

MEDICINA Y ÉTICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

2004/4

**Dignidad y roles de género - ¿Quién es la mujer?
Aproximación a la determinación de la especificidad
femenina - Un acercamiento por la religión, la mujer y
la libertad - Feminidad y género. Perspectiva bioética - La
mujer y la imagen: anorexia y bulimia - Reflexiones éticas
sobre técnicas que afectan el inicio de la vida -
Enfermería, bioética y mujer**



UNIVERSIDAD ANÁHUAC
VINCE IN BONO MALUM™

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac

*Facoltà di Medicina e Chirurgia
dell'Università del Sacro Cuore, Roma*

MEDICINA Y ÉTICA

D.R. Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Editor responsable: Dr. José Kuthy Porter
Impreso en Litho Press de México
Av. Sur 20, núm. 233
Col. Agrícola Oriental, 08500 México, D.F.

Dirección y Administración:
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Lomas Anáhuac s.n. Col. Lomas Anáhuac
Huixquilucan, Edo. de México, C.P. 52786
Tels. 5328-8074, 5627-0210 (Ext. 7205 y 7146)
Email: ehamill@anahuac.mx

Dirección y Redacción en Roma, Italia:
Centro di Bioetica della Facoltà di Medicina e Chirurgia
dell'Università del Sacro Cuore
Tel 06/33054960. Fax: 06/3051149

Distribución:
Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac

México: 150 pesos; América Latina: \$75 U.S. Dls;
Otros países: \$85 U.S. Dls.

El importe de la suscripción se realizará con cheque
a nombre de Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Universidad Anáhuac. Apartado Postal 10-844, México D.F. 11000

Medicina y Ética.
Número de Registro de Marca 427526
Certificado de Licitud de Título 6655
Certificado de Licitud de Contenido 6923
Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo 1009-93; control 22235
Impreso en México. *Printed in Mexico.*
ISSN 0188-5022

[039 0793]

Porte pagado.
Publicación periódica.
Registro 0390793.
Características 210451118.
Autorizado por SEPOMEX.

4

VOLUMEN XV NÚMERO 4 OCTUBRE-DICIEMBRE DEL 2004

MEDICINA Y ÉTICA

Revista internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

Italia

Dirección

Adriano Bausola - Leonardo Ancona - Alessandro Beretta
Anguissola - Carlo Caffarra - Enzo Delorenzi - Angelo Fiori
Giuseppe Morgante - Elio Sgreccia

Director Responsable: Angelo Fiori

Director: Elio Sgreccia

Comité científico: Evandro Agazzi - Leonardo Antico - Adriano Bompiani
Vincenzo Cappelletti - Ignacio Carrasco de Paula - Numa Cellini
Francesco Introna - Gonzalo Miranda - Pietro Quattrocchi
Angelo Serra - Dionigi Tettamanzi

México

Director responsable: Dr. José Kuthy Porter
Director: Dr. Cristian Nazer Astorga
Coordinador Editorial: Dr. José E. Gómez Álvarez
Traductor y corrector: Lic. Eduardo Monterrubio Santa María
Corrector de redacción: Lic. Vicente Pérez Solsona
Composición tipográfica: Tipografía computarizada
Comité Editorial: Dra. Virginia Aspe Armella (Univ. Panamericana), Lic. Antonio Cabrera (Univ. Anáhuac), Mtro. David Eduardo Calderón Martín del Campo (Univ. Anáhuac), Dra. Stacey E. Ake (Philadelphia Center for Religion and Science), Mtro. Rafael García Pavón (Univ. Anáhuac), Dra. Ana Marta González (Univ. de Navarra), Dr. Javier Marcó Bach (Univ. de Santiago de Compostela), Dr. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (Univ. Complutense de Madrid), Dra. Martha Tarasco Michel (Univ. Anáhuac), Dra. María Dolores Vila-Coro (Catedrática de Bioética de la UNESCO), Mtro. Carlos Lepe Pineda (Univ. Anáhuac)

ÍNDICE

EDITORIAL	259
Dignidad y roles de género	
<i>Virginia Aspe Armella</i>	265
¿Quién es la mujer? Aproximación a la determinación de la especificidad femenina	
<i>Rodrigo Guerra López</i>	289
La mujer y la libertad	
<i>José Guillermo Gutiérrez Fernández</i>	303
Mujer y religión	
<i>José Enrique Gómez Álvarez</i>	319
Feminidad y género. Perspectiva bioética	
<i>Ma. de la Luz Casas Martínez</i>	329
La mujer y la imagen: anorexia y bulimia	
<i>Enrique Chávez- León</i>	343
Reflexiones éticas sobre técnicas que afectan el inicio de la vida	
<i>Martha Tarasco Michel</i>	351
Enfermería, bioética y mujer	
<i>Ma. Antonia González Noriega</i>	367
Reseña bibliográfica	
<i>Rafael García Pavón</i>	383

EDITORIAL

La defensa de la dignidad, papel y derechos de las mujeres ha sido una preocupación constante de la época moderna de la humanidad, expresada y promovida de manera más sistemática en todos los Estados del orbe, desde la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer organizada por la ONU en 1995.

La idea que prevalece en el medio internacional surgió por el hecho real de la desigualdad de oportunidad educativa, laboral, salarial y política que existe hasta nuestros días para la mujer de todos los ámbitos. Sin embargo, aunque este hecho palpable se ha utilizado como razón para promover los derechos de la mujer, se pueden constatar también las otras realidades que primero, de manera tácita, y luego de manera explícita, han ido en superposición al problema original en las plataformas de acción de la ONU y de los países miembros.

Este otro enfoque se refiere principalmente a los así llamados derechos reproductivos. Éstos se definen como la libre elección a la maternidad y a las preferencias individuales de la vida sexualmente activa. Se pretende para ello una independencia de los medios empleados para que se lleve a cabo o se evite la gestación, y en cuanto al ejercicio activo de la sexualidad, se propone según la elección del sujeto: monogámica, heterosexual o cualquiera de sus variantes: homosexual, bisexual, poligámica, intra o inter especie e intra o intergeneracional.

En realidad este tipo de conducta ha existido siempre. La novedad social está en que a partir de esta Conferencia, se ha propuesto como un derecho, protegido por las leyes y financiado por el Estado. Hemos sido testigos de cómo paulatinamente los países han ido asimilando estos criterios aprobando leyes a favor del aborto, de la manipulación embrionaria, de la aceptación de uniones de hecho, y muchas otras situaciones similares que afectan no sólo el inicio y el final de la vida,

sino también áreas de la conducta sanitaria relacionadas con todas las decisiones que a lo largo de su vida puede realizar una persona. Es indispensable cuestionar el origen del financiamiento para subsidiar toda esta infraestructura, así como la finalidad de la misma. Además de estudiar las repercusiones sociales y económicas que tiene el hecho de licitar jurídicamente estas conductas milenarias.

Desde la bioética personalista podemos reflexionar sobre los problemas y las perspectivas de la condición femenina en nuestro tiempo, así como su modo peculiar e irreductible de ser, y de los derechos que tiene como persona. En primer lugar, respecto a su vida, se reconoce este valor como el primero de todos los valores, sin el cual los otros valores que posee no podrían ser llevados a cabo. Por ello la bioética personalista propone que la mujer, en particular, tenga el derecho a cuidar de su corporeidad, de no alterar su fisiología, y de ser educada en la responsabilidad de las decisiones que tome para que pueda ser verdaderamente libre.

Desde el punto de vista ontológico, la bioética reconoce que tanto el hombre como la mujer son personas humanas, y por ello, con igual dignidad y esencia. Que ambos sexos son una expresión complementaria del ser personas. La femineidad realiza “lo humano” tanto como la masculinidad, pero con una modulación diversa y complementaria. Gracias a la dualidad de lo “masculino” y lo “femenino”, lo “humano” se realiza plenamente.

Esta “unidad de dos” es la responsable de la procreación, de la vida familiar y de la construcción misma de la historia. La Conferencia de Pekín realizó la múltiple aportación —espiritual, cultural, económica, y socio-política—, que la mujer ofrece a la vida de todas las sociedades y naciones. Por ello la sociedad es particularmente deudora al “gran genio de la mujer”, que se ha expresado siempre en todos los ámbitos, pero particularmente en el más fundamental: la familia.

Pero al igual que para la masculinidad, la bioética permite establecer las pautas de reflexión que corroborean los límites de la vida de la mujer y su finalidad última. Para ello, parte de una postura realista que conlleva el constatar que las alteraciones a la naturaleza propia de la persona crean una situación ficticia, que al menos causa en la persona que los vive una ambivalencia afectiva, sino es que además le ocasionen un detrimento a su salud biológica y psicológica. Un ejem-

plo palpable de esto podría ser el no reconocer que la vida termina en un momento determinado, y que el dolor por la pérdida es normal, mientras que el eliminar al paciente, o querer prolongar su vida vegetativa, es una incongruencia. O bien, el hecho de pasar por alto las leyes biológicas por las que tiene lugar la gestación de un nuevo individuo, han llevado a situaciones tan contradictorias como las de emplear recursos económicos y humanos muy altos tanto para evitar como para lograr dicha gestación.

Todos estos temas han querido ser recopilados en este número después del Foro de Bioética y Mujer que la Facultad de Bioética organizó en conjunto con la Academia Nacional de Medicina en meses pasados, para reconocer los problemas que se han suscitado por estas violaciones a la naturaleza de la persona humana y plantear soluciones a los mismos. Estamos seguros de que la perspectiva desde la cual han sido expuestos, aclarará en gran medida muchos de los cuestionamientos planteados en este gran tema de la bioética.

Criterios para los colaboradores de “*Medicina y Ética*”

1. La revista de *Medicina y Ética* es una revista especializada en el campo de la bioética que está enfocada a la difusión académica entre los profesionales afines a las temáticas y discusiones actuales en este campo. En consecuencia, *Medicina y Ética* no acepta artículos de difusión, ni material que puede ser considerado propagandístico de alguna corriente. La Revista no está circunscrita a una visión única de la Bioética, siempre que los artículos cumplan con rigor la metodología propia en la exposición de las ideas.
2. De acuerdo con lo anterior, las opiniones y posiciones son de responsabilidad exclusiva del autor, y no reflejan necesariamente la posición de la Facultad de Bioética. El Consejo editorial no presupone, en ningún caso, que la institución de origen o de quien da actualmente empleo al autor, suscribe las posiciones de éste, vertidas en el artículo correspondiente.
3. El material deberá ser inédito, no obstante, se aceptan ponencias o comunicaciones, siempre y cuando se señale claramente el lugar y fecha donde se expuso por primera vez la investigación.
4. Se consideran tres tipos de publicaciones: artículos, notas y reseñas. Los artículos deben tener una extensión mínima de 15 cuartillas y máxima de 30. Estos deben ser sobre temas monográficos. Las notas deben ser mayores de 7 páginas y menores de 15. Las notas tienen un carácter de discusión propia del campo científico; la discusión puede ser sobre otros artículos anteriores de la Revista, siempre y cuando cumplan con la calidad académica señalada y no como una mera expresión de una réplica por el afán polémico, sino a la altura del artículo que es motivo del comentario. Las reseñas deben tener una extensión mínima de una cuartilla y máxima de cinco. Las reseñas pueden ser tanto críticas como meramente expositivas.

5. Los artículos serán dictaminados por al menos dos académicos de competencia relevante en un plazo máximo de tres meses. Los nombres, tanto de dictaminadores como del autor, permanecerán en el anonimato. En el caso de respuesta negativa, el autor recibirá un dictamen con las opiniones de los dictaminadores. El autor podrá realizar las correcciones que considere pertinentes y volverla a presentar, sin que *Medicina y Ética* se obligue a publicar el material. En cualquier caso, no se regresan originales. Los autores que hayan sido elegidos recibirán tres ejemplares de cortesía del número en que fueron publicados.
6. Los artículos publicables deberán escribirse de preferencia en español, aunque se aceptan en idioma inglés, de manera clara y concisa. El texto debe ir en letra Arial (12 pts) a espacio y medio, en papel tamaño carta. El material puede ser entregado en formato electrónico para PC, vía correo electrónico o disquete (Word para windows, o formato RTF).
7. Los artículos y notas deberán contener el título del trabajo, el (los) nombres(s) del (de los) autor (es), el nombre de la Institución a la que pertenezcan. El artículo debe estar acompañado de un resumen (abstract) no mayor de 15 líneas (aproximadamente 150 palabras) en español y en inglés. También deben contener 3 palabras claves no contenidas en el título.
8. Las referencias de libros deberán realizarse de la siguiente forma: APELLIDO DEL AUTOR, nombre del autor. *Título del libro*. Traductor, Editorial, Lugar de edición, año de publicación, página (edición original). Por ejemplo:

SINGER, Peter. Una vida ética. Escritos. Trad.: Pablo de Lora Del Toro, Ed. Taurus. Madrid, 2002, p. 57 (inglés: Writings of an ethical life, 2000).

9. En el caso de las revistas el modo será el siguiente: APELLIDO DEL AUTOR, Nombre del autor. “título del artículo”, *Título de la revista*, volumen, número, (mes, año), página. Por ejemplo:

ROMANO, Lucio. “Educación de la sexualidad y los adolescentes. Encuesta cognoscitiva y antropologías de referencia”, *Medicina y ética*, XIII, 1, (enero-marzo, 2002), p. 85.

CRITERIOS PARA LOS COLABORADORES DE "MEDICINA Y ÉTICA"

10. Los artículos deberán ser enviados exclusivamente a la siguiente dirección:

**Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Dr. José Enrique Gómez Álvarez, Coordinador Editorial
Apartado Postal 10 844
C.P. 11000, México, D.F.
Email: jegomez@anahuac.mx**

11. No nos hacemos responsables del material entregado o enviado a otra dirección distinta de la anterior. Para considerarlo recibido, quien envía deberá contar con un recibo físico con sello, o bien con la respuesta electrónica de la dirección de correo electrónico señalada en el punto anterior.

Dignidad y roles de género

Virginia Aspe Armella ¹

Resumen

Esta investigación argumenta que, tanto la propuesta del discurso de género conservador como del liberal, fracasan en su intento de solución al problema por no considerar ciertas precisiones metodológicas.

Al no tener en cuenta ciertas pautas metódicas, el discurso liberal anula diferencias evidentes en los géneros, mientras que el discurso conservador parece caer en una falacia metafísica y naturalista cuando proclama una misma dignidad de la persona y dos géneros, roles y normatividades.

El autor propone una tercera vía de solución al problema a través de precisiones metodológicas que le sugieren la relectura de textos relevantes de Platón y Aristóteles en torno a la discusión.

Abstract

This investigation argues that both, the liberal and conservative proposal towards feminism, fail in their attempt of solution to the problem for not considering certain methodological precisions.

¹ Licenciada en Filosofía por la Universidad Panamericana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesora de Filosofía en la Universidad Panamericana de México. Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra.

On not having certain methodical guidelines in mind, the liberal speech supresses evident differences of gendre; while the conservative sepeech seems to fall down in apparent metaphysical and naturalistic falaces when it proclaims the same dignity of the person but two gendres, roles, norm and conducts.

The author proposes a third party route of solution to the problem across methodological precisions that suggest the re-reading text of Plato and Aristotle concerning the discussion.

Palabras clave: género, Aristóteles, Platón.

Keywords: gendre, Aristotle, Plato.

I. El problema

En la investigación que hemos realizado centraremos nuestra atención en un problema soslayado por el discurso feminista conservador: defienden en los hombres y las mujeres una misma dignidad y, a la vez, sostienen que desempeñan funciones distintas. Para salvar la disparidad en el nivel de las funciones dicen que éstas son complementarias.

El argumento exige que nos preguntemos si las normas que los rigen son las mismas –de acuerdo con su dignidad– o, distintas –según el género de su actividad– pues no resulta justificado el paso de un mismo ser a dos roles distintos en las funciones. A esta disparidad del argumento la denominaremos “falacia metafísica”² y se enuncia así:

Si los hombres y las mujeres son idénticos en el ser, tienen que operar de una misma manera; pero se sostiene que operan de manera distinta, luego, los hombres y las mujeres no parecen tener una misma dignidad.

La falacia metafísica consiste en la falta de concordancia entre el ser y su operación, pues el axioma metafísico sentencia que “la operación sigue al ser” y, en este argumento, parece que al ser le siguen dos

modos distintos de operación. La contradicción en el argumento se muestra con la pregunta: a los hombres y a las mujeres ¿los rigen dos normas o una?

Respecto de las normatividades, tal parece que no basta con manifestar la igualdad universal de los hombres y las mujeres por una misma dignidad según el ser, si, a la vez se sostiene que los hombres y las mujeres desempeñan funciones diversas.

El problema de la dignidad y los roles de género exige ser profundizado pues no queda claro si esta disparidad o aparente falacia metafísica implica que los rigen dos normatividades (valoraciones en la conducta de género— lo femenino y lo masculino—) o una sola.³

Un modo inicial en la solución del problema lo dio el liberalismo ilustrado del siglo XVIII. Proclamó la igualdad absoluta del género humano y con ello suprimió las diferencias.

En la práctica, la realidad no operó tan unívocamente; basta con señalar que México —cuyas constituciones del siglo XIX y XX han sido todas de corte liberal en cuanto al género— no incorporó a las mujeres en el voto hasta 1953. Es decir, fue hasta entonces que las mujeres obtuvieron plena categoría ciudadana. Ello prueba que no basta con proclamar la universalidad del género humano si las normas que rigen a los hombres y las mujeres son diversas. Prueba además que nuestro enfoque del tema debe partir del análisis de las costumbres de los pueblos, no de lo que dicen sus constituciones y que conviene también profundizar en el análisis de la argumentación contraria al univocismo ilustrado. Dicha argumentación sostiene que los hombres y las mujeres son diferentes en sus roles de género, y que sus funciones y actividades deben normarse bajo criterios distintos.

La propuesta tiene como eje al principio de heterogeneidad. Si los hombres y las mujeres son distintos, sus roles y normas deben ser diferenciados. Tal fue la propuesta aristotélica en *La Política*. Para el estagirita, los hombres y las mujeres son distintos respecto de sus funciones en la sociedad; el género marca una diferencia esencial en sus roles comunitarios. En consecuencia, sus funciones y normatividades deben de ser diversos. El discurso conservador parece privilegiar esta propuesta.

Pero no queda entonces claro cómo es que este criterio permite superar la equivocidad, pues hablamos de dos seres distintos con dos

criterios de normatividad y diversas funciones. Pero se mantiene la pregunta: ¿cómo incorporar las diferencias de género en un criterio de igualdad?, ¿cómo incorporar a la mujer a un desarrollo humano conjunto si no se le reconocen las mismas capacidades y oportunidades? En consecuencia, el tema de la igualdad y las diferencias entre los hombres y las mujeres exige la profundización del problema: ¿deben regirlos dos normas o una?

La cuestión ha sido ampliamente desarrollada por el feminismo radical de las últimas décadas del siglo XX. En concreto, Julia Annas, titula con esta pregunta una investigación⁴ que sintetiza la discusión sobre el tema.⁵ Nuestra temática se distingue de la de Annas en que ella la enfoca a la luz de la calidad de vida de las mujeres y la justicia entre los sexos. En cambio, centramos el enfoque a la luz de una cuestión metodológica: ¿Qué es lo que disuelve el paso de una misma naturaleza, al deber ser o la conducta, según los distintos roles de género? Falacia que, como decíamos al inicio, procede de otra falacia metafísica: un mismo ser con dos géneros de operación.

Enfocamos nuestro discurso en una cuestión *metódica*. Consideramos que la solución frente a la falacia metafísica la disuelve la solución de otra falacia que surge por la primera: la falacia naturalista se enuncia como el paso injustificado del ser –naturaleza– al deber –libertad, eticidad–.

Nos explicamos: la falacia metafísica, como veníamos diciendo, se enuncia como la falta de concordancia entre el ser y su operación. Pero ahora surge otra aparente falta de concordancia, ya no desde el plano metafísico sino del terreno categorial o de la naturaleza, pues los distintos roles, actividades y conductas que desempeñan los hombres y las mujeres –hasta ahora considerados como de una misma naturaleza (animales racionales)– parece que habrían de valorarse con dos normatividades; esto tiene que ser explicado pues no queda justificado el paso del ser natural al deber ser ético y social diferenciado.

Dicho de otra manera: si se defiende la igualdad absoluta y universal de los hombres y las mujeres, no se justifica que se les valore de modo distinto en su conducta moral y en su desempeño social. Valorarlos de modo distinto implica imponer normas diferenciadas a seres que son iguales. Esto sería una contradicción; habría que sostener, o

que no son iguales, o que si lo son, sus normas tendrían que ser las mismas.

La solución por vía mixta parece ser lo indicado para trascender los dilemas aquí planteados, y me parece se logra por una precisión metodológica, pues es nuestra convicción que los hombres y las mujeres poseen una misma dignidad, y, bajo esta perspectiva, tienen los mismos derechos como personas, pero también nos parece acertado sostener que no siempre desempeñan los mismos roles.

Aunque es verdad que culturalmente las sociedades tradicionales marcan más las diferencias de género, y que, las sociedades liberales tienden más a disolverlas, los hombres y las mujeres ni son absolutamente iguales ni se diferencian por completo.

Es indispensable encontrar un modo de mantener la igualdad y la diferencia sin comprometer lo que les une y separa.

El universalismo igualitario ilustrado ha probado tener un desarrollo insatisfactorio de sus principios. La proclamada igualdad absoluta que dio al género humano, fue desarrollada hasta sus últimas consecuencias por el feminismo radical llevándolo a un callejón sin salida, al formular en la segunda parte del siglo XX que: “hasta que no se produzca un útero artificial, las mujeres no podrán liberarse de su condición de inferioridad y alcanzar las mismas oportunidades laborales que los hombres”.⁶ Esta solución andrógina⁷ es, al menos, la derrota de la anatomía femenina.

La propuesta supone la propia negación biológica para incorporarse al rol masculino. En contraparte, el discurso conservador de las culturas excesivamente tradicionalistas no permite igualdad en las condiciones básicas del desempeño de la mujer. Relegada a sus funciones biológicas y domésticas, la mujer carece de educación media, libertad de elección y en consecuencia, de posibilidades reales para incidir en el entorno público y familiar al no tener información básica sobre la posibilidad del desarrollo de sus capacidades. Las mujeres de las culturas tradicionalistas tienen mínimas necesidades; sus deseos están satisfechos, viven en el estadio de lo inmediato, son las primeras que se proclaman felices y no se interesan por cambio alguno ni lo permiten.⁸

Las tradicionalistas defienden esta postura argumentando que, si las mujeres de las sociedades tradicionales no desean cambio alguno

en sus vidas y no están insatisfechas de cómo las valoran y norman, se debe a que son más felices que las mujeres de las sociedades liberales. Este último razonamiento nos parece que contiene implícito un principio de filosofía de la naturaleza que no justifica la conexión con el *ethos* humano: “que las actividades se distribuyen (nivel del *ethos* o normatividades) de acuerdo a un principio de necesidad” (nivel de la *physis* o natural). Allí radica el problema de lo que denominaremos “la falacia naturalista”: el paso del “*is* al *ought*” que, en nuestra opinión, no ha justificado el enfoque tradicional de género.

Lo que caracteriza al ser humano es precisamente el no estar para lo necesario. Los hombres y las mujeres superan el nivel del instinto; las normatividades no surgen de sus necesidades sino de la buena vida— la vida del *ethos* y de la virtud— que son capaces de alcanzar. Luego, no parece válido extraer un criterio de normatividad según las distintas necesidades. Lo explica Julia Annas: “Está claro que no es posible justificar la distribución indicando que responde a un patrón de necesidad creado por las diferencias entre las dos normas. Más bien, porque podemos apreciar claramente que la distribución es injusta, criticamos las dos normas y los diferentes patrones de necesidad que crean”.⁹

El punto decisivo en esta disputa es una cuestión filosófica: ¿las necesidades crean las habilidades o, por el contrario, las habilidades permiten las necesidades? Es decir, ¿las cosas que necesito son de lo que soy capaz, o soy capaz de las cosas que necesito?

Es indispensable esclarecer este problema de antropología filosófica para entrar en la discusión de las normas sobre los roles de género, pues parece que la falacia naturalista, en la que cae el feminismo conservador, puede disolverse según esta formulación.

El tema de las capacidades se formula filosóficamente a la luz de la facultad. Las capacidades humanas son algunas congénitas y otras racionales.¹⁰ Si hablamos de la prioridad entre la necesidad y la habilidad, hemos de precisar que, de lo racional o propio del hombre, hay prioridad de las habilidades frente a las necesidades. Siendo la facultad algo inorgánico, su principio es anterior a la naturaleza (el principio de la facultad racional es metaorgánico) y, en consecuencia, anterior al orden de las necesidades.

En conclusión, si en las sociedades tradicionales las mujeres tienen muy pocas habilidades racionales (estudio, trabajo, participación en la vida política, reflexión sobre derechos, y, elaboración de normatividades), no puede el discurso conservador sostener que son más felices. A ellas las miden con un criterio de necesidades básicas naturales, no racionales, (por ejemplo, se sienten más seguras en casa, controlando su pequeño entorno, teniendo comida, sustento, educación media, y espacio y tiempo para la maternidad, etc.).

En contraparte, el feminismo liberal toma esta observación para decir que ello prueba que las mujeres de las sociedades tradicionales padecen inequidad e injusticia pues se las norma exclusivamente en razón de sus necesidades básicas y no por sus capacidades racionales. Pero es muy difícil que se pruebe que tienen iguales capacidades que los hombres de esas sociedades, ya que, en la realidad concreta, las capacidades se miden por los actos que producen las habilidades. Si no han desarrollado sus habilidades racionales, éstas no serán patentes. El círculo vicioso radica en que tienen menos oportunidades y, en consecuencia, menos habilidades.

