integrar la «ética del cuidado» y la «ética de la justicia». Se pueden aceptar peculiaridades en el desarrollo de la estructura moral en las mujeres y en los valores, pero sin que ello suponga contraponer «cuidado» y «justicia» ¹¹.

La categoría ética que integra ambas sensibilidades puede ser la de la *solidaridad*, síntesis integradora y superadora de «cuidado» y de «justicia» ¹².

Por último, quisiera anotar que queda todavía abierta la cuestión sobre la influencia de la variable Género en el desarrollo moral y en la configuración de las estructuras éticas tanto del varón como de la mujer. Los estudios actualmente existentes ¹³ no garantizan una respuesta totalmente imparcial y objetiva por el momento.

¹⁰ Entre las feministas más críticas a la tesis de Gilligan hay que destacar a SEYLA BENHABIB, *The Generalized and the Concrete Others*: VARIAS, *Ethics: A Feminist Reader* (Oxford, 1992) 267-300; *Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral*: Isegoría n. 6 (1992) 37-63.

¹¹ Ver, en este sentido: L. WERKMAN, *Justice and Care: The Gender-Identity of Moral Subject*: VARIOS/AS, *Morality, Worldview, and Law* (Assen/Maastrich, 1992) 125-136.

¹² Cf. J. HABERMAS, *Justicia y solidaridad (Una toma de posición ante la discusión sobre las etapas de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)*: VARIOS/AS, *Ética comunicativa y democracia* (Barcelona, 1991) 173-205.

¹³ Ver las afirmaciones que se hacen en: E. PÉREZ-DELGADO-R. GARCÍA-ROS (Comps.), *La psicología del desarrollo moral* (Madrid, 1991) 133-155: «Creo que con demasiada facilidad se constata la existencia de diferencias significativas» (p.153), siendo así que los mismos autores que ahora hacen esas afirmaciones antes habían hecho otras contrarias.

BIBLIOGRAFÍA

— Posturas de varones:

J. PIAGET, *El criterio moral del niño* (Barcelona, 1971).
N. J. BULL, *La educación moral* (Estella, 1976).

— La visión alternativa de una «voz diferente»:

GILLIGAN, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino* (México, 1994 ²).

— Crítica a la postura de C. Gilligan:

GORDILLO, M.^a V., *El desarrollo moral de la mujer*: Revista Española de Pedagogía 45 (1987) n. 175, 29-43.

ID., *Desarrollo moral y orientación: una revisión crítica del enfoque feminista*: Revista Española de Pedagogía 46 (1988) n. 180, 221-239.

ID., *Desarrollo moral y educación* (Pamplona, 1992) 107-126.

V

«FEMINIZACIÓN» DE LOS VALORES MORALES

Reflexión antropológica y filosófica

El punto de vista ético de la mujer ha sido también formulado desde la reflexión antropológica y filosófica. Ésta, basándose de forma explícita o implícita en el feminismo de la diferencia y utilizando de manera directa o indirecta las afirmaciones de Gilligan sobre la peculiaridad femenina del desarrollo moral («ética del cuidado» vs. «ética de la justicia»), pretende justificar la necesidad de una «feminización de la ética».

1. CRÍTICA Y PROPUESTAS

Ante todo se constata y se critica la existencia de una «masculinización» de la ética dentro de la cultura occidental. Para algunas feministas, desde Aristóteles hasta Rawls el concepto de justicia ha tenido una lectura prevalente en clave masculina¹. Kant ha sido el autor en el que más se han concentrado las críticas feministas. En la ética kantiana se ha querido descubrir el prototipo de la «masculinización» de la moral, frente a la propuesta de otros filósofos, como Hume, en los que estaría más presente lo femenino².

El catálogo de «agravios» contra Kant no solamente se refiere a sus afirmaciones sobre las mujeres, a las que considera más propensas a lo «bello» que a lo «sublime», sino que alcanza al núcleo de su teoría ética: la restricción de la racionalidad autónoma al género masculino. Según esta interpretación feminista, Kant habría negado a las mujeres la universalidad de la especie humana al recluirlas en el ámbito de lo privado y al negarles la presencia en el ámbito público, lugar éste de la universalización ética. En esta actitud Kant sería un auténtico pre-

¹ S. MOLLER OKIN, *Justice, Gender and Family* (New York, 1992). Ver un comentario a este libro en M. NUSSBAUM, *Justice pour les femmes*: *Esprit* n. 191 (mayo 1993) 54-70.

² E. GUIÁN, *Immanuel Kant: una visión masculina de la ética*: E. GUISÁN (Ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (Barcelona, 1988) 167-196.

ilustrado y, por lo tanto, contradictorio con sus propios planteamientos éticos³.

Las propuestas positivas para feminizar los valores morales y, consiguientemente, feminizar la vida social y la vida humana en general son muy variadas. A continuación presento las principales.

2. EL «PENSAMIENTO MATERNO» Y LA FEMINIZACIÓN DE LAS «POLÍTICAS DE LA PAZ»

La feminista americana Sara Ruddick ha escrito un libro que es un alegato a favor del «pensar como madre»⁴. Este pensamiento materno, sin negar la razón, se aleja del frío cartesianismo para incluir las experiencias y las prácticas típicamente maternas. Con ello se origina un mundo peculiar: con su léxico, con su propio campo semántico y con sus sistemas diferentes de argumentación y de retórica. El pensar materno se traduce en una práctica de cuidado, desplegada mediante: el amor de protección, el sostenimiento del otro en su crecimiento, y los sistemas de atención a la vida.

Desde el pensar y desde la praxis maternas surgen sensibilidades éticas que:

1. Valoran de diverso modo las guerras (las guerras vividas «por» las madres son distintas de las mismas guerras hechas «por» hombres).
2. Apoyan opciones de no violencia materna.
3. Proponen políticas de paz de signo materno y feminista.

Sobre este último punto insiste Carmen Magallón, quien propone la tarea de feminizar la sociedad a través del sentimiento (no opuesto a la racionalidad) y, más concretamente, apoyando una cultura de la

³ L. POSADA KUBISSA, *Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones o implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant)*: Isegoría n. 6 (1992) 17-36.

⁴ S. RUDDICK, *Maternal Thinking* (New York, 1989).

paz. La «ética del cuidado» ha de traducirse en un «cuidado por la vida» frente a los sistemas de violencia y de guerra⁵.

El Papa Juan Pablo II dedicó el Mensaje para la Jornada de Paz del 1 de enero de 1995 al tema: «La mujer: educadora para la paz»⁶. En este mensaje sobresalen tres perspectivas.

En primer lugar, la mujer precisa, ante todo, encontrar la paz para ella misma: «Para educar a la paz, la mujer debe cultivarla ante todo en sí misma. La paz interior viene del saberse amados de Dios y de la voluntad de corresponder a su amor. La historia es rica en admirables ejemplos de mujeres que, conscientes de ello, han sabido afrontar con éxito difíciles situaciones de explotación, de discriminación, de violencia y de guerra»⁷.

El segundo ámbito de trabajo por la paz es el que ofrece la tarea educativa dentro de la familia:

«En la educación de los hijos la madre juega un papel de primerísimo rango. Por la especial relación que la une al niño sobre todo en los primeros años de vida, ella le ofrece aquel sentimiento de seguridad y de confianza sin el cual le sería difícil desarrollar correctamente su propia identidad personal y, posteriormente, establecer relaciones positivas y fecundas con los demás»⁸.

Las mujeres son educadoras de la paz también en el ámbito amplio de la sociedad:

«Cuando las mujeres tienen la posibilidad de transmitir plenamente sus dones a toda la comunidad, cambia positivamente el modo mismo de comprenderse y de organizarse la sociedad, llegando a reflejar mejor la unidad sustancial de la familia humana»⁹.

⁵ C. MAGALLÓN, *Hombres y mujeres: el sistema sexo-género y sus implicaciones para la paz*: VARIOS/AS, *El Magreb y una nueva cultura de la paz* (Zaragoza, 1993) 335-350.

⁶ Ver el texto en: *Ecclesia* n. 2.716 (2/XII/1994) 22-24.

⁷ *Ibid.*, n. 5 (p. 23).

⁸ *Ibid.*, n. 6 (p. 23).

⁹ *Ibid.*, n. 9 (p. 24).

3. APORTACIÓN FEMENINA A LA SOLUCIÓN DEL «FRACASO DE LA MODERNIDAD»

Adela Cortina¹⁰ se hace eco del agravio de la mujer en relación a la masculinización de la ética kantiana: para Kant al varón le corresponde lo «sublime» mientras que a la mujer se le reserva lo «bello» (lo estético); es decir, a la mujer no le compete la moralización de las instituciones (moral pública), sino que se le asignan las virtudes de la vida privada. También se hace eco Cortina de las propuestas de Gilligan: el punto de vista femenino en ética resalta el sentimiento frente al juicio racional, la solicitud frente a la justicia, las consecuencias frente a los principios.

