

Lo femenino como valor universal equivalente

Sin concesiones fáciles a la anécdota, el conocido moralista Marciano Vidal esclarece los fundamentos de un feminismo absolutamente basado en la igualdad entre varón y mujer, igualdad que a todos los efectos, teóricos y prácticos, es base de una ética que tiene su origen en la dignidad femenina en equivalencia recíproca con el varón. Esta dignidad, que la encíclica de Juan Pablo II «*Mulieris dignitatem*» ha ensalzado sin paliativos, no ha tenido, en cambio el mismo y completo reconocimiento en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Marciano Vidal *

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

* Profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

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 postura 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).

a) 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 las reivindicaciones del feminismo dentro del proyecto ético universal. Siguiendo el análisis de M. A. Farley sobre esta alternativa de posturas (2), nos encontramos con las razones siguientes a favor y en contra de la universalidad del punto de vista ético de la mujer.

Quienes se oponen lo hacen por estas principales razones:

— Lo que se ha «universalizado» ha sido lo masculino. Lo humano ha sido identificado con lo viril, siendo lo femenino una «defectividad» de lo humano. Es ésta una afirmación compartida, con normales variantes, por todos los feminismos.

— Todo nuevo intento de universalizar el punto de vista ético de la mujer volverá 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).

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

(2) M. A. Farley: *Feminism and Universal Morality*. G. Outka-J. P. Reeder (Eds.), *Prospect for a Common Morality* (Princeton, 1993) 170-190.

— 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.

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 relativismo de las hermenéuticas postmodernas 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 compatibles 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).

b) El diálogo ético desde la «asimetría» histórica

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 del discurso ético, éste dejaría de ser imparcial y estaría viciado en su misma raíz. Es de advertir que junto a las reivindicaciones feministas es necesario colocar todas las restantes reivindicaciones de los

(3) Amoros: *I. c.*, 6.

grupos humanos marginados; un 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.

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 universalizador del 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 vista» 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) (5).

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 si las mujeres entran en el diálogo ético denunciando las «asimetrías» históricas y reivindicando un diálogo que corrija dichas «asimetrías» a través de la praxis 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 Levinas que en las propuestas de Habermas (6).

Una vez instaurado un diálogo entre iguales tiene sentido y credibili-

(4) F. Collin: *a. c.*, 95.

(5) M. Herrera: *La ética desde el feminismo. Notas sobre la «diferencia»*: Isegoría n. 6 (1992) 153-160.

(6) Amoros: *l. c.*, 11.

dad 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» (7). 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» (8).

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:

- 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.

La mujer: ¿un contenido moral especial?

a) 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 femeni-

(7) J. Habermas: *I. c.*

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

nas 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 pre-morales. 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. Unicamente 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 igualdad 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.

b) Dignidad ética de la mujer en cuanto «persona»

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 (9). 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 andrógino.

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 (10). 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 (Gál 3, 28). El Papa Juan Pablo II ha enfatizado de forma clara y expresa el carácter personal de la mujer, señalando los fundamentos bíblico-teológicos de la afirmación y anotando sus implicaciones prácticas (11).

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 aún desde aquélla han de ser valoradas, positiva y negativamente, éstas.

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

(9) Ver el desarrollo de este punto en: M. Vidal: *Moral de Actitudes. II-1.ª parte. Moral de la Persona y Bioética teológica* (Madrid, 1991) 99-149.

(10) K. Lehmann: *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.

(11) *Mulieris dignitatem*, nn. 6-7.

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 contrario, 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» (12) constata que las mujeres «aspiran a ser tratadas con dignidad, en calidad de personas dotadas de sus derechos» (13). 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...»);
- han de ser valoradas «en sí mismas» y «por sí mismas».

c) 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 tiene 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.

La relación entre mujer y varón ha sido entendida y vivida mediante diversos modelos (14). Después de ponderar cada uno de ellos, creo que se puede llegar a una toma de postura en la que se asuman las siguientes afirmaciones:

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

(13) *Les femmes dans la société et dans l'Eglise*, n. 9.

(14) M. P. de Miguel: *Cristo*: M. Navarro (Dir.), *10 mujeres escriben Teología* (Estela, 1993) 78-80; F. Elizondo: *Mujer*. Ibid., 220-228.