El problema del discurso liberal está en postular *a priori* las habilidades, la igualdad de capacidades; es decir, el nivel de la potencia, de la facultad racional, cuando ésta sólo se manifiesta en los actos y habilidades de la acción concreta. Por esta razón, porque la facultad inorgánica sólo se hace patente por sus actos para evitar un criterio inequitativo, el discurso conservador ha intentado probar la igualdad o la diferencia entre los seres humanos a la luz de sus necesidades, pero ello pone en franca desventaja a la mujer.

La discordancia entre el enfoque liberal y el tradicional exige que se precisen más las pautas metodológicas. El feminismo liberal ha descubierto que “es más fácil apreciar las injusticias originadas por las normas de una sociedad si nosotras mismas no tenemos que vivir con ellas. Es mucho más difícil alejarnos y criticar las injusticias que surgen de las normas diferenciadas que son parte de la forma actual de pensar de nuestra sociedad”.¹¹ El argumento implica que se exige la mediatez (trascender lo inmediato, establecer una reflexión filosófica, no empírica o de necesidades inmediatas) –poner distancia, objetividad– para realizar la valoración. Sostiene que sólo la crítica externa, desde otras sociedades, es capaz de encontrar que dos normativi-

dades van en contra de la igualdad y la justicia: “tan pronto como observamos una sociedad más tradicional, es obvio que resultan injusticias por la existencia de dos normas”.

Para las liberales como Annas, la objetividad en la valoración de los roles de género sólo puede realizarse si las mujeres de una sociedad tradicional dejan su comunidad y cultura y analizan “desde fuera” los parámetros que la rigen (la tesis de fondo es que “es más fácil criticar las normas con las que no vivimos”. A esto lo denominan crítica externa). Pero, si es necesario que dejen su entorno: ¿no cae la propuesta de Annas en una contradicción?

Por un lado defiende que todas las mujeres del mundo son libres y autónomas, capaces de decidir sobre sí mismas y en la sociedad. Por otro, sostiene que las mujeres de las sociedades tradicionales no están capacitadas para defender su deseo de subordinación al género masculino, tampoco son aptas para defender su convicción de quedarse en el hogar sin incidir en la vida pública. ¿No está el feminismo liberal cayendo en contradicción al sostener que esa propuesta conservadora es inválida porque las mujeres de las sociedades tradicionales no han salido de su entorno para poder realizar externamente esta valoración?

En todo caso podríamos sostener este mismo argumento en contra de ellas: ¿por qué defienden sus propios parámetros las mujeres de las sociedades liberales si no han salido de su entorno para vivir en una comunidad tradicional y, posteriormente, revalorar sus normas liberales mediante la crítica externa?

La necesidad de que la valoración de las dos normas se realice de modo externo a las sociedades mete al feminismo radical en un serio problema ético-social pues, por un lado defiende la libertad y autonomía ético-social de los individuos (de allí su liberalismo) pero, por otro, sugiere que sólo los contenidos externos son adecuados para la valoración.

Annas dice explícitamente que la crítica de las normas diferenciadas de las sociedades tradicionales sólo es posible externamente, es decir, desde las sociedades liberales. Su argumento procede del axioma: “las sociedades, inmersas en sus propios criterios y normatividades, están incapacitadas para ponerse objetivamente por encima de sus necesidades”. Pero entonces, nosotros podríamos hacer la crítica

contraria al feminismo liberal: si la crítica a la normatividad de las sociedades tradicionales debe realizarse externamente y no bajo sus propias categorías, el feminismo liberal debe ser valorado a la vez por las sociedades conservadoras, pues, situadas en una única normatividad con los hombres, las mujeres de las sociedades liberales están incapacitadas para valorar, desde dentro, sus propias normatividades. El feminismo liberal no estaría de acuerdo con esta propuesta; considera que ellas son capaces de valorar la justicia porque no están inmersas en el mero nivel de las necesidades. Sin embargo, ¿hasta qué grado puede decirse que las mujeres de las sociedades tradicionales estén más metidas en el mundo de las “meras necesidades” que las mujeres de las sociedades liberales que viven inmersas en un modelo económico que fomenta el consumo y los bienes materiales? Además, su crítica a la situación interna de las mujeres de las sociedades tradicionales nos parece probar que usan dos concepciones de mujer (la liberal y la conservadora) no una, como teóricamente proclaman.

Frente al liberalismo ilustrado de pretensiones uninormativistas está la vieja interpretación griego-medieval plurinormativista en las cuestiones de género. Si la crítica a las sociedades –conservadoras o liberales– sólo puede realizarse en un primer momento bajo criterios externos, conviene ahora analizar la formulación plurinormativista para entender los dos polos de la formulación.

En su opinión, estos grupos consideran que la sociedad está compuesta de elementos distintos. Contrarios a la concepción igualitaria, democrática y homogénea de las sociedades liberales, se inspiran en el concepto medieval del principio de heterogeneidad. En su formulación filosófica conciben el movimiento teleológicamente. Sostienen que el movimiento hacia el fin sólo se explica si la realidad se compone por dos principios diversos. Consideran que esta constitución heterogénea de la naturaleza es similar en la sociedad. La sociedad está compuesta –por distintos– de doble manera: en su constitución interna y en su articulación jerárquica, pues lo distinto carece del mismo nivel ontológico y del mismo grado de perfección. Estos principios filosóficos de la realidad social son diversos de los del liberalismo ilustrado. En Rousseau, por ejemplo, la sociedad está compuesta “de iguales” porque lo social no es natural a los individuos sino simple agrupamiento colectivo por convención o contrato social. En su

opinión, los derechos y las normas no se establecen según las habilidades ni las necesidades, son producción convencional de los individuos. La dimensión ético-social no está vinculada a la naturaleza, se autoconstruye. Con esta formulación acusan a los tradicionalistas de una falacia naturalista: es injustificado el paso del ser natural al deber ser racional (o conductas y normas) pues se trata de dos categorías distintas: el mundo de la necesidad y el mundo de la libertad.

En contraparte, los tradicionalistas no encuentran separación entre el mundo de la naturaleza –necesidad– y el mundo de la libertad –normatividad–. Para ellos, el obrar sigue al ser que naturalmente le conforma: si el ser natural del hombre es racional, es obvio que sus acciones son racionales y no sólo naturales. Pero esta solución sería válida si se siguiera el axioma metafísico: “la operación sigue al ser”. Es nuestra opinión que, en el problema de fondo del discurso feminista conservador, subyace una aparente falacia metafísica cuando sostienen “un mismo ser y dos roles de género”. Pues no se justifica la sentencia de que la operación es igual en género al ser del cual procede.

La concepción heterogénea neomedieval, distinta del planteamiento roussoniano, defiende la distinción de los roles y, en consecuencia, el criterio de las distintas normatividades. Analizar sus criterios actuales implica abordar sus principios desde sus mores o costumbres, pues ya vimos que, a pesar de proclamar la identidad en la ley, las sociedades más conservadoras están acostumbradas a vivir con dos normas. Las liberales sostienen que: “no es necesario que supongamos que hay en vigencia leyes que prohíben a las mujeres tener ciertos trabajos; la costumbre bastará, por ejemplo, al hacer que los padres no estén dispuestos a “desperdiciar” recursos en la educación de las hijas. Tampoco tenemos que imaginar que las mujeres carecen de cualquier educación; supongamos que se han educado hasta el nivel necesario para que sean compañeras de los hombres adecuados. Pero ahora sabemos que las oportunidades de educación se distribuyen de manera injusta en esta sociedad; independientemente de la habilidad, los hombres toman más de lo que deberían”.¹²

Con este segundo señalamiento, hemos llegado a la formulación del problema que nos ocupa y a la delimitación de las dos temáticas que desarrollaremos: en la primera parte del apartado intentaremos proponer una cuestión metodológica que disuelva la aparente falacia

metafísica respecto de la dignidad y roles de género. En la segunda parte, nos enfocaremos en la cuestión de los roles y las mentalidades culturales para disolver la falacia naturalista del paso de la naturaleza a las normatividades. Es evidente que en el nivel de las costumbres hay muchas diferencias en la concepción y funcionamiento de las sociedades. Si el feminismo sostiene que sólo la crítica externa de éstas es objetiva, intentaremos probar que se exige la valoración con un criterio interno –o inmanente a las sociedades mismas– de lo contrario, los cambios en las sociedades, al venir desde la crítica externa, violentan y llevan a una falacia ético-política peor que la naturalista: imponen un criterio de valoración y conducta distinto al de las costumbres y deseos de realización. Luego, el mentado fin político que según ellos autoconstruyen los pueblos, se impone con categorías externas a la voluntad general, con una mentalidad colonialista, la cual es inválida.

II. La cuestión metódica como solución a la falacia metafísica respecto de la dignidad y roles de género

El enredo señalado en la primera parte nos lleva a precisar el meollo del problema. Tal parece que la cuestión del género, los roles y las normatividades dan lugar a una aporía antropológica, pues el problema se plantea de modo distinto si sus principios parten desde una perspectiva ontológica o desde el punto de vista accidental. Por el primer enfoque, el desarrollo se hace desde la perspectiva de la sustancia o sujeto. Por el segundo enfoque, el desarrollo es secundario o accidental.

Si partimos del enfoque substancial, es decir, si sostenemos que el género (masculino o femenino) es un principio intrínseco a la sustancia (intrínseco al sujeto en tanto que sujeto), entonces todas las operaciones del ser vivo racional son genéricas o sexuadas. Pero, aun en esta dimensión entitativa cabe una doble distinción: las operaciones del ser vivo racional son sexuadas desde el punto de vista hilemórfico; es decir, decimos que desde la perspectiva del compuesto intrínseco de materia y forma, el género o sexualidad es esencial. Lo que hay es una sustancia femenina o masculina. Ello no obsta para que no

pueda reflexionarse sobre la perfección del ejercicio de las actividades en sí mismas sin relación al compuesto o sujeto del cual proceden. Si analizamos las actividades humanas –por ejemplo la medicina– en tanto que actividades, es decir, sin relación al principio del cual proceden, realizamos un enfoque metafísico de la actividad; pero ahora, la perspectiva metafísica se ha centrado ya no en el sujeto –la sustancia– sino en la razón formal de la propia actividad; su finalidad o perfección.

Si por el contrario, ubicamos al género o sexualidad como un accidente de la sustancia, entonces lo consideramos como algo que no empapa todos los principios del ser vivo racional. Bajo esta perspectiva, el género es algo aleatorio; la genitalidad, por ejemplo, se concibe como mera parte física, anatómica, ajena al sujeto primero.

Es evidente que el enfoque sustancial del género da lugar a que se hable de roles distintos y de normas diferenciadas desde el punto de vista de los sujetos masculinos o femeninos. Sin embargo, la precisión metódica de que, a pesar de ello, cabe un enfoque metafísico de las actividades en sí mismas, salva el problema de que, por ejemplo, se juzgue a los médicos en tanto médicos y no por ser hombres o mujeres, sino que ahora se les valora y norma según el modo en que realizan la actividad de la medicina, por el grado de perfección con que la ejecutan. El enfoque, en ambos casos, es metafísico, pero en el enfoque sustancial se mira al sujeto sexuado; en cambio en el enfoque metafísico de la actividad, se mira la perfección o esencia de la actividad realizada.

Si, por el contrario, consideramos el género como algo accidental a la sustancia, entonces no se considera sexuado al sujeto. A la vez, si no analizamos las actividades humanas en cuanto actividades, es decir, en sí mismas, entonces tampoco separamos el género de la actividad realizada. Esta última alternativa hace que el feminismo radical proclame, por ejemplo, “los derechos de las mujeres médicas”, cuando en realidad no cabe hablar de derechos de médicos o médicas, sino de derechos para aquellos que realizan bien la actividad de la medicina, sean hombres o mujeres. Pues sólo cabe hablar de derechos de las mujeres médicas cuando se les quita la oportunidad de ejercer la medicina por ser mujeres.

Cuando el discurso feminista liberal y el conservador no toman en cuenta estas precisiones metodológicas de metafísica, filosofía de la naturaleza y antropología, establecen patrones y juicios de verdad errados en la interpretación de la sociedad. Ello las lleva a defender posturas antagónicas respecto a las normatividades y ejercicio de las actividades.

Esta aparente dicotomía excluyente se expresa así:

Si la cuestión del género es sustancial, es decir, por naturaleza los hombres y las mujeres son dos seres distintos, entonces, sus roles y normatividades son distintos; pero, si los hombres y las mujeres son iguales por naturaleza, no cabe distinción esencial alguna de género ni en sus roles ni en sus normatividades.

La cuestión es decisiva y, de no esclarecerse, puede llevar al discurso del feminismo conservador a un callejón sin salida pues, o se disuelve la igualdad en la dignidad de los hombres y las mujeres, o, el género o sexo de los hombres y las mujeres se concibe accidental, pudiendo ser cambiado o anulado como una mano que se corta.

La precisión metodológica que proponemos nos permite señalar una tercera vía más allá del univocismo igualitarista liberal frente a la postura diferenciada conservadora, que compromete la igualdad en la dignidad.

La sexualidad es un tema que no puede plantearse exclusivamente, al menos desde el realismo aristotélico en el terreno categorial de la sustancia y los accidentes, porque es una función. Las funciones son analizadas –en tanto que actividades– desde la perspectiva del acto y la potencia.¹³ El beneficio de plantear el problema de las funciones a la luz del acto y la potencia está en que, es un sentido del ser que abarca tanto las funciones orgánicas como aquellas que están más allá del movimiento. Con este sentido del ser planteamos el problema superando las diferencias entre necesidades básicas y racionales.

Intentamos probar con esta metodología que la sexualidad se da en la esencia primera o dimensión transcategorial del ser humano y que, a la vez, no hay falacia metafísica entre el ser y la operación pues las actividades se miden y norman según el principio y finalidad de su ser, y no según el género del cual proceden. En consecuencia, una misma dignidad y capacidad en el ser y la operación, pero, dos roles y

manifestaciones culturales por la diversidad natural; pese a ello debe darse una sola normatividad en las funciones pues el criterio de validez es según las habilidades, es decir, según la perfección de las actividades, aunque se mantenga la diversidad de roles.

Pero esta solución asimétrica en los planos debe ser justificada. Para disolver la falacia metafísica que hemos enunciado conviene centrar nuestra atención en la filosofía de género que realiza Platón en los libros III, IV, V y VII de *La República*.¹⁴

El interés por Platón radica en su enfoque metafísico. Es conocida la crítica que se hace a Platón en cuestiones de filosofía de género: al tener un pensamiento metafísico, trasciende el nivel naturalista y biológico; pero es precisamente éste enfoque meta-natural platónico el que nos parece pertinente para esclarecer la falacia metafísica. Otro momento será en el que habremos de justificar el paso y solución de la falacia naturalista; ésta última la desarrollaremos a la luz del biólogo Aristóteles.

En el libro IV de *La República*,¹⁵ Platón sostiene que el hombre libre es “aquél que es dueño de sí mismo”; es decir, todo aquél capaz de que su parte racional gobierne sobre la irracional. Ese pensamiento se corona en el libro V, cuando Platón se pregunta si las mujeres pueden participar en la vida pública del Estado. A ello responde¹⁶ que las mujeres son capaces de realizar las mismas actividades que los hombres y que eso es posible siempre y cuando se les brinden las mismas oportunidades. En consecuencia, “también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de la música y de la gimnasia, así como las enseñanzas que conciernen a la guerra, y debe tratárseles del mismo modo que a los hombres.”

Platón distingue el plano metafísico del plano natural o biológico de la mujer. Considera que desde el punto de vista natural los hombres y las mujeres no son iguales pues “el ser que posee sexo femenino significa que anteriormente tuvo menos fuerza, menos control sobre sus pasiones, aunque ello no implica que no pueda regresar al lugar de donde provino”.¹⁷

Platón formula la aporía o falacia naturalista de la que hemos venido hablando para explicar la necesidad de que el tema de los roles de género trascienda el nivel de las diferencias biológicas o naturales y la formula desde el terreno de la metafísica:

“¿Y acaso hay una gran diferencia entre la naturaleza de la mujer y la del hombre?» Pregunta que tendríamos que responder afirmativamente. «En tal caso, corresponde afirmar a cada uno (a los hombres y a las mujeres) una tarea distinta, según su propia naturaleza». A lo cual deberíamos asentir. «¿Cómo negar, por ende, que ahora os equivocáis y os contradecís a vosotros mismos, al afirmar que los hombres y las mujeres deben realizar las mismas tareas, aún cuando cuenten con naturalezas distintas?» ¿Puedes alegar algo, mi admirable amigo Glaucón, frente a tales objeciones?».¹⁸

La propuesta platónica es revolucionaria. Habla de dos naturalezas distintas –la femenina y la masculina– y un solo género o naturaleza según la actividad. Esta propuesta es distinta al igualitarismo del feminismo ilustrado, pero también distinta a la de las normas diferenciadas del feminismo conservador.

Para Platón, la cuestión filosófica clave es una precisión metodológica: se trata de plantear “la identidad y la diferencia de naturalezas en todo sentido, o solo en el sentido de aquella especie de diversidad y similitud relativa a las ocupaciones en sí mismas”.¹⁹

Para Platón, los hombres y las mujeres tienen distinta naturaleza, pero si se les valora y mide desde la perspectiva de sus habilidades, sus actividades son del mismo género.

“Queríamos decir, por ejemplo, que un médico y una médica que cuentan con un alma de médico tienen la misma naturaleza”.

Platón cumple con el axioma metafísico de que la operación sigue al ser. Si se ejerce el arte de la medicina, el principio de la actividad es transgénico; es decir, no está sujeto a la conducta de género (femenino o masculino) sino a aquello que es principio y fin de la actividad medicinal: la racionalidad en la actividad médica; su fin es el equilibrio del cuerpo.

Lo enfatiza diciendo: “En cambio, un médico y un carpintero tienen distinta naturaleza”. En el sentido en que el principio de cada arte diverso es diverso. Platón lleva la equidad a las actividades artísticas y laborales, e incluso, al terreno de las funciones biológicas. Considera que, aún respecto de la sexualidad en lo femenino y lo masculino, las funciones son de una misma naturaleza:

“Y en el caso del sexo masculino y del femenino si aparece que sobresale en cuanto a un arte o a otro tipo de ocupación, diremos que

se ha de acordar a cada uno lo suyo; pero si parece que la diferencia consiste en que la hembra alumbró y el macho procrea, mas bien afirmaremos que aún no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre en aquello de lo que estábamos hablando, sino que seguiremos pensando que los guardianes y las esposas deben ocuparse de las mismas cosas”.²⁰

El criterio de unificación entre los hombres y las mujeres está en la consideración “en sí” de sus funciones y actividades. Platón se pregunta explícitamente si hay un criterio de diferenciación en las actividades que practican los seres humanos del sexo masculino y del femenino. Observa que en la realidad social siempre sobresalen las actividades masculinas de las femeninas y que, sin embargo “no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea exclusivamente de la mujer por ser mujer, ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre”.²¹

Platón ha llevado con esto el tema de las actividades a una perspectiva metafísica. Recordemos que, en el apartado anterior, habíamos dicho que la facultad racional es meta-orgánica. Para Platón, los hombres y las mujeres tienen las mismas capacidades pues esta medición no ha de hacerse desde el terreno biológico o natural. Ello no obsta para que sostenga que hay diferencias naturales entre el hombre y la mujer: “una alumbró, el otro procrea; uno es más fuerte, la otra más débil”. Pero si la sexualidad misma se analiza desde la perspectiva de su actividad o funcionamiento, “ambas son de una misma naturaleza”, en el sentido de la esencia de la actividad.

La óptica platónica es a la luz de la actividad, se mueve en el terreno transgenérico o de la metafísica, es decir, en el terreno que está más allá de lo natural, lo metanatural o metafísico.

Lo que establece elitismos o diferenciación en cada actividad es la habilidad para ejercerla, no el que la realicen hombres o mujeres. Prueba de ello es que al igual que con los hombres, “una mujer es apta para la medicina y otra no, una apta por naturaleza a la música y otra no ... hay mujeres aptas para la guerra mientras que otras serán

incapaces de combatir y no gustarán de la gimnasia ... otras amantes de la sabiduría y otras enemigas de ésta; y una fogosa y otra de sangre de horchata ... En consecuencia, hay mujeres aptas para ser guardianas (aptas para la vida pública y política) y otras no”.²²

Para Platón, las capacidades dan lugar a las habilidades más allá del género. Se trata de un criterio²³ de normatividad según se logre en ambos, hombres o mujeres, “el florecimiento en cuanto al cuerpo y en cuanto a la inteligencia”.²⁴

En el terreno de las habilidades, el único axioma que rige en Platón es el de la “igualdad de oportunidades”. Pues, “con respecto al proceso en que se llega a ser mujer guardiana, no hay una educación para el hombre y otra para la mujer, ya que es la misma naturaleza la que la recibe”.²⁵

El criterio metafísico o de lo “en sí” de Platón es el de finalidad. Las actividades son teleológicas; es decir, la rectificación de cada actividad está en el fin o perfeccionamiento hacia el cual tiende.

El fin supremo de las actividades de este mundo en Platón, es el Estado o Bien de la República; pero éste es para el bien trascendente o fin último ideal. La trascendencia al fin último en Platón se logra a través de la vida pública del Estado. En ella participan tanto los hombres como las mujeres “de la clase gobernante que esté instruida y sea virtuosa, es decir, que sean los mejores humanos que hay en la tierra”.²⁶

“En el libro VII aparece la alegoría de la caverna en donde Platón descubre cuál es el método para llegar a la verdad y distingue al tipo de hombre que no se contenta con las apariencias y se libera de las cadenas al obtener mayor conocimiento. Estos, los libertadores, serán los gobernantes. Sin embargo, la educación que se les dé a estos humanos será distinta del resto. Y así, una vez descrito todo el proceso por el cual deben pasar estos humanos de oro”,²⁷ dice Platón:

“... hay que conducir a los que hayan salido airoso de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido... y así, después de haber educado a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, siendo de oro, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella”.²⁸

Para Platón, la trascendencia al fin último está en la virtud. A ella se llega a través del recto ejercicio de las actividades. La verdadera

dignidad de los hombres y de las mujeres no está en su género o sexo sino que ha de medirse a la luz de la perfección de sus habilidades. Las habilidades son muestra de las capacidades y el desarrollo óptimo de éstas se logra con la igualdad de oportunidades. Pero no todos los hombres y las mujeres las realizan óptimamente. Sólo algunos logran trascender a la vida de la virtud. Éstos llegan a la Isla de los Bienaventurados. En este fin hay hombres y mujeres, pues para Platón el criterio según las habilidades vale lo mismo. Este criterio es el de una metafísica de la actividad.

En cambio, el interés de Aristóteles, como pensador realista en cuanto enfocado a la realidad natural, es biológico.

Es menester insistir que estos filósofos no se contradicen en su filosofía de género, sino que el enfoque que realizan es complementario. Mientras que Platón resuelve la igualdad del hombre y la mujer en la vida pública con un criterio metafísico de habilidades óptimas, Aristóteles concentra su investigación en la heteronomía de la realidad natural. Para el de Estagira, la realidad está compuesta de materia y forma;²⁹ ambos principios constituyen intrínsecamente la realidad natural. En ella, un principio hace las veces de acto o determinación del compuesto, la forma; y otro, el de potencia o indeterminación, la materia.³⁰ Aristóteles no postula estos principios *a priori*, sino que los induce de la observación empírica. El movimiento natural no podría explicarse sin dos principios heterogéneos que permitiesen el paso de la potencia al acto.³¹ La alteridad es el axioma subyacente a toda la cosmovisión aristotélica.³²

Aristóteles traslada esta composición intrínseca de la naturaleza al terreno de la realidad social y política.³³ Para él, así como la realidad natural es plural³⁴ y está compuesta por principios diversos, la comunidad está compuesta por distintos³⁵ y está ordenada jerárquicamente.

Lo explica en *la Política*:³⁶

“La necesidad ha hecho aparecerse a quienes no pueden existir el uno sin el otro, como son el varón y la mujer en orden a la generación... Es también de necesidad, por razones de seguridad, la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer. Quien por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante al paso que quien es súbdito y esclavo por naturaleza ha de ser gobernado”.

El problema aristotélico es el naturalismo social llevado a la cuestión de género, pues, explícitamente pone a la mujer como inferior en capacidades, pese a que este planteamiento no lo desarrolla ni en sus *Éticas*, ni en el *Tratado del Alma*.

A pesar de las ambigüedades por la falta del desarrollo de su filosofía de género en las *Éticas*, hay multitud de citas de *la Política* que prueban que consideraba inferior a la mujer frente al sexo masculino. La razón filosófica de fondo a esta cuestión no es el contexto cultural, pues hemos visto que Platón, anterior en cronología, pudo trascender su entorno. Aristóteles partió de un principio filosófico muy interesante al sostener las diferencias de género y la subordinación de lo femenino frente a lo masculino: el dinamismo natural y social sólo puede explicarse por distintos; en consecuencia, las sustancias naturales y las comunidades, para que crezcan y se perfeccionen, deben seguir un orden interno y externo de alteridad y articulación jerárquica. Es decir, un orden que mantenga el principio de alteridad y de subordinación. Para el Estagirita, si la naturaleza es teleológica, los distintos seres tienen que tener una jerarquía.