Desde esos dos presupuestos la filosofía moral trata de ver en qué medida puede colaborar el punto de vista ético de la mujer en el discurso ético actual. Para ella tal colaboración se centra en la solución a la crisis de la Modernidad, el gran problema del discurso ético actual. Hay soluciones inadecuadas a la crisis de la Ilustración: la que ofrecen los premodernos (vuelta al comunitarismo olvidando el universalismo ilustrado); la de los posmodernos (sensibilidad ante lo efímero frente a las grandes causas de los grandes relatos); la que proponen los modernos conservadores (pragmatismo de la razón técnica y de la razón política).

Según Cortina únicamente es solución correcta la postura de la «modernidad crítica», es decir, reorientar y llevar a plenitud el proyecto incompleto de la Ilustración, insistiendo en el polo «moral» frente a la actual hegemonía del polo «técnico».

En la tarea de llevar a cumplimiento el proyecto ilustrado tienen un puesto importante las mujeres. En él es necesaria la «ética masculina» pero completada por la «ética femenina». Así describe Cortina esa complementariedad: «Es necesaria ciertamente una ética mínima que obligue a plasmar en el derecho y la política la idea moderna de imparcialidad, los ideales de libertad como autolegislación, igualdad como sujetos de derechos, solidaridad como fraternidad con el lejano.

¹⁰ A. CORTINA, *Lo masculino y lo femenino en la ética*: Moralia 11 (1989) 191-203.

Pero es menester también complementar esa *ética mínima* («masculina») con una ética «femenina»: una ética de la benevolencia hacia el prójimo, de la solicitud por el cercano. Es menester crear una *ética humana* que, conjugando universalismo y proximidad, haga posible la realización de una paz perpetua¹¹.

4. LA FEMINIZACIÓN DE LAS «VIRTUDES PÚBLICAS» A PARTIR DEL «GENIO DE LAS MUJERES»

Ésta es la propuesta ofertada por Victoria Camps¹². Esta filósofa moral se sitúa abiertamente en el feminismo de la diferencia, considerando concluida la primera fase del discurso feminista (los feminismos de la igualdad); en esta nueva fase hay que invocar el «genio de las mujeres», expresión muy cercana al discurso de Juan Pablo II sobre la dignidad de la mujer¹³. También acepta Camps la teoría de Gilligan sobre la peculiaridad en la psicología moral de las niñas en relación con los niños: «ética del cuidado» (femenina) vs. «ética de la justicia» (masculina).

Para Camps los valores que ha producido la diferencia femenina son las virtudes que no han sido consideradas como «virtudes» en el significado varonil del término y del concepto y que, por lo tanto, no han sido consideradas como valiosas. Hoy, sin embargo, habría que recuperarlas y ofertarlas como las «virtudes» más valiosas. Tales son:

- la debilidad;
- el no poder;
- el no mandar;
- el trabajo (menos «servil» en el varón que en la mujer);
- la concepción nueva del poder político (a modo del «poder doméstico»).

¹¹ *Ibid.*, 203.

¹² V. CAMPS, *Virtudes públicas* (Madrid, 1990) 141-163 («El genio de las mujeres»).

¹³ Ver al respecto la crítica de A. VALCÁRCCEL, *Sobre el genio de las mujeres*: Isegoría n. 6 (1992) 97-112.

Con la puesta en práctica de estas virtudes se lograría la feminización necesaria de las virtudes públicas.

5. LA «RELACIONALIDAD» EN CUANTO APORTACIÓN ESPECÍFICA DE LAS MUJERES

En un mundo marcado por el egoísmo las mujeres se preocupan por la unión, la relación, la integración. En el discurso ético feminista existe una tendencia a resaltar la ética de la relación: «ethics of connection» en el mundo anglosajón¹⁴, «éthique de la relation» en el mundo francófono canadiense¹⁵. Esta relación se abre a tres dimensiones:

1. Relación con uno mismo (apropiación antropológica del «sí mismo»).
2. Relación con los otros (relectura no conservadora de la «ética del cuidado» de Gilligan).
3. Relación con el cosmos (cuidado ético hacia la «vida de la tierra»).

6. BALANCE

No se puede dejar de reconocer que las propuestas para «feminizar» la ética y, en general, la vida humana han puesto de relieve la necesidad inaplazable de contar con el punto de vista ético de las mujeres. Lo que resulta más cuestionable es el contenido concreto de las ofertas.

Hay dos presupuestos de los que se parte y que no son suficientemente valorados en sus posibles limitaciones y hasta incoherencias. Me refiero a la instalación en los objetivos del feminismo de la dife-

¹⁴ M. GREY, *Claiming Power-in-Relations exploring the Ethics of Connection: Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1991) n. 1, 7-18.

¹⁵ MONIQUE DUMAIS, *Effets d'une éthique féministe de la relation dans un projet pédagogique: Ethica* 5 (1993) n. 1, 15-27.

rencia así como a la aceptación de la teoría de Gilligan sobre la peculiaridad femenina en el desarrollo moral. Ya he señalado más arriba cómo estas dos opciones precisan matizaciones críticas para ser aceptadas. Una aceptación acrítica de los presupuestos anotados hace que los discursos sobre la feminización de la ética den la impresión de que:

- se mueven dentro de interpretaciones «esencialistas» de la peculiaridad femenina;
- utilizan más la hermenéutica del «sexo» que la del «género»;
- caen en un círculo vicioso: critican a Kant por falta de «universalización» para caer en el mismo peligro al «regionalizar» («feminizar») la teoría ética;
- ofrecen valores o virtudes «femeninas» que parecen corresponder más a la vida privada que al ámbito público, con la consiguiente tentación de volver a reducir el campo de actuación de las mujeres;
- por otra parte, parece existir una tonalidad conservadora en las propuestas apuntadas.

Todos estos peligros son los que provocan una dura crítica de otras feministas a los proyectos de «feminización» de la ética tal como han sido formulados. Se los critica por la tentación de «ontologizar» la diferencia sexual sin tener en cuenta la realidad de la construcción socio-cultural del género femenino¹⁶. La utilización de las hermenéuticas posmodernas es considerada como un retorno al mito del «eterno femenino», ahora de sabor «piadoso» y «estetizante»¹⁷. En la recuperación nostálgica de lo «comunitario» se descubre el peligro de olvidar la «condición civil» de las mujeres relegándolas una vez más a la vida privada¹⁸. Por otra parte, la «diferencia» femenina ha de ser planteada

¹⁶ ALICIA H. PULEO, *De Marcuse a la Sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada: Isegoría* n. 6 (1992) 113-127.

¹⁷ CRISTIANA MOLINA, *Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna y su (escasa) utilidad para la Teoría Feminista: Isegoría* n. 6 (1992) 129-143.

¹⁸ N. FRASER - L. GORDON, *Contrato versus caridad: una reconsideración entre ciudadanía civil y ciudadanía social: Isegoría* n. 6 (1992) 65-82.

sin menoscabar la previa condición de persona que define básicamente tanto a los varones como a las mujeres en cuanto individuos libres e iguales¹⁹.

Únicamente respondiendo a estas anotaciones críticas y superándolas en un discurso suficientemente lúcido se puede aceptar el punto de vista ético de la mujer y su función para reorientar («feminizar») los valores morales en la sociedad actual.

BIBLIOGRAFÍA

AREU, M. Z., *La mujer y su ética* (Madrid, 1998).

CORTINA, A., *Lo masculino y lo femenino en la ética: Moralia* 11 (1989) 191-203.

GUISÁN, E., *Immanuel Kant: una visión masculina de la ética*: E. GUI-SÁN (Ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (Barcelona, 1988) 167-196.

CAMPS, V., *Virtudes públicas* (Madrid, 1990) 141-163.

¹⁹ F. COLLIN, *Bordoline. Por una ética de los límites*: Isegoría n. 6 (1992) 83-95.

VI

LA MUJER: ¿UN CONTENIDO MORAL ESPECIAL?

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

El hecho de ser mujer o de ser varón ¿supone un contenido moral particular? Es evidente que existen valores morales allí donde la mujer realiza su proyecto existencial ya que las situaciones existenciales femeninas tienen su correlato en valores éticos correspondientes. Pero la peculiaridad de tales valores éticos no viene dada directamente por la condición femenina sino por la realidad en que aquélla se siente implicada.

A pesar de esa primera evidencia persiste la pregunta: ¿el hecho de *ser* mujer ha de tener una traducción en el *deber ser* moral? Creo que así planteado, el interrogante carece de significación en el universo de la ética. El *ser* mujer o el *ser* varón es una condición que pertenece a los llamados valores o instancias premorales. La moralidad hace su aparición cuando estas dos condiciones existenciales «se implican» en la construcción de la historia humana.

Así, pues, no es la condición en sí del ser mujer lo que origina un contenido moral especial. Es, más bien, la *realidad* implicada en la existencia histórica de la mujer lo que da lugar a los valores relacionados más directamente con la condición femenina. Únicamente en este segundo sentido se puede hablar de la mujer en cuanto *contenido* especial de la ética.

