

JUAN MASIA CLAVEL, S.J.
U.P. Comillas (Madrid)

ANTROPOLOGIA DE LA SEXUALIDAD Y TEOLOGIA MORAL. UNA PERSPECTIVA FEMINISTA *

Lisa Sowle Cahill es bien conocida como una de las teólogas implicadas en el campo de la moral en EE.UU. Es profesora de Etica cristiana en el Boston College. Ha sido Presidenta de la Asociación Americana de Teología Católica y de la Asociación de Etica Cristiana. Desde que publicó, en 1985, *Entre ambos sexos: Fundamentos para una ética cristiana de la sexualidad*, ha sido conocida por sus esfuerzos para integrar en teología moral la perspectiva feminista y la tradición católica dentro de un marco de problemática contemporánea. En estas notas marginales tomaré como guía su libro reciente sobre sexualidad, diferenciación genérica y ética, con el fin de sugerir algunas reflexiones sobre orientaciones actuales de la teología moral.

* Notas de las conferencias tenidas en Tokyo, septiembre 1997, que aparecerán publicadas en japonés en el número de primavera de la revista *Katorikku Kenkyu*, en 1998; traducción al castellano del mismo autor).

1. EL CONTEXTO ACTUAL

Muchas de las cuestiones controvertidas entre quienes se dedican a la teología moral en el campo católico se relacionan con el ámbito de estudio conocido tradicionalmente como «moral de la persona». Son conocidos los debates en torno a la contracepción, esterilización, terapias de infertilidad, aborto o divorcio. Para tratar adecuadamente estos temas hay que tener presentes dos características del contexto actual en que surgen. En primer lugar, hay que tener en cuenta lo mucho que ha cambiado el marco cultural; por ejemplo, con relación al puesto social de la mujer. En segundo lugar, no se puede olvidar el giro dado por la teología moral en las últimas décadas, al hacerse más bíblica, más arraigada en la experiencia de la vida humana y más sensible a la problemática de la justicia social¹.

En su libro reciente, L. S. Cahill ha confrontado algunos temas candentes relativos a la sexualidad y a la diferenciación genérica masculino-femenina, tanto en la sociedad como dentro de la iglesia². Escribe la autora desde una perspectiva feminista, acentuando las exigencias de igualdad, de respeto personal y de derechos y poder social para ambos sexos. No deja de reconocer las diferencias, pero sin aceptar que éstas puedan servir de base para discriminar socialmente a unas u otros.

Cahill es consciente de las dificultades que hacen delicado el debate sobre temas de sexualidad dentro de la iglesia católica. Las disputas intraeclesiales acerca de la autoridad del magisterio de la iglesia y sus enseñanzas sobre la sexualidad han venido entorpeciendo e incluso bloqueando la posibilidad de una discusión seria y a fondo sobre la ética sexual por parte de los teólogos morales. El P. Häring se lamentaba de esta situación al comentar las exageraciones del Congreso con que se celebró en 1988 en la Universidad Lateranense el vigésimo aniversario de la encíclica *Humanae vitae*. Se dolía el famoso moralista de la polarización del debate en torno a dos extremos, sin que desde ninguno de ellos se preste la debida atención a las «cuestiones relevantes de antropología acerca del sexo y del matrimonio, del amor y la armonía conyugal, que son básicas para la mutua fidelidad y la educación de la prole»³.

¹ L. S. CAHILL, «Current teaching on sexual Ethics», en CH. CURRAN - R. MCCORMICK (eds.), *Readings in Moral Theology* 8, Paulist Press, New York 1993, 525-535.

² L. S. CAHILL, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996; este libro forma parte de la serie «New Studies in christian Ethics», editada por Robin Gill.

³ *L'Osservatore romano* publicó el 10 de febrero de 1989 una crítica fuerte en contra de la declaración firmada en Colonia por 163 teólogos que habían manifesta-

Subrayando la importancia de las observaciones de Häring, dice L. S. Cahill:

«Se trata de cuestiones de notable magnitud para cualquier intento de teología moral católica sobre la sexualidad: ¿cuáles son los sentidos y contextos más amplios de la sexualidad y del compromiso mutuo sexual de una pareja?, ¿cómo se relacionan humana y moralmente la sexualidad, el compromiso mutuo y la procreación? Estamos confrontando, en la era posterior al Vaticano II y a la *Humanae vitae*, la tarea de enfocar la sexualidad desde un contexto histórico y antropológico lo más amplio posible, al mismo tiempo que reflexionamos sobre cuál es el modo más profundo de comprender la intimidad sexual, el amor y la procreación. Esta tarea es ineludible para que una ética sexual actual sea coherente, fiel a la experiencia y capaz no sólo de persuadir, sino de inspirar»⁴.