Aristóteles considera que en el entramado de la comunidad, es necesaria la rectoría y subordinación de unos y otros. Así, considera al buey, al arado, al esclavo, a la mujer y al hombre como elementos esenciales del entramado relacional de la vida doméstica.³⁷ De la misma manera piensa que en la vida política se requiere de una pluralidad de hombres de diferente condición.³⁸ Considera que no es posible hablar del gobernante sin los gobernados. El axioma filosófico que subyace en todo su planteamiento es que tiene que haber un principio que determine y otro que reciba la determinación.³⁹ Es su concepción metafísica, que el uno o primero es la instancia por la cual se dicen todas las demás cosas. La autoridad, en consecuencia, es el principio regulador del ámbito social: en la vida doméstica el padre; en la vida social el Estado y el gobernante.⁴⁰ Pero su enfoque es esencialmente relacional: los distintos tienen que tener un sentido analógico, complementario; de lo contrario, no podría explicarse el orden y funcionamiento del entramado y se caería en equivocidad. Explaya la teleología del *Tratado del Alma* al ámbito social.

Su visión del cosmos y de la comunidad es horizontal, de complementariedad entre diversos; no metafísica, en el sentido en que haga

un análisis “en sí” de las actividades. Sin embargo, su desarrollo, contribuye a la perspectiva de género en el sentido en que sostiene que todas las actividades que se realizan en el entramado de las comunidades son complementarias; es decir, plenifican al grupo en el cual se despliegan. Esta delimitación es sumamente importante pues, frente a Platón, no hay hombres y mujeres de plata y oro, sino que enfatiza que todas las actividades están relacionadas y contribuyen al bien de la comunidad.

Pese a todo esto, Aristóteles claramente concibe el rol femenino inferior al masculino. A su vez, Platón no realiza un desarrollo de género sino que lo anula enfatizando sólo las habilidades. Pero, ambos han formulado los dos enfoques en que debe ser desarrollado el problema de género actual. Platón contribuye a disolver la falacia metafísica: no hay falta de concordancia entre el paso del ser y su operación si las operaciones se miden por el fin hacia el cual tienden. La igualdad de los hombres y las mujeres se mide por sus habilidades; ellas prueban la igualdad de capacidades si se facilitan las mismas oportunidades. Pero la fuerza del argumento está en el perfeccionamiento de la actividad. En cambio, en Aristóteles, debe justificarse el paso de una misma sustancia –animal racional– a dos roles y actividades diversas. Esta es la falacia naturalista respecto de los roles de género en Aristóteles. Es indispensable aclarar en este momento que Aristóteles nunca sostuvo que los esclavos o las mujeres tuviesen una naturaleza racional distinta a la masculina de los ciudadanos libres. Para Aristóteles la esclavitud y el rol femenino son esencialmente relacionales; es decir, se dicen respecto de la vida en comunidad. En consecuencia, el problema que hay que justificar en Aristóteles es el paso que hay entre una misma sustancia (entre cualquier animal racional, sea ciudadano libre, esclavo o mujer) y roles o conductas esencialmente diversos en la vida comunitaria.

Aristóteles no pudo justificar esta falacia naturalista de género porque nunca formuló el problema a la luz de la metafísica. Es decir, para él, una misma sustancia racional daba lugar a capacidades y conductas diversas en lo social. En cambio Platón fue más revolucionario en su propuesta. Sostiene dos naturalezas racionales distintas, la femenina y la masculina y, a la vez una sola normatividad respecto de las actividades y sus habilidades. De esta manera disuelve la alteridad

por el enfoque metafísico de las actividades: la perfección virtuosa. A la vez que mantiene las diferencias en el nivel natural, Ciertamente Aristóteles plenifica este desarrollo enfatizando la alteridad femenina de la masculina en lo social; sin embargo, pierde la predicación analógica proporcional cuando no puede explicar la misma razón de igualdad en distintos miembros de la comunidad.

Entendemos por predicación analógica proporcional al modo de hablar de realidades distintas de modo diverso con una relación proporcional de igualdad.

De este modo, frente a las diferencias del género cabe hablar de dos realidades distintas –*lo femenino y lo masculino*– de modo diverso –*lo que es en la mujer en tanto que mujer, es diverso en el hombre en tanto que hombre*– pero con una razón proporcional de igualdad –*lo que es en la mujer en tanto que mujer se da en una misma relación proporcional de igualdad respecto del hombre en tanto que hombre*–.

Esta predicación analógica no la hizo Aristóteles porque nunca llevó la cuestión del género al nivel de las diferencias entitativas o reales. Para el de Estagira, las diferencias entre el hombre y la mujer son relacionales respecto a las vidas políticas y sociales; no entitativas, o, al menos, nunca desarrolla estas diferencias a la luz del *Tratado del Alma* ni de *las Éticas*.

IV. Conclusiones sobre dignidad y roles de género

1. El discurso feminista liberal y el discurso de género conservador se mueven en dos esferas distintas. El primero es universalista, enfatiza la igualdad absoluta de los hombres y las mujeres desde la perspectiva de sus capacidades y habilidades. Sostiene igualdad en los derechos humanos para garantizar las mismas oportunidades en aras de la justicia de sexos. Este discurso pierde las diferencias de género. En cambio, el enfoque del discurso conservador se mantiene en el nivel de la realidad natural. Sostiene que los hombres y las mujeres son distintos y su interrelación es complementaria. Su énfasis en las diferencias le lleva, en ocasiones, a perder la igualdad básica en los hombres y las mujeres, pues, proclama una misma dignidad pero no logra demostrar el paso entre lo idéntico y lo diferenciado.

La asimetría en los enfoques liberal y conservador produce que, en ambos discursos, el modo de argumentación respecto del contrario lleve a inconsistencias.

El discurso de género conservador sostiene una misma dignidad en el ser de los hombres y las mujeres, y a la vez defiende dos roles y normatividades. Ello lo mete, aparentemente, en una doble falacia argumentativa. Por el lado de la falacia metafísica, su argumentación no sigue el axioma “la operación sigue al ser”. Al proponer un solo ser y dos roles y normas diversos no queda explicitado el paso de un ser a dos operaciones diferenciadas. Por el lado de la falacia naturalista, su argumentación no cumple con el axioma biológico de que “los distintos son por distintos” al proponer una sola naturaleza y dos conductas y normatividades no queda explicitado el paso de una sola naturaleza al de las normas diferenciadas.

Es indispensable esclarecer la diferencia del problema del género entre el plano metafísico y el natural, pues ambos enfoques, lejos de contradecirse, se complementan. El enfoque metafísico, precisamente por ser metanatural, nunca contempla la cuestión del género; al ser metafísico supera todo condicionamiento biológico, es transcategorial. Por ello, la predicación metafísica platónica mira la perfección óptima de las actividades y no a los sujetos naturales. A Platón le interesa la actividad en sí misma, independientemente del sujeto que la realiza; enfoca la actividad virtuosa. En cambio, el enfoque naturalista o categorial de Aristóteles mira los actos que emanan de una sustancia concreta. Esta sustancia es un ser vivo, biológico, sexuado, racional y corpóreo que siempre está configurado intrínsecamente por su género, masculino o femenino. En consecuencia, Aristóteles acierta, desde la persepectiva de la realidad natural, cuando proclama las diferencias de roles en la sociedad. Se trata de dos enfoques distintos e igualmente legítimos que deben realizarse de modo incluyente para evitar las injusticias en los sexos y salvar la igualdad.

2. Platón desarrolló el tema del género desde una perspectiva metafísica, cumpliendo con el axioma “la operación sigue al ser”. Disolvió la falacia metafísica de género llevando la discusión al terreno del “en sí” de las actividades. Para Platón, las actividades son transgenéricas y se miden por la perfección que logran.

En cambio, Aristóteles desarrolló el tema del género desde una

perspectiva biológica. Siguiendo el axioma natural de “la necesidad de alteridad en los principios que constituyen a la sustancia” amplió éstos al entramado social. Su visión es esencialmente relacional y contribuye al tema del género pues propone la complementariedad de las funciones sociales. Sin embargo, cae en la falacia naturalista de género al proponer una sola sustancia –animal racional– con normas diferenciadas. El problema aristotélico radica en no llevar la discusión al terreno de la metafísica o del *en sí* de las actividades, y en no llevar la cuestión del género al nivel de la sustancia.

Es indispensable tomar en cuenta la contribución de ambos autores, pues, mientras que Aristóteles acierta en su desarrollo respecto a la complementariedad de las diferencias, Platón acierta en su planteamiento respecto de la igualdad de las actividades consideradas en sí mismas.

3. El feminismo radical sigue el desarrollo metafísico de Platón y proclama la unidad indiferenciada en la dignidad y derechos de los hombres y las mujeres respecto a sus habilidades; sin embargo, al no moverse en el terreno de la naturaleza, disuelve las diferencias básicas de los géneros, anulando la condición femenina o desplazándola al rol masculino.

4. El discurso feminista radical cae en univocismos al considerar que su criterio externo es el único capaz de analizar las condiciones de la mujer en las sociedades tradicionales. Ello le lleva a inconsistencias argumentativas pues niega la posibilidad de que las mujeres tradicionales comprendan sus propias capacidades y habilidades.

5. Es indispensable que la discusión de género precise una doble metodología de acceso. Cuando se centra en el nivel del ser de las operaciones, el desarrollo es metafísico; pero cuando se centra en el nivel de la naturaleza y de la conducta, su desarrollo es categorial. Ambos enfoques son necesarios.

Desde la perspectiva categorial, los hombres y las mujeres se diferencian; son sustancias distintas, funcionan de modo distinto y se complementan relacionalmente. Esto no quiere decir que la cuestión del género sea accidental; se encuentra en el nivel de la sustancia y configura todas sus operaciones. Por ello, la sexualidad, es un tema que no puede enfocarse sino a la luz de las actividades inmanentes. Trasciende el nivel biológico pues constituye al individuo en su prin-

cipio y finalidad. Como la facultad es metaorgánica, su análisis puede superar el nivel de la naturaleza. Esta dimensión de la facultad permite que sea enfocada desde un punto de vista metafísico; es decir, las actividades racionales pueden ser analizadas en sí mismas o en relación con el compuesto. Cuando se analizan las actividades como inmanentes, el criterio de normatividad se establece exclusivamente a la luz de su perfección. En cambio, cuando se analizan desde el punto de vista de la naturaleza femenina y la masculina, las normas y los roles se deducen por el género de cada sustancia. En el nivel del ser las actividades no tienen relación al género a pesar de ser realizadas por una naturaleza femenina o masculina, pero en el nivel del compuesto, éstas remiten necesariamente a un sujeto femenino o masculino. De esta manera deben tomarse en cuenta ambos sentidos y no cada uno por separado. Para ello, se requiere la analogía de proporción como el primer modo de interpretación que salva las diferencias y las enuncia con una misma razón de igualdad; pero este tema es objeto de otra investigación.⁴¹

Referencias bibliográficas

² La falacia metafísica indica la falta de concordancia entre el ser y sus operaciones. De un ser, no pueden surgir operaciones diferenciadas sino las mismas según su esencia.

³ Entendemos por "género" en un primer sentido lógico a una clase que tiene mayor extensión y menor comprensión (en contraparte "la especie" denota menor extensión y mayor comprensión). El tema del género en el feminismo se toma de este primer sentido lógico pero unido al concepto de sexualidad. Género es hablar de la clase general de los sexos en los que la especie: femenina o masculina es la determinación última del concepto.

⁴ ANNAS, Julia. Las Mujeres y la Calidad de Vida: ¿dos normas o una? En: Nussbaum C. Martha y Amartya Sen (compiladores) *La calidad de vida*. FCE. México. 1996. pp. 363-385

⁵ Cfr. WOLGAST, Elizabeth. Equality and the Rights of Women. Ithaca, New York, Cornell Univ press. 1980; SEN, Amartya. Resources, Values and Development. Oxford, Blackwell. 1984. P. 369-385; Rainone Francine, y Janice Moulton (1982) Sex, Roles and Sexual Division of Labor. En Vetterling-braggin (1982). En Nussbaum C. Martha y Amartya Sen (compiladores) *La calidad de vida*. FCE. México. 1996. P. 363-385.

⁶ TREBLICOT, Joyce. Two forms of androgynism. En Vetterling-bragin. *Feminism and Philosophy*. Totowa, New Jersey, Adams. 1977. pp 70-78.

⁷ FERGUSON, Ann. Androgyny as an Ideal of Human Development. En Vetterling-bragin. *Feminism and Philosophy*. Op.Cit. p.45.

⁸ Cfr. ANNAS, Julia. Las mujeres y.... Op.Cit. p. 367.

⁹ ANNAS, Julia. Las mujeres y la calidad... Op.Cit. p. 365.

¹⁰ El término capacidades o potencias racionales y congénitas lo tomamos de *La Metafísica* de Aristóteles en el libro IX -2, 1046 b 1-5 y en IX - 5, 1047 b 30-35. El estagirita establece que las potencias humanas sólo pueden ser de estas dos clases.

¹¹ ANNAS, Julia. Las mujeres y la calidad... Op. Cit. P.365.

¹² ANNAS, Julia. Las mujeres... op. Cit. Pp. 364-365

¹³ Una característica permanente en mi abordaje filosófico de los problemas ha sido el punto de partida aristotélico de los distintos sentidos del ser. He partido de Met. VI para muy distintos enfoques en: Aspe Armella, Virginia. *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. FCE. México. 1997, respecto del tema del arte y también, por ejemplo en: Aspe Armella, Virginia. *La cuestión de la mesotés y el concepto de episteme en la hermenéutica jurídico prudencial de Aristóteles*. Conferencia dictada en la Universidad Panamericana en la presentación del libro *Filosofía del derecho: analogía de proporcionalidad* de Mary Carmen Platas Pacheco. Porrúa, México, D.F. 2004, respecto del principio del derecho.

Metafísica VI sostiene que el ser es plural y se dice de distintas maneras:

- 1) Según el acto y la potencia
- 2) Según las categorías
- 3) Según la verdad y la falsedad
- 4) Según si es azaroso y fortuito.

Para efectos de esta investigación, el terreno del acto y la potencia versa sobre realidades naturales y sobre movimientos que trascienden lo meramente natural. La diferencia, entre los movimientos físicos y metafísicos consiste en que los primeros son *kínesis* (como el cambio de lugar) y los segundos práxicos, los movimientos immanentes. Cfr. Aristóteles. Met. VII-9. Aristóteles interpretó el problema del género erradamente por dos razones:

1.- porque no delimitó en qué sentido del ser, a la luz de Met. VI, había que desarrollar el problema.

2.- Porque no estableció adecuadamente el principio metódico de ese desarrollo.

He desarrollado esa investigación en mi artículo: ASPE ARMELLA, Virginia "La cuestión de género en Aristóteles: Análisis a la luz de la analogía de proporción de Mauricio Beuchot". Por publicarse en *Hermenéutica, Analogía y Género*. UNAM México. 2004.

Para efectos de esta investigación, la clave está en un planteamiento del género desde la perspectiva del acto y la potencia aristotélicos. Pese a sus errores en la interpretación de género, la filosofía de Aristóteles permite desarrollar adecuadamente el tema si se mantiene una hermenéutica analógica en el terreno de la metafísica para comprender proporcionalmente las dos naturalezas –la femenina y la masculina–.

¹⁴ Agradezco a la licenciada Diana Ibarra la selección de textos de la República y su enfoque sobre el concepto de "mujer" en la República de Platón. Cfr. IBARRA, Diana. "El concepto de mujer en la República de Platón." En *Memorias del Seminario de Profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana*. Marzo, 2004. Confrontar también en las *Memorias...* mi réplica al artículo de Diana Ibarra.

¹⁵ Cfr. Rep., IV, 431 b – c.

¹⁶ Cfr. Rep., V, 451 d – e.

¹⁷ En IBARRA, Diana. El concepto de mujer en la República de Platón. Op. Cit. p. 7.

¹⁸ PLATÓN. Rep., 453 b y ss.

¹⁹ PLATÓN. Rep., 454 c.

²⁰ PLATÓN. Rep., 454 d – e.

²¹ PLATÓN. Rep., 455 d – e.

²² PLATÓN. Rep., 455 e – 456 b.

- ²³ El criterio es la virtud.
- ²⁴ PLATÓN. Rep., 460 e.
- ²⁵ PLATÓN. Rep., 456 c y ss.
- ²⁶ IBARRA, Diana. El concepto de mujer en la República de Platón. Op. Cit. p. 13.
- ²⁷ IBARRA, Diana. El concepto de mujer en la República de Platón. Op. Cit. p. 13.
- ²⁸ PLATÓN. Rep., 540 b – c.
- ²⁹ Cfr. ARISTÓTELES. Met., VII – 3, 1029 a 1-6.
- ³⁰ Cfr. ARISTÓTELES. Met., VIII – 1, 1042 a 27-31.
- ³¹ Cfr. ARISTÓTELES. Met., V – 4, 1015 a 7-19. Fis., III – 1, 200 b 12-35 y 201 a 1-14.
- ³² En el nivel de la naturaleza como distinto del metafísico. Cfr. ARISTÓTELES. Met., VIII – 3, 1043 b 1-4.
- ³³ Cfr. ARISTÓTELES. Pol., I – 1, 1252 a 25-35; 1252 b 1-7.
- ³⁴ Cfr. ARISTÓTELES. Met., VII – 1, 1025 b 3-19.
- ³⁵ Cfr. ARISTÓTELES. Met., IV – 2, 1004 b 30-35, 1005 a 1-5..
- ³⁶ Cfr. ARISTÓTELES. Pol., I – 1, 1252 a 25-35.
- ³⁷ Cfr. ARISTÓTELES. Pol., I – 2, 1253 b 1-20.
- ³⁸ Cfr. ARISTÓTELES. Pol., II – 1, 1261 a 17-35.
- ³⁹ Cfr. ARISTÓTELES. Pol., II – 1, 1261 b 1-12.
- ⁴⁰ Cfr. ARISTÓTELES. Pol., II – 1, 1261 a 32-40.
- ⁴¹ Cfr. ASPE ARMELLA, Virginia. La cuestión de género en Aristóteles: Análisis a la luz de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Por publicarse en *Hermenéutica, Analogía y Género*. UNAM. 2004.

¿Quién es la mujer? Aproximación a la determinación de la especificidad femenina

Rodrigo Guerra López*

Resumen

La femineidad es una perfección que atraviesa todo el ser personal de la mujer. De hecho, al hablar de persona no se puede prescindir de hablar de su diferenciación sexual ya que ésta no es una dimensión accidental de ella misma, sino que es una característica que brota del tipo de perfección intrínseca que la hace tener un cierto modo de ser. Utilizando el lenguaje de Aristóteles, podemos decir que el acto que le da configuración, orden y unidad al cuerpo humano es el responsable de la configuración, orden y unidad también desde el punto de vista sexual.

Abstract

Feminity is a perfection that crosses all the personal being of women. In fact, when speaking of person it is not possible to be done without speaking of her sexual differentiation since this is not an accidental dimension of her but it is a characteristic that appears from the type of intrinsic perfection that makes it to have a particular mode of being. Using the language of Aristot-

* Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein; Catedrático de Metafísica y Filosofía del Derecho en la Universidad Panamericana; Consultor del CELAM; E-mail: guerrar@infosel.net.mx

le, we can say that the act that gives configuration, order and unity to the human body is also the responsible of the configuration, order and unity from a sexual point of view.

Palabras clave: hilemorfismo, fenomenología, diferenciación sexual.
Keywords: hilemorfism, phenomenology, sexual differences.

I. Introducción

Hace casi ocho años iniciamos nuestras reflexiones sobre el fundamento antropológico de la diferenciación sexual gracias a la amable insistencia de la Dra. Martha Tarasco Michel. En aquel entonces las preguntas que abordábamos estaban fuertemente jaloneadas por los temas y problemas que emergieron en torno al Año Internacional de la Mujer y en particular en torno a las nociones de “perspectiva de género” y de “equidad de género”.¹ El desafío era tratar de descubrir si existen razones fundadas para sostener que la masculinidad y la feminidad son perfecciones puramente corpóreas, si son explicables desde un punto de vista cultural o si existe una justificación más profunda de tipo metafísico. Nuestro análisis nos permitió observar que existen datos fenoménicos en los diversos niveles de configuración de la persona y de la personalidad que demandan una explicación radical y transfenoménica sobre la diferenciación sexual. La diversidad biológica, instintiva, cultural y psíquica entre varones y mujeres, ofreció datos que permitieron desde este tema redescubrir la existencia de un principio vital que actúa como “*forma corporis*” y proponer que la persona masculina y la persona femenina gozan de diferenciación sexual principalmente por el alma que determina al cuerpo y no solamente por el cuerpo (de manera más bien accidental) como tradicionalmente se ha sostenido.²

En esta ocasión trataremos de ahondar en la especificidad femenina, es decir, intentaremos descubrir los elementos que más allá de ro-

les sociales convencionales, pueden ayudarnos a apreciar lo femenino en cuanto femenino.

Tengo que reconocer que no es común el que un varón hable sobre el “*eidos*”, la esencia, de la feminidad. Esto responde a dos razones que vale tener en cuenta. La primera es más o menos evidente: la experiencia de lo específico femenino es accesible primariamente a quien la vive “desde dentro” y sólo indirectamente lo es para el varón que la constata exteriormente a través de la relación interpersonal, por medio de la literatura y en general a través de símbolos, gestos y datos que ofrecen indicadores, muchas veces confusos, de este fenómeno.

La segunda razón a veces no es tan evidente pero es preciso también reconocerla: los varones experimentamos una cierta dificultad para apreciar y aprender totalidades como la propia del fenómeno de la feminidad. No sólo es que no vivamos esta experiencia desde dentro sino que realmente nos cuesta trabajo comprender a la mujer en cuanto mujer, debido a la peculiar configuración de algunos aspectos de nuestro psiquismo interno, que si bien son educables, no es común el que de hecho realmente se les eduque con esta dirección. Se que esta afirmación es temeraria, pero trataré de justificarla en las líneas siguientes.

Nuestra exposición tendrá diversos incisos que, sin embargo, tienen tres momentos principales: a) El papel metodológico de la experiencia sobre lo humano; b) El fundamento de la diferenciación sexual y la especificidad de lo femenino; c) El significado de la feminidad en el contexto de la controversia y crisis sobre lo humano.

II. La importancia del método

Somos de la opinión que muchos problemas en torno a la delimitación de lo femenino podrían ahorrarse si fuesen enunciadas con claridad las condiciones metodológicas que el fenómeno de la mujer exige como suyo. Esto quiere decir que no es indiferente el uso de un método o de otro, al momento de ingresar en esta temática. El método debe ser adecuado al objeto de investigación. La realidad es la que norma el acceso metodológico, no viceversa.

Antes de cualquier pregunta sobre la naturaleza femenina es preciso advertir que la feminidad acontece como dato en la experiencia. La experiencia de lo femenino se ofrece, pues, como un cierto *mostrarse* que si bien no es fácil precisar, sí puede ser percibido como una realidad objetiva que se ofrece con una evidencia que le es propia. Esta experiencia tiene que ser leída por parte de la inteligencia en su significado (inducción esencial) para así poderla explicar e interpretar de manera adecuada (reducción). La explicación y la interpretación deben buscar *detenerse en lo irreductible*, es decir, deben saber detenerse en el límite que el fenómeno por sí mismo coloca y que reclama no ser desfigurado al momento de tratar de entenderlo.³

III. La diferenciación sexual no es indiferente en la constitución de la experiencia de lo humano

¿Qué significa todo esto? En primer lugar lo que quiere decir es que más allá de las teorías particulares sobre el conocimiento, si nos disponemos a volver a las cosas mismas, la experiencia se nos da como un *primum*, como un lugar en el que se inician los conocimientos sensibles e intelectuales que eventualmente permitirán remontar por mucho la visión (*mostración*) del aparecer como aparecer. En este sentido, la experiencia que tenemos sobre el mundo, si bien es compleja y amplia, yace, descansa, en una experiencia originaria, indubitable y riquísima cualitativamente, que es la experiencia de lo humano y denota que antes de vivirla y experimentarla el ser humano *es*. Dicho en palabras más breves: cuando conozco algo me doy cuenta (concomitantemente) que soy. Este darme cuenta no se agota en la percepción sensible, sino que es un darme cuenta que abraza tanto el sentir como el entender mi propia realidad, aunque sea de modo confuso.

La experiencia de lo humano es la experiencia sobre el ser propio que es la base sobre la que se despliega toda comprensión sobre la realidad. Esta experiencia luego de su *darse* originario, se enriquece con la vida moral y con el trato con otros seres humanos, que si bien se mantienen ajenos a mí, me permiten descubrirme y eventualmente entender que todos participamos de una experiencia humana común.

Precisamente en este proceso de enriquecimiento paulatino de la imagen que vamos construyendo sobre lo humano, la experiencia de lo femenino emerge con singularidad. Lo humano no acontece de un modo asexuado o puramente masculino, sino pletórico de elementos propiamente femeninos que integran una imagen complexiva en la que sería absurdo sostener que la sexualidad resulta indiferente.

A pesar de la predominante cultura patriarcal que enfatiza el papel del varón en la vida social, hasta momentos en los que prácticamente queda subordinado y hasta suprimido el papel de la mujer,⁴ la presencia femenina marca cualitativamente el modo como lo humano se devela para una persona. No sólo los momentos excelsos de plena realización y proyección social de la mujer colaboran a este proceso. También los momentos arduos en que lo femenino es desdibujado, ocultado, lastimado o acallado colaboran a descubrir la irreductibilidad de la mujer en cuanto mujer que no puede negar su identidad aún en circunstancias difíciles o contradictorias.

IV. La unidualidad de lo humano

Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y más recientemente Karol Wojtyła, han ofrecido valiosas apreciaciones sobre la indubable presencia del sí mismo ante sí mismo que pone la base para la experiencia humana fundamental.⁵ Sin embargo, hoy con una mayor conciencia sobre el valor de la diferenciación sexual, es posible advertir que esta experiencia sobre lo humano posee una *unidualidad* sin la cual la apreciación de lo humano quedaría como mutilada. La percepción respecto de mi propio ser no madura si no concursan elementos masculinos y femeninos en la constitución de mi rostro auténtico.