Situada así la cuestión, ¿cuáles son las orientaciones y los criterios que han de iluminar el discurso ético de las situaciones en que está implicada directamente la condición femenina? A mi juicio, hay dos criterios básicos:

- la mujer tiene la dignidad moral de *persona*;
- la mujer posee *igual* dignidad que el varón.

A partir de esos dos criterios se puede establecer una mediación ética para orientar las situaciones en que las mujeres están implicadas: esa mediación no es otra que la de los *derechos humanos* vinculados a la mujer. De los dos principios axiológicos (dignidad personal, e igual-

dad axiológica con el varón), pasando por la mediación ética (derechos humanos de la mujer), se llega al análisis concreto de las *situaciones específicas* en que está implicada la moral de la mujer. A continuación aludiré brevemente a los puntos indicados.

2. DIGNIDAD ÉTICA DE LA MUJER EN CUANTO «PERSONA»

a) Afirmación

Todo discurso ético (sea reivindicativo o sea propositivo) en relación con las situaciones en que está implicada la condición femenina descansa sobre un valor fundamental: la mujer posee en plenitud la *dignidad ética de persona*. La conciencia de esta dignidad es la que suscita las reivindicaciones feministas ante marginaciones injustas que atentan contra el ser personal de la mujer y la que orienta el camino hacia la realización integral de la mujer en cuanto persona.

No es el momento de justificar y de desarrollar el significado ético de persona ¹. Interesa más bien vincular ese significado a la condición femenina. La mujer es fundamentalmente persona y no una «diferencia sexual»; por eso ha de ser tratada como persona y no sólo, ni prevalentemente, como un ser sexual o como un género de la condición humana.

Para los teólogos K. Lehmann y W. Kasper la base del auténtico feminismo en la sociedad y en la Iglesia está en la antropología, y más concretamente en la antropología teológica, de la mujer ². Coinciden en afirmar que la condición antropológica de la mujer ha de ser expresada mediante la categoría de persona: creada a imagen de Dios (Gn 1, 26-27) y recreada en Cristo (Gal 3, 28). El Papa Juan Pablo II ha enfatizado de forma clara y expresa el carácter personal de la mu-

¹ Ver el desarrollo de este punto en: M. VIDAL, *Moral de Actitudes. II-1ª parte. Moral de la Persona y Bioética teológica* (Madrid, 1991⁸) 99-149.

² K. LEHMAN, *La Posizione della donna come problema dell'antropologia teologica*: VARIOS, *La donna nella Chiesa oggi* (Leumann, 1981) 198-215; W. KASPER, *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*: *Lebendiges Zeugnis* 35 (1980) 5-16.

jer, señalando los fundamentos bíblico-teológicos de la afirmación y anotando sus implicaciones prácticas ³.

A partir de esta consideración se imponen dos orientaciones imprescindibles:

- es necesario ampliar el significado *histórico* de persona hasta alcanzar todas aquellas situaciones en que la mujer ha sido y es considerada como no sujeto (como no persona);
- la protocategoría antropológica (y ética) de la mujer no es la de «sexo» (para afirmarlo: discurso de la «diferencia»; o para negarlo: orientación andrógina) ni la del «género» (como clave reivindicativa: feminismo de la igualdad; o como ideal utópico: feminismo de la diferencia), sino la de «persona». Desde la categoría básica de persona adquieren significado las otras categorías del esquema sexo-género; más aun desde aquélla han de ser valoradas, positiva y negativamente, éstas.

b) Implicaciones

Son muchas las implicaciones éticas que supone la afirmación de la dignidad personal de la mujer.

Como pórtico de todas ellas conviene colocar la constatación histórica y la afirmación de principio enunciadas por Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris*. Entre las tres «notas características de nuestra época» (nn. 39-45) coloca «la presencia de la mujer en la vida pública» (las otras dos son: «el avance progresivo realizado por las clases trabajadoras en lo económico y en lo social» y «la total transformación sufrida por la convivencia humana en lo social y en lo político»). Dice Juan XXIII en relación a la condición femenina:

«La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento; exige, por el contra-

³ *Mulieris dignitatem*, nn. 6-7.

rio, que, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, se le reconozcan los derechos y las obligaciones propios de la persona humana» (n. 41).

El documento de los Obispos de los EE UU que iba para Carta Pastoral y que terminó en un Documento publicado por un Comité «ad hoc»⁴ constata que las mujeres «aspiran a ser tratadas con dignidad, en calidad de personas dotadas de sus derechos»⁵. En cuanto personas:

- no pueden ser reducidas a «objetos» (por ejemplo, a «objetos sexuales»);
- no han de ser consideradas por la «función» que desempeñan («esposa» «madre», etc., lo cual las reduce a «auxiliar de...» o «en relación a...»);
- han de ser valoradas «en sí mismas» y «por sí mismas».

3. EL PARADIGMA DE RELACIÓN MUJER-VARÓN

La categoría de persona implica necesariamente la *relación*. No se puede entender la condición, histórica e ideal, de la mujer si no se analiza su relación con el varón. Las grandes injusticias padecidas por las mujeres tienen su raíz en la injusta relación entre varón y mujer. Por otra parte, el justo planteamiento de la ética de la mujer depende de la correcta relación que se establezca, teórica y prácticamente, entre ambas dimensiones de lo humano.

a) Modelos incorrectos

La relación entre mujer y varón ha sido entendida y vivida mediante diversos modelos⁶. Después de ponderar cada uno de ellos,

⁴ Lo cito por la traducción francesa: *Les femmes dans la société et dans l'Église*: La Documentation Catholique 110 (1983) 364- 386.

⁵ *Les femmes dans la société et dans l'Église*, n. 9.

⁶ M.ª P. DE MIGUEL, *Cristo*: M. NAVARRO (Dir.), 10 mujeres escriben Teología (Estella, 1993) 78-80; F. ELIZONDO, *Mujer: Ibíd.*, 220-228.

creo que se puede llegar a una toma de postura en la que se asuman las siguientes afirmaciones:

- Nadie podría justificar hoy el modelo de *subordinación* de la mujer al varón.
- Tampoco es correcto el modelo de *complementariedad*.

La última afirmación se sustenta en varias razones:

1. Antes de hablar de seres «complementarios» es necesario referirse previamente a sujetos personales y autónomos.
2. Al hablar de complementariedad, en el fondo no se admite la «individualidad» de la mujer, realidad autónoma y previa a toda relación.
3. De hecho la complementariedad conduce a la dependencia y a la subordinación ante el «género» más poderoso históricamente (el masculino).
4. La complementariedad es entendida preferentemente en clave sexual y, a continuación, su significado es extrapolado a la realidad total de la relación mujer-varón.
5. La carencia de esa complementariedad, preferentemente sexual, implicaría una disminución de la persona, afirmación que es inexacta: «una persona desprovista de un “partenaire” del sexo opuesto no es un ser humano incompleto»⁷.
6. Ni siquiera en lo afectivo y en lo sexual la complementariedad es la estructura psicológica de la relación mujer-varón⁸.

— Los modelos de la *igualdad* absoluta y de la *diferencia* total (asumido el primero por el «feminismo de la igualdad» y el segundo por el «feminismo de la diferencia») conducen a situaciones de aporía:

1. La *igualdad* absoluta no da cuenta del significado objetivo de

⁷ *Les femmes dans la société et dans l'Église*, n. 25.

⁸ M. NAVARRO, *I. c.*, 295.

la sexualidad humana; ésta no es un puro hecho biológico (sin más significado que el procreativo), sino que repercute en la realización global de la persona. Por otra parte, este modelo conduce a una interpretación andrógina o unisexual de la realidad humana.

2. La *diferencia* total no distingue entre «persona» y «condición femenina»; establece la distinción entre mujer y varón en el plano más profundo de la esencia humana no dejando lugar a una realidad humana previa a la diferencia femenina y masculina.

b) Modelo correcto

El modelo correcto de la relación mujer-varón ha de establecerse asumiendo previamente la categoría de persona en ambos; únicamente entonces es posible hablar de relación. El relato bíblico de la creación puede ser leído desde esta clave: Dios crea al «hombre» (la condición humana indiferenciada o el «adán genérico»: varón y mujer) y lo crea «varón» y «mujer» (la condición humana diferenciada).

La afirmación de la igual y previa dignidad personal de la mujer y del varón es hoy algo plenamente aceptado. El teólogo Lehmann, apoyándose en los textos básicos de Gn 1, 27 y Gal 3, 28, fundamenta teológicamente el principio, de que la mujer y el varón son personas en modo perfectamente igual⁹. El Papa Juan Pablo II, haciendo una exégesis cálida y feminista del relato de la creación, desarrolla en diversos tonos y con una circularidad siempre fecunda la afirmación de la igual dignidad personal del varón y de la mujer¹⁰. «Ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer, ambos, fueron creados a imagen de Dios»¹¹. El documento de los Obispos de EEUU resume toda esa teología bíblica con una toma de postura ta-

⁹ K. LEHMAN, *l.c.*, 212-213.

¹⁰ *Mulieris dignitatem*, nn. 6-7.