2. CAMBIOS METODOLOGICOS EN TEOLOGIA MORAL

Entre los principales cambios que percibimos en la teología moral posterior al Vaticano II, Cahill destaca tres: la teología moral se ha hecho más bíblica, más arraigada en la experiencia humana y más consciente de los problemas sociales.

a) *Hoy se hace la teología moral con una mayor base bíblica.* La Escritura puede ensanchar nuestra perspectiva al considerar los temas de la sexualidad o la mujer. Por lo que se refiere al papel de la mujer, sabemos que Jesús rompió muchos límites (sociales, religiosos, de clase o de discriminación genérica) impuestos por los principios vigentes en su época. Jesús conversó directamente con mujeres. Muchas figuraron entre el grupo de quienes le seguían. María Magdalena, que aparece en los evangelios como la primera testigo de la resurrección, parece dotada de cualidades de valor, constancia y liderazgo. Por lo que se refiere a cualidades como la humildad, obediencia o capacidad de sacrificio, son ca-

do su desacuerdo con la manera de pensar que no tiene en cuenta «diferentes grados de certidumbre y el peso desigual de diferentes afirmaciones de la Iglesia». La crítica contra estos teólogos, llevada a cabo por el periódico vaticano, aludía a la opinión del P. Häring, calificándola de fuente de confusión para los fieles. Pero el artículo del P. Häring había tratado precisamente de aclarar el problema y evitar polarizaciones innecesarias dentro de la Iglesia, con el fin de poder concentrarse en cuestiones antropológicas y morales más importantes. Cf. B. HÄRING, *Does God Condemn Contraception? A Question for the Whole Church: Commonweal* 116 (1989) 70.

⁴ L. S. CAHILL, «Human sexuality», en CH. CURRAN (ed.), *Moral Theology. Challenges of the Future. Essays in honor of Richard McCormick, S.J.*, Paulist Press, New York 1990.

racterísticas del mismo Jesús y presupuestas en sus seguidores, pero no consideradas como exclusivamente femeninas.

b) *Hoy se hace la teología moral con mayor conexión con la experiencia humana.* El Concilio pidió que leyésemos los signos de los tiempos. *Gaudium et spes* usa y recomienda, como metodología básica, la interrelación «experiencia humana-palabra de Dios». El Papa Juan Pablo II apela a la experiencia cuando habla del «lenguaje del cuerpo»⁵. Para ser coherentes con estas recomendaciones tendríamos que atender más a la experiencia de las personas casadas y, en particular, de las mujeres. También es importante tener en cuenta la experiencia de quienes aún no han sido suficientemente escuchados en la iglesia; por ejemplo, las comunidades de base latinoamericanas, incluidas sus perspectivas sobre teología liberadora y feminista.

c) *Hoy la teología moral tiene mayor sensibilidad para la problemática de la justicia social.* La teología moral católica de las últimas tres décadas ha prestado más atención que hasta ahora a temas de justicia social (guerra nuclear, violencia, terrorismo, derechos humanos, desarrollo internacional). Pero aún más importante es el hecho de que la teología moral no haya percibido mejor la conexión entre ética personal y ética social, entre el modo de enfocar los problemas de la vida y los de la justicia. El cardenal Bernardin ha hablado de una «ética coherente sobre la vida». Las cartas pastorales de los obispos de EE.UU. sobre la paz y la economía iban también en esa misma línea de pensamiento. Veían, por ejemplo, tanto la carrera de armamentos como el aborto vinculados por el denominador común de constituir amenazas a la vida humana inocente.

Este tipo de enfoque, que junta la ética social y la ética de la vida, se ha venido extendiendo recientemente a problemas como los del tratamiento médico, el cuidado de las personas mayores, las aplicaciones de las investigaciones genéticas, etc. Pero aún nos queda por delante, recuerda Cahill, la tarea de aplicar este mismo enfoque de un modo coherente a temas como el de la contracepción, la esterilización o las terapias de infertilidad. «Estos temas, dice esta autora, no se pueden considerar independientemente de perspectivas más amplias sobre la sexualidad y sobre mujeres y hombres, no tan sólo como agentes sexuales, sino como personas, en las que convergen multitud de responsabilidades y de cargas. Meramente el prohibir ciertas opciones en el terreno de la sexualidad no puede ser una respuesta eficaz ante los factores sociales, culturales y económicos que

⁵ Este fue el tema de sus exhortaciones en audiencias de los miércoles en 1979-1981.

conducen o acorralan a las personas en situaciones en las que hay que tomar decisiones. La enseñanza de la iglesia no será creíble ni eficaz si no conecta de un modo significativo con las experiencias reales y a menudo penosas de las personas. Tampoco será creíble esta enseñanza si aísla las opciones particulares fuera del conjunto de la red de acontecimientos, decisiones y opciones vitales, o si se huye de la complejidad de la vida para refugiarse en un legalismo ajeno al evangelio⁶.

3. LA PERSPECTIVA FEMINISTA Y LA REVISION DEL METODO EN MORAL

«El mutuo influjo entre la renuncia postmoderna a una fundamentación de la moral y el apoyo liberal de la razón y la libertad han producido, según Cahill, una extraña mezcolanza en las teorías feministas»⁷. Intenta Cahill evitar dos extremos. Algunas críticas feministas contra la moral sexual cristiana han ido demasiado lejos en su desconfianza con relación a cualquier ética con pretensiones de relevancia universal. Como reacción, algunos pensadores han tratado de evitar el debate acerca de los fundamentos y han apoyado un enfoque de la ética basado en el consenso comunitario. Cahill cree que hay una alternativa frente a estos dos extremos. Aunque ella está a favor de muchas de las críticas feministas, está también convencida de que la tradición cristiana acerca de la íntima vinculación entre sexo, compromiso mutuo personal y procreación merece ser reapreciada.