— Nadie podría justificar hoy el modelo de *subordinación* de la mujer al varón.

— Tampoco es correcto el modelo de *complementariedad*. Por diversas razones: 1) antes de hablar de seres «complementarios» es necesario referirse previamente a sujetos personales y autónomos; 2) 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» (15); 6) ni siquiera en lo afectivo y en lo sexual la complementariedad es la estructura psicológica de la relación mujer-varón (16).

— 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 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 andrógica 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.

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

(15) *Les femmes dans la société et dans l'Eglise*, n. 25.

(16) M. Navarro: *l. c.*, 295.

varón es hoy algo plenamente aceptado. El teólogo Lehmann, apoyándose en los textos básicos de Gn 1, 27 y Gál 3, 28, fundamenta teológicamente el principio de que la mujer y el varón son personas en modo perfectamente igual (17). 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 mujer (18). «Ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer, ambos fueron creados a imagen de Dios» (19). El documento de los obispos de EE.UU. resume toda esa teología bíblica con una toma de postura tajante: «queremos afirmar aquí, con la mayor fuerza posible, la igual dignidad de cada mujer y de cada varón creados por Dios» (20).

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 (21). 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») (22).

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 «complementariedad» 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 aun en

(17) K. Lehmann: *l. c.*, 212-213.

(18) *Mulieris dignitatem*, nn. 6-7.

(19) *Ibid.*, n. 6.

(20) *Les femmes dans la société et dans l'Eglise*, n. 26.

(21) *Mulieris dignitatem*, n. 7.

(22) Cf. *Les femmes dans la société et dans l'Eglise*, n. 54.

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 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 (Gál 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» (23). Sin pedir la traducción mimética a otros idiomas (24), sí abogamos por una adecuación terminológica de acuerdo con el nuevo paradigma conceptual.

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, interlocución y responsabilidad de los individuos-sujetos actuantes en todas las relaciones sociales, familiares y duales» (25).

El magisterio eclesiástico reciente es un portavoz elocuente de esta reivindicación ética de la mujer. El Concilio Vaticano II constató: «La

(23) Ver a este respecto el libro de M. Hebrard: *Féminité dans un nouvel âge de l'humanité* (Paris, 1993).

(24) M. Martinell: *Sin voz ni voto*: 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».

(25) I. Santa Cruz: *Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones*: Isegoría n. 6 (1992) 148.

mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre» (26). En varios paaes de la «Gaudium et spes» vuelve sobre el tema (27). 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» (28).

— *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 social (29). 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 EE.UU. ha analizado las causas, y los efectos del sexismo (30). 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.

d) 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 humano». 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 actual (31).

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.

(26) *Gaudium et spes*, n. 9.

(27) Cf. *Gaudium et spes*, nn. 29, 49, 52, etc.

(28) *Familiaris consortio*, n. 23.

(29) N. Bobbio: *Igualdad y libertad* (Barcelona, 1993) 93.

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

(31) Ver: M. Vidal: *Moral de Actitudes. III. Moral Social* (Madrid, 1991) 189-235.

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 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» (32).

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, religión (33). El documento de los obispos de EE.UU. también analiza muchos de esos derechos (34).

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 de este tema, que precisa un espacio más amplio al asignado a las presentes reflexiones (35). En ellas he querido limitarme al análisis de aquellas condiciones básicas que hacen posible un discurso crítico sobre la ética de la mujer.

Bibliografía

- Agra, M.^a José: «Las mujeres y la ética». *Anthropos* 96 (1989) 60-63.
 Amoros, Celia (Dir.): «Ferminismo y ética»: *Isegoría* n. 6 (noviembre 1992).
 Andolsen, B. H.: «Agape in Feminist Ethics»: *Journal of Religious Ethics* 9 (1981) 69-83.
 Benhabib, Seyla: «The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory»: Varias: *Ethics: A*

(32) Monique Dumais: *Les droits des femmes* (Paris, 1992) 11-63; K. Hilpert: *Männerrechte - Frauenrechte*=: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 34 (1993) 35-72.

