



Los principios básicos de la ética feminista

En las siguientes reflexiones me propongo analizar aquellas condiciones que hacen posible un discurso ético crítico sobre la mujer. Más que una moral concreta de la condición femenina (1) busco los presupuestos que la justifican y la fundamentan. Llamo principios básicos de la ética feminista a lo que, de forma más académica, pudiera denominarse la «crítica de la razón ética feminista». Advierto que el horizonte en el que se enmarca la reflexión es el de la ética racional pero abierta a la cosmovisión cristiana y, consiguientemente, a la ética teológica.

Marciano Vidal *

1. El «esquema sexo-género»

TODO discurso ético sobre la mujer asume, justifica y desarrolla una determinada concepción sobre la condi-

(1) Para este aspecto remito a un trabajo anterior: M. Vidal, *Mujer y ética*: Moralia 3 (1981) 29-55, recogido y aumentado en: *Moral de Actitudes. II-2.ª Parte. Moral del amor y de la sexualidad*, Madrid⁸ 1991, 225-249.

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

ción femenina. De ahí que sea necesario analizar la construcción de lo femenino y ver cómo se inserta dentro de esa construcción el discurso ético.

a) La construcción de lo femenino

Para comprender la realidad de la mujer nos servimos hoy de dos conceptos diferentes, aunque complementarios: *sexo* (femenino vs. masculino) y *género* (femenino vs. 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 sí mismo» (2). 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».

La condición femenina 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. Pero éstos no son los factores fundamentales para definir la diferencia sexual.

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 y por la actuación de las hormonas sexuales femeninas. Estos elementos constitutivos son los que originan la peculiaridad anatómica y fisiológica de la «hembra» de la especie humana.

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.

(2) E. Dio Bleichmar: *El feminismo espontáneo en la historia*. Madrid, 1991, 4.

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 peculiar 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? (3). También habrá 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 (4). En todas estas consideraciones hay un verdadero salto cualitativo entre la ciencia actual y los prejuicios de etapas precedentes.

La variable «sexo» origina unos procesos complejos de diferenciación y de identificación; entre esos procesos están no sólo 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 con 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) y con ella entendía «el conjunto de operaciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana» y con ella 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 «una hoja de parra» (que oculta más que lo que muestra) o como «un cajón de sastre» (donde todo cabe) (5).

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

(4) M.^a García Callado: *Automarginación de la mujer*. Moralia 11 (1989) 179-190 (aquí: 181-183).

(5) Varias: *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Pamplona, 1992, 13-14.

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 cosas sirve para expresar mejor:

— *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?);

— *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;

— *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 de “lo otro” en este establecimiento de la diferencia» (6). 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.

El género es hoy una categoría analítica imprescindible para entender la condición femenina (7). 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 identi-

(6) 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).

(7) Además de los estudios citados en las dos notas precedentes, ver: J. Archer-B. Lloid, *Sexe and Gender*, Cambridge, 1982; M. J. Izquierdo, *Las, los, les (lis, lus)*. *El sistema sexo-género 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, 1992; C. Magallón, *Hombre 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.

ficarse para significarse a sí mismo, significar la relación con los demás», resaltando las notas de «relacionalidad, historicidad y posicionalidad» (8).

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 puede 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 a sí mismos como personas, organizan las relaciones sociales y confieren significado simbólico a los eventos y procesos reales y sociales» (9).

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 como justificación y cauce para organizar la sociedad.

– Nivel individual: el género ayuda a comprender la identificación total de la mujer y del hombre articulando un proyecto de vida a partir de los diversos factores (biológicos, psicológicos, sociales) (10).

b) Inserción de la ética en la construcción de lo femenino

Es necesario constatar que el discurso ético se inserta hoy en la condición femenina.

– no tanto mediante la categoría de «sexo»,

– cuanto mediante la categoría de «género».