En busca de una alternativa, tanto frente a las críticas feministas contra las normas morales opresoras, como frente a aquellos que defienden una moralidad basada meramente en el consenso comunitario, Cahill considera de nuevo algunas aportaciones básicas del realismo crítico aristotélico-tomista. Arguye que necesitamos un mínimo de objetividad moral con el fin de poder criticar la injusticia de un modo eficaz a nivel intercultural. El juicio moral debería basarse en una reflexión razonable, práctica y prudente sobre la experiencia humana. Pero esta reflexión debería llevarse a cabo de un modo modesto y dentro del contexto de un diálogo intercultural.

Esta clase de enfoque no excluye algunos de los mejores aspectos de una ética comunitaria. De hecho, Cahill combina su enfoque con un

⁶ L. S. CAHILL, o.c., 533.

⁷ Ibid., 19.

modelo de comunidad inspirado en el Nuevo Testamento y, por tanto, basado en la compasión, solidaridad y oposición a toda discriminación de aquellos social o económicamente marginados.

Además de esta perspectiva feminista, Cahill enfoca los problemas morales desde un «realismo crítico» de raigambre aristotélico-tomista. Guarda cierta distancia con relación a otras búsquedas de la universalidad moral por vías más formalistas. Para ella las bases de la moralidad pueden identificarse en términos de «amplias áreas de acuerdo sobre necesidades, bienes y realizaciones humanas, a las que se puede llegar de un modo inductivo a través del diálogo sobre la experiencia humana»⁸.

Este modo de enfocar la ética cristiana desde una perspectiva feminista podría complementarse muy bien con el propuesto por Susan F. Parsons en otro libro reciente que forma parte de la misma serie que el de Cahill⁹. Parsons analiza diversos enfoques feministas sobre el razonamiento moral, clasificándolos en tres grupos: *a)* los que ponen el énfasis en la autonomía personal y la igualdad de respeto y de derechos; *b)* los que derivan de las ciencias sociales y de sus críticas contra la sociedad patriarcal y sus estructuras, y *c)* los que se centran en las diferencias entre mujeres y hombres y tratan de explicarlas mediante características biológicas.

Parsons atribuye a las limitaciones de estos tres enfoques muchas de las tensiones entre los puntos de vista de diversas autoras feministas. El primero de estos enfoques, que debe mucho a la Ilustración, ha sido blanco de críticas por parte de la postmodernidad. El segundo ha sido cuestionado por su propensión al relativismo. El tercero no acaba de definir qué pueda ser la llamada «naturaleza de lo femenino». Pero hay en los tres enfoques muchos elementos valiosos que deberían conjugarse. Es lo que intenta Parsons en su libro, cuyo proyecto de integración abarca: *a)* un universalismo bien entendido; *b)* nuevos tipos de comunidades, y *c)* una nueva visión de la humanidad.

Citando a otra feminista cristiana, concluye Parsons su obra así:

«Las feministas están invitando al mundo a una mayor realización de las posibilidades humanas; el feminismo es una gracia transformadora en la que está emergiendo una nueva conciencia cristiana»¹⁰.

⁸ Ibid., 2.

⁹ SUSAN FRANK PARSONS, *Feminism and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996.

¹⁰ A. E. CARR, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, Harper and Row, San Francisco 1990, 113.

4. PERSPECTIVAS ANTROPOLOGICAS SOBRE EL CUERPO HUMANO

Si dirigimos la mirada al cuerpo humano desde una perspectiva antropológica integral, se nos abre un amplio horizonte para el diálogo intercultural acerca de las necesidades y valores humanos básicos, así como acerca de los estilos de vida que responden a ellos. En la reflexión ética contemporánea se presta bastante atención al cuerpo humano, pero a veces el interés por el cuerpo se ha centrado en una de las dos direcciones siguientes: *a)* algunas corrientes de pensamiento han acentuado la importancia del cuerpo para la persona, tratando de corregir las tendencias dualistas que separan demasiado la mente y conciencia humanas de su entorno corporal, y *b)* otras han visto el cuerpo como producto de circunstancias sociales e históricas y han tratado de contrarrestar la tendencia a verlo simplemente como algo dado previamente o como un marco fijo, dentro del cual se pueda definir la identidad y la moralidad; por eso han insistido en ver el cuerpo, incluida la orientación sexual y la diferenciación genérica, como algo construido por la conciencia social.

Hay que decir de ambas corrientes que coinciden en algo común: su énfasis en la libertad humana y su conciencia de las limitaciones de la libertad bajo la presión del poder social.

Hay otras corrientes de pensamiento que, en sus interpretaciones del cuerpo humano, son más opuestas a las dos anteriores de lo que ambas lo son entre sí. Una de estas corrientes estaría representada por las morales sexuales tradicionales, que derivan juicios normativos a partir de funciones físicas. Otra corriente sería puede percibirse en algunos desarrollos ideológicos de la sociobiología. También estas dos corrientes, tan contrastantes entre sí, tienen algo en común: ambas son variaciones sobre el tema del determinismo biológico.