¹¹ *Ibid.*, n. 6.

jante: «queremos afirmar aquí, con la mayor fuerza posible, la igual dignidad de toda mujer y de todo varón creados por Dios»¹².

La categoría bíblico-teológica de persona no indica cierre sino apertura. De ahí que sea necesario entender la igual dignidad personal del varón y de la mujer en clave de relación. Juan Pablo II interpreta la creación del ser humano a imagen de Dios (Gn 1, 26-27) como una afirmación de su carácter personal y al mismo tiempo relacional:

«ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro «yo». Esto es preludio de la definitiva autorrevelación de Dios, Uno y Trino: unidad viviente en la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»¹³. De esta suerte, la comprensión de la Trinidad mediante la categoría de «persona-en-relación» podría ser el arquetipo de la relación mujer-varón («personas» que «se relacionan») ¹⁴.

A partir de esta comprensión básica, el paradigma de la relación mujer-varón se entiende y se realiza correctamente mediante la categoría de *reciprocidad equivalente*.

No es la «subordinación» ni la «complementaridad» sino la *reciprocidad* la estructura que define la relación mujer-varón. La reciprocidad se establece primariamente en cuanto individuos y no en cuanto «sexos» o «géneros»; las relaciones en cuanto diferentes sexual y genéricamente están condicionadas por la reciprocidad. De ahí que no sea la «diferencia» la que estructure la relación varón-mujer; la «diferencia» es tenida en cuenta en aquellos ámbitos en los que tiene significación, pero aún en esos ámbitos la relación sexual-genérica ha de moldearse mediante la estructura primaria de la reciprocidad y no al revés (la reciprocidad de individuos no ha de ceder a la relación de sexos-géneros).

La reciprocidad entre la mujer y el varón tiene una nota distintiva: la *equivalencia*. Es una reciprocidad equivalente. Con ello se pretende

¹² *Les femmes dans la société et dans l'Eglise*, n. 26.

¹³ *Mulieris dignitatem*, n. 7.

¹⁴ Cf. *Les femmes dans la société et dans l'Eglise*, n. 54.

subrayar la igual dignidad entre el varón y la mujer: Es ésta una sensibilidad antropológica y ética que no se discute actualmente y que se acepta plenamente, al menos en el plano teórico. Desde la teología, la afirmación de la igual dignidad de la mujer y del varón cobra una fuerza radical al fundamentarla en el misterio de la creación (Gn 1, 26-27) y en el misterio de la gracia (Gal 3, 28).

El paradigma de la reciprocidad equivalente obliga a cambiar los modelos de relación entre varón y mujer. Esa variación ha de comenzar a manifestarse en el lenguaje. En francés comienza a utilizarse un término nuevo para expresar la nueva comprensión de la relación varón-mujer: es el término «partenariat»¹⁵. Sin pedir la traducción mimética a otros idiomas¹⁶, sí abogamos por una adecuación terminológica de acuerdo con el nuevo paradigma conceptual.

c) Implicaciones

Articulando la doble afirmación de la dignidad personal de la mujer y de su igualdad con el varón se logra una orientación ética con notables implicaciones morales para la condición femenina. Anoto las principales:

— *Reivindicación ética de la igualdad*. La igualdad no es sólo una afirmación antropológica; debe constituirse en una reivindicación ética. La igualdad reivindicada por y para las mujeres: «es una relación no identificativa de semejanza recíproca, que comporta autonomía, equipotencia, equifonía, equivalencia, inter-

¹⁵ Ver a este respecto el libro de M. HEBRARD, *Féminité dans un nouvel âge de l'humanité* (París, 1993).

¹⁶ M. MARTINELL, *Sin voz ni votos*: El Ciervo 41 (1992) n. 499, p. 7, dice que la palabra francesa «partenariat» «ni en castellano ni en catalán acaba de tener su traducción exacta, pero que podríamos traducir como camaradería, colaboración, asociación, condición de interlocutor. *Partenariat* es pues hoy la tarea de la Iglesia y de cada uno a cada una de nosotras».

locución y responsabilidad de los individuos-sujetos actuantes en todas las relaciones sociales, familiares y duales»¹⁷.

El magisterio eclesiástico reciente es un portavoz elocuente de esta reivindicación ética de la mujer. El Concilio Vaticano II constató: «La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre»¹⁸. En varios pasajes de la *Gaudium et Spes* vuelve sobre el tema¹⁹. Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Familiaris consortio* afirma: «No hay duda de que la igual dignidad y responsabilidad del hombre y de la mujer justifican plenamente el acceso de la mujer a las funciones públicas»²⁰.

— *Denuncia ética de las desigualdades y de las discriminaciones*. Dice Norberto Bobbio que han existido (y existen) en la historia humana tres fuentes principales de desigualdad: la raza, el sexo, y la clase social²¹. La justificación de las desigualdades y de las discriminaciones provenientes del sexo recibe el nombre de «sexismo», es decir, la pretendida justificación de las discriminaciones por razón del sexo bajo la convicción de que un sexo es superior al otro. El documento de los Obispos de EEUU ha analizado las causas y los efectos del sexismo²². Según ellos, la raíz del sexismo está en los mecanismos pecaminosos mediante los cuales un ser humano domina a otro: afán de poder, afán de placer y afán de tener.

4. DE LOS «DERECHOS HUMANOS» DE LA MUJER A LA MORAL DE LAS SITUACIONES CONCRETAS

La dignidad personal de la mujer y su reciprocidad equivalente con el varón tienen una mediación ética en la categoría de «derecho hu-

¹⁷ I. SANTA CRUZ, *Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones*: Isegoría n. 6 (1992) 148.

¹⁸ *Gaudium et Spes*, n. 9.

¹⁹ Cf. *Gaudium et Spes*, nn. 29, 49, 52, etc.

²⁰ *Familiaris consortio*, n. 23.

²¹ N. BOBBIO, *Igualdad y libertad* (Barcelona, 1993) 93.

²² *Les femmes dans la société et dans l'Eglise*, nn. 12- 15.

mano». Los derechos humanos constituyen una categoría histórica, ética y jurídica de primer orden para vehicular la dignidad de la persona. La hermenéutica y la praxis de los derechos humanos sintetizan la sensibilidad ética de la hora actual²³.

A pesar de la pretensión de «universalidad», la Declaración Universal de los derechos humanos no hace plena justicia a la mujer. De ahí que sea necesario extender el significado de derecho humano hasta alcanzar en plenitud la condición de la mujer. La ONU adoptó en 1979 una «Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación de la mujer», documento que entró en vigor como tratado internacional el 3 de septiembre de 1981 y que fue ratificado por 20 países.

Se ha discutido sobre la pertinencia del concepto de «derechos humanos de la mujer». Evidentemente no se trata de reducir la categoría de lo «humano» a la mujer. Tampoco hay que entender los derechos humanos de la mujer en el sentido clásico de limitarlos a las funciones sexuales y procreativas («derecho maternal»). Los derechos de la mujer se refieren a su condición de persona y tratan de explicitar su dignidad en equivalencia recíproca con el varón. En este sentido se puede y se debe hablar de «derechos humanos de la mujer»²⁴.

Monique Dumais ha hecho una exposición detallada de los derechos de la mujer, referidos a los campos principales de la realidad humana: sanidad, sexualidad y procreación, vida conyugal y familiar, educación, trabajo, economía, política, religión²⁵. El documento de los Obispos de EE UU también analiza muchos de esos derechos²⁶.

A partir de la propuesta y de la reivindicación de los derechos humanos de la mujer es como habría que descender al discernimiento moral de las situaciones en que de forma especial se comprometen éticamente las mujeres. No es el momento de hacer una exposición

²³ Ver: M. VIDAL, *10 Palabras clave en Moral del Futuro* (Estella, 1999) 107-160: «Derechos Humanos».

²⁴ M. DUMAIS, *Les droits des femmes* (Paris, 1992) 11-63; K. HILPERT, *Männerrechte-Frauenrechte?: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 34 (1993) 35-72.

²⁵ M. DUMAIS, *o. c.*, 65-126.

²⁶ *Les femmes dans la société et dans l'Eglise*, nn. 35- 104.

de este tema, que precisa un espacio más amplio al asignado a las presentes reflexiones²⁷. En ellas he querido limitarme al análisis de aquellas condiciones básicas que hacen posible un discurso crítico sobre la ética de la mujer.

²⁷ M. NAVARRO, *l. c.*, 291-297, insinúa un esbozo de desarrollo en tres apartados: «moral intrasubjetiva», «moral intersubjetiva», y «moral colectiva y política».

BIBLIOGRAFÍA

- BERNABÉ, C., *Entre la cocina y la plaza. La mujer en el primitivo cristianismo* (Madrid, 1997).
- CAMPS, V., *Virtudes públicas* (Madrid, 1990) 141-163.
- FISAS, V., *Educación para una cultura de la paz*: Claves n. 85 (1998) 36-45.
- GEBARA, I., *Teología a ritmo de mujer* (Madrid, 1995).
- JUAN PABLO II, *La mujer: educadora para la paz*. Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz (1 de enero de 1995): *Ecclesia* n. 2.716 (2 de diciembre de 1994) 22-24.
- LAGARDE, M., *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia* (Madrid, 1996).
- MAGALLÓN, C., *Hombres y mujeres: el sistema sexo-género y sus implicaciones para la paz*: VARIOS, *El Magreb y una nueva cultura de la paz* (Zaragoza, 1993) 335-350.
- NAVARRO, M. (Dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética* (Estella, 1996).