La diferencia sexual no tiene gran interés para la ética: ni en cuanto variable para configurar el sujeto moral ni en cuanto condicionamiento para el tratamiento de la mujer en cuanto contenido de la moral. La ética se interesa, sobre todo, por la construcción del «género» femenino. Y ello en un doble sentido:

– en cuanto función *crítica*, para desvelar las alienaciones a que está sometida la condición socio-cultural de la mujer;

(8) M. Santa Cruz: *Apuntes para una crítica de la teoría del género*, citado por C. Molina, *o. c.*, 142 nota 22.

(9) C. Magallón: *l. c.*, 339.

(10) Puede verse el desarrollo de estos aspectos en: M. Vidal: *Moral de Actitudes*, II-2.^a Parte, 228-230.

— en cuanto función *reivindicativa*, a fin de postular la igual dignidad de la mujer en la historia humana constituida por varones y mujeres.

Por fijarse más en el «género» que en el «sexo» la ética de la mujer es más bien ética «feminista» que ética «femenina», según las nociones que daré a continuación a estas expresiones.

Esta preferencia del discurso ético por el «género» más que por el «sexo» origina problemas al discurso específicamente teológico; pero creo que también le aportará notables ventajas. Origina dificultades, ya que la ética teológica, sobre todo la de carácter oficial, ha insistido en la diferencia sexual para formular las orientaciones morales y para construir la ética de la mujer. Aportará ventajas, pues la reflexión exclusiva o preferentemente sexual de la condición femenina olvida los auténticos problemas morales de la mujer mientras que la reflexión ética insertada en el género alcanza la auténtica realidad moral de la mujer y propicia una solución eficaz a su marginación injusta.

En todo caso, la ética teológica de la mujer tiene que cambiar de paradigma: del paradigma del «naturalismo» de la sexualidad (femenina) ha de pasar al paradigma de la «construcción histórico-social» del género (femenino). Este cambio aportará notables ventajas al discurso ético-teológico sobre la mujer.

2. Feminismo(s) y ética

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» (11). Primero fue el discurso global sobre la reivindicación político-social; más tarde han ido viniendo las reflexiones de carácter más sectorial y académico.

a) Inserción de la ética en el feminismo

La inserción de la ética dentro del feminismo se entiende y se realiza siguiendo distintas opciones. Me referiré a continuación a dos tipos de alternativas.

(11) F. Collin: *Bordeline. Por una ética de los límites*. Isegoría n. 6 (1992) 82.

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 o únicamente tiene de peculiar 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 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 ética (12), y hay quienes (mujeres o varones) en su discurso ético apuestan por una intención crítico-reivindicativa de la mujer y, consiguientemente, utilizan una hermenéutica feminista (13).

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;

(12) 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.

(13) Ver la bibliografía consignada al final del artículo. En el mundo anglosajón el tema se ha desarrollado bastante, de tal manera que hasta ha dado lugar a una colección del trabajo al respecto: *Varias, Ethics: A Feminist Reader*, Oxford, 1992.

— *Feminismo de la igualdad*. Su objetivo principal es reivindicar para la mujer los derechos que le 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 igualdad. Son las éticas feministas que podemos llamar «ilustradas». En el balance general del feminismo ético, aparecen como la opción mayoritaria, la más desarrollada y la de más amplia aceptación en el ámbito exterior del 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 la sociedad avanzadas (14).

— *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 (solas) mujeres», teniendo esta visión utópica como telón de fondo una larvada y críptica opción homosexual; 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 Maria Antonietta Macciocchi).

Existen éticas feministas que se apoyan en el feminismo de la diferen-

(14) 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).

cia. 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 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 (15).

— *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, etc.); 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 Africa y en Asia.

b) La Opción de la ética teológica

En la ética teológica la penuria del discurso feminista es evidente. Hay quienes se cuestionan la coherencia de tal discurso y, a lo sumo, proponen una aportación general a la ética desde el terreno del feminis-

(15) La ética basada en el feminismo *radical* tiene representantes cualificados 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.

mo: «cabe preguntarse por la posibilidad de una ética feminista. A decir verdad, no es éste un campo donde se han hecho avances significativos. Se trata de una cuestión que requiere no pocas precisiones. Permítasenos indicar que no parece tenga 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 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» (16).