Nos podemos preguntar si hay una quinta alternativa frente a las cuatro tendencias citadas. Cahill cree que la hay y presenta sus reflexiones de antropología del cuerpo humano como un proyecto para lograr una teoría de la moralidad en la que estén equilibrados los aspectos biológicos y los culturales. «Los seres humanos, dice, tienen acceso, a nivel del sentido común, a la experiencia de otros seres humanos, así como a un número de relaciones sociales interculturales, que derivan de sus necesidades y capacidades corporales. Por ejemplo, las necesidades básicas del cuerpo humano para sobrevivir y las semejanzas en

la experiencia humana de la privación o la realización de tales necesidades sirven de base a nociones morales como igualdad, compasión y derechos»¹¹.

Desde el punto de vista de una antropología integral de la sexualidad, el sexo tiene tres significaciones corporales. Estas se realizan en el contexto de relaciones interpersonales a lo largo del tiempo y en el marco de instituciones sociales. Son tres: placer, intimidad y reproducción. Una correcta interpretación de estas tres significaciones situaría sus implicaciones morales en el marco de relaciones personales duraderas y no meramente de actos sexuales.

Si disociamos los aspectos de placer, intimidad compartida y procreación, las consecuencias serán malas, tanto para el comportamiento como para la referencia moral. La ética sexual premoderna era social, pero a menudo era impersonal y descuidaba el aspecto de realización personal de los esposos. La ética sexual moderna es más personal, pero corre el peligro de ser individualista.

Desde la perspectiva de una antropología de la sexualidad como la resumida aquí, la cuestión de mayor actualidad sería, para Cahill, «si las finalidades reproductivas que controlan la mayor parte del comportamiento sexual de otras especies son aún tan relevantes para la moralidad sexual humana. Esta cuestión se plantea especialmente a causa de la capacidad de la intimidad sexual compartida y del placer sexual para contribuir a las relaciones interpersonales de un modo único en nuestra especie. Coito sexual, placer sexual personalmente compartido y reproducción son componentes distintos y posiblemente separables dentro del conjunto de la sexualidad humana y del matrimonio»¹².

5. LA APORTACION DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS

La perspectiva bíblica sobre sexualidad y diferenciación genérica nos muestra al cuerpo en su sexualidad como símbolo de solidaridad y de oposición a toda discriminación. Contrasta con los modelos de familia, reproducción y papeles sociales de la mujer predominantes en el mundo grecorromano. Pero hay que llevar cuidado al tratar de formular enfoques bíblicos de teología moral. A veces tanto los teólogos morales como los exégetas tienden a limitarse a preguntar qué dice la Biblia sobre un pro-

¹¹ L. S. CAHILL, o.c., 76-77.

¹² Ibid., 114.

blema particular o qué deja de decir. De hecho, la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios representa una nueva experiencia de la presencia divina en la historia. Es una experiencia que transforma las relaciones humanas, sustituyendo esquemas de dominio y violencia por actitudes de compasión, misericordia y pacificación, concretadas en solidaridad activa con los pobres o marginados.

Por eso la ética cristiana debería fomentar hoy aquellas formas de comportamiento que pueden desempeñar una función similar. Pero eso no significa que reproduzcamos al pie de la letra modos de comportarse de aquella época reflejados en el Nuevo Testamento.

Al enfocar de este modo la relación de exégesis bíblica y teología moral, Cahill trata de evitar dos actitudes frecuentes en algunos manuales. Una es la exageración de aplicar textos bíblicos a cuestiones actuales de un modo forzado. Otra es la exageración opuesta: la de hacer ver que los textos bíblicos carecen de relevancia para la problemática actual.

«No se puede esperar del Nuevo Testamento, dice Cahill, que especifique una ética sexual como tal, por la misma razón que tampoco nos proporciona una ética de conjunto en otras esferas de la actividad humana. La ética en el Nuevo Testamento no es un tema de interés independientemente de las nuevas relaciones con Dios iniciadas por Jesús. El Evangelio versa sobre la Buena Noticia del reino de Dios y es una invitación a vivirlo; pero no es un sistema atemporal de instrucción moral»¹³.

Esto no quiere decir que el Nuevo Testamento carezca de relevancia para nuestro comportamiento en medio de la sociedad actual. Leyendo el Nuevo Testamento aprendemos el sentido concreto del Evangelio en relación con las situaciones de vida de las primeras comunidades cristianas. Tal manera de vivir como comunidades de fe en medio del mundo es retadora, a la vez que paradigmática para nosotros. Pero los autores del Nuevo Testamento no estudian sistemáticamente todos los aspectos de cualquier problema moral. Además, no todas las orientaciones o ejemplos concretos de moral que encontramos en el Nuevo Testamento son válidos sin más fuera del contexto de su época.

Por lo que se refiere a los temas de sexualidad y diferencia genérica, Cahill piensa que la cuestión básica es «cómo pueden la fe y la vida cristiana romper o, al menos, modificar las relaciones de dominación y mejorar la solidaridad por encima de las limitaciones impuestas por el estatuto social del matrimonio y la familia». Justamente a continuación

¹³ Ibid., 121.

de haber formulado esta pregunta, añade: «No podemos esperar que el Nuevo Testamento responda por completo a esta cuestión, ni que las comunidades primitivas hayan realizado plenamente sus metas implícitas»¹⁴.