En efecto, la experiencia nos muestra que lo humano aparece bajo dos modalidades diversas sin dejar de ser humana ninguna de ellas. Por una parte, varones y mujeres participamos de una identidad cualitativa innegable. Ambos poseemos cuerpo viviente (*Leib*),⁶ ambos tenemos inteligencia, voluntad, afectos. Ambos somos capaces de interpretar y de crear cosas superando al menos relativamente los condicionamientos físicos, instintivos y pulsionales.

Sin embargo, la diferencia también emerge concomitantemente. Antes de detallarla es preciso constatar algo: la experiencia de lo humano es una experiencia que madura al descubrir *una alteridad que se contradistingue de mi yo*. La diferenciación sexual expresa un límite constitutivo de nuestra naturaleza. Por más que exista una identidad cualitativa, la diversidad corpórea, cultural y psíquica entre varón y mujer me ofrece no simplemente a un “otro-yo”, sino a un “otro” que si bien es un “otro-yo”, su “yo” no está configurado exactamente del mismo modo que el mío. Por eso descubrir que el “tú femenino” es alteridad respecto de mi “yo masculino”, es cualitativamente más intenso y diverso que una suerte de descubrimiento neutro de la relación “yo-tú” (que no hace referencia explícita a la diferenciación sexual).

De este modo, la diferenciación sexual es un “*locus*”, un lugar, en el que la verdad sobre el propio límite aparece con particular fuerza. El “otro” en tanto que posee elementos con identidad cualitativa respecto de mi “yo” ofrece una continuidad experiencial en el plano de lo común. El “otro” en tanto que “diverso sexualmente” se convierte para mí en un ser fascinante y enigmático por mostrar una discontinuidad experiencial novedosa. La persona femenina es “como yo” pero es diversa en un cierto plano que se encuentra al interior de su “yo”. Así las cosas, *el enigma del otro es máximo cuando se trata de un otro diferente sexualmente a mí*. Esto que podría parecer de repente una explicación puramente académica, adquiere una gran vivacidad existencial cuando descubrimos en nuestra propia experiencia que lo fascinante del sexo opuesto radica en esa simultaneidad de identidad y diferencia que hace que se suscite una singular curiosidad por descubrir cómo es el otro, la otra, en su misterio.

V. Alteridad con reciprocidad relacional

Esta observación nos permite encontrar un nuevo elemento: la alteridad causada por la diferenciación sexual es una alteridad que invita a la *reciprocidad relacional*. Si bien la persona es un sujeto social y la sociabilidad se ejerce indistintamente con personas del mismo o de diverso sexo, podemos advertir que la relación que se establece entre

el varón y la mujer es un caso modélico del carácter social, o mejor aún, comunal del ser humano.

Sin agotar todas las dimensiones personales en las que se plasma lo masculino y lo femenino, baste mirar que hasta en el orden puramente corpóreo la sexualidad manifiesta de manera plástica que un ser humano no se realiza como humano cuando permanece *clauso*. El ser humano es apertura hacia el “otro-diverso-sexualmente”. Toda la conformación corpórea hasta en el nivel de la configuración genética dice “alteridad-heterosexual”. La alteridad es una tensión constitutiva de la persona que se expresa a través del cuerpo de una manera sumamente intensa en todo nivel. El cuerpo humano es ya apertura, pero lo es especialmente cuando esta apertura, este “ser-para-otro”, se transforma en donación heterosexual. Así, *la diferenciación sexual posibilita un tipo de unidad más fuerte y estrecha que la que se puede dar entre personas del mismo sexo*, es decir, el “ser-varón” y el “ser-mujer” posibilita que dos personas se entreguen totalmente (corpórea y afectivamente) y eventualmente realicen de una manera incomparablemente elevada el “ser-uno-para-el-otro”.

Este tema podría explorarse en múltiples dimensiones. Baste en esta ocasión decir que la conciencia del propio límite que emerge al constatar la diferenciación sexual persuade al varón no sólo que necesita de la mujer y que la mujer necesita del varón sino que cada uno posee en sí mismo una plenitud que el otro no tiene y que es deseable compartir. En otras palabras, *la diferenciación sexual abre a la persona a una modalidad del don de sí que es inviable entre personas del mismo sexo*. Esta es una de las razones más profundas por las que la cuestión de la diferencia sexual no es reconducible sin más a un asunto de roles sociales convencionalmente definidos, sino que exige un esclarecimiento propiamente ontológico en el que la complementariedad varón-mujer aparezca como una dinámica que emerge desde la plenitud entitativa del ser personal sexuado.⁷

VI. La pregunta correcta: ¿quién es el varón? ¿quién es la mujer?

Con estos datos sucintamente anotados es posible entonces lanzar una pregunta a la experiencia que se nos ofrece: ¿quién es el varón y

quién es la mujer que conforman la *integralidad* de la experiencia de lo humano que yo vivo en mi interior?

En efecto, la pregunta no puede ser “¿qué es el varón y qué es la mujer?” Una pregunta que sobre este fenómeno subrayara el “qué” y no el “quién” asumiría de entrada que no es clara en la experiencia inicial de la diferencia entre cosas y personas, entre “ser-algo” y “ser-alguien”. Sin embargo, esto es contrafáctico. En otro lugar hemos explicado de manera amplia que desde el momento más originario en el que nuestra conciencia despierta, la diferencia entre “ser-algo” y “ser-alguien”, emerge como una dato *per se notae quoad omnibus*, es decir, evidente para todos. Esto quiere decir que al momento en que la inteligencia humana se da cuenta que *algo es*, no puede no darse cuenta tangencialmente que el sujeto que la realiza es un *alguien-que-es*.⁸

De esta manera, el modo metodológicamente más adecuado para preguntar por la feminidad y la masculinidad es precisamente el que no elude que la fuente de esta experiencia es un *sujeto personal*, es un “alguien” que posee un sello diferencial de tipo sexual en todos los órdenes de su persona (corpóreo, afectivo, psíquico, etc.).

Ahora bien, vale la pena advertir que si el presente estudio tiene como objeto aproximarnos principalmente a la dimensión femenina de lo humano con lo ya dicho, se puede entrever que esto no puede realizarse sin mencionar con cierta frecuencia lo masculino, ya que la unidualidad relacional de la experiencia humana lo demanda.

VII. Verificar la feminidad como atributo total de la persona (femenina)

La feminidad es una perfección que no existe *per se*, sino que atraviesa todo el ser personal de la mujer. De hecho, al hablar de persona no se puede prescindir de hablar de su diferenciación sexual, ya que ésta no es una dimensión accidental de ella misma, sino que es una característica que brota del tipo de perfección intrínseca que la hace tener un cierto modo de ser. Utilizando el lenguaje de Aristóteles, podemos decir que el acto, la “entelequia” que le da configuración, orden y unidad al cuerpo, es el responsable de la configuración, orden y unidad también desde el punto de vista sexual.

Este aserto puede ser verificado a grandes rasgos del siguiente modo: por una parte la pura capacidad de combinación química de los ácidos nucleicos, aminoácidos (proteínas y enzimas) y demás elementos constituyentes de un ser humano vivo, *no es suficiente* para que la “información” genética que explica su constitución (genómica, tisular, orgánica, sistémica, etc.) se estructure y configure al modo como sucede de hecho. Los elementos que conforman el cuerpo humano no dan razón totalmente de su unidad entitativa y funcional. Nadie puede negar que el cerebro y el sistema ganglionar colaboran a mantener la unidad del cuerpo. Sin embargo, *la funcionalidad de estos órganos es condición necesaria pero no suficiente para explicar la unidad completa del viviente en cuanto viviente*. Dicho de otro modo: si se analizan con cuidado los elementos químicos que integran, por ejemplo el DNA, podemos percatarnos que son prácticamente idénticos en todos los seres vivos.⁹ ¿Por qué en unos se articulan de un modo y porqué en otros de otro? Al hacer esta pregunta debemos de entender que no es lo mismo que el profesional de la genética nos describa *cómo* está conformado un gen o el genoma humano en su conjunto, a la explicación sobre el *por qué* está ordenado de este modo preciso y no de otro. Las causas *quia* y las causas *propter quid*, si bien están muy íntimamente relacionadas, no son lo mismo. Este tipo de fenómenos parecen demandar el reconocimiento de un principio vital que explique el orden y unidad corpóreos y que no sean uno más de estos factores corpóreos. Esto es lo que precisamente pareciera relanzar la clásica noción de *entelequia* (acto), ya que este término designa un tipo de actualidad que pre-contiene el *telos*, el “fin”, que ha de ser realizado operativamente y que desde el inicio más primario del ser vivo da razón de la naturaleza, de la unidad entitativa y de la ruta funcional que éste desplegará gradualmente.

Esto nos permite, entonces, entender que la feminidad y la masculinidad en el orden corpóreo remiten a una feminidad y a una masculinidad más profunda que proviene del elemento determinante de la configuración corpórea, es decir, de la *entelequia*, del acto.

La segunda manera de constatar que la diferenciación sexual y particularmente la feminidad provienen del principio vital y por lo tanto que es un sello diferencial no sólo corpóreo sino también psíquico es el análisis del desarrollo cognitivo y afectivo de la mujer.

En efecto, de entre los múltiples datos que develan la singularidad psíquica de la mujer es importante al menos señalar que existen algunas peculiaridades que el proceso del conocimiento reviste cuando acontece en la mujer. Parece ser que podemos encontrar que las mujeres suelen tener una particular habilidad para la *comprensión intelectual-sensitiva concreta*, es decir, para captar receptivamente de modo cuasi-inmediato contenidos inteligibles en las situaciones concretas de la vida cotidiana. Este fenómeno suele ser denominado “intuición”. Por intuición no queremos señalar una suerte de dinamismo irracional que de manera más o menos arbitraria apuntara hacia ciertos contenidos. Lo que queremos decir es que en la mujer la actividad intelectual se encuentra mucho más fusionada con la sensitiva que en el varón, permitiendo esto una aprehensión de lo real en tanto que real más totalizante e inmediata. Así, la “intuición femenina” no versa sólo sobre *qué son* las cosas (esencia), sino también trata sobre su contenido cualitativo sensible (cualidades sensibles) y sobre la *importancia que de suyo tienen* (valor). La intuición femenina, por ello, es inteligible, sensitiva y valoral: no deja de lado la esencia que permite la universalización, ni ignora el valor y los aspectos concretos que posibilitan el justipreciar la bondad intrínseca de las cosas y de las personas.

En contraste, los varones tendemos más al pensamiento abstracto y a la discursividad. Esto quiere decir que en lo masculino encontramos subrayadas las funciones analíticas o de disociación de las partes que constituyen un todo y los procesos de conexión lógico-deductiva que permiten, entre otras cosas, la realización de la argumentación silogística. Así mismo, en la percepción de la realidad, los varones solemos atender a su faceta apetecible, a aquello que nos parece “conveniente”, a la perfección de la cosa en cuanto ella desarrolla alguna capacidad humana.¹⁰ Por ello, el aprecio de las cosas parece darse en el varón bajo la huella de una cierta propensión al dominio y la instrumentalización. No nos parece exagerado sostener entonces que una posible explicación a la crisis de la modernidad ilustrada ha sido el unilateral énfasis que lo masculino ha impuesto en la cultura y en las instituciones a través de la impostación del canon racional-instrumental, que para articularse de una manera humana, habría de ser corregi-

do precisamente con el aporte de la racionalidad específicamente femenina.

El descubrir que el varón desarrolla más la *ratio* instrumental, analítica y discursiva, y la mujer más el *intellectus* contemplativo, valoral y sintético, nos permite sostener que la mujer, en el contexto del orden de la creación, parece tener una actividad de suyo más elevada que el varón. Esto es así, ya que en el orden de las funciones de la inteligencia, la *ratio* es una operación subordinada al *intellectus*. Es decir, la capacidad discursiva se ordena a la comprensión del *totum et integrum*.

Otro aspecto que configura la estructura psíquica de la mujer como mujer es de orden afectivo. Es cierto que todo ser humano es un “íntegram” de elementos corpóreos, psíquicos y espirituales. Sin embargo, en ella hallamos una mayor *integración*, es decir, un modo de ser donde al entendimiento, la voluntad y los sentimientos se les dificulta actuar separados. Más aún, pareciera que estos tres dinamismos estuvieran como enlazados por un cierto centro afectivo, que en ocasiones algunos llaman “corazón”. Este “enlace” no produce que cada capacidad humana pierda su especificidad; sin embargo, les confiere a cada una de ellas una cierta unidad psicológica y emotiva especial. Esto parece explicar precisamente que la mujer, aún al realizar las actividades más modestas, compromete todos los dinamismos de su persona y descubre como algo muy trabajoso el escindir alguna función de otra (por ejemplo fracturar la actividad intelectual de la vida afectiva).¹¹ Nada más lejano de lo femenino que la vida escindida o partida. En la mujer todo lo que acontece goza de una singular unidad.

Gracias a esta mayor integración de los dinamismos en las mujeres, ellas tienen *una especial sensibilidad a los temas y problemas más específicamente humanos*. No es raro ver como la mujer de modo natural suele inclinarse por actividades y preocupaciones donde la dignidad de la persona humana, el amor, la libertad y los derechos fundamentales se encuentran olvidados u oscurecidos. En esta misma línea argumentativa, también es importante reconocer que en la mujer la búsqueda y encuentro de un significado unitario de la existencia, parece surgir de un modo más espontáneo y concreto que en el varón, el cual aún cuando también vive de modo dramático la búsqueda de sentido, suele categorizarlo de modo abstracto.

Si esto es así, entonces podemos afirmar que la articulación del principio vital que organiza el cuerpo y que explica las operaciones superiores de tipo intelectual, volitivo y afectivo, se encuentra en la mujer de manera más dilatada, integrada y fusionada que en el varón. Esto no significa que en el varón no exista propiamente unidad hilemórfica. Esto no significa que el varón tenga otra esencia diversa a la femenina o que exista una diferencia esencial en términos de facultades. Lo que significa es que el alma femenina parece activar al cuerpo femenino como cuerpo vivo de una manera más íntima haciendo de la persona un ente en cierto sentido más “simple”... El afirmar una mayor integración no es una mera metáfora. La peculiaridad de los procesos cognitivos y el papel unificador que tiene el centro afectivo en el caso de la mujer parecen precisamente apuntar en este sentido. En este tema, como en otros, el obrar revela al ser.

En todas las culturas y en todos los tiempos, siempre novedosos y multifacéticos, lo femenino posee un núcleo irreductible que se trasluce en el cuerpo de la mujer, en su sensibilidad, en su modo de vivir la vida afectiva y en su dedicación a todo aquello que es propiamente humano. Los papeles socio-culturales asignados a la mujer no expresan muchas veces esta identidad profunda. Al contrario, expresan el muy frecuente dominio instrumental por parte de los varones. Sin embargo, con todo y la enorme influencia que ejerce el contexto, deseamos repetir lo que desde hace algunos años hemos intentado defender: *la vocación natural de la mujer parece estar orientada a la custodia de lo auténticamente humano*. Esta custodia se realiza prioritariamente en la formación *del hombre y el cuidado de la rectitud en la donación interpersonal*. Lamentablemente en esta ocasión no podemos desarrollar más estas ideas, pero las podemos ver como confirmadas a través de las investigaciones de una de las más grandes filósofas del siglo veinte.

VIII. La contribución de Edith Stein

Edith Stein, quien fuera asistente de Edmund Husserl, explora en una compilación de estudios dedicados a la mujer el delicado tema del alma femenina. ¿Qué es lo que la caracteriza? ¿Se puede encontrar un

tipo de mujer en diversas descripciones sobre el ser y hacer de las mujeres? “¿Se puede reducir a unidad toda la enorme variedad de mujeres que encontramos en la vida, y delimitar esta unidad frente al alma del hombre?”¹² Para resolver estas cuestiones, Stein revisa tres historias diversas sobre mujeres: *Ingunn, hija de Steinfinn*, de Sigrud Undset; *Nora* de Ibsen, e *Ifigenia* de Goethe. Los tres son relatos de fantasía muy diferentes entre sí. Sin embargo, expresan en diversas situaciones y bajo diversos perfiles personales un mismo rasgo esencial femenino común: “el deseo de dar amor y de recibir amor, y en ello un anhelo de elevarse desde la estrechez de su fática existencia actual hasta un ser y actuar superiores”.¹³ Poco más adelante, nuestra autora dirá:

“¿Hemos entendido con esto el alma femenina en su núcleo? Naturalmente podrían traerse a colación todavía otros muchos tipos de mujer, pero yo creo que, en la medida en que son tipos de mujer, todos tendrán esta base común: llegar a ser aquello que ella debe ser, desplegar y madurar el mejor modo posible la humanidad que duerme en ella en la forma particular que le es requerida, hacerla madurar en aquella unión de amor que desata fructuosamente este proceso de maduración y a la vez incentivar y promover en los otros la maduración en orden a su plenitud, todo eso constituye la necesidad femenina más profunda, necesidad que puede manifestarse con muchos ropajes, también en las desviaciones y degeneraciones”.¹⁴

Este bello texto se completa con una breve consideración sobre los varones. Los varones somos más propensos a la actividad exterior, a la acción, a la realización. Estas y otras características conducen a Edith Stein a una conclusión análoga a la nuestra:

“Yo quisiera opinar que la relación de alma y cuerpo no es completamente la misma, que por lo común la unión al cuerpo de forma natural es más íntima en la mujer (...). Me parece que el alma de la mujer vive y está presente con mayor fuerza en todas las partes del cuerpo, y que en consecuencia queda afectada interiormente por todo aquello que le ocurre al cuerpo, mientras que en el hombre tiene más fuertemente el carácter de instrumento que le sirve en su actuación, lo cual conlleva un cierto distanciamiento consigo mismo”.¹⁵

Esta mayor unidad, o más propiamente hablando, esta mayor integración personal de tipo óptico, tiene, sin embargo, sus riesgos. El

principio vital que actualiza al cuerpo y lo hace cuerpo femenino, si no se educa en su capacidad de autodomínio y autodeterminación, puede como sumergirse en la dinámica de lo puramente corpóreo. De esta manera, Stein afirma categóricamente:

“Cuanto más íntima es la relación entre alma y cuerpo, tanto mayor será el peligro del hundimiento (...) Donde faltan la formación del entendimiento y la educación de la voluntad, la vida sentimental deviene un movimiento sin dirección fija. Y, porque necesita de algunas direcciones para su movimiento, cae bajo la dirección de la sensibilidad si le falta la guía de las fuerzas espirituales superiores. De este modo se produce el hundimiento de la vida espiritual en lo sensual animal, lo cual es fomentado todavía más por el fuerte vínculo con el cuerpo”.¹⁶

Una emancipación femenina que suprima el desarrollo de las virtudes morales e intelectuales en la mujer, aún cuando parezca liberadora, tenderá a esclavizarla como ningún otro ser puede ser esclavo. La corrupción de lo mejor es lo peor. La perfección propia de lo femenino si no se cultiva y desarrolla plenamente, más tarde que temprano deviene un sometimiento profundamente perverso. Si la cultura ambiente, por otra parte, se dinamiza por la racionalidad instrumental de tipo masculino, la combinación entre una mujer debilitada y un varón abusivo puede ser funesta.

Así mismo, como corolario, podemos advertir que una emancipación que busque liberar a la mujer imitando la peculiaridad masculina también la colapsa debido a que su especificidad quedaría violentada y como fracturada (desintegrada). Lo propio del varón es someter su racionalidad analítica, discursiva e instrumental a la verdad que le puede descubrir la mujer. Lo propio de la mujer es educar al varón en la totalidad de los factores de lo real.

IX. A modo de conclusión

La controversia de nuestro tiempo es la controversia sobre lo humano.¹⁷ Lo humano ha sido muchas veces considerado desde el enfoque de numerosas ciencias, incluida la filosofía, como un fenómeno en el que la diferenciación sexual no es relevante. Esto no debe ser así. La

persona exige tener auténtica primacía y centralidad no sólo en el ámbito de la especulación académica, sino también en la dinámica de la cultura y de la sociedad contemporánea. Este esfuerzo por reproponer a la persona como principio y fundamento tiene que pasar necesariamente por reproponer el valor de lo femenino y lo masculino, ambos rostros recíprocos y complementarios de lo humano.

El significado de la feminidad en el contexto de la controversia y crisis sobre lo humano, justamente emerge cuando nos hacemos la pregunta “¿quién es la mujer?”, ya que esta cuestión coloca a lo femenino de entrada como una categoría propiamente personal y que sólo en el marco de una comprensión personalista puede ser interpretada con justicia.

Tanto en el ámbito educativo y cultural, como en el terreno de las reformas estructurales y de las políticas públicas, tenemos que crear mecanismos que permitan que lo femenino emerja como movimiento. Esta “vía femenina” para la reconstrucción de un espacio más humano en la vida privada y pública no excluye otras vías (la “vía de la solidaridad con los pobres”, la “vía educativa”, la “vía del trabajo político”, etc.) y no las excluye precisamente por su transversalidad; es decir, porque recuperar cultural y políticamente el rostro femenino de lo humano, es un quehacer que implica a todos –varones y mujeres– en todo espacio y tiempo. De este modo el preguntarnos “¿quién es la mujer?”, es asumir con seriedad nuestra propia existencia que nos ha sido muchas veces arrebatada cuando una parte esencial de la experiencia de lo humano se margina o se excluye. Creo sinceramente que en este sentido la mujer es auténtica esperanza en medio de la crisis contemporánea. Su presencia, su identidad y su vocación son dones que todos tenemos que reaprender a apreciar, a promover y a defender.

Referencias bibliográficas

¹ Esta investigación fue publicada como: R. GUERRA LÓPEZ, *Pensar la diferencia. Reflexiones sobre la condición femenina y el fundamento antropológico de la diferenciación sexual*, en *Medicina y Ética. Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica*, Facultad de Medicina e Cirugía dell'Università del Sacro Cuore-Universidad Anáhuac, vol. VII, n.4, octubre-diciembre de 1996; Este texto volvió a aparecer en el libro: A.A. V.V. *Temas actuales de bioética*, Editorial Porrúa, México 1999.

² Un ejemplo de reducción de la sexualidad a una dimensión accidental de la persona se encuentra en R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la metafísica*, Rialp, Madrid 1978, p. 57.

³ Cf. R. GUERRA LÓPEZ, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002.

⁴ Cf. S. GOLDBERG, *La inevitabilidad del patriarcado*, Alianza, Madrid 1976; Cf. E. BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Odile Jacob, París 1986.

⁵ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, X, 10, 14; TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8; K. WOJTYLA, *Metafísica della persona*, Bompiani, Milano 2003, p.p. 831-837.

⁶ «Leib» es un vocablo alemán utilizado para referirse al cuerpo viviente. Se distingue de «Körper», cuerpo inanimado. Cuando hablemos de corporeidad en este ensayo nos referiremos principalmente al primer significado apuntado.

⁷ Cf. A. SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 1989, p. 54.

⁸ Cf. R. GUERRA LÓPEZ, *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México 2003, p. 45 y s.s.

⁹ Es importante señalar que en este momento nos referimos a los elementos químicos y no a otros ordenes de estructuración superiores.

¹⁰ Usamos la palabra «valor» en el sentido que le ha asignado Dietrich von Hildebrand: la importancia intrínseca que de suyo tiene un ser. Por otro lado la noción de «bien» es usada aquí en el significado aristotélico del término: aquello que a todos perfecciona. En nuestra opinión la distinción entre bien y valor es capital para éste y otros temas ético-antropológicos. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987; D. VON HILDEBRAND, *Ética*, Ed. Encuentro, Madrid 1983.

¹¹ Sobre la especial «integración» de los dinamismos en la mujer véase: J. SEIFERT, *Defender a la mujer del feminismo*, en *Atlántida*, Vol. VI, enero/marzo 1993, n. 13, pp. 17-27.

¹² E. STEIN, *La mujer*, Palabra, Madrid 1998, p. 85.

¹³ *Ibidem*, p. 91.

¹⁴ *Ibidem*, p.p. 92-93.

¹⁵ *Ibidem*, p. 94.

¹⁶ *Ibidem*, p.p. 95-96.

¹⁷ Cf. A. SZOSTEK, T. STYCZEN, K. WOJTYLA, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1979.

La mujer y la libertad

José Guillermo Gutiérrez Fernández

Resumen

El artículo aborda el tema de la libertad en la mujer desde la perspectiva del “nuevo feminismo” según la doctrina de Juan Pablo II. Primero se analiza el feminismo de género para señalar sus aciertos y errores. Posteriormente se contrasta esta visión con el magisterio de J. P. II acerca del “genio de la mujer”.

Abstract

The article studies the women's liberty in the form of the “new feminism” in the sense of John Paul II doctrine. First the author analyzes the “gender feminism”—showing their goods judgment and mistakes.

Further on, the article compares this doctrine with the magisterium, of J. P. II about the “women's genius”.

Palabras clave: género, femineidad, maternidad

Keywords: gender, feminism, motherhood

* Licenciado en Teología Moral por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma, Italia. Catedrático de Teología Moral en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la Ciudad de México.