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 con una sinfonía que está a punto de ser compuesta. Diversas variaciones son posibles a partir de un tema básico: las experiencias de las mujeres» (17).

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 consciencia 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» (18).

Sobre la relación entre ética teológica y feminismo suscribo la afirmación de Mercedes Navarro: «la ética feminista cristiana, llevada a cabo por teólogas, coincide con la ética feminista no cristiana en lo que tiene de denuncia crítica y deconstrucción con relación a la ética formulada, tanto

(16) M. M.^a Pintos - J.-J. Tamayo-Acosta: *La mujer y los feminismos*: M. Vidal (Ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid, 1992, 352.

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

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

a la de antes, como a la de ahora» (19). La reflexión específicamente teológica introduce el dato de la fe tanto para radicalizar 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 prevalentes: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Sin embargo, la sensibilidad cristiana no es neutral al respecto (20). 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 articulando la liberación de otras alienaciones y marginaciones que sufren los seres humanos sobre todo lo 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» (21). 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 tratamiento que ha tenido la mujer en la tradición teológica, sobre todo en los

(19) *Ibid.*, 265.

(20) Ver, a este respecto, la Carta Apostólica de Juan Pablo II «*Mulieris dignitatem*» (1988). Cf. los comentarios: P. Vanzan, «*Mulieris dignitatem*: reazioni, contenuti e prospettive: 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.

(21) M. M.^a Pintos-J. J. Tamayo-Acosta, *l. c.*, 352.

tratados de ética sexual y conyugal (22). Por otra, hacen propuestas para reorientar las categorías fundamentales de la moralidad cristiana (23) y de esta suerte aceptar el punto de vista de la mujer para el universo de la ética teológica (24).

3. El «punto de vista ético» de la mujer (La «voz diferente»)

EN los planteamientos de la ética feminista cobra especial relieve la discusión sobre la peculiaridad femenina en el desarrollo moral. Piaget señalaba 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» (25); observación que corroboraba con el análisis de los juegos de las niñas. Después de Piaget han venido los estudios de L. Kohlberg sobre el desarrollo del juicio moral. Precisamente en relación con los análisis kohlbergianos es donde hay que situar la propuesta que más impacto ha tenido. Me refiero a la teoría de Carol Gilligan, colaboradora de Kohlberg y más tarde crítica y revisionista ante la postura del maestro (26).

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: 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

(22) U. Ranke-Heinemann: *Eunuchen für das Himmelreich*. Hamburgo, 1989; L. S. Cahill: *Women and Sexuality*. Nueva York, 1992.

(23) M. Navarro hace aportaciones para replantear las categorías de *pecado* (l. c., 26-269), de *virtud* (pp. 269-270), de *bondad* (pp. 270-274). También recupera el «ethos subversivo» de las mujeres de la Biblia (pp. 281-284) así como la visión femenina de los principios de la moral cristiana (pp. 284-291).

(24) Varios: *Feminism and Christian Ethics: Studies in Christian Ethics* 5 (1992) n. 1.

(25) J. Piaget: *El criterio moral en el niño*. Barcelona, 1971, 63.

(26) C. Gilligan: *In a Different Voice*. Cambridge Mass, 1982.

estadio 3.º 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 sólo 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.

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 aún, sus afirmaciones no pueden dejar de ser atendidas. Evidentemente 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 mujeres (27). 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).

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). El uso de la teoría de Gilligan por parte del feminismo de la diferencia creo que ha sido exagerado y, a la larga, 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

(27) 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.

«público» que sería dejado otra vez en manos de los varones (identificando «justicia» con ética pública) (28).

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 varones, pero sin que ello suponga contraponer «cuidado» y «justicia» (29). La categoría ética que integra ambas sensibilidades puede ser la de la *solidaridad*, síntesis integradora y superadora de «cuidado» y de «justicia» (30).