VII

LA «UNIVERSALIZACIÓN» DEL PUNTO DE VISTA ÉTICO DE LA MUJER

El problema mayor de la ética feminista es el de su «universalización». En efecto, la justificación teórica y la funcionalidad efectiva de la ética feminista (y femenina) tienen que someterse al criterio de la validación; ahora bien, esa validación consiste fundamentalmente en su posibilidad de universalización.

Para que un punto de vista ético tenga criticidad es necesario que se someta al contraste de la imparcialidad y que consiga la capacidad de intervenir en la orientación ética general. De otra suerte queda relegado al ámbito «regional».

¿Puede el punto de vista ético de las mujeres superar la «regionalización» y conseguir la validación de la «universalización»? Planteado el mismo interrogante y en referencia al discurso ético paradigmático de Kant se pregunta Celia Amorós:

«¿Impugna el feminismo las éticas de la universalidad de raigambre ilustrada por la impostura patriarcal sobre la que han sido construidas y presenta alternativas basadas en alguna forma de recuperación de valores tradicionalmente relacionados con las mujeres? ¿O, aun denunciando la presuntamente abstracta universalidad —por ser una universalidad “con bicho dentro”— la mantiene como su horizonte regulador a la vez que la redefine desde la crítica de su perfil genérico? El debate así planteado remite, como no podría ser de otro modo, al ajuste de cuentas del feminismo con Kant»¹.

1. FEMINISMOS A FAVOR Y EN CONTRA

Antes de exponer mi punto de vista conviene tomar nota de las posturas de las feministas al respecto. Hay feministas que rechazan la ética universal por ser una nueva «impostura masculina»; y hay feministas que están a favor del encuadre de sus reivindicaciones dentro del proyecto ético universal. Siguiendo el análisis de M. A. Farley

¹ C. AMORÓS, *Presentación*: Isegoría n. 6 (1992) 7.

sobre esta alternativa de posturas ², nos encontramos con las razones siguientes a favor y en contra de la universalización del punto de vista ético de la mujer.

a) Posturas en contra

Quienes se oponen, lo hacen por estas principales razones:

- Creen que lo que se ha «universalizado» ha sido lo masculino. Lo humano ha sido identificado con lo varonil, siendo lo femenino una «defectividad» de lo humano. Es ésta una afirmación compartida, con normales variantes, por todos los feminismos.
- Temen que todo nuevo intento de universalizar el punto de vista ético de la mujer vuelva a caer en la misma trampa de someter los intereses de las mujeres al punto de vista prevalente (= universal) de quienes detentan el poder (= los varones).
- Sostienen que la universalización de lo humano (masculino y femenino) no da cumplida cuenta de la «peculiaridad» femenina, algo decisivo en la construcción de la condición de las mujeres. Esta perspectiva es enfatizada, sobre todo, por los feminismos de la diferencia.

b) Posturas a favor

Las feministas que abogan por universalizar el punto de vista ético de la mujer lo hacen invocando las razones siguientes:

- La «fragmentación» total de la realidad humana no explica ni mucho menos soluciona los problemas de la humanidad. El

² M. A. FARLEY, *Feminism and Universal Morality*: G. OUTKA - J. P. REEDER (Eds.), *Prospects for a Common Morality* (Princeton, 1993) 170-190.

relativismo de las hermenéuticas posmodernas es una prueba de este fracaso. El feminismo no puede caer en el vértigo nihilista de la fragmentación.

- Las «experiencias de las mujeres», de donde brota su punto de vista ético, son objetivables y, por lo tanto, pueden ser compartidas. En cuanto compartibles tienen capacidad de universalización.
- Todo lo que concierne a la mujer le concierne como persona; ahora bien, la categoría de persona es, de por sí, el ámbito de universalización de todo lo humano.
- Las reivindicaciones del feminismo únicamente serán satisfechas si son aceptadas como exigencias de individuos autónomos dentro de una sociedad de sujetos libres e iguales. Esta perspectiva es, naturalmente, subrayada por el feminismo de la igualdad, el cual se orienta por una tendencia bien delimitada: «la que podríamos definir como feminismo de raíz ilustrada que se articula fundamentalmente en torno a las ideas de igualdad y libertad, entendida como autonomía individual, como horizonte regulador y normativo» ³.

2. NECESIDAD DE LA UNIVERSALIZACIÓN

Por mi parte, creo en la necesidad y en la posibilidad de articular el punto de vista ético de las mujeres en el proyecto universal de una ética humana.

Dos razones básicas avalan esta afirmación:

- Por una parte, la teoría ética quedaría incompleta si no aceptara la crítica feminista del género y no la incorporase al proceso crítico de su discurso; ausente la crítica feminista en el discurso ético, éste dejaría de ser imparcial y estaría viciado en su misma raíz. Es de advertir que la ética ha de hacer justicia a las reivindicaciones de los grupos humanos marginados: un

³ C. AMORÓS, *l. c.*, 6.

discurso ético que «excluya» y, por lo tanto, no «incluya» el punto de vista de los marginados no posee la exigida credibilidad por falta de imparcialidad.

- Por otra parte, las reivindicaciones feministas no conseguirán la solución deseada si no entran por los cauces de la relevancia universal. Los intereses del feminismo han de «afectar» a todos para que por todos sean asumidos.

3. EL CAUCE DEL DIÁLOGO ÉTICO DESDE LA «ASIMETRÍA»

El principal cauce de universalización del punto de vista ético de las mujeres es la instauración de una plataforma ética de diálogo, un diálogo general entre seres humanos (varones y mujeres). «La ética del diálogo instaura con un acto soberano la igualdad en la desigualdad o en la asimetría de las posiciones socialmente determinadas. Instaura la igualdad sin poder, sin embargo, fundarla: poderosa, impotente. Llama a ser al otro sin dictarle las propias condiciones, aunque el otro pertenezca a una generación distinta»⁴.

En el proyecto de universalizar el diálogo ético hay que subrayar, inicialmente, la condición de la igualdad y, solamente a continuación, cobra sentido la diferencia. Es la igualdad la que hace posible la universalización, pero no una igualdad abstracta sino una igualdad real. Ahora bien, vista en su realidad histórica, la igualdad no es un «punto de partida» sino, a lo sumo, una «meta de llegada». Ello supone propiciar la universalización mediante el diálogo ético entre iguales (axiológicamente) pero funcionando al interior de «asimetrías» (desigualdades reales).

De este modo, la universalización del punto de vista ético de las mujeres no cae en la tentación de la abstracción ingenua ni en la trampa de la ideologización masculina. En efecto, las mujeres entran en el diálogo ético denunciando las «asimetrías» históricas y reivindicando un diálogo que corrija dichas «asimetrías» a través de la praxis

⁴ F. COLLIN, *a. c.*, 95

de la igualdad. El diálogo ético propiciado es, pues, un diálogo entre seres históricamente (injustamente) desiguales pero que axiológicamente son iguales y, en cuanto tales, exigen una transformación radical de las relaciones humanas. Esta concepción del diálogo ético está más inspirada en los presupuestos de Lévinas que en las propuestas de Habermas⁵.

Una vez instaurado un diálogo entre iguales tiene sentido y credibilidad introducir la diferencia ética de las mujeres. Esa diferencia no funcionará como una resta (= regionalización) de la ética universal sino como un sumando al proyecto ético común y universalizador.

La «ética del cuidado» y la «ética de la justicia» no se restan entre sí sino que se suman en un proyecto de *ética humana* donde lo femenino y lo masculino adquieren la relevancia y la significación que les corresponde. De hecho, Gilligan no se opone al universalismo, sino que trata de matizarlo. Somos seres autónomos («justicia») pero expuestos a la vulnerabilidad («cuidado»). Habermas ha formulado esto mismo haciendo progresar la teoría de Rawls desde la «justicia» hacia la «solidaridad»⁶. Según Seyla Benhabib con este planteamiento se introduce un cambio de paradigma en el concepto de universalismo: se pasa del «universalismo legaliforme y sustitutorio» hacia el «universalismo interactivo»⁷.

4. APLICACIÓN A LA ÉTICA TEOLÓGICA

Cuanto acabo de anotar adquiere todavía mayor funcionalidad en la ética teológica. En el discurso ético teológico las orientaciones y los criterios señalados tienen una significación más plena. En efecto:

⁵ C. AMORÓS, *l. c.*, 11.

⁶ J. HABERMAS, *Justicia y solidaridad (Una toma de posición ante la discusión sobre las etapas de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)*: VARIOS/AS, *Ética comunicativa y democracia* (Barcelona, 1991) 173- 205.