I. Introducción

El tema que se me ha asignado es un tema delicado y urgente. Querría comenzar compartiendo con ustedes una consulta que recibí en un sistema de asesoría por internet. Se trata de una consulta enviada desde Perú por un joven de 22 años de edad que nos ayudará a sensibilizarnos sobre el tema y que leo textualmente: “Padre: estoy comenzando una nueva tarea a (...) con niñas que las prostituyen, necesito cambiar la mentalidad de los mineros que las utilizan como objeto de placer. En este lugar de 30 mil habitantes existen 90 prostíbulos, donde las niñas son utilizadas como mercancía de las personas mayores. La verdad es que les tengo miedo sin conocerlos pues podrían llegar a matar a aquel que se interfiere contra sus planes malsanos. Quisiera que me hable un poco sobre dignidad de mujer y niños”. Hasta aquí la consulta de José David, que nos muestra hasta qué punto es urgente la reflexión que estamos llevando a cabo en este foro. Las reflexiones que siguen quieren ser un intento de respuesta a este y a otros jóvenes valientes deseosos de transformar la realidad a partir del reconocimiento de la dignidad humana.

La historia general y las historias particulares y concretas de tantas mujeres como las que refiere José David en su consulta, muestran hasta qué punto es necesario generar una conciencia relativa a la inequidad prevaleciente en las relaciones entre varones y mujeres, pero todavía más indispensable es reflexionar sobre la identidad misma de varones y mujeres, ya que de la respuesta del significado de la masculinidad y feminidad depende la comprensión de las relaciones entre ambos.

Parece evidente que, tal como lo señalara Juan XXIII en 1963, la cuestión de la mujer es un signo de los tiempos¹ ya que la última mitad del siglo XX y los albores de este siglo XXI, ha estado marcado por la reflexión sobre la identidad, igualdad y diferencia entre los varones y las mujeres. Juan Pablo II ha señalado en la Encíclica “*Mulieris dignitatem*” que “la Iglesia desea dar gracias a la Santísima Trinidad por el “misterio de la mujer” y por cada mujer, por lo que constituye la medida eterna de su dignidad femenina, por las “maravillas de Dios”, que en la historia de la humanidad se han realizado en ella y por ella”.²

II. Libertad y liberación de la mujer

Pero no basta dar gracias a Dios por el don de la mujer. En palabras del mismo Juan Pablo II: “por desgracia somos herederos de una historia de enormes *condicionamientos* que, en todos los tiempos y en cada lugar, han hecho difícil el camino de la mujer, despreciada en su dignidad, olvidada en su prerrogativas, marginada frecuentemente e incluso reducida a esclavitud. Esto le ha impedido ser profundamente ella misma y ha empobrecido la humanidad entera de auténticas riquezas espirituales”.³ De ahí que la reflexión sobre la mujer se haya impostado en los últimos tiempos en clave de *liberación femenina* y que incluso el mismo Pontífice haya expresado en repetidas ocasiones su reconocimiento y admiración hacia las mujeres que se han dedicado a defender la dignidad de su condición femenina mediante la conquista de fundamentales derechos sociales económicos y políticos.⁴

Al hablar de conquista de derechos sociales económicos y políticos estamos hablando del ejercicio de la libertad que es propia del ser humano. En efecto, la mujer en cuanto partícipe de la naturaleza humana posee como característica de sus actos volitivos la libertad. Esta libertad fundamental no se puede cuestionar forma parte de la identidad humana, en cuanto racional y volitivo. Sin embargo en el ejercicio de esta libertad es donde aparecen las constricciones y condicionamientos históricos a los que se refiere el Papa que pueden y de hecho han impedido su pleno ejercicio a las mujeres.

Pero la libertad no es sólo un don gratuito dado al ser personal. Manifiesta también lo inacabado del hombre que en cuanto sujeto se construye en el orden ontológico del actuar, determinándose de cara al bien. Así la libertad no es solamente un atributo de la naturaleza humana presente en todo ser humano y por tanto un derecho, sino también una aspiración y una conquista. Se trata de una característica del ser personal y al mismo tiempo un deber ser que educar.

III. Liberación de la mujer, los movimientos feministas y el feminismo de género

Históricamente, como se ha señalado, las mujeres han visto constreñida su libertad y sus derechos, y ello ha motivado el surgimiento de

los diversos movimientos feministas. Tal como lo señala Angeles Corte,⁵ definir el feminismo no es fácil, algunas veces se identifica muy simplistamente con una posición antimasculina y destructora de las características convencionales y maravillosas de la feminidad. Sin embargo, esto no necesariamente es así, ya que el feminismo también se ha encargado de hacer visible las interpretaciones del mundo hechas por mujeres y de crear conciencia de las situaciones de injusticia o falta de equidad con el fin de eliminarlas. Tampoco se identifica feminismo con mujer pues hay varones feministas. En todo caso hay diversos feminismos y su santidad Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium vitae* invita a las mujeres a ser promotoras de un nuevo feminismo que promueva un cambio cultural a favor de la vida.⁶

El feminismo no es un producto del siglo XX, se trata más bien de un producto de la modernidad en el que algunos señalan a Christinne de Piza en el siglo XIV con su obra *La Cité des Dames* como el antecedente histórico más antiguo de este movimiento.⁷ En éste se identifican dos grandes momentos: uno en el que se ubicaría la obra apenas citada que se ha llamado “memorial de los agravios” y, un segundo de “vindicación”, al que se podría añadir un tercer momento de análisis y síntesis que sería la tarea pendiente asignada por el Papa al “nuevo feminismo”.

No me detendré aquí a hacer un recorrido por la historia del movimiento feminista y ni siquiera presentaré algunas de sus líneas más sobresalientes. Me detendré en cambio, por lo que hace al tema que se me ha asignado, en una brevísima exposición del tema de la libertad dentro del llamado *feminismo de género*, según la expresión que afloró en 1995 en la IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer, realizada en septiembre de 1995 en Pekín.

El término “feministas de género” fue utilizado por primera vez por Christina Hoff Summers, en su libro “Who Stole Feminism?”, con el fin de distinguir el feminismo de la ideología radical que surgió a finales de los años 60, del anterior movimiento feminista de equidad. Para comprender lo que esta ideología feminista radical pretende, puede ayudar la siguiente cita de Judith Butler: “El género es una construcción cultural; por consiguiente no es ni resultado causal del sexo ni tan aparentemente fijo como el sexo (...) Al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el

género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras; en consecuencia hombre y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino como uno masculino; mujer y femenino, tanto cuerpo masculino como uno femenino”.⁸ Dale O’Leary,⁹ quien participó en la Cumbre de Pekín refiere cómo es que la directiva de aquella Conferencia de la ONU emitió la siguiente definición de género: “El género se refiere a las relaciones entre mujeres y hombres basadas en roles definidos socialmente que se asignan a uno u otro sexo”. La misma autora señala que Bella Abzug, ex diputada del Congreso de los Estados Unidos, intervino para completar el nuevo significado dado a la noción de género: “El sentido del término “género” ha evolucionado, diferenciándose de la palabra “sexo” para expresar la realidad de que la situación y los roles de la mujer y del hombre son construcciones sociales sujetas a cambio”. Como se ve con el feminismo de género, se pasa de la búsqueda de la liberación y desarrollo de la mujer a partir de la superación de las injusticias e inequidades (pero siempre en el reconocimiento de su identidad), a un nuevo paradigma interpretativo que va más allá de la identidad de la mujer o del varón, a fin de re-inventarse, dado que la identidad biológica es considerada como algo neutro que no es capaz de determinar “*a priori*” determinadas conductas. Según este nuevo paradigma interpretativo de la situación de la mujer, lo verdaderamente decisivo no es la distinción sexual basada en la biología, sino los factores de socialización y producción cultural que crean los estereotipos de los que se deducen conductas que mantienen a las mujeres en condición de subordinación y subdesarrollo, en un mundo de dominación masculina.¹⁰ Con este nuevo paradigma se pasa de la denuncia y de la lucha por la reivindicación de la mujer, a un cuestionamiento aún más radical de lo que es en sí mismo ser mujer o varón.

Así las cosas, la identidad de la mujer y del varón es algo socialmente construido y por tanto completamente modificable, no hay pues una “vocación de la mujer”, o un “diseño sobre la mujer”, hay un proyecto totalmente artificial de relación entre los roles asignados a cada género que pasan de la bipolaridad sexual a lo meramente simbólico, dado que el ser humano sería sexualmente polimorfo. Es decir, fuera de los condicionamientos sociales no experimentaría una atracción por personas de sexo contrario, sino que el deseo sexual po-

dría orientarse a cualquiera, de ahí que se identifiquen al menos cinco posibles orientaciones: heterosexual masculino o femenino, bisexual, lésbico, homosexual masculino y transexual.

Este nuevo paradigma pretende liberar a las mujeres, destruyendo no sólo las desigualdades entre los sexos masculino y femenino, sino destruyendo la diferencia entre los mismos. Se trata de una transposición del análisis marxista de las clases sociales, donde no sólo se trata de eliminar las injusticias entre las clases sociales, sino las mismas clases sociales. Una pretensión como esta de eliminar la diferencia entre los sexos y las conductas que de ellas se desprenden, sólo es posible si se parte de una antropología dualista donde lo biológico es algo hasta cierto punto ajeno a lo humano, donde la naturaleza del hombre es solamente material y las relaciones entre las personas y entre los sexos son conceptuadas en clave dialéctica. En efecto, detrás de esta ideología hay varios errores filosóficos y antropológicos: el dualismo cartesiano, el materialismo de Hobbes, el análisis dialéctico de las relaciones entre los seres humanos de Marx y de Engels, la reducción de la persona a individuo de Mill, la reinterpretación y reconstrucción de la sexualidad de Freud y de Lacan, y la consideración del sujeto como sólo existencia carente de una esencia de Sartre y de Beauvoir.

De esta manera, el feminismo de género no sólo se refiere a las mujeres sino a todos los seres humanos, pretendiendo reinventar su identidad. Por lo que hace a nuestro tema, siguiendo a John Stuart Mill, se afirma la importancia que tiene para la sociedad el contar con una amplia gama de caracteres y una completa libertad de la naturaleza humana, entendiendo aquí la libertad sólo como indeterminación fundamental y capacidad de elección para expandirse en direcciones innumerables y contrastantes. Para esta concepción, “para que la naturaleza humana pueda manifestarse con fecundidad, es necesario que los diversos individuos estén en condiciones de desarrollar sus diferentes modos de vida. La libertad de cada uno sólo está limitada por la libertad de los demás (...), el individuo está obligado a no lesionar los intereses de otro o aquel determinado grupo de intereses que por expresa disposición de la ley o por un consenso tácito, deben considerarse como derechos y también asumir su parte de responsabilidad y de sacrificios necesarios para la defensa de la sociedad y de sus

miembros, contra todo daño o molestia”.¹¹ Desde esta perspectiva, lo moral es un hecho subjetivo, no hay un fundamento objetivo para determinar lo que es bueno y lo que es malo, solo es posible pactar como procedimiento para poder garantizar la máxima autonomía posible al individuo.

De este modo, desde este nuevo paradigma la libertad de las mujeres pasa por el proceso de reconstrucción, tanto de la masculinidad como de la feminidad tal como los conocemos hoy, pues en realidad son estereotipos que canonizan unos roles contruidos socialmente y que perpetúan la condición de subdesarrollo de las mujeres. Pero esto es destruir la verdad de la mujer, es negar lo que Juan Pablo II ha llamado el genio femenino, pues para ellas, esto no es sino una construcción social para privilegiar a los varones. El desarrollo en libertad de las mujeres tendría que pasar por la auto-invencción y auto-construcción de lo femenino, pues el hombre, es decir el ser humano, independientemente de que sea varon o mujer, pues éstas serán ya unas categorías meramente formales, no es, sino se hace. Es lo que libremente proyecta ser. De ahí que una opción se valide simplemente por ser decisión autónoma del sujeto, que precisamente se hace sujeto en cuanto dispone de sí, libre de cualquier condicionamiento aún biológico.

La promoción de la libertad de la mujer incluirá entonces liberarla de los roles que le han sido impuestos, de madre y de esposa, de ser como dirá Simon de Beauvoir, “la otra”. Habrá que liberarla de la religión que en las formas más radicales de este feminismo es el principal enemigo, específicamente del catolicismo, que perpetúa estos roles condenándolas a la sumisión. La religión, y cualquier otra lectura ontológica de la realidad, es llamada fundamentalismo.

Dentro de esta agenda no sólo se incluirá el acceso al poder en igualdad de condiciones del varón, sino además el dominio y control de su sexualidad. Hay que liberarlas de la reproducción, ya que la reproducción sexual es siempre una forma de violencia que canoniza la diferencia y la desigualdad, ya que la diferencia es siempre leída como exclusión y dependencia. Así lo explica Alison Jagger: “La igualdad feminista radical significa, no simplemente igualdad bajo la ley y ni siquiera igual satisfacción de necesidades básicas, sino más bien que las mujeres –al igual que los hombres– no tengan que dar a

luz”.¹² Ello implica también liberar a la mujer de la familia: “La familia nos da las primeras lecciones de ideología de clase dominante y también le imparte legitimidad a otras instituciones de la sociedad civil. Nuestras familias son las que nos enseñan primero la religión, a ser buenos ciudadanos... tan completa es la hegemonía de la clase dominante en la familia, que se nos enseña que ésta encarna el orden natural de las cosas. Se basa en particular en una relación entre el hombre y la mujer que reprime la sexualidad, especialmente la sexualidad de la mujer”.¹³ Para los ideólogos de género, las responsabilidades de la mujer en el hogar son siempre enemigas de su propia realización. Se comprende así porque esta ideología es enemiga de la familia, promotora del aborto bajo la máscara de “derechos reproductivos” e impulsora de las diversas formas de homosexualidad masculina y femenina.

La pregunta que nos queda es si realmente esta es una agenda de desarrollo y promoción de la libertad de las mujeres. Y parece obvio que no, porque hay graves errores epistemológicos, antropológicos y por consiguiente éticos. Una propuesta que vacía a la mujer de su identidad, es decir de su verdad, no puede liberar a nadie, sino sólo sumirla en el caos. La negación de sí misma por parte de la mujer a la que conduce esta ideología puede incluso, en algunos casos, conducir a la enfermedad mental.

IV. Hacia una visión cristiana

Ahora a partir de la mano del evangelio y de las reflexiones del Santo Padre Juan Pablo II, se muestra algunas líneas de promoción y desarrollo de las mujeres. Ante todo habría que recordar que el pensamiento cristiano no se acerca al problema de la mujer sólo desde la constatación de algunos datos empíricos acerca de la situación social de las mujeres, que además es muy variable según tiempos y lugares. La visión cristiana que es mucho más radical parte de la imagen de la mujer para desde ella acercarse a las realidades concretas con sus exigencias para los hombres y las mujeres. No nos acercaremos pues desde la perspectiva que lo hacen los feminismos actuales, sino desde la perspectiva de la historia de la salvación: “..estoy convencido de

que el secreto para recorrer libremente el camino del pleno respeto de la identidad femenina no está solamente en la denuncia, aunque necesaria, de las discriminaciones y de las injusticias, sino también y sobre todo en un eficaz e ilustrado *proyecto de promoción*, que contemple todos los ámbitos de la vida femenina, a partir de una *renovada y universal toma de conciencia de la dignidad de la mujer*. A su reconocimiento, no obstante los múltiples condicionamientos históricos, nos lleva la razón misma, que siente la Ley de Dios inscrita en el corazón de cada hombre. Pero es sobre todo la Palabra de Dios la que nos permite descubrir con claridad el radical *fundamento antropológico* de la dignidad de la mujer, indicándonoslo en el designio de Dios sobre la humanidad”.¹⁴

Desde esta perspectiva es bastante aleccionador recordar con Georgette Blanquiére,¹⁵ la misión liberadora y redentora del Señor Jesús que Él hace en la Sinagoga de Nazareth (Cfr. Lc 4,16-21), al aplicarse las palabras de Isaías: “El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha unguido para evangelizar a los pobres, predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos y anunciar un año de gracia del Señor”; así encuentran su confirmación y autenticación una serie de milagros ocurridos en sábado, donde se sitúa también la curación de la mujer encorvada (cfr. Lc 13,10-17). De tal forma, la liberación de la mujer se vuelve signo del Reino. Y no hay que confundirse, la liberación se entiende aquí de una manera mucho más profunda que el simple cambio de las estructuras sociales, se trata más bien de la redención que opera una verdadera re-creación.

Juan Pablo II, tanto en la Encíclica *Mulieris dignitatem*, como en su carta a las mujeres de junio de 1995, se remonta a los orígenes, hasta el libro del Génesis, y lo reinterpreta de nuevo, del mismo modo que lo hace el Señor Jesús en el Evangelio.¹⁶ De esta manera Eva ya no se presenta como “la tentadora”, sino como la pareja de Adán, que se encuentran al mismo nivel. “Al comienzo de la historia humana, Adán y Eva estaban juntos, uno al lado del otro y frente a Dios, con igual dignidad, libertad y responsabilidad. El doble encargo de administrar los bienes y de procurar descendencia fue dado a los dos, no recibió Adán el primero y Eva lo segundo. En este sentido, también en el matrimonio, el hombre y la mujer se entienden como

personas que, estando al mismo nivel, emprenden una vida en común y se esfuerzan por compatibilizar familia y profesión”.¹⁷ El mismo libro del Génesis nos explica porque la convivencia entre el hombre y la mujer se encuentra con frecuencia desordenada, pues precisamente, en este comienzo el pecado se inserta y configura como contraste y negación. La mujer no es la responsable del pecado original, son ambos y de ahí que la pena pese sobre ambos. La maldición de Dios luego del pecado original que señala que el hombre dominará a su mujer, hace justo eso, señalar, decir que ocurrirá, pero no es un mandato o un castigo para la mujer, puesto que además, tal dominación e incluso la subordinación contradice deseos y anhelos y acarrea una gran pérdida para ambos. “El hombre queda todavía más herido cuando desprecia a la mujer y abusa de ella, también cuando la trata cariñosamente, pero como a una niña incapaz. En efecto, quien comete una injusticia, es más infeliz que quien la sufre, después de todo, el injusto no destruye al otro, sino a sí mismo, pues deforma cada vez más la imagen de Dios”.¹⁸

Esta sospecha que pesa sobre la mujer por el hecho de ser mujer, de la que incluso se hace eco el libro del Eclesiástico: “Por la mujer fue el comienzo del pecado y por causa de ella morimos todos” (Ecco. 25, 24); “Toda malicia es poca junto a la malicia de mujer” (Ecco. 25, 19); “Más vale maldad de hombre que bondad de mujer” (Ecco. 42,14)., encuentra su imagen simbólica en las naturales leyes fisiológicas de su sexualidad, que la han hecho aparecer como impura. Esta sospecha de impureza ha hecho sufrir tremendamente a las mujeres y ha llegado a sumirlas incluso en enfermedades mentales. De ella les ha liberado el Señor Jesús, es posible releer en esta clave el texto del encuentro del Señor Jesús, con la mujer que fue sanada después de 25 años de padecer flujo de sangre y que la mantenían excluida, disminuida, hasta el punto de llegar “desde detrás”, abrumada por la culpa (Cfr. Mc 5, 25-34). Si el Señor no ha querido que la sanación no quedase oculta y la desenmascara es para dejar patente que la “impureza” de la mujer, lejos de ser contagiosa, es una manifestación de la fuerza de vida que viene de Dios. “Jesús manifiesta enérgicamente que no existe contaminación mágica ni maldición alguna sobre la sexualidad femenina; este me parece ser el sentido de un signo que Jesús no ha

querido que pase inadvertido, a fin de que alcance a todas las mujeres más allá del lugar y del tiempo”.¹⁹

En el lenguaje poético y sintético del Génesis, se señala cuál es la relación de la bipolaridad sexual: “...el ser humano, desde el principio, es creado como varón y mujer” (Gn 1,27). La Escritura misma da la interpretación de este dato: el hombre aún encontrándose rodeado de las más innumerables criaturas del mundo *ve que está solo* (cf Gn 2,20). Dios interviene para hacerlo salir de tal situación de soledad: “*No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada*” (Gn 2,18). En la creación de la mujer está inscrito, pues, desde el inicio el principio de la *ayuda*: ayuda –mírese bien– no unilateral, sino *recíproca*. La mujer es complemento del varón, como el varón es complemento de la mujer: Mujer y varón son entre sí *complementarios*. La feminidad realiza lo “humano” tanto como la masculinidad, pero con una modulación diversa y complementaria”.²⁰ Aquí “ayuda” no debe entenderse sólo en el plano del obrar sino también en el del ser, esto quiere decir que la complementariedad del varón y la mujer no se da sólo en la simetría de los órganos sexuales y de la fisiología y psicología, sino más radicalmente aún, en el hecho de que sólo gracias a la dualidad de lo “masculino” y lo “femenino”, lo “humano” se realiza plenamente. Así las cosas, *la mujer es otro yo en la humanidad común*, no es la otra; no es un ser definido en relación con el hombre. Ella tiene valor y dignidad por sí misma, no los recibe de otro. No es sólo la “hija del gobernador” o la “esposa del presidente” o la “madre del rey”. El relato de la creación de una costilla común, lejos de indicar una subordinación, indica una igualdad de los sexos, que han sido hechos de la misma materia. “El hombre está destinado a encontrar el propio “yo” en el “tú”, a través de una convivencia de amor. Precisamente la existencia de dos sexos pone de manifiesto que el ser humano está llamado a una “comunidad interpersonal”.²¹

El hombre ayuda a la mujer, y la mujer ayuda al hombre a realizarse a ser feliz. Cada uno posee cualidades que le son propias en orden a la unidad. Para subrayar la unidad no podemos minimizar la diferencia. La diferencia sexual no es algo suplementario, ni algo construido artificialmente, no es una mera condición de la que el ser humano pueda carecer. La diferencia proviene no de fuera, por así decir-

lo, sino desde dentro, no es una realidad limitada a lo físico-corpóreo. Más bien se trata de descubrir, como señala Jutta Burggraf, “el valor igual en lo diverso”²² y sacar las consecuencias de ello. Ser hombre o ser mujer, brota de su constitución personal, brota de la estructura interna de su ser, entrar y vivir en relación con otros. De ahí que una persona sólo se realiza en la medida en que pone sus características, talentos y capacidades, más aún, ella misma, en servicio de los demás. La pretendida afirmación de sí mismo que se coloca como fin y no pretende nada más que su realización, en una autoposición que me coloca junto a los demás y no en comunión, aliena, destruye a la persona, no la libera. La verdadera liberación está en el don de sí mismo en una entrega responsable que no hace del otro un instrumento. De esta manera se entiende el amor sponsal, la comunión conyugal y la amistad.

Por iniciativa de Dios, la pareja humana vuelve a habitar en el jardín entregado a Adán y Eva. Ya no deberán caminar según una ley de mínimos, que elige el mal menor, teniendo en cuenta la “dureza de corazón”, sino según la ley de Dios en una libertad reencontrada, que restaura al ser humano en su realidad más profunda. “Al devolver a la mujer su libertad fundamental y su dignidad de persona en la pareja, Jesús libera al hombre de su propio pecado y lo devuelve a su verdadera vocación”.²³ El hombre y la mujer se han de dar recíprocamente el uno al otro en la libertad y el amor y sólo en el empeño recíproco de ayudar a los demás a ser ellos mismos. Así encuentran su propia realización.

El Santo Padre, al hablar del “nuevo feminismo” del que las mujeres se han de ocupar, dice que sin caer en la tentación de seguir modelos “machistas”, ha de saber reconocer y expresar el verdadero “espíritu femenino”.²⁴ En otras ocasiones se ha referido a ese “espíritu femenino” como el “genio de la mujer”. En el número 10 de la *Mulieris dignitatem* señala que toda emancipación de ataduras exteriores de la mujer debería servir para desarrollar por completo ese “genio”. Pero se refiere a lo qué consiste ese “genio de la mujer”, esa riqueza específica que aporta la mujer, cuáles son los talentos peculiares de los que el hombre carece. Y evidentemente en este punto, lo primero en que pensamos es en la maternidad.

La maternidad física es para Juan Pablo II una riqueza y una manifestación de la peculiar cercanía de Dios. Como madre está llamada a ser el “lugar” de un acto creador divino. Los padres, en efecto, participan de una manera misteriosa en la concepción de un nuevo ser, que es confiado en un comienzo a la mujer, para que ella lo reciba primero dentro de sí, lo albergue lo alimente. Si bien es verdad que el embarazo está marcado por el esfuerzo y la fatiga, también es cierto que se trata de una distinción especial para la mujer el poder experimentar el amor creador divino hasta en su propia corporeidad. Sólo desde una óptica muy pobre y superficial se puede sostener que la maternidad rebaja o perjudica a la mujer.²⁵

Ahora bien, esto no significa que la mujer exista sólo para dar hijos a los hombres, ni es su única gloria, ni la justificación de su vida. Basta contemplar la humillación –a veces desesperación– de las mujeres estériles, por ejemplo Ana, la futura madre de Samuel (Sam. 1). Jesús también ha dicho alguna palabra sobre esta delicada cuestión. Recordemos el pasaje de Lucas 20, 27-40, donde los saduceos le plantean la cuestión de una mujer que sucesivamente pasa de un hermano a otro al morir sin dejar descendencia. Como se recuerda la cuestión de la resurrección es afirmada apelando al testimonio de Dios mismo que es Señor de vivos y no de muertos. Pero previamente el Señor resuelve la cuestión mezquina del modo como los saduceos entienden el Reino. En el mundo de Dios, el de la resurrección “ni ellos tomarán mujer ni ellas marido”, algunos textos antiguos añaden o sustituyen “engendran y son engendrados”; en otras palabras, el matrimonio y la fecundidad física que conlleva, son estados transitorios ligados a este mundo. Georgette Blaquiére comenta al respecto: “Se nos descubre así un más allá en el Reino que supera los estados de vida y las funciones de los hijos e hijas de Dios, renacidos de Dios por la libertad, resucitados por el poder de Dios y viviendo en una condición nueva de todo su ser, “personas espirituales”, autónomas como los ángeles. Jesús abre aquí inmensos horizontes, especialmente para la mujer, disociando la salvación de la persona y el futuro del ser del cumplimiento de las funciones, hasta las más “sagradas”, de este mundo: No es identificable la persona de la mujer con su fecundidad ni con su sexualidad; existe en sí misma, nacida de Dios y para Dios. Y su futuro en el Reino es un futuro de libertad y de vida, en

una comunión con el hombre basada en la igualdad y no de dependencia: todos igualmente hijos de Dios porque son hijos de la Resurrección”.²⁶ Pero debemos además recordar que con Jesús el Reino no se sitúa sólo más allá de lo histórico. De ahí que San Pablo concluya: “Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús, porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 23; 25-28).