Por supuesto, las investigaciones sobre la sociedad palestina en tiempo de Jesús y las dos generaciones siguientes de sus seguidores ayudan mucho para captar cómo El y sus discípulos reaccionaron e, incluso, desafiaron las relaciones sociales tan estratificadas de entonces. Es particularmente ilustrativo considerar los vínculos sociales que conectaban a quienes vivían en una economía de patronazgo y clientela, así como la ideología religiosa que organizaba el estatuto y rango social de las personas según unas leyes de pureza ritual y de jerarquización genérica propias de la familia patriarcal.

Cuando nuestra teología moral trata hoy los problemas de sexo y género, debería seguir el modelo de desafío social radical de las comunidades primitivas, aunque no apliquemos hoy a la letra sus soluciones o conclusiones concretas. Las comunidades primitivas acentuaron la solidaridad y el compartir por encima de las fronteras de sexo (varón-mujer), clase social (libre-esclavo) o cultura (judío-griego). Se estaba iniciando un nuevo estilo de vida, que se oponía críticamente a los presupuestos habituales acerca de las relaciones de poder y control sobre otras personas. Las comunidades primitivas estaban iniciando un cambio en esquemas de comportamiento social para pasar de la familia, sociedad y estado patriarcales a una nueva familia de hermanos y hermanas en Cristo.

Del Nuevo Testamento recibimos inspiración y fuerza para actuar en su misma línea, aunque el contexto social exija conclusiones y soluciones concretas diferentes. Aprendemos del Nuevo Testamento el criterio básico de la compasión y la solidaridad, que incorpora a la comunidad a aquellos que no han sido tratados como personas o han sido marginados. Pero cuando tratamos de llegar a orientaciones más concretas y detalladas para la acción moral, hemos de tener en cuenta varias fuentes de juicio moral; por ejemplo, la experiencia concreta, la reflexión acerca de esta experiencia, la aportación de las ciencias y de la filosofía, así como de otras culturas y religiones. Un enfoque así, amplio y dialogal, para la ética cristiana está garantizado por el precedente bíblico. La fe lo fomenta, pero no es un enfoque encerrado en sí mismo ni atado a un biblicismo estrecho.

¹⁴ Ibid., 122.

6. UNA MIRADA A LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA MORAL

Los debates de este siglo, dentro del catolicismo, acerca de la contracepción muestran la necesidad de continuar repensando la antropología de la sexualidad en relación con la teología moral. Aún no hemos conseguido integrar los valores modernos de afectividad y realización personal en la sexualidad y el matrimonio con una interpretación social de la procreación y la familia que responda al problema de la injusticia cometida en todo el mundo contra las mujeres. Tenemos que volver a apreciar la tradición católica acerca de la conexión íntima entre sexo, compromiso mutuo y procreación, a la vez que reformulamos sus expresiones.

Hay un texto de Santo Tomás, poco conocido y menos citado, en el que describe el matrimonio como la «mayor amistad»¹⁵. También es notable que considere el amor entre los esposos como la forma más intensa de amor entre los humanos¹⁶. La razón que da para ello es que «los esposos se hacen una sola carne».

Sin embargo, hemos de admitir que la contribución de Santo Tomás a la reflexión acerca de la sexualidad es más bien ambivalente. Por una parte, hereda mucho de la mentalidad tradicional agustiniana y acentúa la procreación como meta clave del coito sexual. Por otra parte, aprecia las dimensiones interpersonales del matrimonio y la contribución de la sexualidad a estas relaciones. Este aspecto personal ha sido considerado bajo una nueva luz en nuestro siglo y reconocido por el Vaticano II.

Reconociendo que hay en los escritos de Santo Tomás textos que pueden fomentar el misoginismo, una teóloga feminista, D. C. Carmody, ha señalado que la teoría del aquinate sobre la bondad y sobre el bien y la virtud humana puede ayudar mucho hoy día a la hora de acentuar la igualdad de derechos de mujeres y hombres¹⁷.

Hay luces y sombras en la tradición aristotélico-tomista. Tiene la ventaja de fomentar una ética teleológica de la felicidad, críticamente realista y muy anclada en las virtudes de justicia y prudencia. Pero la perspectiva del aquinate en materia de sexo y género está muy condicionada por su entorno cultural. Si usamos sus escritos como fuente pa-

¹⁵ *Summa contra gentiles*, III, 2, 123.

¹⁶ *Summa theologica*, II, II, 26, 11.

¹⁷ DENIS CARMODY, *Virtuous Woman: Reflections on Christian feminist Ethics*, Maryknoll, Orbis Books, New York 1992, p. 8.

ra una teología moral que tenga en cuenta perspectivas feministas actuales, tendremos que someter a crítica sus presupuestos sobre sexo y género.