⁷ S. BEHABIB, *Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral*: Isegoría n. 6 (1992) 51.

- La «asimetría» padecida injustamente por las mujeres es valorada con la profundidad no sólo de una injusticia sino también de un *pecado contra el plan de Dios*.
- Los intereses del punto de vista ético de las mujeres no solamente expresan las reivindicaciones de un colectivo marginado sino que transmiten la «preferencia» de la *empatía divina* hacia los más débiles.
- El diálogo ético universalizador no es sólo la consecuencia de la conciencia compartida de la especie humana sino también la exigencia ineludible de la unidad de procedencia (*creación*) y de destino (*salvación*) de todo el género humano.

BIBLIOGRAFÍA

BENHABIB, *El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista*: S. BENHABIB - D. CORNELL, Teoría feminista y teoría crítica (Valencia, 1990).

VIII

EL INTERÉS HUMANO GENERAL: «FEMINIZAR» LA
MORAL HUMANA COMÚN

I. PLANTEAMIENTO

Es difícil negar la existencia de una particularidad en el modo de entender, de expresar y de vivir la moral por razón de la condición de Género. Hay un moral masculina y femenina. También existe una moral «feminista», en cuanto discurso y praxis reivindicativas de los derechos de la mujer conculcados o no tenidos suficientemente en cuenta precisamente por su condición de mujer. Aunque las explicaciones de las peculiaridades masculina y femenina de la moral no han alcanzado todavía un grado suficiente de aceptación compartida, no se puede negar que la *Ética del Género* constituye un capítulo importante dentro del discurso ético actual.

El punto de vista ético tanto del varón como de la mujer, siendo peculiar de cada Género, no ha de ser entendido como algo meramente sectorial o *regional*. Su autenticidad se mide por la función que tenga para el interés humano general. La ética peculiar de cada Género ha de ser *universalizada* a fin de poder expresar así el interés moral general de la humanidad en su conjunto.

Afirmada la coherencia y la necesidad de *universalizar* el punto de vista ético de la mujer, nos preguntamos por los cauces y las estrategias a utilizar para hacer efectiva esa tendencia universalizadora de la ética femenina y, hoy por hoy todavía, de la ética feminista.

Hablando del feminismo en general, V. Camps desecha como estrategia inadecuada la de «masculinizar» a las mujeres. Según ella, para salir de la situación de «desigualdades» que padece la mujer *en y por razón de* su condición de género se ha pensado que «la vía rápida para combatir las causas de las desigualdades es la “masculinización” de la mujer. Que ésta se iguale al hombre en todo y haga suyas las maneras y costumbres del varón. Algunas feministas, como Simone de Beauvoir a la cabeza, fueron partidarias de esa transformación: ni familia, ni hijos, ni hogar ni marido; todos los esfuerzos, dirigidos a la lucha feminista o profesional. Por mi parte, no creo que sea la

solución acertada. No lo es ni para el bien de la mujer ni para el bien de la sociedad»¹.

La misma autora propone dos estrategias positivas para hacer funcional el feminismo actual y, de este modo, erradicar las causas de las desigualdades padecidas por la mujer por razón de su condición de género. «Pienso que la primera estrategia que han de contemplar las mujeres debería tener el signo inverso a tal opción: no masculinizar a las mujeres, que sería hacer una sociedad más masculina y, en definitiva, más machista, sino *feminizar a los hombres*. La segunda estrategia será la de hacer ver que el feminismo no es asunto de mujeres, sino de interés común»².

Estas dos estrategias pueden ser aplicadas al terreno de la moral. La moral femenina, y hoy por hoy también la feminista, es de interés común para el conjunto de la sociedad. Por otra parte, la moral humana general debiera asumir rasgos básicos de la moral femenina («rasgos femeninos»), a fin de incorporar al universo de los valores humanos los ideales y las aspiraciones de una gran parte (en términos generales, la mitad) de la humanidad.

2. EL INTERÉS COMÚN DE LA ÉTICA FEMINISTA

En el capítulo anterior ya expuse esta primera estrategia. Intenté hacer ver cómo el punto de vista ético de la mujer ha de ser «sumado» y no «restado» de la moral humana común. Para la moral feminista y femenina tienen validez las afirmaciones que hace V. Camps en relación a la causa general del feminismo.

La cuestión tanto del feminismo como, más concretamente, de la ética feminista, «no es un problema que concierna sólo a las mujeres, aunque lo parezca. Mientras así sea, mientras sea considerada una cuestión sectorial, marginal, permaneceremos ciegos todos ante la mayoría de las crisis que amenazan a las sociedades avanzadas —estado de bienestar, paro, familia, ancianos, etc.— porque dejaremos de con-

¹ V. CAMPS, *El siglo de las mujeres* (Madrid, 1998) 16.

² *Ibid.*, 16-17.

siderar que uno de los factores de tales crisis es, precisamente, el cambio experimentado en la posición y actitudes de la mujer»³.

Toda la sociedad está concernida en la situación concreta en que viven las mujeres. De hecho, las reivindicaciones feministas no son otra cosa que la cara femenina de problemas generales de la sociedad. En casi todas las propuestas del feminismo «no es la mujer a quien hay que defender, sino la educación de los hijos, el cuidado de los enfermos, la atención a los ancianos, la estabilidad de la familia, el reparto equitativo del trabajo»⁴.

De donde se deduce que la causa de las mujeres no se la puede «dejar sólo en manos de mujeres, lo cual, hoy por hoy, significa, a su vez, reducirla a proyectos marginales propios de institutos de la mujer y de ministerios de asuntos sociales. Es preciso que la causa feminista quede integrada en todas las políticas sociales, que llegue a perder incluso su denominación de origen»⁵.

La ética feminista constituye el cauce apropiado para exponer y realizar las reivindicaciones del feminismo en su conjunto. Si éstas tienen un interés general para la sociedad, también la ética del género femenino ha de ser considerada como una propuesta de interés humano común.

3. LA «FEMINIZACIÓN» DE LA MORAL HUMANA

La característica de la ética del género femenino ha de repercutir en los planteamientos y en las propuestas de la moral humana común. El punto de vista ético femenino, traducido en «cultura femenina», tiene que superar las barreras de la sectorialidad y hacerse realidad pública. Una acusación importante del feminismo es la de denotar la ausencia de la cultura femenina en la vida pública en cuanto tal. Ésta ha sido, y todavía es en gran medida, de signo masculino.

Hoy por hoy el rasgo que mejor define el punto de vista ético de

³ *Ibid.*, 22.

⁴ *Ibid.*, 23.

⁵ *Ibid.*

la mujer es el de la *ética del cuidado*, conforme a la propuesta de C. Gilligan. No se trata de oponer la ética del cuidado a la *ética de la justicia*, sino de complementarlas entre sí. «Dice Gilligan que, así como los hombres han desarrollado una ética de la justicia, las mujeres siempre han estado más cerca de una ética del cuidado y de la responsabilidad. No significa que tengamos que renunciar a la justicia para dedicarnos al cuidado de los demás. Significa que la justicia es insuficiente y que el cuidado de los demás no es menos importante que aquélla. Al lado de la llamada por Hume “la fría y celosa virtud de la justicia” hay que mantener y cultivar la benevolencia, la preocupación por los otros»⁶.

La ética del cuidado, proviniendo directamente de la peculiaridad moral de la mujer, ha de ser cultivada también por los varones. Es una estructura necesaria de la moral humana común, la cual expresa así el flanco femenino de la condición humana. Si la justicia es la expresión de los ideales del liberalismo ético, de signo ilustrado e igualitario, el cuidado recoge las aspiraciones válidas del *comunitarismo* moral, de orientación más posmoderna y de signo más diferenciador. La necesaria diversidad de la condición humana tiene su expresión moral a través de la ética del cuidado.

V. Camps resume en estos rasgos el significado de la ética del cuidado⁷:

1. Añade un enfoque particularizado al enfoque abstracto y general de la ética de la justicia.
2. Destaca la implicación y el compromiso directo y casi personal con los otros. El amor, el cuidado, la empatía, la compasión conectan con situaciones que piden ayuda.
3. Nos dice que la racionalidad debe mezclarse con la emotividad.
4. No se limita a concebir la ley, sino que le interesa su aplicación situacional.
5. Es una ética relacional. Más que el deber lo que importa es la

relación con personas. Dicho de otra forma: hay principios, pero están al servicio de las personas.

La categoría ética que mejor expresa la ética del cuidado es la *solidaridad*. Entendida ésta como la virtud personal y el principio ético de la vida social que orientan la vida humana en lo que ésta tiene de relaciones asimétricas. La solidaridad es la virtud moral y el principio ético que introduce la bondad en las situaciones que, por razón de su condición asimétrica, no pueden ser reguladas únicamente por la justicia; precisan una orientación más diversificada, la cual nace de la empatía compasiva y se organiza en praxis de carácter solidario. Así, pues, ética del cuidado y ética de la solidaridad son dos expresiones de una misma y única orientación moral⁸.