Sin embargo, debemos estar atentos a no confundir las cosas. Si Jesús delimita la maternidad no es para suprimirla o para restarle importancia, sino para darles su plena dimensión. Cuando una mujer le gritó al Señor: “¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron!”, Jesús respondió “Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen” (Lc 11, 27). Estas palabras del Maestro no son duras para María. Revelan más bien el secreto de las relaciones de Ella con su Hijo. La maternidad se ha convertido en algo distinto de la simple fecundidad: si es cierto que se enraíza en la carne y en la sangre, la dimensión espiritual que Jesús le da, le hace encontrar su realización en la libre comunión de dos personas animadas por el mismo Espíritu.

Pero además, María que en la tierra no era sino una mujer judía madre de un niño nacido en medio de unos avatares que sólo Ella y José habrían conocido, aparece al final del evangelio, desprendiéndose de su experiencia maternal y transfigurándola. Accede a una maternidad universal en el Espíritu que supera con mucho lo que ella podría haber imaginado, como signo enmarcado de la Iglesia portadora de vida y madre de los vivientes.

Por otra parte, con esta visión que aporta el Señor, queda superada la tensión entre función materna y libertad de la persona femenina que experimentan muchas mujeres modernas. La maternidad no queda reducida a aquella función social a la cual tan a menudo la mujer ha estado ordenada y a veces sacrificada; se convierte en Jesús en “el gozo de haber traído un hombre al mundo” (Jn 16, 21). La persona libre de la mujer se realiza en esta alegría de hacer surgir la vida, en la ofrenda de un hombre al mundo, que supera todos los intereses de una familia, de una nación o de un varón. Sin embargo, no todo se

reduce a eso, ya que Jesús llama a la mujer, a través de la maternidad, a entrar en el Reino. Se trata de una re-creación del ser femenino más que de una nueva jerarquía de valores femeninos y maternos. Cada mujer liberada desde entonces de una visión restrictiva de su vocación femenina, va a poder nacer ella misma con su libertad de hija de Dios, y a partir de ahí sea virgen, esposa o madre, encontrar el sentido profundo de su vida en este mundo.²⁷

A esta maternidad es a la que se refiere el Papa cuando habla del “genio de la mujer”. Se trata de una actitud básica que nada tiene que ver con el hecho de que una mujer sólo pueda encontrar en la maternidad su felicidad. Esta actitud básica está fomentada por la estructura física de la mujer y quiere decir que así como una mujer durante su embarazo experimenta una proximidad y cercanía única hacia el nuevo ser, de la misma manera su naturaleza favorece los contactos espontáneos con otras personas a su alrededor. Esta “maternidad espiritual” se traduce en una delicada sensibilidad frente a las necesidades y requerimientos de los demás, en la capacidad de darse cuenta de sus posibles conflictos espirituales y de comprenderlos. En suma, el genio femenino describe una especial capacidad de amar, propia de la mujer.²⁸ Se trata de la riqueza interior de la mujer que le permite en medio del ajetreo profesional que las personas sean más importantes que las cosas, que le permite descubrir a cada uno en medio de la masa. Dios ha confiado a la mujer, de modo especial, al ser humano.

Por ello la vocación a la maternidad de la mujer no justifica que deba estar “encadenada a la casa” o “condenada a realizar trabajo de esclavos” como algunos expresan, y pese a que en algunos círculos feministas radicales parezca estar demostrado. Si bien es verdad que el nacimiento de un hijo es experimentado de hecho por algunas mujeres como una carga, ello se debe más bien a la incompreensión del medio. Un medio que debe ser transformado y no más bien intentar privar a un ser humano del don de la vida. Evidentemente tampoco se justifica ni es deseable que la mujer esté encerrada entre cuatro paredes. Este es un ideal que tiene muy poco que ver con la moral cristiana. Por el contrario, “dependiendo de su capacidad de trabajo y de su situación familiar, la mujer puede considerar incluso como su obligación, realizar alguna forma de trabajo en la sociedad en que vive —ya sea a través de una labor profesional, de la ayuda voluntaria a los de-

más o de otro tipo de trabajo personal- y abrir su hogar a los demás”.²⁹ Esta claro que la primera prioridad ha de ser el bien de su familia, tanto para la madre como para el padre. Y también hay que considerar que la correcta educación de los hijos exige mayor creatividad, flexibilidad e iniciativa que casi cualquier trabajo fuera de casa.

La participación de las mujeres en la política y en la economía no debe reducirse a distraer a los estresados gerentes y a sacudir las plantas, colocar unas flores, servir el café y contestar amablemente el teléfono. El Santo Padre en la *Mulieris dignitatem*,³⁰ ciertamente les presenta un horizonte mucho más amplio, invitándolas a asumir responsabilidades profesionales mucho más fuertes y él ha dado muestra de ello, nombrando recientemente a Mary Ann Glendon, responsable de la Pontificia Academia de las ciencias sociales. En todas las actividades humanas las mujeres deberían ser consideradas como auténticos “partner”.

La confianza del santo Padre en el “genio femenino” no es otra cosa sino la confianza del Papa en el amor. De ahí que en la tarea de un nuevo feminismo que haga surgir la civilización del amor, les pida a las mujeres “reconciliar a los hombres con la vida” y “testimoniar el significado del amor auténtico, de aquel don de uno mismo y de la acogida del otro que se realiza de modo específico en la relación conyugal, pero que deben ser el alma de cualquier relación interpersonal”.³¹

Por último, cuando el Santo Padre apela al “genio femenino”, no habla sólo a las mujeres, sino de cierta disposición que también se encuentra en los hombres, de la misma manera en que algunas disposiciones masculinas se encuentran también en las mujeres. Siempre se trata de toda la persona, de la madurez espiritual del hombre y de la mujer, la cual solo puede lograrse mediante la conversión permanente, en un profundo volverse de corazón hacia el otro. Ambos han recibido la vocación al amor. Por ello la civilización nueva no se ha de lograr desde la perspectiva de género que atomiza a los individuos y pretende anular la diferencia, sino desde la conversión sincera “que enseña que las relaciones humanas son auténticas si se abren a la acogida de la otra persona, reconocida y amada por la dignidad que tiene por el hecho de ser persona y no de otros factores como la utilidad, la fuerza, la inteligencia, la belleza o la salud”.³²

Referencias bibliográficas

- ¹ Citado por ANGELES CORTE et al, en *Reflexiones sobre género*, IMDOSOC-INMUJER, Cd. de México 2003, pag. 7.
- ² JUAN PABLO II, Encíclica “*Mulieris dignitatem*”, n. 31.
- ³ JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres* del 29 de junio de 1995, n. 3.
- ⁴ *Ibid.* n. 6.
- ⁵ Cfr. CORTE ANGELES, et al, op. cit. pag. 20.
- ⁶ Cfr. n. 99.
- ⁷ Así por ejemplo CORTE op. cit., pag. 21.
- ⁸ BUTLER JUDITH, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of identity*. New York, 1990.
- ⁹ Cfr. COMISIÓN “AD HOC” DE LA MUJER DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO LAICAL DE LA CONFERNCIA EPISCOPAL PERUANA, *La ideología de género. Sus peligros y alcances*, CEPAL-IMDOSOC, Cd. de México 2003.
- ¹⁰ Cfr. CORTE, op. cit. pag. 20.
- ¹¹ Cfr. JOHN STUART MILL, *Sobre la libertad*, citado por CORTE, op. cit. pp. 30-31.
- ¹² ALISON JAGGER, “*Political Philosophies of Women’s Liberation*”, *Feminism and Philosophy*. Littlefield, Adams and Co., Totowa, New Jersey, 1977, p. 3, citado en *La ideología de género...* op. cit., pag. 32.
- ¹³ CHRISTINE RIDDIOUGH, *Socialism, Feminism and Gay/Lesbian Liberation. Women and Revolution*, pag. 80, citado en *Ibid.* pag. 33.
- ¹⁴ JUAN PABLO II, *Carta*, op. cit., n. 6.
- ¹⁵ BLAQUIÈRE G., *La gracia de ser mujer*, Palabra, Madrid 1988, pp. 21-38
- ¹⁶ Cfr. Mt 19, 3-12
- ¹⁷ BURGGRAF JUTTA, *Juan Pablo II y la vocación de la mujer*, en *Scripta Theologica* 31 (1999/1) 143. Todo el artículo, pp. 139-155.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ BLAQUIÈRE, *La gracia...*, op. cit., pag. 62.
- ²⁰ JUAN PABLO II, *Carta...*, op. cit. n. 7.
- ²¹ BURGGRAF J., *Juan Pablo II...*, op. cit. pag. 147.
- ²² *Ibidem.*
- ²³ BLAQUIÈRE G., *La gracia...*, op. cit., pp. 41-42.
- ²⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 99.
- ²⁵ Cfr. BURGGRAF J., *Juan Pablo II...*, op. cit., pag. 150.
- ²⁶ BLAQUIÈRE G., *La gracia...* op. cit., pp. 47-48.
- ²⁷ Cfr. *Ibid.* pp. 51-52.
- ²⁸ Cfr. BURGGRAF J., *Juan Pablo II...*, op. cit., pag. 151.
- ²⁹ *Ibidem.* Pag. 150.
- ³⁰ Cfr. n. 69.
- ³¹ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 99.
- ³² *Ibidem.*

Mujer y religión

*José Enrique Gómez Álvarez**

Resumen

El texto aborda la tensión presente en el “rol femenino” de acuerdo a lo que presentan diversos textos de distintas tradiciones religiosas: el cristianismo, el islam, el budismo y el judaísmo. El objetivo es señalar que estas tradiciones sugieran un estatuto y no meramente un rol, propio de lo femenino, pero que a juicio del autor, debe releerse y redescubrir en el mundo actual.

Abstract

The article shows the tension present in the feminism role in accord with different texts of religious traditions: Christianity, Islam, Buddhism and Judaism. The aim is suggest that these traditions feminism point to a status, and not merely a role, but that it is necessary to read and rediscover it in the world today.

Palabras clave: religiones, creyentes, judaísmo, islam, cristianismo
Keywords: religions, believers, Judaism, Islam, Christianity

*Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Investigador de la F.B. de la U.A.

I. Introducción

Hay varios modos, entre otros sin duda, a través de los cuales es posible abordar el papel de la mujer en la religión. Uno de ellos consiste en descubrir lo que los propios hombres-varones han escrito acerca de las mujeres en los textos religiosos (testimonios de lo que hacen o de lo que la mujer debería hacer); es decir, “el papel” de la mujer vista desde una perspectiva masculina.

Señalaré las correspondencias y discrepancias que he encontrado en esta forma de acercarse a lo “femenino”. Con base en esto, concluiré y propondré otro esquema de acercamiento desde un modelo inestable pero más respetuoso de la realidad a través de algunas categorías.

II. ¿Cómo ven los varones creyentes a las mujeres creyentes?

Una función de la filosofía es desentrañar, descubrir y quizás inventar nuevos sentidos a la realidad. Así, el sentido se convierte en una dirección, una orientación desde una perspectiva abarcadora del mundo que nos da directrices en el actuar. De este modo, la filosofía no añade nada al conocimiento de lo real, no proporciona datos, sino que clarifica esos datos dándoles la dirección o sentido que he aludido. Desde esta perspectiva, cuando se habla de la mujer, no se pretende sustituir lo que las ciencias experimentales o algunas de las ciencias llamadas humanas han estudiado acerca del comportamiento femenino o masculino.¹

Sin embargo, la filosofía no desdeña estas aportaciones, sino que le son fundamentales para realizar una reflexión fructífera respecto de la realidad.

Pues bien, en los distintos textos, de distintas tradiciones religiosas que mencionan las relaciones entre hombres y mujeres, encontramos una ambivalencia: por un lado se reconoce la grandeza e igualdad de vocación de la mujer hacia la trascendencia, pero por otro pareciera que no se sabe qué hacer con esta realidad. ¿Cómo deben comportarse la mujer y el hombre respecto a ella? ¿Cómo debe comportarse la mujer frente al hombre?

En realidad, es factible que en nuestros días algunas personas desearían encontrar textos que, en su misma expresión lingüística, reconociesen la igualdad básica entre los dos sexos. Por ejemplo:

“Dios ha preparado... magnífica recompensa para... los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que recuerdan mucho a Dios”.

De esta manera, el lenguaje al menos reconocería diferencias e igualdad al mismo tiempo.

Pasa a menudo que al abordar el tema de la distinción entre los hombres y las mujeres e intentar hacer justicia a ambos se suele:

“... al hablar del hombre-varón se ha tendido a subrayar lo “humano” en general y se ha olvidado lo estrictamente masculino. En cambio, al tratar sobre la “mujer” se ha puesto en primer lugar lo femenino, a veces sin atender a lo humano y personal común a ambos”.²

Me parece que hay que insistir en el extraño y difícil equilibrio de visión. Dicho de otro modo, la pregunta central es ¿Cuáles son los límites de lo femenino-masculino? ¿Es sólo una distinción cultural y/o subjetiva?, etc.

Veamos algunos ejemplos que hallamos en diversos textos religiosos, que al fin y al cabo es el tema que se aborda en este texto.

En las *actas de los mártires* se encuentra un ejemplo de una visión “masculinizante” del papel de la mujer. Se relata una visión en un sueño, que dijo tener Perpetua, (en uno de sus testimonios) previo a su martirio en el siglo III:

“... Y como sabía que estaba condenada a las fieras, me maravillaba que no las soltaran contra mí. Sólo salió un egipcio, de fea catadura, acompañado de sus ayudadores, con ánimo de luchar conmigo. Más también, a mi lado se pusieron unos jóvenes hermosos, ayudadores y partidarios míos. Luego, me desnudaron y quedé convertida en varón”.³

El “convertirse en hombre”, ¿es una renuncia de la feminidad? Me parece que estos textos pueden interpretarse de un modo patriarcal: ⁴ inferioridad de naturaleza entre el hombre y la mujer.

Pero también en una sociedad patriarcal y en el contexto el cual estamos analizando, se descubre que las únicas categorías que se tenían para señalar el asombro y halago hacia una actitud de vida tan

vigorosa eran masculinas.⁵ Si no se sabe cómo describir esa actuación femenina, no queda más que utilizar las categorías disponibles y en ese caso eran básicamente masculinas.

Por otra parte, el propio texto del martirio señala que Perpetua no deja de ser mujer. Cuando al anunciar el combate, señala el adiestrador de gladiadores: "...Si este egipcio venciere a esta mujer, la pasará a filo de espada; mas si ella venciere al egipcio, recibirá este ramo".⁶ Después del combate señala el entrenador: "—Hija, la paz contigo".⁷

La misma Perpetua señala que al despertar del sueño se dio cuenta que la lucha no era con las fieras sino con el diablo.⁸

¿Qué nos señalan estos textos? Pueden interpretarse ideológicamente, y a menudo se hizo, cómo entendiendo que el único modo auténtico de ser testigo de Cristo era convirtiéndose a un mejor estado: el masculino.⁹ Así el testimonio de Perpetua puede entenderse como una alienación: una pérdida de su propia "naturaleza" femenina al convertirse en hombre. La única manera de ser reconocida es "perdiéndose" en un modo masculino. Pero, el texto también apunta a una cierta "resistencia": nunca deja de ser mujer. El texto así nos permite ver que no es la renuncia a la feminidad lo que las convierte en mártires, sino su firmeza ante la fe, sin duda explicada en categorías masculinas.

También puede realizarse una lectura feminista del mismo, una especie de igualitarismo: no hay diferencia, el hecho de ser "religioso (a)", por decirlo de algún modo, es pura "fachada". Detrás de esta lectura me parece puede extraerse una lectura que reivindicaría la posición del hombre y la mujer en el sentido de que al ser Dios no masculino ni femenino, la llamada a la trascendencia no tiene género.¹⁰ Pero por otra parte, las diferencias masculinas y femeninas son relevantes en la manera de entenderse con el mundo. En este sentido, ¿no habría pérdida de algo valioso en la trascendencia?

Sin embargo, la Revelación religiosa que en varios sentidos reconoce un papel de la mujer especial y respetable y única, a veces tan novedosa, no logra entenderse. En primera instancia, por las comunidades que quieren llevar en práctica las enseñanzas, aunado a las propias estructuras humanas históricamente inmersas en contextos culturales que no se adaptan, por lo que se genera tensión.

Lo anterior puede generar respuestas opuestas: no modificar en nada las estructuras existentes, a riesgo de cometer una injusticia y ser infiel al reconocimiento de la dignidad propia y común de cada sexo. O por otra parte, pretender ser tan revolucionario que ponga en riesgo otras realidades sostenidas por esas estructuras. Una respuesta razonable es buscar un equilibrio inestable: es decir, releer y reconocer esa dignidad propia de la mujer en diversos momentos históricos, para así reconocerle, más que su “papel”, su “estatuto” dentro de toda la realidad humana.¹¹ Aquí entiendo por estatuto su posición social, económica distintiva; es decir, no idéntica ni sustituible por el hombre, que sin ella se truncaría la realización del bien humano en la comunidad.

¿Podemos encontrar en los textos religiosos alguna sugerencia de lo anterior?

Me parece que así es, aunque no sin ambivalencia. Por ejemplo, el relato e interpretación del Génesis. Ahí se señala:

“El Señor Dios se dijo: «No está bien que el hombre esté solo; voy a hacerle el auxiliar que le corresponde»... Entonces el señor Dios echó sobre el hombre un letargo, y el hombre se durmió. Le sacó una costilla y creció carne desde dentro. De la costilla que le había sacado al hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: —¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será Hembra, porque la han sacado del Hombre. Por eso un hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer y se hacen una sola carne”.¹²

Hay términos que en sí mismos pueden interpretarse de los dos modos señalados: uno de ellos es “auxiliar”. ¿Cómo puede interpretarse este pasaje? Pues bien un modo de hacerlo es así:

“1. La igualdad está en el nivel de lo que es fundamental con anterioridad a la distinción de los sexos.

2. La subordinación derivará de la diversa naturaleza de cada sexo. El sexo masculino se identificará de hecho con el ser humano; en el varón no habría lugar a distinguir entre el ser humano y sexualidad; el sexo femenino, al contrario, implicaría, debido al cuerpo, una función al servicio del varón: permitirle tener hijos. La mujer, pues, en tanto que ser sexuado, no podrá más que estar subordinada al varón... La justificación de la subordinación connota y desemboca en la inferiori-

dad de la mujer respecto al varón, con lo que se lesiona la igualdad anteriormente afirmada".¹³

Sin embargo, como señala Castillo Blanca:

"... la procedencia de la que se habla en Génesis 2 no es casual: Adán no es quien se saca de sí mismo a la mujer. La creación de Eva es obra exclusiva de Dios: Adán estaba dormido, no hacía nada. Es más, Dios quiso expresamente ocultarle el modo en que formó a la mujer, haciéndola mientras dormía, cuando no podía advertir lo que pasaba".¹⁴

Adicionalmente, en Génesis 1 se dice que el hombre y la mujer dominarán la tierra, sin ninguna indicación de preeminencia. Esto nos lleva a reconocer que los dos pasajes de la creación intentan conciliar la diferencia con la igualdad. La mujer es "auxiliar", pero posee un papel junto al hombre que es el dominio del mundo. Ese dominio no se da con puros "adanes" o "evas", sino en conjunción.

III. Ejemplos en otras religiones

Al inicio del apartado II comenté que en nuestros días esperaríamos textos con orientación de "género". Pues bien, el texto puesto de ejemplo pertenece al Corán (Sura 35):

"Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que recuerdan mucho a Dios".¹⁵

Sin duda utiliza un lenguaje de equidad de género que sorprendería a más de uno. Pero por otra parte, el mismo texto coránico dice: "... Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas".¹⁶

¿Qué es eso de estar a un grado? El texto coránico no lo precisa exactamente, aunque respecto al matrimonio la mujer es señalada, en la mayoría de los casos, como parte del mismo contrato.¹⁷

Pero, por otra parte, el texto coránico señala explícitamente que en el caso de una acusación hacia la esposa, el testimonio femenino tiene el mismo peso o más que el hombre. Señala el texto del Corán:

“Quienes difamen a sus propias esposas sin poder presentar a más testigos que a sí mismos, deberán testificar jurando por Dios cuatro veces que dicen la verdad, e imprecando una quinta la maldición de Dios sobre sí, si mintieran.

Pero se verá libre de castigo la mujer que atestigüe jurando por Dios cuatro veces que él miente, e imprecando una quinta la ira de Dios sobre sí si él dijera la verdad.”¹⁸

Otra vez, se señala la igualdad equivalente del hombre y la mujer, pero queda la resistencia de cómo mantener esa igualdad sin la renuncia de la diferencia. El peligro de esa renuncia de la diferencia es justamente es querer sostener, a toda costa, que las únicas diferencias significativas son las orgánicas y funcionales, pero que son secundarias e incluso no significativas.¹⁹

Es decir, de nuevo aparece el problema: ¿qué obligaciones y derechos correlativos podrían corresponder, sólo a la mujer y sólo al hombre, sin crear con ello una injusticia?

En el budismo también se encuentran estas discusiones. Al comienzo del budismo, en la misma época de Siddama, hay un llamamiento a que la mujer realice como el hombre su papel dentro de la religión. Ella, de un modo semejante al hombre, está llamada a liberarse del círculo de reencarnaciones, con el fin de tener la iluminación. Posteriormente se mantuvo que la mujer, como monja, podría lograr esa misma meta, pero con supervisión masculina. Más tarde aparecen actitudes más restrictivas, aunque aparece una postura que podría llamarse holística,²⁰ en donde se piensa que en realidad las diferencias sexuales no son significativas para la liberación del hombre. Digamos, un estado ideal andrógino.

En el judaísmo también encontramos textos paradójicos. Por una parte se le reconoce un papel imprescindible y propio a la mujer. Sin embargo, algunas prohibiciones o normas de la Ley²¹ judías, tienen un espíritu que sugiere la subordinación y un estado inferior. Por ejemplo se señala: “De todas maneras, los sabios advirtieron que no se enseñe a las hijas la Torá oral, ya que, mayoritariamente, la mujer no posee la disposición necesaria para este tipo de estudio”.²²

O en este otro texto:

“está terminantemente prohibido que las mujeres se alistén al ejército para el servicio militar femenino, y aun para el servicio social, ya

que todo el honor de la mujer judía está en su hogar, bajo la autoridad de sus padres. Así lo establecieron ya todos los grandes Rabinos de esta generación, y se debe escuchar todo lo que han indicado”.²³

En cualquier caso, también se encuentra el otro aspecto: el reconocimiento de un valor intrínseco de la mujer; es decir, misma dignidad, pero no implica necesariamente igualdad de funciones. La mujer posee obligaciones propias que implican diferentes funciones, pero que poseen una importancia ritual y religiosa indudable. Por ejemplo, el encendido de las velas en shabat y su papel de proporcionar identidad judía a los descendientes.

En cuanto a la pareja, podemos encontrar, además del pasaje del Génesis ya señalado, al *Cantar de los Cantares*, en donde se manifiesta el amor humano en la pareja que lleva a la entrega plena de un modo respetuoso de las diferencias, pero en igualdad de dignidad. Además, es dibujada de un modo realista: hay obstáculos, hay otros modelos de pareja que son menos anhelados (la poligamia).²⁴

Un pasaje –donde habla el novio– y que apunta el amor exclusivo entre la pareja,²⁵ dice así:

“eres jardín cerrado, hermana y novia mía;

eres jardín cerrado, fuente sellada.

Tus brotes son jardines de granados

con frutos exquisitos,

nardo y enebro y azafrán,

canela y cinamomo,

con árboles de incienso, mirra y áloe,

con los mejores bálsamos y aromas.

La fuente del jardín.

Es pozo de agua viva que baja desde el Líbano”.²⁶

La exclusividad es reforzada un poco más adelante:

“Ya vengo a mi jardín, hermana y novia mía,

a recoger mi bálsamo y mi mirra,

a comer de mi miel y mi panal,

a beber de mi leche y de mi vino”.²⁷

Este pasaje, ¿implicaría posesión/subordinación entendida como en Génesis 3, 16: “hacia tu hombre irá tu deseo. Y él te dominará...”?

Más bien parece una corrección, o pudiera interpretarse una corrección de Génesis cuando se afirma en el mismo Cantar: “Yo soy

para mi amado. Y hacia mí es su deseo”.²⁸ En realidad no sugiere una especie de revancha “feminista”: ahora yo te domino. La fidelidad y entrega plena es contraria al dominio. El mismo texto utiliza la palabra “ser”, no se dice “estoy para” sino “soy para”. Ese matiz es fundamental. La entrega amorosa plena, que conduce a verdadera fidelidad es la entrega plena, o al menos, la aspiración a ésta. Cuando se da una relación de poder, no nos lleva a la fidelidad, como se había dicho antes, sino a la sumisión. El Cantar sugiere así que el amor auténtico lleva a la fidelidad y que la fidelidad sólo se da en amor auténtico. Sin embargo, el orden mismo del texto nos da un poco la clave de qué va primero. El texto proclama siempre la entrega amorosa.