Por último, quisiera anotar que queda todavía abierta la cuestión sobre la influencia de la variable sexo en el desarrollo moral y en la configuración de las estructuras éticas tanto del varón como de la mujer. Los estudios actualmente existentes (31) no garantizan una respuesta imparcial y objetiva por el momento.

4. La «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. Esta, 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».

(28) Entre las feministas más críticas a la tesis de Gilligan hay que destacar a Seyla Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other*. Varias: *Ethics: A Feminist Reader*, Oxford, 1992, 207-300; *Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral*: Isegoría n. 6 (1992) 37-63.

(29) 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.

(30) 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.

(31) 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.

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 masculina (32). El autor en el que más se han concentrado las críticas feministas ha sido Kant. 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 femenino (33).

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 el 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-ilustrado y, por lo tanto, contradictorio con sus propios planteamientos éticos (34).

Las propuestas positivas para feminizar los valores morales y, consiguientemente, feminizar la vida social y la vida humana en general son muy variadas. No hago otra cosa que enumerar las principales, sin someterlas a un análisis pormenorizado:

a) 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» (35). 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 siste-

(32) Susan Moller Okin: *Justice, Gender and Family*. New York, 1992. Ver un comentario a este libro en Martha Nussbaum: *Justice pour les femmes*: Esprit n. 191 (mayo 1993) 54-70.

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

(34) L. Posada Kubissa: *Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant)*: Isegoría n. 6 (1992) 17-36.

(35) S. Ruddick: *Maternal Thinking*. New York, 1989.

mas 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 paz. La «ética del cuidado» ha de traducirse en un «cuidado por la vida» frente a los sistemas de violencia y de guerra (36).

b) Aportación femenina a la solución del «fracaso de la Modernidad»

Adela Cortina (37) se hace eco del agravio de las feministas 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 filósofa 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 postmodernos (sensibilidad ante lo efímero frente a las grandes causas de los grandes relatos); la que proponen los modernos conservado-

(36) 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.

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

res (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. 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 perpetua» (38).

c) La feminización de las «virtudes públicas» a partir del «genio de las mujeres»

Esta es la propuesta ofertada por Victoria Camps (39). 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 mujer (40). 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

(38) *Ibid.*, 203.

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

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

poder, el no mandar; el trabajo (menos «servil» en la mujer que en el varón); la concepción nueva del poder político (a modo del «poder doméstico»). De este modo se lograría la feminización necesaria de las virtudes públicas.

d) 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 anglosajón (41), «éthique de la relation» en el mundo francófono canadiense (42). 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»).

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 diferencia 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 da la impresión de que los discursos sobre la feminización de la ética:

- 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;

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

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

— 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 femenino (43). La utilización de las hermenéuticas postmodernas es considerada como un retorno al mito del «eterno femenino», ahora de sabor «piadoso» y «estetizante» (44). 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 privada (45). Por otra parte la «diferencia» femenina ha de ser planteada sin menoscabar la previa condición de persona que define básicamente tanto a los varones como a las mujeres como individuos libres e iguales (46).

Unicamente respondiendo a estas anotaciones 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.

Con idéntica lucidez, pero también con notable magnanimidad, hay que aceptar el punto de vista ético de la mujer en los planteamientos de la ética teológica. Se precisa una «feminización» de los valores de la moral cristiana. En la formulación de los valores morales cristianos deben intervenir las dos dimensiones que integran la realidad humana: los problemas y las soluciones han de ser contemplados 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

(43) A. H. Puleo: *De Marcuse a la Sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada*: Isegoría n. 6 (1992) 113-127.

(44) C. Molina: *Lo femenino como metáfora en la racionalidad post-moderna y su (escasa) utilidad para la Teoría Feminista*: Isegoría n. 6 (1992) 129-143.

(45) N. Fraser-L. Gordon: *Contrato versus caridad: una reconsideración entre ciudadanía civil y ciudadanía social*: Isegoría n. 6 (1992) 65-82.

(46) F. Collin: *Bordeline. Por una ética de los límites*: Isegoría n. 6 (1992) 83-95.

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 *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.