La feminización de la moral humana común ha de poner de relieve la importancia de *algunos valores* que, precisamente por haber sido asumidos de modo prevalente por las mujeres, no han sido suficientemente apreciados en la vida pública. Tales son, entre otros: la ternura, la abnegación, la reconciliación, la discreción, la cooperación, la dedicación al otro, la gratuidad.

El aprecio de estos valores no supone el retorno a una moral de la heteronomía premoderna, criticada por Kant, o de la esclavitud resentida, denunciada por Nietzsche. Por el contrario, tales valores aportarán el complemento necesario al esquema axiológico convencional muy marcado por las apreciaciones de signo masculino. «Del mismo modo que la mujer se ha hecho más hombre y se ha apropiado de ventajas que fueron exclusivas de los varones, a éstos debería tocarles ahora hacer el movimiento inverso y aprender de las vidas de las mujeres aquello que tienen de socialmente positivo, que no es poco. La renuncia, la compasión, la ternura, incluso un cierto sentimiento de culpabilidad no vendría mal a una sociedad cuyos dirigentes tienden inevitablemente a la prepotencia y arrogancia de quienes piensan que el error no va con ellos ni parecen sentirse obligados a escuchar nunca a nadie»⁹.

⁶ *Ibid.*, 18-19.

⁷ *Ibid.*, 76-77.

⁸ Cf. Cf. M. VIDAL, *Para comprender la Solidaridad: virtud y principio ético* (Estella, 1996).

⁹ V. CAMPS, *o.c.*, 18.

En síntesis, la incorporación del punto de vista ético de la mujer a la moral humana común no solamente hará posible la superación de las desigualdades padecidas por las mujeres por razón de su género sino que aportará un enriquecimiento notable tanto al discurso ético como a la vida moral de la humanidad en su conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

DE TORRES, I., *Siglo XX ¿el siglo de las mujeres?*: Crítica n. 861 (1999) 34-37.

IX

BIBLIOGRAFÍA

Al final de cada capítulo he consignado la bibliografía disponible en castellano. A continuación señalo la bibliografía más representativa en otros idiomas. La ordeno alfabéticamente por autores.

ANDOLSEN, B. H., *Agape in Feminist Ethics: Journal of Religious Ethics* 9 (1981) 69-83.

ARCHER, J. - LLOYD, B., *Sexe and Gender* (Cambridge, 1982).

BENHABIB, S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Harvard, 1992).

BULM, L. A., *Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory: Ethics* 98 (1988) 472-491.

BUSE, G., *Macht - Moral - Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug* (Mainz, 1993).

CAHILL, L. S., *Women and Sexuality* (Nueva York, 1992).

ID., *Sex and Gender Ethics as New Testament Ethics: VARIOS, The Bible in Ethics* (Sheffield, 1995) 272-295.

ID., *Sex, Gender, and Christian Ethics* (Nueva York, 1996).

CARD (ed.), *Feminist Ethics* (Kansas, 1991).

COLLIN, F., *Les langues sexuées de l'éthique: Ethica* 6 (1994) n. 2, 9-25.

CURRAN Ch. E. - FARLEY, M. A. - MCCORMICK, R. A., *Readings in Moral Theology. No. 9. Feminist Ethics and Catholic Moral Tradition* (Mahwah, N. Jersey, 1996).

DALY, L. K. (Ed.), *Feminist Theological Ethics. A Reader* (Louisville, Kentucky, 1994).

DUMAIS, M., *Les droits des femmes* (Paris, 1992).

ID., *Effets d'une éthique de la relation dans un projet pédagogique: Ethica* 5 (1993) n. 1, 15-27.

FARLEY, M. A., *Feminism and Universal Morality: G. OUTKA - J. P.*

REEDER (Eds.), *Prospects for a Common Morality* (Princeton, 1993) 170-190.

GEBARA, I., *A mulher, contribuição à Teologia Moral na América Latina*: M. F. DOS ANJOS (Dir.), *Temas latino-americanos de Ética* (Aparecida, 1988) 195- 209.

GILLIGAN, C. - WARD, J. V. - TAYLOR, J. McL. (Eds.), *Mapping the Moral Domain* (Cambridge, Mas., 1988).

GREY, M., *Claiming Power-in-Relation: Exploring the Ethics of Connection*: *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1991) n. 1, 7-18.

HARTEL, J. F., *Femina ut imago Dei. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas* (Roma, 1993).

HÉBRARD, M., *Féminité dans un nouvel âge de l'humanité* (Paris, 1993).

HEKMAN S. J., *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory* (Cambridge, 1995).

HELD, V., *Ética feminista* (Milán, 1997).

IRIGARAY, L., *Éthique de la différence sexuelle* (Paris, 1984).

Id., *La democrazia comincia a due* (Turín, 1994).

KITTAI, E. F. - MEYERS, D. T. (Eds.), *Women and Moral Theory* (Savage, 1987).

MANNING, R. C., *Speaking from the Heart. A Feminist Perspective on the Ethics* (Rowman and Littlefield, 1992).

MARSICO, G., *Per una bioetica al femminile*: *Rivista di Teologia Morale* 30 (1998) n. 117, 133-140.

MIETH, D., *Feministische Ethik - mehr als eine bestimmte Negation der Androzentrík?*: *Evangelische Theologie* 57 (1997) 549-552.

NODDINGS, N., *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley, 1984).

NUSSBAUM, M., *Justice pour les femmes*: *Esprit* n. 191 (mai 1993) 54-70.

OKIN, S. M., *Justice, Gender and Family* (Nueva York, 1992).

PARSONS, S. F., *Feminism and Christian Ethics* (Cambridge, 1996).

PATRICK, A. E., *Liberating Conscience. Feminist Explorations in Catholic Moral Theology* (Nueva York, 1996).

PRAETORIUS, I., *Feministische Ethik. Eine Einführung*: *Offene Kirche* (5- XI-1988) 2-7.

Id., *Retirada al servicio. Ética feminista y ciencias naturales*: *Concilium* n. 233 (1989) 429-438.

Id., *Skizzen zur Feministischen Ethik* (Mainz, 1995).

RANKE-HEINEMANN, U., *Eunuchen für das Himmelreich* (Hamburg, 1989).

ROBB, C. S., *A Framework to Feminist Ethics*: *Journal of Religious Ethics* 8 (1981) 48-68.

RUDDICK, S., *Maternal Thinking* (Nueva York, 1989).

STUART, E. - THATCHER, A., *Christian Perspectives on Sexuality and Gender* (Gran Rapids, 1996).

TANNER, K., *The Care that does Justice. Recent Writing in Feminist Ethics and Theology*: *Journal of Religious Ethics* 24 (1996) 171-191.

VVAA, *Feminism and Christian Ethics*: *Studies in Christian Ethics* 5 (1992) n. 1.

VVAA, *Ethics: A Feminist Reader* (Oxford, 1992).

VVAA, *Sex and Gender. A Theological and Scientific Inquiry* (St. Louis, 1993).

VVAA, *Gender and Perspective Differences in Moral Judgement and Moral Orientation*: *Journal of Moral Education* 23 (1994) n. 1, 17- 26..

WELCH, S. D., *A Feminist Ethics of Risk* (Minneapolis, 1990).

WERKMAN, L., *Justice and Care: the Gender-Identity of Moral Subject*: *VARIOS, Morality, Wordlview, and Law* (Assen/Maastrich, 1992) 125-136.

WIEMEYER-FAULDE, C., *Geschlechtsspezifische Moral. Eine Herausforderung für die Ethik?*: *Ethica* 4 (1996) 2, 115-131.

ANEXO

EL IMPACTO DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA EN MI CONCEPCIÓN DE LA ÉTICA TEOLÓGICA ¹

Mi campo de especialidad es la *ética teológica*, más concretamente la parte *fundamental* de la misma. Haciendo balance de mi trayectoria teológico-moral hasta el presente reconozco con gozo que la teología y la ética feministas han tenido un notable impacto en mi concepción y en mi presentación de la ética teológica. Ello se debe fundamentalmente a las lecturas de contenido feminista en el campo de la teología y de la ética. Pero también he de reconocer el influjo que han tenido en mí las mujeres, sobre todo religiosas, que he podido contar entre mis oyentes en la universidad y en diversos cursos impartidos en bastantes países.

El impacto del feminismo en mi concepción de la ética teológica puede ser agrupado en tres aspectos:

1. La «diferencia sexual» o, mejor, el «género» en la antropología moral

Desde hace años traté de cambiar el tratado casuista «De los actos humanos» por una «Antropología moral».

En esta base antropológica de la moral introduje, como una de las dimensiones, la que llamé al principio «diferencia sexual» y ahora denomino «esquema sexo-género».

En la primera edición (1974) de la «Moral Fundamental personalista» hablé de la diferencia sexual como una de las «coordenadas del ser y del quehacer de la persona» (pp. 185-191). Propuse la presencia activa de la mujer tanto en la «vida» moral (*ethica utens*) como en la «teoría» moral (*ethica docens*). A este respecto señalé:

¹ Esta referencia a mi autobiografía intelectual fue publicada en la revista *Concilium* n. 263 (1996) 132-134.