Ella señala más adelante: “Yo soy de mi amado y mi amado es mío, el pastor de azucenas”.²⁹

Y más adelante, por fin, aparece un texto esclarecedor en donde explica que el amor en la pareja siempre está o debería estar la aspiración y búsqueda de la permanencia:³⁰

“Grábame como un sello en tu brazo,
 como un sello en tu corazón, porque es fuerte el amor como la muerte,
 es cruel la pasión como el abismo;
 es centella de fuego, llamarada divina;
 las aguas torrenciales no podrán apagar el amor
 ni anegarlo los ríos.
 Si alguien quisiera comprar el amor
 Con todas las riquezas de su casa,
 Se haría despreciable”.³¹

V. Conclusión

Lo anteriormente analizado no implica el negar los verdaderos abusos, por razones ideológicas, que se han cometido contra las mujeres. Sin embargo, en los textos religiosos descubrimos, en términos generales (y teniendo el cuidado de no caer en un irenismo; es decir, el pensar que todas las religiones son iguales o que no hay diferencias cualitativas, etc.); un estatuto peculiar que la mujer juega, y no por-

que el hombre se lo asigne, sino porque ella misma lo manifiesta y esto ha creado cierta tensión al hombre y a las mujeres mismas, en cuanto cómo proceder en concreto. De cualquier forma, encontrar la “regla de oro” que nos indique cuándo se realiza la acción auténticamente masculina y femenina en el campo religioso, me parece que no existe. Sencillamente nos vemos obligados a “leer” en nuestro tiempo los aciertos y errores que cometemos con nosotros mismos y con los demás, para así descubrir y mantener la identidad masculina y femenina, sin caer en la tentación del igualitarismo; es decir, la concepción o la ilusión de que sería mejor afirmar que se hace justicia con la mera igualdad de funciones.³² En palabras de la Dra. Castillo, y que hago mías aquí, me parece que la mujer, y el hombre en particular:

“...no imite, sino que aprenda del otro –y no sólo la mujer del varón sino también el varón de la mujer–, encarnando las cualidades a su estilo. En este caso las cualidades cristalizan en cada uno con tonalidades diferentes. Un varón sin perder masculinidad, sino al revés, desarrollándola al máximo, puede ser delicado y captar detalles concretos; un varón de gran humanidad puede afirmar que tiene corazón de padre y de madre. Y una mujer sin dejar de ser femenina, puede hacer cabeza en una empresa o estar al frente de un país”.³³

Referencias bibliográficas

¹ “... la abundancia y diversidad de datos que se tienen desde las ciencias empíricas han llevado a la necesidad de una aclaración terminológica, distinguiendo entre la doble realidad del sexo y del género... Los estudios que se refieren a las dimensiones biológicas se denominan realidad del sexo, y a los que tienen que ver con la antropología social y cultural se les denomina estudio del género.” (Castilla, Blanca. *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*. Ediciones Rialp, Madrid, 1993, p. 15).

² *Ibid.*, pp. 10-11.

³ Bueno, Ruiz, Daniel. *Actas de los mártires*, Ed. BAC, Madrid, 1987, p. 429.

⁴ “por Patriarcado se entiende una estructura real de dominación... ‘ toda organización política, económica religiosa o social que relaciona la idea de autoridad o liderazgo principalmente con el varón y en la que el varón desempeña la mayoría de los puestos de autoridad y dirección”. (Castillo, Blanca. *Op. cit.*, pp. 31-32).

⁵ Esto me parece que es patente en algunas opiniones de los padres apostólicos con respecto a las mujeres bíblicas. Por ejemplo San Clemente de Roma afirma: “... Muchos se entregaron a la esclavitud y con su propio peso alimentaron a otros. Muchas mujeres fortalecidas por la gracia de Dios realizaron muchas hazañas varoniles.” (*Carta a los corintios* LV, 3, en *Padres apostólicos*. Traducción de Juan José Ayán. Ciudad Nueva, Madrid, 2000.). Por otra

parte, en la misma *Carta* señala a los hombres respecto de las mujeres: “les exigíais cumplir todo con conciencia irreprochable, venerable y pura, amando a sus maridos como conviene. Les enseñabais a realizar con dignidad las tareas domésticas, según el principio de la obediencia, de forma que eran prudentes en todo.” (*Ibid.*, I, 3). Pero al mismo tiempo, en el mismo texto, Clemente reconoce que las mujeres tenían dones propios: “por su fe y hospitalidad se salvó Raab... en aquella mujer no sólo se halló fe sino también profecía.” (*Ibid.*, XII, 1 y 8).

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 430.

⁸ Cf. *Ibid.*

⁹ Cf. Miles, R. Margaret. *Carnal Knowing*, Vintage books, New York, 1991, pp. 53 y ss. “En el Nuevo Testamento, varias mujeres siguieron a Jesús (Lc 8, 1-3) y participaron luego en el anuncio del evangelio y en la profecía (Rom 16, 1-3; Flp 4, 2-3; 1 Cor 11, 4-5; Heh 21, 9). Pero es difícil encontrar paralelos exactos con los ministerios masculinos. Las reticencias con el papel activo de las mujeres en las asambleas son importantes (1 Cor 14, 34 s; 1 Tim 2, 11-14). Aparece un ‘orden de viudas’ en las comunidades (1 Tim 5, 3-16); se consagran a la oración y a diversos servicios entre las mujeres, como la visita a las enfermas. Las diaconisas están atestigüadas de manera clara en Siria en el siglo III. Son el equivalente a los diáconos en el ministerio con las mujeres y reciben la imposición de las manos.” (Comby, Jean. *Para leer la Historia de la Iglesia*. 1. De los orígenes al siglo XV. Ed. Verbo Divino, Estella, 2002, pp. 64-65). La mayoría de los padres de la Iglesia comentan el texto de la primera Carta a los Corintios con un sentido universal. En algunos casos resulta directamente antifemenino. Por ejemplo, Juan Crisóstomo señala: “¿Y por qué colocó a las mujeres en semejante sumisión? Porque la mujer de algún modo es más débil, fácilmente agitable e irreflexiva. Por ello les puso a los maridos como maestros. Pues dispuso que aquellas fueran discretas y éstos los hizo atentos, porque iban a comunicar a sus mujeres con gran exactitud lo que oyeran” (*Homilias sobre la primera Carta a los Corintios*, 37.1). Se pueden multiplicar los ejemplos. Véase, *La Biblia comentada por los padres de la Iglesia. 1-2 Corintios*. Ciudad Nueva, Madrid, 2001, pp. 212-213.

¹⁰ “Para expresar la trascendencia de Dios, algunas teólogas optan por escribir D*s (o G*d, en inglés). Se quiere con este recurso, expresar la innominabilidad de Dios, como en la teología negativa o apofática; diríamos —en el contexto cristiano— en la línea del Pseudo-Dionisio. En el orden de la sexualidad implicaría que Dios está más allá del orden sexual.” (Croatto, José Severino. “La sexualidad de la Divinidad”, *RIBLA* No. 38, 2001/1 p. 27). Nótese que ésta fue una de las estrategias posibles para interpretar Génesis, 2: “1. Adán teomorfo, Eva derivada: es decir, sólo el varón era imagen de Dios, la mujer era imagen del varón.

2. Imagen asexualada: ésta fue la estrategia de los Padres de la Iglesia, fundamentalmente de san Clemente de Alejandría y de San Agustín para resolver que la mujer también fue creada a imagen de Dios. La imagen estaba en el alma que a su entender era asexualada.

3. La imagen holística: según la cual el ser humano sexuado es teomorfo en cuanto femenino y masculino.” (Castilla, Blanca, *Op. cit.*, p. 41).

¹¹ “La Filosofía tiene pendiente el elaborar una teoría antropológica que engarce tanto la igualdad como la diferencia y que supere simultáneamente la subordinación y el igualitarismo, que son los dos extremos en los que han ido a parar las tendencias que se han fijado bien en la diferencia o bien en la igualdad.” (Castillo, Blanca, *Op. cit.*, p. 37).

¹² Gen. 2, 21-24.

¹³ CASTILLO, B. *Op. Cit.*, pp. 59-60.

¹⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹⁵ *El Corán*, 35, 33. (Versión de Julio Cortés, Editorial Herder, Barcelona, 1995). También en esta pasaje: "Al creyente, varón o hembra, que obre bien, le haremos, ciertamente, que viva una vida buena y le retribuiremos, sí, con arreglo a sus mejores obras" (16, 97).

¹⁶ *El Corán*, 2, 228.

¹⁷ "El matrimonio es un contrato establecido en vistas a adquirir el derecho de gozar de la mujer... El matrimonio es un contrato por el que un hombre solicita a otro hombre poder casarse con su hermana o hija (o pupila), entrega a este último una dote y después la desposa con consentimiento de ésta delante de testigos. Esta es la definición más moderna y más favorable a la mujer" (Carré, Olivier. *El Islam laico ¿Un retorno de la Gran Tradición?* Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2000, pp. 125-126).

¹⁸ *El Corán*, 24, 6-9

¹⁹ "... la conquista de la igualdad ha cristalizado en la estimación... que sostiene el igualitarismo radical de los dos sexos, sin reconocer más diferencias que las estrictamente biológicas y las exclusivamente culturales... las mujeres al acceder a la vida profesional en un mundo masculinizado, adoptan los ' defectos ' masculinos: son duras y violentas (en vez de fuertes), se hacen independientes y desarraigadas (en vez de sociables y vinculadas a lo personal), técnicas (en lugar de prácticas y preocupadas por lo concreto), etc. " (Castillo, Blanca, *Op. cit.*, p. 48).

²⁰ "... one that formulated the goal of Buddhist practice psychologically as a dynamic state of nondualistic androgynous integration... The underlying assumption expressed in this view is that all beings, to different degrees, consciously or unconsciously, manifest the full range of characteristics conventionally identified as gender specific... Femininity and masculinity are seen as dialectically interactive modes of all human existence – mutually complementary and equally essential to the ideal state, a state of androgynous integration." (Sponberg, Alan. "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism". *Buddhism, Sexuality, and Gender*. State University of New York Press, 1992, pp. 24-25). Esta autora distingue otras tres actitudes en el budismo: "... The first three I refer to as soteriological inclusiveness, institutional androcentrism, and ascetic misogyny, and the fourth I call soteriological androgyny. " (p. 8)...I shall call institutional androcentrism: the view that women indeed may pursue a full-time religious career, but only within a carefully regulated institutional structure that preserves and reinforces the conventionally accepted social standards of male authority and female subordination. (p. 13)... Other passages go much further, moreover, portraying women not just passively as weaker human beings, but seeing them rather as active agents of distraction and ruin. " [Ascetic Misogyny].

²¹ "Judaism is not just a set of beliefs about G-d, man and the universe. Judaism is a comprehensive way of life, filled with rules and practices that affect every aspect of life: what you do when you wake up in the morning, what you can and cannot eat, what you can and cannot wear, how to groom yourself, how to conduct business, who you can marry, how to observe the holidays and Shabbat, and perhaps most important, how to treat G-d, other people, and animals. This set of rules and practices is known as halakhah". (<http://www.jewfaq.org/halakhah.htm> [Consultado el 8 de marzo de 2004]).

²² Yosef Itzjak. *Otzar Hadinin para la mujer*. Editorial Jerusalem de México, p. 188.

²³ *Ibid.*, p. 212.

²⁴ En cuanto a la naturaleza del poema (o poemas) no hay opinión unificada. Algunos interpretes han querido ver una obra única dramática, en cambio otros la señalan como una colección de cantos de distinta fecha y composición. González nos señala: "los cantos tienen en común el tema, la estructura y el lenguaje. Era fácil hacer con ellos una gran colección. Ésta muestra, además, que el autor quería una obra organizada: vinculó los cantares entre sí con

enlaces y refranes, con apeticiones y recurrencia de imágenes. Y claramente organizativo es el título que le dio a la colección: *Cantar de los cantares*” (*Op. cit.*, p. 81). Pablo Ardinach sugiere algunos criterios de lectura: “En nuestro comentario al cantar de los cantares señalamos que surgen del mismo texto cuatro claves de lecturas: a. La oposición entre lo singular y lo múltiple. Esto adquiere varios aspectos, como la afirmación del amor personal y el rechazo a la sexualidad despersonalizada, o la persecución del propio cuerpo para el ser amado y la negación a otros y a otras posibles relaciones. B. La crítica del modelo salomónico de la sexualidad. C. La valoración del cuerpo del ser amado en contraste con otros personajes donde se exaltan las posesiones que adornan el cuerpo, las riquezas, los muebles. D. La necesidad de leer el Cantar en clave femenina. La propia estructura lingüística del libro sugiere que es obra de autora y que su impronta permea cada uno de los poemas. La erótica está presente en diversas formas en las cuatro perspectivas.” (“La erótica como clave de lectura”, *RIBLA* No 38, 2001/1, p. 58). Schökel señala en la introducción a la *Cantar*: “El libro se lee como colección de canciones para una boda y de diálogos entre novios: esperado y recordando... El título original del libro es un superlativo: «el mejor cantar» o «el más bello cantar». Si en vez de traducir, se sustituye cada palabra hebrea por una castellana, resulta «el cantar de cantares» o «el cantar de los cantares», que es la forma popularizada y, por ello, difícil de desarraigar.” (*Biblia del peregrino*, pp. 1397-1398). Cf. AAVV. *Comentario bíblico...*, pp. 525-527).

²⁵ Isabel Gómez Acebo señala que el *Cantar de los cantares* tiene la peculiaridad de mostrar una relación de igualdad entre el hombre y la mujer: “En el mundo del amor no hay subordinación, ninguno de los dos goza de una situación privilegiada en sus encuentros; tan pronto es ella quien busca, como al revés; hay una iniciativa alternante de los enamorados. Lo que se canta es una relación de igualdad y amistad mutuas. Toda la obra es un intento de reconciliación de antagonismos y dualismos: mujer-hombre; ciudad-campo; rey-súbdito se diluyen en un amor que es más fuerte que todas las querellas, un amor que acorta todas las distancias.” (“El cuerpo de la mujer y la tierra”, *Op. cit.*, p. 126.).

²⁶ Cant. 4, 12-15. Nótese la semejanza con este pasaje de los libros sapeínciales: “Bebe agua de tu aljibe, bebe a chorros de tu pozo. No derrames por la calle tu manantial ni tus acequias por las plazas; sean para ti solo, sin compartirlas con extraños. Sea tu fuente bendita, goza con la esposa de tu juventud: cierva querida, gacela hermosa, que siempre te embriaguen sus caricias, que constantemente te arrebate su amor.” (Prov 5, 15-19).

²⁷ Cant. 5, 1.

²⁸ Cant. 7, 11.

²⁹ Cant. 6, 3, “... En varios poemas se repiten frases completas o, parciales como ‘yo os conjuro, hijas de Jerusalén... O ‘mi amado es para mí y yo para él’ ... Si consideramos las simples imágenes contaríamos decenas de repeticiones. Más que una estructura, estas repeticiones expresan una intuición fundamental respecto al amor entre una mujer y un hombre: el hecho de que el amor requiere ser dicho y renovado constantemente.” (Andiñach... *Op. cit.*, p.). Este elemento comentado, más allá de la interpretación que nos da Andiñach, es fundamental en el concepto de fidelidad. La fidelidad es un construcción continua. Los actos de fidelidad deben reiterarse para permanecer en el hábito virtuoso del respeto hacia el otro.

³⁰ En opinión de Pablo R. Andiñach: “En sus poemas [del Cantar] se crea una tensión entre la legitimidad del amor dada por la decisión de los amantes de unirse más allá de toda necesidad de una sanción social que los autorice, mientras que a la vez se teje un fuerte lazo de fidelidad que asegura la continuidad del vínculo y la pertenencia en exclusividad mutua.” (*Op. cit.*, p. 55).

³¹ Cant. 8, 6-7. Cf. Andiñach... *Op. cit.*, p.55. En Cant 8, 6-7, la amada hace una hermosísi-

ma, profunda y emocionada declaración de sus sentimientos y del amor que los provoca. El amor es una fuerza que hace que el que ama quiera fundirse e identificarse con el amado hasta llegar a ser una sola cosa con él (Gn 2, 24), hasta llegar a formar parte de su propio ser... Es más, la única vez que se hace referencia a Dios en todo el libro es precisamente ahora, para subrayar otra de las características del amor, su condición divina, su rango de realidad que sobrepasa lo humano y acerca a Dios –que es amor, se nos dirá más adelante–: el amor y la pasión son una llamarada de Yahvé, una llamarada divina (Cant 8,6)... Y por eso es de valor infinito, es más no tiene ni puede tener precio: el amor que es verdadero ni se compra ni se vende.” (Flor, Serrano, Gonzalo. “Comentario al Cantar de los cantares”. En AAVV. *Comentario bíblico...* p. 534).

³² “ Junto a la ‘masculinización’ de las mujeres y el miedo a la masculinidad se diagnostica simultáneamente y se denuncia el fenómeno inverso: los varones están sumiendo los ‘defectos’ más típicamente femeninos: la búsqueda de la seguridad ante todo, el sentimentalismo (poniendo el sentimiento antes que la razón o la voluntad), el de dar la primacía a la imagen sobre la palabra. Esto trae como resultado varones pseudofeminizados, incapaces de ver más allá que el hoy y su confort, guiados por el sentimiento, víctimas de la imagen que proyectan”. (CASTILLO, B. *Op. cit.*, pp. 51-52).

³³ *Ibid.*, p. 83.

Feminidad y género. Perspectiva bioética

*Ma. de la Luz Casas Martínez**

Resumen

El tema de la femineidad desde hace tres décadas ha presentado variados enfoques. Desde el punto de vista teórico en la condición femenina se presentan tres referencias: a) el sexo, considerado como base bio-genital; b) la vivencia del proyecto de vida como mujer, o identidad sexual; c) la referencia de la ideologización.

El ser humano posee una dignidad intrínseca. La mujer, como ser humano, es digna e igual al hombre por naturaleza. Ser hombre y ser mujer no son accidentes del ser humano, sino que pertenecen inseparablemente a su esencia y, por tanto, femineidad o masculinidad es consecuencia natural del ser hombre o mujer. La mujer y el hombre deben ser reconocidos en su igualdad como especie y en sus diferencias como género, entendido éste como una adecuación coherente entre su unidad bio-psico-social y trascendente.

La femineidad es una forma de ser en el mundo, propio de la condición de ser mujer.

Palabras clave: femineidad, género, bioética, mujer

Keywords: feminity, gender, bioethics, women

* Doctora en Ciencias de la Salud. Área Bioética Profesora de la Universidad Panamericana

I. Introducción

Desde hace ya tres décadas, se ha gestado una corriente de pensamiento que ha impactado en la sociedad y especialmente en la política mundial. Los grupos que realizan esta propuesta manejan dos conceptos relacionados con la mujer:

1. Género y
2. Condición biológica femenina.

Para comprender la repercusión de esta desvinculación de términos, analizaré primero la idea de feminidad, para de ahí partir al concepto de género en la visión sociológica que se maneja actualmente en la política global.

Considerando la complementariedad humana, parte de las descripciones se realizarán en función de ambos sexos, pues la comprensión de estas semejanzas y diferencias son importantes para la integración adecuada del tema.

II. La condición femenina

Desde el punto de vista teórico en la condición femenina se presentan tres referencias:

- a) El sexo, considerado como base bio-genital.
- b) La vivencia del proyecto de vida como mujer; y
- c) La referencia de la ideologización, que al tomar en cuenta las dos referencias anteriores, se proyecta mediante la configuración ideológica y simbólica de lo femenino.

Devor y Giddens,¹² en los años noventas, estudian la condición femenina y señalan varios puntos reflexivos de interés:

1. Se asume que todos los individuos son machos o hembras, hombres o mujeres, masculinos o femeninos, sin gradaciones intermedias.
2. Las características físicas, formas de expresión conductual y rasgos de personalidad, se interpretan como masculinos o femeninos de acuerdo con el esquema de género dominante.

3. Las señales indicadoras respecto al género se evalúan y pesan dentro de los límites de los patrones permisibles de condición de género.

4. Los individuos vigilan su propia apariencia y conducta de acuerdo con su identidad de género naturalmente dada.

Es así que para este autor existe una condición previa a la asignación genérica, que es la condición biológica. La conducta esperada se obtiene a través de patrones culturales. La conducta se autoafirma a través de una retroalimentación entre el sujeto y la sociedad.

Para Richard Green,³ la identidad sexual o de género contribuye a:

- a) El sentido de ser hombre o mujer
- b) El comportamiento del individuo que culturalmente se asocia con la masculinidad y feminidad.
- c) Las preferencias del individuo para hacer parejas con hombres y mujeres.

El autor abunda en el tema y señala en primer lugar la formación de identidad genérica, la identificación genérica en sus roles específicos y por último, pero no por ello de menor importancia, la atracción sexual heterosexual.

Es así que el inicio de la condición femenina se realiza a través de la cascada de desarrollo psicosexual, que se inicia con las etapas biológicas, las cuales culminan en la integración de las características de mujer-hembra y se engarzan con el desarrollo posterior de formación de identidad sexual.

III. Desarrollo biológico sexual

La forma natural de conservación de las especies es la reproducción. En el caso humano, ésta se realiza por reproducción sexual, para lo cual existen dos sexos complementarios, femenino y masculino. La reproducción sexuada permite un mayor grado de complejidad en el proceso evolutivo, asegurando una mayor variabilidad genética y por ello una mejor adaptación al medio ambiente.

La sexualidad humana se compone por las características presentes que diferencian a un ser sexuado como masculino o femenino desde la concepción hasta la muerte.

El sexo del nuevo ser está determinado en la especie humana por el hombre. El óvulo y el espermatozoide contienen la mitad del número de cromosomas de la especie, y complementándose, vuelven a juntar el número completo que en la especie humana es de 46. Por tanto, las células sexuales sólo contienen 23 cromosomas, 22 somáticos (para todo el cuerpo) y 1 sexual; en la mujer todos son de tipo "X", en el hombre existen dos tipos de espermatozoides, "X" y "Y".

La combinación "XY" dará como resultado un ser del sexo masculino, y la combinación "XX" generará a un nuevo ser humano femenino. Desde la concepción, todo ser será sexuado y cada una de sus células conservará esta característica genética hasta su muerte.

La carga genética de cromosomas sexuales, evidenciados según el sexo por XX en el caso femenino y XY en el masculino, desencadena un complejo proceso que implica una diferenciación progresiva de las gónadas, órganos genitales internos, externos y de los caracteres sexuales secundarios, lo que llevará en forma directa a la asignación de sexo y al desarrollo del sexo psicológico, indispensable para un armónico desenvolvimiento sexual del individuo en la sociedad.

Aunque la cascada del desarrollo bio-psico-sexual es complicada, en la mayoría de los sujetos se resuelve en forma satisfactoria. Para su comprensión mencionaremos los pasos elementales de la diferenciación sexual humana.

Esta cascada de eventos se estudia a través de dos ejes y constituyen el llamado Dimorfismo Sexual,⁴ por el cual se realiza la diferenciación hombre-masculino, mujer-femenino. El primer eje es el de diferenciación primaria, que incluye aspectos cromosómicos, genéticos y gonadales y, el segundo, es la diferenciación secundaria, que abarca los aspectos hormonales, nervioso, genital y de asignación de género.

A) Sexo cromosómico: La evidencia genética de la conformación 46-XX en la mujer y 46-XY en el hombre, es la base para la posterior diferenciación sexual. Esta configuración se encuentra establecida desde la unión del óvulo y espermatozoide en el embrión unicelular, y acompañará a la persona desde el primer día de su vida biológica hasta su muerte.

Las alteraciones genéticas podrán eventualmente desencadenar procesos patológicos en la diferenciación sexual, que de ninguna forma invalidan el concepto de existencia de sólo dos sexos normal y

naturalmente establecidos, ya que lo importante de la presencia cromosómica no es exactamente su número, sino el contenido génico que asegura la diferenciación sexual.

La diferenciación femenina es pasiva en el embrión, por poseer siempre dos cromosomas “X”, pero gracias a la participación del “Y”, los embriones masculinos se virilizarán, formando así un varón.

B) Sexo genético: Aparece desde el momento mismo de la fecundación. Se encuentra determinado por antígenos y genes codificados de proteínas específicas⁵ sus factores, más importantes son:

- TDF: Brazo corto de cromosoma *Y*. Responsable del mecanismo inicial de la diferenciación testicular.

- Zona *Fy* y *Fx*: Proteínas que codifican para que la diferenciación sexual se lleve hacia uno u otro sexo.

- *Sry*: Descubierta en 1990. Se localiza en región eucromatérica distal del brazo corto del cromosoma *Y*. Es el gen más importante de la diferenciación sexual masculina.

- *DSS*: Gen importante en diferenciación sexual, ubicado en brazo corto de cromosoma *X*.

- *SF1*: Se manifiesta tempranamente después de la fecundación, implantándose en gónadas, suprarrenal e hipotálamo.⁶

- *DAX-1*: Ubicado en cromosoma *X*.

- *TDA*.⁷ y

XXT1: 11p13. Gen represor de Tumor de Wilms.

C) Factor genético: Posterior a la fertilización, y con las características cromosómicas normales, se ponen en juego los mecanismos de diferenciación. Si existe el cromosoma “Y,” se da la diferenciación masculina, ya que en su brazo corto posee una secuencia de proteínas denominadas *SRY* (región determinante sexual en el “Y que modifica la gónada primitiva indiferenciada en masculina).