La manera de reinterpretar a Santo Tomás, llevada a cabo por Lonergan, puede ayudar a redescubrir en sus escritos la apertura a una objetividad inductiva y un realismo que pueda servirnos para encontrar un terreno de experiencia común e intercultural para fundamentar la moralidad. Lonergan intentó leer bajo una nueva luz el pensamiento tomista acerca de la ley natural de un modo flexible mucho más sensible para los cambios de circunstancias espaciales y temporales. Dicho de otra manera, para entender la moralidad en el marco de una mentalidad con sentido de la historicidad, en lugar de hacerlo con una mentalidad estática y clasicista. Desde una lectura semejante será posible respetar las diferencias de experiencia según épocas y culturas, a la vez que no desistimos de la posibilidad de un acuerdo básico acerca de una ética humana compartida.

Cahill no queda satisfecha con una lectura estrecha y premoderna del pensamiento de Santo Tomás sobre la ley natural, ni tampoco con un rechazo de ésta que se refugie en el fideísmo o el autoritarismo. Ella preferiría afirmar la comunicabilidad de las intuiciones básicas humanas sobre la moralidad. No puede estar de acuerdo con algunas feministas que rechazan de modo postmoderno cualquier clase de fundamentación. Pero tampoco está de acuerdo con quienes afirman la incomunicabilidad de la experiencia moral fuera del marco comunitario. «Si la ética feminista, dice, ha de basar el cambio social en algo más que en un mero adquirir el poder suficiente para dejar de lado a quienes lo han monopolizado hasta ahora, tendremos que redescubrir una razonable cantidad de experiencia humana compartible. A esto se refiere la ética tradicional católica (aristotélico-tomista): una confianza en que la reflexión razonable sobre la experiencia humana puede conducirnos no sólo a reconocer y condenar la injusticia, sino a persuadir a otros de que también pueden reconocerla y condenarla aproximadamente en los mismos términos que nosotros»¹⁸.

Esta manera de leer a Santo Tomás se puede encontrar en muchos autores de la línea renovadora de la moral tras el Vaticano II. Pero hay también otra corriente opuesta que trata de basar la moralidad poniendo más fuerza en el compromiso de fe, reforzado por la autoridad de la Iglesia. Ambas tendencias se han visto reflejadas en la encíclica *Veritatis*

¹⁸ L. S. CAHILL, o.c., 69.

splendor, que representa dos puntos de vista diferentes en teología moral no completamente integrados. Por ejemplo, la encíclica reconoce la ley natural como detectable por la razón humana¹⁹, pero acentúa fuertemente el magisterio eclesiástico como mediador tanto de la comprensión de la revelación como de la interpretación de la ley natural²⁰.

Las autoridades morales más decisivas tradicionalmente para la autocomprensión cristiana han sido la Biblia y una cierta concepción acerca de la ley moral natural. Las fuentes escriturísticas han jugado un papel central en la ética teológica protestante, mientras que la ética de la ley natural ha sido muy importante para la teología moral católica. Pero, como señala atinadamente Cahill, desde mediados de este siglo nuevos enfoques hermenéuticos han sacudido por su base estas dos fuentes tradicionales de fundamentación de la moralidad²¹.

Incluso el Papa actual, que tanto acentúa las normas morales sin excepciones, habla de la sexualidad y sus significaciones usando un lenguaje personalista. Ve, por ejemplo, la sexualidad como constitutiva de la identidad personal y no acentúa tanto como hasta ahora de modo unilateral la procreación. «La sexualidad, dice el Papa, por medio de la cual hombre y mujer se entregan mutuamente uno a otro mediante los actos propios y exclusivos de los esposos, no es de ningún modo algo meramente biológico, sino tiene que ver con lo más íntimo de la persona humana en cuanto tal; es un signo de la autodonación personal total»²².

Tal revisión de la moral sexual católica tradicional plantea desafíos en varios frentes: teológico, pastoral y de disciplina eclesiástica. Para Cahill hay, paradójicamente, una incoherencia en el enfoque católico oficial de los temas de ética sexual. Por una parte, se acentúan las normas tradicionales con la autoridad del magisterio de la iglesia. Por otra parte, los recientes documentos de dicho magisterio han dado un giro hacia una manera de hablar mucho más personalista que hasta ahora.

¹⁹ *Veritatis splendor*, n. 74.

²⁰ *Ibid.*, nn. 27, 110 y 112.

²¹ Como ha indicado R. McCormick, la intimidad sexual ha pasado por tres estadios analíticos a lo largo de los tiempos. Primero fue considerada como un acto de la naturaleza (*actus naturae*) ordenado a la procreación. Posteriormente, predominó la consideración sobre la naturaleza del acto (*natura actus*), cuya integridad física y capacidad procreadora se suponía que debían ser respetadas, aun cuando se admitiesen otros motivos e intenciones. Finalmente, se pasó a acentuar el acto de la persona (*actus personae*), que ha de ser evaluado desde la perspectiva del conjunto de la persona adecuada y globalmente considerada. Cf. R. McCORMICK, *Health and Medicine in the Catholic Tradition*, Crossroad, New York 1987.

²² *Familiaris consortio*, n. 11.