(33) M. Dumais: *o. c.*, 65-126.

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

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

- Feminist Reader* (Oxford, 1992) 267-300; «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral»: *Isegoría* 6 (1992) 37-63.
- Blum, L. A.: «Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory»: *Ethics* 98 (1988) 472-491.
- Cahill, Lisa S.: *Women and Sexuality* (New York, 1992).
- Camps, Victoria: *Virtudes públicas* (Madrid, 1990) 141-163 («El genio de las mujeres»).
- Cortina, Adela: «Lo masculino y lo femenino en la ética»: *Moralia* 11 (1989) 191-203.
- Daly, Mary: *Gyn-Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston, 1978).
- Dumais, Monique: *Les droits des femmes* (París, 1992); «Effets d'une éthique de la relation dans un projet pédagogique»: *Ethica* 5 (1993) n. 1, 15-27 (cf. 4 (1992) n. 2, 31-52).
- Farley, Margaret A.: «Feminism and Universal Morality»; G. Outka-J. P. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality* (Princeton, 1993) 170-190.
- Gilligan, Carol: *In a Different Voice* (Cambridge, Mass., 1982).
- Gilligan, Carol - Ward, Janie Victoria - Taylor, Jic McLean (Eds.), *Mapping the Moral Domain* (Cambridge, Mass., 1988).
- Gordillo, M.^a Victoria: «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.
- Grey, Mary: «Claiming Power-in-Relation: Exploring the Ethics of Connection»: *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1991) n. 1, 7-18.
- Guisan, Esperanza: «Immanuel Kant: una visión masculina de la ética»: E. Guisan (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (Barcelona, 1988) 167-196.
- Hierro, Graciela: *Ética y feminismo* (México, 1985).
- Hunt, M.: «Un reto feminista: transformar la teología moral»: *Concilium* n. 202 (1985) 399-407.
- Irigaray, Luce: *Ethique de la différence sexuelle* (París, 1984).
- Kittay, Eva Feder - Meyers, Diana T. (Eds.): *Women and Moral Theory* (Savage, 1987).
- López Santamaría, J.: «Antígona, el ethos cívico»: *Estudios Filosóficos* 40 (1991) 525-540.

- Magallon, Carmen: «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.
- Navarro, Mercedes: «Pecado»: M. Navarro (Dir.), *10 mujeres escriben Teología* (Estella, 1993) 259-298.
- Noddings, N.: *Caring A. Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley, 1984).
- Nussbaum Martha: «Justice pour les femmes»: *Esprit* n. 191 (mai 1993) 54-70.
- Okin, Susan Moller: *Justice, Gender and Family* (New York, 1992).
- Pintos, Margarita M.^a - Tamayo-Acosta, Juan José: «La mujer y los feminismos»: M. Vidal (Dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid, 1992) 519-532.
- Praetorius, Ina: «Feministische Ethik. Eine Einführung»: *Offene Kirche* (5-XI-1988) 2-7; «Retirada al servicio. Ética feminista y ciencias naturales»: *Concilium* n. 233 (1989) 429-438.
- Ranke-Heinemann, Uta: *Eunuchen für das Himmelreich* (Hamburg, 1989).
- Robb, C. S.: «A Framework to Feminist Ethics»: *Journal of Religious Ethics* 8 (1981) 48-68.
- Ruddick, Sara: *Maternal Thinking* (New York, 1989).
- Valeria, Adriana: «Feminismo»: *Nuevo Diccionario de Teología Moral* (Madrid, 1992) 758-769.
- Valcarcel, Amelia: *Sexo y filosofía* (Barcelona, 1991).
- Varias: «Feminism and Christian Ethics»: *Studies in Christian Ethics* 5 (1992) n. 1.
- Varias: *Ethics: A Feminist Reader* (Oxford, 1992).
- Vidal, M.: «Mujer y ética»: *Moralia* 3 (1981) 29-55.
- Welch, Sharon D.: *A Feminist Ethic of Risk* (Minneapolis, 1990).
- Werkman, Lieke: «Justice and Care: the Gender-Identity of Moral Subject»: Varios/as: *Morality, Worldview, and Law* (Assen/Maastrich, 1992), 125-136.