«Muchos problemas morales hubieran tenido distinto planteamiento y distinta solución si hubieran sido considerados también desde el punto de vista femenino» (p. 190).

En la última edición (8.ª) de mi «Moral Fundamental» (1990) sigo manteniendo la misma postura, aunque mejor justificada a partir de los estudios más recientes (pp. 347-354).

2. *La mujer en cuanto «contenido» de la Teología moral en la historia y en la actualidad*

De la impostación precedente progresé hacia un estudio sobre el tratamiento que la mujer tuvo en la historia de la Teología moral.

En el año 1981 publiqué un trabajo sobre «Mujer y ética» (en la revista: *Moralia* 3 [1981] 29-55). En él constataba el tratamiento «negativo», «precientífico» e «ideológico» que había tenido la mujer en la reflexión teológico moral, desde la Patrística hasta época reciente; tuve como trabajo inspirador el de la teóloga K. E. Borresen.

Reelaboré el estudio para el tomo II-2.ª parte de «Moral de Actitudes», titulado «Moral del amor y de la sexualidad» (1991). Con nuevos datos (me fue útil el estudio de U. Ranke-Heinemann) y con nuevas perspectivas actuales (soy deudor de las recibidas de parte de las colegas de «Concilium»: E. Schüssler-Fiorenza y L. S. Cahill) he tratado de hacer un balance crítico del pasado y una propuesta prospectiva hacia el futuro (pp. 225-249).

3. *La ética propiamente feminista*

La Asociación de Teólogas de España celebró su primer Congreso sobre «Ética y mujer» (junio de 1993, Madrid). Fui invitado a dar una conferencia. Ello me supuso tener que confrontarme con la más reciente producción bibliográfica sobre la ética feminista. Ésta es abundante, tanto en su planteamiento dentro del «feminismo de la igualdad» como en su opción dentro del «feminismo de la diferencia».

Tuve en cuenta la propuesta de C. Gilligan sobre la ética femenina

del «cuidado» frente a la ética masculina de la «justicia»; me ha parecido mejor solución la de integrar las dos perspectivas. También dialogué con otras posiciones de la diferencia (L. Irigaray) y, más concretamente, del «pensamiento maternal» (S. Ruddick).

Sin negar aportaciones desde esta perspectiva de la diferencia me ha parecido más rica la perspectiva ética que viene del feminismo de la igualdad (S. Benhabib).

También he tenido en cuenta otras aportaciones provenientes tanto de España (C. Amorós, V. Camps, A. Valcárcel, M. Navarro) como de otros países (B. H. Andolsen, M. Hunt, V. Adriana, M. Dumais, M. Nussbaum, M. Farley).

Los resultados de mi investigación sobre la ética propiamente feminista los he expuesto en dos artículos publicados en la revista: *Razón y Fe* 228 (1993) 147-166; 229 (1994) 178-192.

Al analizar y al valorar la ética feminista he tenido como referencia la ética teológica. Pienso que ésta necesita no solo una profunda «feminización» sino también una fuerte «crítica feminista».

ÍNDICE GENERAL

Presentación	5
I. LA CONDICIÓN FEMENINA	9
1. LA DIFERENCIA SEXUAL DE LA ESPECIE HUMANA	11
2. EL «GÉNERO FEMENINO»	13
a) Pertinencia epistemológica del «género»	13
b) Niveles en la construcción del Género	15
c) La «mujer» en cuanto proyecto vital humano	16
d) Lo «femenino» y lo «masculino» en cuanto estructura ideológica y simbólica	17
II. LA MANIPULACIÓN SOBRE LA MUJER EN LA HISTORIA DE LA ÉTICA	23
1. EL ERROR BIOLÓGICO TRASLADADO A CATEGORÍA ÉTICA	26
1.º error biológico: La mujer, «mas occasionatus»	27
2.º error biológico: La mujer, función pasiva en el proceso generativo	27
3.º error biológico: La mujer, «tota mulier in utero»	28
2. LECTURA «PREJUZGADA» DE LOS DATOS BIOLÓGICOS FEMENINOS	29
a) Extrapolaciones éticas de la Ginecología	29
b) Simbolismo ético de las realidades biológicas	30
c) Psicología moralizante a partir de los datos biológicos	31
3. LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA EN CUANTO JUSTIFICACIÓN DE SISTEMAS ÉTICOS CONVENCIONALES	34

a) Construcción teológica e inferioridad de la mujer en san Agustín y en santo Tomás	34
b) La menstruación y el parto con categoría de impureza	36
c) La mujer fue considerada peligro moral	36
4. LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICO-SOCIALES INDUCTORAS DE UN <i>ETHOS</i> MANIPULADO	38
5. BALANCE	39
III. LA MUJER Y EL DISCURSO ÉTICO	41
1. CONSTATACIÓN DE UNA CARENCIA Y AFIRMACIÓN DE UNA NECESIDAD	43
2. LOS CAUCES DE REALIZACIÓN	44
a) Ética «femenina» y Ética «feminista»	44
b) Feminismo de la igualdad	45
c) Feminismo de la diferencia	46
d) Feminismo de liberación	47
3. LA OPCIÓN DE LA ÉTICA TEOLÓGICA	48
IV. EL «PUNTO DE VISTA ÉTICO» DE LA MUJER	53
1. PREJUICIOS A DESECHAR	55
2. LOS ESTUDIOS SOBRE EL DESARROLLO MORAL ..	57
3. LA POSTURA DE C. GILLIGAN	58
a) Exposición	58
b) Valoración	59
V. «FEMINIZACIÓN» DE LOS VALORES MORALES	63
1. CRÍTICA Y PROPUESTAS	65
2. EL «PENSAMIENTO MATERNO» Y LA FEMINIZACIÓN DE LAS «POLÍTICAS DE LA PAZ»	66
3. APORTACIÓN FEMENINA A LA SOLUCIÓN DEL «FRACASO DE LA MODERNIDAD»	68

4. LA FEMINIZACIÓN DE LAS «VIRTUDES PÚBLICAS» A PARTIR DEL «GENIO DE LAS MUJERES»	69
5. LA «RELACIONALIDAD» EN CUANTO APORTACIÓN ESPECÍFICA DE LAS MUJERES	70
6. BALANCE	70

VI. LA MUJER: ¿UN CONTENIDO MORAL ESPECIAL? 75

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN	77
2. DIGNIDAD ÉTICA DE LA MUJER EN CUANTO «PERSONA»	78
a) Afirmación	78
b) Implicaciones	79
3. EL PARADIGMA DE RELACIÓN HOMBRE-VARÓN ..	80
a) Modelos incorrectos	80
b) Modelo correcto	82
c) Implicaciones	84
4. DE LOS «DERECHOS HUMANOS» DE LA MUJER A LA MORAL DE LAS SITUACIONES CONCRETAS	85

VII. LA «UNIVERSALIZACIÓN» DEL PUNTO DE VISTA ÉTICO DE LA MUJER

1. FEMINISMOS A FAVOR Y EN CONTRA	91
a) Posturas en contra	92
b) Posturas a favor	92
2. NECESIDAD DE LA UNIVERSALIZACIÓN	93
3. EL CAUCE DEL DIÁLOGO ÉTICO DESDE LA «ASIMETRÍA»	94
4. APLICACIÓN A LA ÉTICA TEOLÓGICA	95

VIII. EL INTERÉS HUMANO GENERAL: «FEMINIZAR» LA MORAL HUMANA COMÚN

1. PLANTEAMIENTO	101
2. EL INTERÉS COMÚN DE LA ÉTICA FEMINISTA	102
3. LA «FEMINIZACIÓN» DE LA MORAL HUMANA	103

IX. BIBLIOGRAFÍA	109
-------------------------------	------------

ANEXO	113
--------------------	------------

EL IMPACTO DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA EN MI CONCEPCIÓN DE LA ÉTICA TEOLÓGICA	113
----------------------------------------------------------------------------------	-----

El movimiento feminista ha sido, si no "la mayor revolución", sí al menos una de las mayores revoluciones del siglo xx. Por otra parte, el papel de las mujeres cobrará en el futuro una fuerza insospechada en la manera de entender la vida y en la forma de organizarla tanto individual como colectivamente.

Este libro ofrece una síntesis de los planteamientos y de las orientaciones sobre la ética feminista que hoy día se presentan en el discurso ético, tanto filosófico como teológico. El contenido de los capítulos tiene una progresión temática. Se comienza por describir la condición femenina, en donde aparece la gran novedad hermenéutica del feminismo actual –interpretar la condición femenina con la categoría prevalente de "género" y no exclusivamente de "sexo"–. Después, con una doble función de catarsis y de amonestación, se continúa con la exposición de los fundamentos que han llevado al tratamiento dado a la mujer en la historia de la ética. En los siguientes capítulos se analiza la ética feminista y su contenido. Finalmente, el autor sitúa la ética feminista y sus repercusiones en el contexto común de la ética humana.



050G50037



25760