Comentando la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, del Papa actual (1981), Cahill reconoce y alaba su lado positivo; pero, al mismo tiempo, señala algunas limitaciones. Es positivo reconocer, como hace el Papa, la importancia de los papeles de ambos, el padre y la madre, al criar y educar a la prole. Pero en el reverso de este aspecto positivo hay algo negativo: sólo se acentúa en la madre su papel engendrador, con menoscabo de otros papeles. También es positivo reconocer que la mujer debe tener acceso a «funciones públicas» y a un salario justo. Pero también en el reverso de este aspecto positivo hay algo negativo: se rechazan los así llamados medios artificiales de controlar de modo eficaz y fiable la natalidad, apoyándose en que la naturaleza misma del amor matrimonial hace inmoral el uso de estos medios. Ante paradojas como éstas en el texto papal, Cahill se pregunta: «Esta manera de pensar, ¿considera auténticamente la intimidad matrimonial como una experiencia interpersonal y relacional antes que como algo biológico?»²³.

7. EL DESAFIO DE LAS RECIENTES TERAPIAS DE INFERTILIDAD

Durante los últimos veinte años el debate acerca de las tecnologías reproductivas se ha intensificado en las naciones ricas. Estas tecnologías traen consigo innovaciones sociales que representan una escisión entre los significados procreativos y los interpersonales de la sexualidad. A menudo, bajo el nombre bello de libertad, fomentan de hecho actitudes de dominación y poder social, justificadas con residuos de asunciones patriarcalistas acerca de la reproducción biológica y la identidad personal.

Cuando nació el primer bebé-probeta en 1978 aparecieron dos reacciones opuestas. Las voces representativas de la moral tradicional dijeron: «Esto va contra la naturaleza.» Por la parte opuesta, las voces del entusiasmo por el progreso tecnológico dijeron: «Es la mejor noticia para quienes sufren a causa de la esterilidad.» Unos años más tarde comenzaban a aparecer en primer plano de los debates evaluaciones mucho más matizadas. Los pros y contras de las nuevas terapias de infertilidad se comenzaban a sopesar más ponderadamente. Incluso un teólogo moral tan abierto y avanzado como John Mahoney escribía ya en 1984 el siguiente comentario:

²³ L. S. CAHILL, o.c., 530.

«Insistir por principio y sin cualificaciones en que cada mujer tiene derecho a tener descendencia es reclamar un principio de autorrealización con exclusión de otras consideraciones morales e incurrir en el peligro de considerar a la criatura no como un fin, sino como un medio»²⁴.

Tres documentos publicados dentro de la primera década tras el nacimiento de Louise Brown proyectan luz sobre la situación del debate: a) el Informe Warnock, del Reino Unido; b) la instrucción vaticana *Donum vitae* (1987), y c) el Informe sobre Infertilidad, de la Oficina de Aseoramiento Tecnológico de EE.UU. (1988). Mientras que el Informe Warnock y el Informe sobre Infertilidad aprueban la fecundación *in vitro*, tanto con gametos de los esposos como con aportación de terceras personas, el documento vaticano rechaza ambos métodos. Lo interesante es comparar los tres documentos para ver sus diferentes enfoques de la ética. El Informe Warnock tiende a caer en consideraciones de tipo consecuencialista. La *Donum vitae* apela a la dignidad humana. El Informe sobre Infertilidad acentúa el derecho de cada persona a que se respete su libertad en materia de procreación. «Para los dedicados a la ética con una perspectiva religiosa, dice Cahill, el intercambio de estas tres voces sugiere la importancia de presentar los compromisos ético-religiosos en un lenguaje que sea inteligible para otras personas y comunidades interesadas seriamente en la moral.» De hecho, ella tiene sus reservas con relación a la manera de argumentar de estos tres documentos. «Desde lados opuestos del espectro, el Vaticano, el Informe Warnock y el Informe de USA coinciden en descuidar la diferenciación adecuada que debe hacerse desde el punto de vista moral entre los diversos métodos y terapias. Sin embargo, los métodos llamados homólogos y heterólogos requieren cualificaciones morales diversas»²⁵.

Leyendo lo que ha escrito Cahill sobre el debate dentro del catolicismo acerca de la contracepción y de las tecnologías reproductivas, se nota un contraste: esta autora está muy a tono con el énfasis católico tradicional en la conexión entre sexualidad, intimidad conyugal y procreación. Pero, al mismo tiempo, suscita fuertes objeciones contra el modo de razonar que usan los documentos eclesiásticos sobre estos temas. Está también en favor de la adopción y tiene bastantes reservas frente a la intervención de terceras partes en la aportación de gametos para la fecundación *in vitro*. En este sentido se encuentra cercana a la línea del documento vaticano *Donum vitae*. Pero, por otra parte, Cahill

²⁴ JOHN MAHONEY, *Bioethics and Belief*, Sheed and Ward, London 1984.

²⁵ L. S. CAHILL, o.c., 222.

tiene grandes objeciones contra la metodología de la teología romana tradicional y contra su estilo autoritario. Un rasgo biográfico que da peso a sus afirmaciones: ella es madre de cinco criaturas (tres adoptadas de Tailandia).

Resulta especialmente interesante escuchar de labios de una feminista una fuerte crítica de la «cultura que absolutiza la libre elección». Dice Cahill:

«La crítica feminista radical nos permite mirar bajo la superficie del consentimiento libre e informado y reconocer ahí unas fuerzas sociales poderosas que modifican siempre las opciones y definen qué opciones vamos a ser capaces de discernir como disponibles y a nuestro alcance. Una moralidad centrada en la opción privada es últimamente un auto-engaño»²⁶.

Cahill no es la única en esta crítica. Mary Ryan, también católica y feminista, ha planteado objeciones desde una perspectiva feminista acerca de esa manera de pensar que apoya una libertad procreadora sin restricciones. Ha criticado la tendencia a tratar a las criaturas como una propiedad sobre la que los adultos tendrían derechos, la tendencia a definir la familia en términos de derechos contractuales, la tendencia a descuidar la relevancia del parentesco para el amor incondicional de los progenitores a una prole que no ha sido «escogida», y la tendencia a dejar de lado la evaluación moral de los medios utilizados para lograr los fines reproductivos. «La expresión común “este niño tiene una cara que sólo una madre podría amar” pone de manifiesto, dice Ryan, el hecho de que el vínculo de los progenitores con la prole trasciende todos los criterios culturales de belleza, pero también alude a una manera profundamente arraigada de entender las responsabilidades de los progenitores como algo dado y duradero»²⁷.

8. OBSERVACIONES FINALES

La ética cristiana contemporánea, tanto católica como protestante, habla de la sexualidad en términos de compromiso y encuentro mutuo personal, acentuando además la igualdad social de las mujeres. Sin em-

²⁶ Ibid., 243.

²⁷ M. A. RYAN, *The Argument of Unlimited Procreative Liberty: A Feminist Critique*: Hastings Center Report 20/4 (1990) 6-12.

bargo, una reticencia postmoderna ante las fundamentaciones morales nos dificulta la crítica de las injusticias sociales y nos impide argüir convincentemente en favor de una igualdad de derechos y mutuo respeto que funcionen como normas interculturales. Además, asunciones liberales acerca de la prioridad de la libertad ocultan la necesidad de complementar el valor de la libertad con las exigencias de la justicia social. Precisamente con esas presunciones como telón de fondo se desarrolla el pensamiento de Cahill que las cuestiona. Al concluir estas notas marginales a su libro reciente, quisiera retener dos observaciones tuyas sobre los méritos y limitaciones respectivas de las éticas protestante y católica.

La tradición católica ha perseverado en afirmar la importancia del cuerpo humano y de la socialidad como dimensiones del sentido de la sexualidad. Esta tradición ha acentuado la importancia de la institución matrimonial y de la familia, en la que la sexualidad de mujeres y hombres se realiza histórica e interculturalmente. Es también característico de esta tradición el énfasis en la objetividad de las evaluaciones morales y en el ideal de unidad entre los tres elementos de una antropología de la sexualidad: expresión sexual, incluido el placer, mutua donación personal y procreación.

En el reverso de estos méritos tiene algunas sobras esta tradición. Las asunciones propias de la era patriarcal no acaban de desaparecer de las enseñanzas sobre sexo y género. Por ejemplo, llama la atención la tendencia a definir a las mujeres en términos de finalidades reproductivas, el excesivo énfasis en vincular la significación sexual con la estructura de los actos sexuales, así como la tendencia a concentrarse en la moralidad de los actos sexuales individuales únicamente, en vez de fijarse más ampliamente en el complejo de relaciones personales, familiares y sociales en que ocurren.

Por lo que se refiere a la tradición protestante, ha de reconocérsele el mérito de su sensibilidad para el problema de la igualdad de derechos de las mujeres. Además, han fomentado la comprensión teológica de los fundamentos de la ética sexual, han afirmado los valores personales y el aspecto comunitario de las evaluaciones morales. Y, sobre todo, han cuidado mucho la fundamentación bíblica del discipulado como base de la ética cristiana.

En el reverso de estos méritos no faltan aquí tampoco algunas sobras. A veces los estudios histórico-críticos sobre la Biblia han sido usados para relativizar los materiales neotestamentarios, reduciéndolos al condicionamiento circunstancial de sus orígenes. Otras veces la reac-

ción contra prohibiciones morales obsoletas ha desembocado demasiado rápidamente en el extremo opuesto: condescender demasiado con escalas modernas de valores como los de la tolerancia, el consentimiento y la libertad (algo que también ha ocurrido en la tradición católica).

En su evaluación crítica de ambas tradiciones, católica y protestante, Cahill señala que el comprender mejor las diferencias entre las primitivas comunidades cristianas y las nuestras de hoy día no tienen por qué conducir necesariamente a descartar como irrelevante la perspectiva moral de aquellas comunidades. «Cuando las actitudes de las primitivas comunidades cristianas ante sexo y género se ven por oposición a la familia grecorromana, es posible reinterpretarlas como una ética social sobre la sexualidad y el género, centrada en la compasión, la solidaridad y la oposición a toda discriminación... Las sociedades tradicionales colocaban sexo y género en el contexto de la familia, la comunidad y la procreación. Las sociedades modernas respetan la reciprocidad, la intimidad y la igualdad genérica. El discipulado cristiano transforma las realidades humanas del sexo y el género. La ética cristiana, a la vez que se apoya en las prácticas humanas culturales, las reforma de manera que puedan representar mejor los valores cristianos de encarnación, comunidad, fidelidad, compasión y esperanza, posibilitando así el cambio social y moral»²⁸.

²⁸ L. S. CAHILL, o.c., 256-257.