En la mujer será necesario inactivar uno de los cromosomas “X”, y ello ocurre en edades tan tempranas del embrión como es el día 6º a 8º de la gestación. El mecanismo de diferenciación cada vez se complica más, ya que se sabe que existen varias desactivaciones. En la primera generalmente se inactiva el “X” paterno, pero en estadio embrionario posterior, la inactivación del cromosoma “X” materno o paterno se realiza al azar.

La diferenciación sexual hormonodependiente en el varón se pone en marcha por la producción y actuación de tres hormonas segregadas por el testículo fetal: la testosterona, la hormona antimülleriana y la Ins.L-3, producida por las células de Leydig, implicada en la migración testicular.⁸ En la diferenciación sexual femenina existe una triple ausencia de producción: de testosterona, de hormona antimülleriana y de Ins.L-3, que mantiene los ovarios en el abdomen.⁹ El gen Wnt-4, presente en el ovario fetal, inhibe la producción de testosterona.

Existen además varios genes implicados en la evolución de la gónada indiferenciada¹⁰:

- SF1 (Factor esteroideogénico)
- WT-1 (supresor del tumor de Wilms)
- Lim-1 (un gen homeobox)
- SRY (el gen clave en la determinación testicular)

D) Factor gonadal:¹¹

Después del sexo genético y hacia la 7ª semana comienza la diferenciación gonadal, la cual es de forma activa en XY y pasiva en XX. La existencia de la diferente carga genética del sexo cromosómico iniciará la diferenciación de la gónada primaria, que en las primeras seis semanas de desarrollo fetal se encuentra indiferenciada, el cromosoma Y, bajo la influencia del gen SRY presente en el varón realizará en la semana 7ª la diferenciación de esta gónada a testículo el cual a su vez ejercerá dos funciones fundamentales: el desarrollo de los conductos mesonéfricos o de Wolff, acción mediada por la producción de testosterona propia de esta glándula, y por otra parte, la inhibición de los cuerpos de Müller, mediada por las células de Sertoli, también testiculares.

E) Factor hormonal: A partir de la novena semana de gestación, la testosterona producida por el testículo induce el desarrollo de las estructuras masculinas, como son el conducto deferente, epidídimo, vesículas seminales y de los genitales externos, los cuales en un inicio son semejantes, pero que por acción de las hormonas masculinas se diferencian, caracterizando los genitales externos como propiamente masculinos. En la mujer, el ovario produce estrógenos, encargados de estimular la formación de útero, trompas, vagina y genitales externos.

La ausencia de cromosoma masculino y la dotación de sexo genético XX, induce a la gónada indiferenciada a transformarse en ovario.

Las estructuras se desarrollan libremente de la base orgánica inicial, ya que para ello no es necesaria una hormona de inhibición como sucede en el caso masculino. Los conductos de Müller, originan así las trompas, útero y tercio superior de la vagina: al no existir tampoco estímulo para los conductos de Wolff, estos involucionan.

Los genitales externos tampoco reciben influencia androgénica, dando así lugar a la formación de caracteres genitales externos femeninos

F) Factor placentario: La placenta no solamente sirve para nutrir al feto, sino que es un órgano productor de hormonas, “estrógenos, progesterona, gonadotrofina coriónica, lactógeno placentario, factores de crecimiento, entre otras”,¹² La gonadotrofina coriónica estimula el desarrollo de los testículos fetales. Para la semana 7 de embarazo, se puede diferenciar por sus caracteres sexuales secundarios, los embriones femeninos de los masculinos.

G) Sexo fenotípico: Una vez que se ha diferenciado la gónada (testículo), se suceden cambios en estructuras genitales que hasta ese momento parecían semejantes morfológicamente, ese cambio se produce hasta la 7 semana, los cambios se aprecian en el conducto de Wolf y Muller en el seno urogenital. En el hombre, por efecto de la testosterona, se desarrolla de forma activa el conducto de Wolf, produciéndose a la vez a nivel testicular, hormona antimulleriana que hace que se presente regresión de conducto de Muller. En ausencia de testosterona, en la hembra, habrá desarrollo en forma pasiva de conducto de Muller, e involución del de Wolf, de esta forma se diferencian los genitales femeninos de los masculinos.

IV. Dimorfismo cerebral

Existen regiones sexualmente dimórficas del cerebro.¹³ La mayoría de las regiones sexualmente dimórficas del cerebro pertenecen al sistema límbico. Incluyen el área preóptica, el núcleo ventromedial, el núcleo supraquiasmático (todos éstos son subdivisiones del hipotálamo), la amígdala, y la stria terminalis. Estas regiones se encuentran relacionadas funcionalmente con emociones, funciones hormonales,

áreas de comportamiento sexual. Las diferencias en estos núcleos podrían explicar características diversas entre hombres y mujeres en la percepción de realidades ligadas a la sexualidad, simbolismo y emociones.

También se han encontrado diferencias anatómicas en el cuerpo calloso. Esta estructura se relaciona con la memoria a largo plazo. Quizás la combinación de estas dos funciones, memoria y emociones expliquen por qué las mujeres recordamos fechas especiales por largo tiempo en forma vivida, siendo que los hombres se muestran más refractarios a tener esta conducta.

El dimorfismo sexual en condición base para que después del nacimiento se desarrolle la otra parte de la cascada sexual, el área psicológica.

V. Desarrollo psicosexual e identidad sexual

Sobre la base biológica, normalmente se desarrollan conductas y percepciones propias de la identificación del sexo hembra, con la feminidad y del macho, con la masculinidad.

A la percepción psicológica del sexo y su expresión social se le denomina identidad sexual.

La identidad sexual se refiere a un sistema de representaciones que proporcionan a los humanos un marco de referencia en cuanto a su pertenencia a un sexo determinado. Se construye a lo largo de la vida a través de comparaciones que establecen similitudes y diferencias entre los otros grupos. La sexualidad es la columna vertebral de la identidad.

El postconstructivismo señala la importancia de la educación postnatal en la formación de la autoimagen/conducta social de la conducta de género. Broverman y cols.¹⁴ en 1972, definieron algunos parámetros de estereotipos de género.

- a) Masculino: tendencia al pragmatismo y la competencia.
- b) Femenino: tendencia a la expresión y la manifestación afectiva.

Maccoby y Jackin,¹⁵ en un estudio longitudinal señalan cuatro áreas de diferencia femenino-masculina. Los hombres muestran superioridad en matemáticas, con mejor percepción de áreas espaciales,

tendientes a la agresividad. En las mujeres se observa mayor habilidad verbal.

A través del tiempo, estas diferencias se han plasmado en varias pruebas psicométricas, y a la fecha existe un gran arsenal de ellas como:

- Las pruebas de actitudes e intereses de Terman y Miles
- Interés vocaciones de Strong
- Escala de masculinidad-feminidad de Minnesota (MMPI)
- Inventario de roles sexuales de Bem (1974)
- Cuestionario de atributos personales de Spence Helmreich y Stapp (1974)
- Inventario de masculinidad-feminidad de Lara (1993)

Por tanto, la asignación de género se realiza a partir de una evidente diferencia sexual biológica¹⁶ que después se transforma en una diferencia de comportamiento. Varias teorías tratan de explicar el por qué del desarrollo psicosexual, entre ellos tenemos el modelo cognoscitivo de Jean Piaget,¹⁷ y la cognitivo-evolutivo de Kholbeg.¹⁸

Para Piaget, el desarrollo de los conceptos y actitudes sexuales son secuencias de procesos cualitativos de las estructuras cognoscitivas del niño, a los que siguen la estructuración de patrones universales. El papel del niño en este proceso es activo y no solamente la captación de procesos culturales.

La teoría de Kholberg, basada en Piaget agrega cinco puntos básicos que a continuación resumiremos:

Formación de la *identidad sexual* o de género. El reconocimiento de uno mismo como perteneciente al sexo masculino o femenino, se realiza en edades muy tempranas del desarrollo, entre el año y medio y los dos años. No solamente basta con el reconocimiento, sino que es necesaria la convicción de que esta condición no cambiará, lo cual es denominado *constancia de identidad de género*, lo cual se produce aproximadamente entre los 6 y 7 años de edad. El niño manifiesta identidad de género diciendo “soy niña” o “soy niño” en concordancia con su sexo biológico. También reconoce en los demás la pertenencia a un sexo: “Paco es niño”. Es interesante señalar que la clasificación inicial por géneros que realiza el niño no incluye la observación genital, sino más bien, el tipo de peinado, el de vestido, etc. Es

más adelante cuando la diferenciación se realiza en relación con el sexo genital, pero quienes sí educan al niño de acuerdo a su sexo genital son los adultos. Ello explica en parte algunas alteraciones tempranas del desarrollo psicosexual que se manifiestan en edades posteriores. En las edades de 4-5 años, los niños comprenden que hay diferencias entre los papeles asignados a cada sexo, conceptualizando la masculinidad y la feminidad. Los valores que el niño asigna a cada sexo son juicios de valor que él mismo realiza y que tienen que ver con los aportados por la sociedad. Aprende a considerar la conducta apropiada de su sexo como parte de un orden social y moral, censurando a los niños que se desvían de ella. Posteriormente a este proceso, se da otra fase que se denomina formación de roles, papeles sociales del sexo o proceso de *identificación sexual*. El niño requiere identificación adecuada para asignarse el papel que le corresponde y principalmente en ello intervienen los padres. La identificación de género corresponde así a un paso posterior a la identidad de género. Tal concepción de papeles sociales corresponde al aprendizaje directo que el niño hace sobre el adulto de su sexo (generalmente el padre), y lo que aprende variará en cada caso. Es por ello que el niño puede aprender la "actitud machista" y la adecuada, dependiendo de su núcleo de origen; también la niña podrá ser adecuadamente formada en la autoestima de su género, o ser enseñada en la infravaloración de su sexo.

La forma natural de conservación de las especies es la reproducción. En el caso humano se realiza por reproducción sexual, para lo cual existen dos sexos complementarios, femenino y masculino. En el ser humano la sexualidad es más que su representación biológica, pero, ligada a ella en funciones y en representación simbólica.

Solamente en la medida en que la genitalidad y la expresión sexual sean asumidas en la totalidad de la persona, operativa y culturalmente, es como puede hacerse visible el significado «humano» de la sexualidad; es decir, el ejercicio sexual con una intención humana.

La sexualidad es un proceso que abarca desde el nacimiento hasta la muerte de todo individuo, involucra sentimientos, actitudes, pensamientos, comportamientos, aspectos físicos, procesos fisiológicos, sistema de valores.

Es la forma integral de los géneros femenino y masculino, que por ser complementarios, posibilitan la procreación y el goce del enamoramiento y del amor. Se actúa siempre en forma sexual, como hombre o como mujer. Se actúa genitalmente a veces. Se sigue siendo ser sexuado pleno, aunque no se ejerza la posibilidad de genitalización.

La sexualidad humana, por tanto, es la realización integral de cada ser humano en el ejercicio de su masculinidad o de su feminidad personal.

V. Desarrollo de la idea de género como concepción sociopolítica

La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer convocada por la ONU en China¹⁹ en 1995, significó el inicio de un cambio ideológico en la sociedad contemporánea, pues dio origen al llamado actualmente “enfoque de género”.

El enfoque de género parte de tres premisas fundamentales:

1ª. La diferencia biológica entre hombres y mujeres ha sido utilizada para fundamentar diferencias socioeconómicas que ocasionan desigualdad. Tal desigualdad se funda biológicamente en la capacidad reproductiva de la mujer, que la hace vulnerable frente al hombre, originando una situación de poder que deberá ser combatida a través de la búsqueda de la igualdad genérica mediante la lucha social y política.

2ª. La causa principal de esta desigualdad es jerárquica y está basada en la supuesta supremacía de los hombres sobre las mujeres.

3ª. Las diferencias entre hombres y mujeres responden solamente a una estructura cultural, social y psicológica independiente de las condiciones biológicas.

Existen varios antecedentes de este movimiento, pudiendo señalar los siguientes:

Como propuesta socioeconómica, Federico Engels, en 1881, parte de la necesidad de emancipar a la mujer de la vida familiar, para integrarla a la fuerza de trabajo. Así lo propone en su libro, *El origen de la familia, la propiedad y el estado*:²⁰ “el primer antagonismo de clases de la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre hombre y mujer unidos en matrimonio monógamo, y la primera opre-

sión de una clase por otra, con la del sexo femenino por el masculino”.

Años después, Simone de Beauvoir,²¹ considerada actualmente una líder femenina, en su libro *El segundo sexo*, apunta: “no se nace mujer; se hace. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la figura que reviste dentro de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la sociedad el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que es calificado como femenino, sólo la mediación del otro puede construir a un individuo como otro. Hay que rechazar la sexualidad como naturaleza. Hay que superar esa institucionalización del amor que vincula a la mujer con el sexo, la maternidad, el hogar. Es menester que haya parejas libres, madres libres, libertad económica para la mujer... el encuentro de los sexos en un nivel de igualdad plena será únicamente el encuentro de dos libertades”.

La idea es apoyada también en un libro clásico feminista, *The dialectic of sex*²² de Shulamith Firestone en los años 1970: “Se requiere que la clase subyugada se alce en revolución y se apodere del control de la reproducción; se restaure la propiedad sobre su propio cuerpo, como también el control femenino sobre la fertilidad, incluyendo las nuevas tecnologías la meta no solo es el privilegio económico...sino de la distinción de sexos misma: las diferencias genitales entre los seres humanos ya no importarán culturalmente”.

En la actualidad, Judith Butler, directora de Gay and Lesbian Human Rights Commission,²³ da una definición del término: “El género es una construcción cultural, por consiguiente no es ni resultado casual del sexo ni tan aparentemente fijo como el sexo... al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras; en consecuencia, hombre y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino como uno masculino; mujer y femenino, tanto un cuerpo masculino como uno femenino”.

Siguiendo esta línea de pensamiento, se ha gestado en la actualidad una ideología de género, una ética que trata de reivindicar la libertad de la mujer del matriarcado. Entre los nombres propios de esta corriente destacan los de autoras como Mary Daly, Shulamith Firestone, Françoise D'Eaubonne, Donna Haraway entre otras, en cuyo pen-

samiento podemos localizar un hilo conductor que apunta hacia la superación del androcentrismo social. Ya que la diferencia de poder se realiza con base en la biología, y ésta se fundamenta esencialmente en la capacidad de embarazo de la mujer, la lucha se ha centrado en romper las ataduras biológico/reproductivas que impiden, según esta propuesta, a la mujer lograr la igualdad con el varón.

Esta línea es heredera de una tradición de pensamiento que tendría como mérito más destacable la crítica e intento de superación del paternalismo, llevando a cabo una clara defensa en favor del principio de autonomía. En la práctica, esta teoría ha conducido a la radicalización de la diferencia, que a veces llega hasta el extremo de la polaridad femenina, manifestándose en el llamado “poder de decisión sobre su cuerpo” Así, por un lado, se halla el derecho de no procrear, a través de tecnologías para controlar la natalidad y el derecho al aborto y por otro, el derecho a la contracepción y la esterilización voluntaria. La tecnología deberá ser precisamente, para apoyar la voluntad de la mujer a ejercer las mismas posibilidades reproductivas del varón.

Es así que, se solicita el reconocimiento del derecho a reproducirse sin intervención del hombre y a prescindir de la heterosexualidad. Comienza a hablarse de un posible derecho a la clonación o a la autofecundación de la mujer, que podría reproducirse a sí misma sin tener la necesidad de donación heteróloga del gameto masculino. Bajo los mismos criterios surgen teorías que abogan por un derecho asexual, o sea, aquél donde la diferencia sexual es irrelevante para determinar la subjetividad.

La polarización de la postura femenina, corre el riesgo de ser no solamente excluyente del varón, sino convertirse en una situación de poder por el poder mismo. Una forma semejante a la del machismo, sustituyendo un patriarcado por un matriarcado.

Otro riesgo consiste precisamente en que el deseado avance de la ciencia y la tecnología en biomedicina no de tanto la oportunidad a la mujer de liberarse de la opresión patriarcal, sino más bien le ocasione el riesgo de la cosificación. La liberación de la sexualidad, de la heterosexualidad y de la procreación de la mujer, puede convertirse en una falsa emancipación en la que se corre el riesgo de que el cuerpo de la mujer quede reducido a un mero objeto sin significado: las téc-

nicas de reproducción asistida, con la posible comercialización de óvulos y maternidad subrogada es prueba de ello.

El hecho es que no somos seres humanos en sentido abstracto, sino concretos y biológicamente con un cuerpo sexuado. Es decir, la diferencia entre masculinidad y feminidad es una realidad biológica y fisiológica indiscutible, objetiva.

VI. La mujer en la perspectiva antropológica personalista

El ser humano posee una dignidad intrínseca. La mujer como ser humano es digna e igual al hombre por naturaleza.

Ser hombre y ser mujer no son accidentes del ser humano, sino que pertenecen inseparablemente a su esencia y, por tanto, feminidad o masculinidad es consecuencia natural de ser hombre o mujer.

La cultura puede influir al acentuar roles e inducir prejuicios y falsas concepciones. Pero la psique tiene raíces en el soma, ya que la forma es un principio sexuante y la materia un principio sexuable. A través de la cultura se descubre el significado de la naturaleza del hombre y la mujer, dando un sentido humano a sus acciones. Respecto a la teoría de género, hay que reconocer, que es cierto que existen condiciones de inequidad e injusticia entre hombres y mujeres, en base a una construcción social, por lo que la promoción de los Derechos Humanos Universales es imperiosa y para ello se requiere el fomento de una cultura por la igualdad en las diferencias, una cultura propositiva y no destructiva, de sustitución de marcos socioculturales inadecuados mas no y femeninos de negación de realidades. Puede existir una verdadera equidad para la mujer si no se apoyan las condiciones que protejan la maternidad y la crianza, que son sus características distintivas:

El concepto de querer homologar a la mujer con el hombre es en sí mismo discriminatorio, pues coloca al hombre como único criterio de realidad y anula el carácter personal de la mujer en una premisa que significa: “solo siendo como el hombre tengo valor...”

VII. Conclusión

El ser humano posee una dignidad intrínseca. La mujer como ser humano es digna e igual al hombre por naturaleza.

Ser hombre y ser mujer no son accidentes del ser humano, sino que pertenecen inseparablemente a su esencia y por tanto feminidad o masculinidad es consecuencia natural de ser hombre o mujer.

La cultura puede influir al acentuar roles e inducir prejuicios y falsas concepciones, pero la psique tiene raíces en el soma, ya que la forma es un principio sexuante y la materia un principio sexuable.

La mujer y el hombre deben ser reconocidos en su igualdad como especie y en sus diferencias como género, entendido este como una adecuación coherente entre su unidad bio-psico-social y trascendente.

Referencias bibliográficas

¹ DEVOR, H. *Gender Blending. Confronting the Limits of Duality*. The University, 1989.

² GIDDENS, A. *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press, 1991.

³ GREEN, R. *Sexual Science and the Law*. <http://db.genderinn.uni-koeln.de/cgi-bin/recherche/englisch?w=tab&id=2599>

⁴ GARCÍA-CAVAZOS, R. *Dimorfismo sexual humano: la base biológica*. Antología de la sexualidad humana. CONAPO, 1994. P.p.:237-266

⁵ MOORE, *Embriología clínica*. 6ª ed. Mc Graw-Hill Interamericana. Capítulo 13: Aparato Urogenital. Pag. 339-365.

⁶ CONGRESO NACIONAL DE UROLOGÍA. <http://www.encolombia.com/medicina/urologia/urologia8399-rescongreso2.htm>

⁷ http://www.eurekalert.org/pub_releases/2003-04/nu-tg-040803.php

⁸ MOORE, op. cit P: 343.

⁹ Ibid: 364

¹⁰ Ibid: 355

¹¹ SALAMANCA, F. *Diferenciación prenatal*. Antología de la sexualidad humana. CONAPO, 1994 p.p. 469-490

¹² SALAMANCA, F. *El desarrollo sexual*. Antología de la Sexualidad Humana. CONAPO, 1994. p.475.

¹³ BARR, J. *El sistema nervioso humano. Un punto de vista anatómico*. Ed. McGraw-Hill Interamericana. 7º Ed. 2000. 300-309.

¹⁴ BROVERMAN, I. et al. Sex-role stereotypes: a current appraisal. *Journal of Social Issues*, 28, 59-78. 1972.

¹⁵ MACCOBY, E. y JACKIN, C. *Harvard University Murray Research Center. Stanford Longitudinal Study*, 1973-1982. <http://www.radcliffe.edu/documents/murray/0799StudyDescription.pdf>

¹⁶ CORONA, E. *El género*. Antología de la Sexualidad Humana. CONAPO. 1994. P.303

¹⁷ ORTEGA, C. *El desarrollo sexual*. Antología de la sexualidad humana. CONAPO. 1994. p.597

¹⁸ KHOLBERG, L. A. *Moral development and identification*. University of Chicago Press. 1964

¹⁹ ONU. IV Conferencia Mundial sobre la Mujer. Bejín 1995. <http://www.onu.org/documentos/confmujer.htm>

²⁰ ENGELS, F. *El origen de la familia, la propiedad y el estado*. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/>

²¹ BEAUVOIR, S. *El segundo sexo*. <http://www.epdlp.com/beauvoir.html>

²² FIRESTONE, S. *The Dialectic of Sex. The Women's Press*. 1979.

²³ BUTLER, J. *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* <http://www.iglhrc.org/site/iglhrc/>

La mujer y la imagen: anorexia y bulimia

Enrique Chávez-León

Resumen

Los trastornos de la alimentación incluyen a un grupo de síndromes caracterizados por la preocupación acerca del peso y una conducta alimentaria alterada. Los trastornos más frecuentemente observados en la práctica clínica son la anorexia nervosa y la bulimia nervosa. Este manuscrito describe su epidemiología, características clínicas, diagnóstico y etiología, así como su tratamiento.

Abstract

Eating disorders comprise a set of syndromes relating to weight preoccupation and disordered eating, including anorexia nervosa, bulimia nervosa, binge-eating disorder, and atypical patterns of disordered eating. This manuscript describes the epidemiology, clinical features, diagnosis, etiology, and treatment of eating disorders.

Palabras clave: Trastorno de la Alimentación, anorexia nervosa y bulimia.

Keywords: Eating disorders, anorexia nervosa, bulimia.

* Coordinador del área Clínica de la Escuela de Psicología de la Universidad Anáhuac. Médico Cirujano de la Escuela de Medicina de la Universidad La Salle.

I. Introducción

La anorexia nervosa y la bulimia pertenecen a un grupo de patologías mentales denominadas Trastornos de la Alimentación. Aunque distintas, ambas se caracterizan por una preocupación excesiva respecto al peso y conductas alimentarias anormales (Andersen, 2001). En esta presentación se describirán su epidemiología, características clínicas sobresalientes, sus causas y factores predisponentes, así como su tratamiento.

II. Anorexia nervosa

Uno de los síntomas más característicos de la anorexia nervosa es la delgadez. Un índice de masa corporal (IMC) de 17.5 o menor es uno de los criterios en las pacientes con este padecimiento (Becker y cols, 1999). Otros criterios que deben cumplirse incluyen la negativa a mantener el mínimo peso corporal normal (menor al 85 % del peso ideal) o incapacidad para ganar el peso esperado durante el crecimiento, miedo a ser gordo aun cuando están con peso bajo, ausencia de 3 ciclos menstruales y un elemento trascendental para el diagnóstico es la alteración de la imagen corporal.

Existen dos formas de anorexia nervosa. La anorexia de tipo restrictivo caracterizada por disminución de la ingesta de comida, para tomar la menor cantidad de calorías posibles; su personalidad posee rasgos obsesivos. Y la anorexia tipo compulsivo/ purgativo, que ocurre en el 50 % de los casos, en donde, en forma parecida a la bulimia, la persona tiene períodos de ingesta excesiva y conductas purgativas como el vómito autoinducido, el uso de laxantes, diuréticos o enemas. Los familiares en general son obesos, las pacientes tienen también, el antecedente de exceso de peso y el de abuso de sustancias y trastornos del control de impulsos, así como trastornos de la personalidad.

La anorexia nervosa ocurre en la adolescencia en un 0.5 a 1 %, es más frecuente en mujeres (10 a 20 mujeres por cada varón enfermo). Aunque es mucho más frecuente en la adolescencia, puede aparecer en la tercera década de la vida en un 5 % de los casos.

Aunque se han propuesto diversos factores etiológicos, como la genética (mayor concordancia en gemelos monocigóticos), diversas alteraciones biológicas (alteración de las endorfinas, del cortisol, de la función tiroidea, etc), factores sociales (el énfasis en la delgadez y el ejercicio), familiares (relaciones cercanas pero problemáticas, caos, hostilidad, aislamiento, poco apego y ausencia de empatía), problemas de pareja, y factores psicológicos (reacción ante exigencias de independencia, sociales y sexuales, sustituyéndolas por preocupaciones de la adolescencia por obsesiones acerca del peso y la comida; la experiencia del cuerpo controlado por los padres, en donde el ayuno es una manifestación de rebeldía y una forma de autodisciplina extraordinaria que genera autonomía; la incapacidad para separarse de la madre), realmente no se conoce la causa. Sin embargo, parece haber algunos factores que están relacionados con la aparición de los trastornos de la alimentación en general, como lo describen Patton, Selzer, Coffey, Carlin y Wolfe (1999), en una población de 2,032 estudiantes adolescentes de secundaria de Victoria, Australia. Estos investigadores encontraron que aquellos estudiantes que llevaron una dieta severa por espacio de 6 meses o más, tuvieron 18 veces más riesgo de desarrollar algún trastorno de la alimentación, pero si el período era de 12 meses o más, hasta 1 de cada 5 de estos jóvenes desarrollaron este tipo de trastornos. Inclusive una dieta moderada aumentaba el riesgo hasta 5 veces, que a su vez aumentaba en función al tiempo. En cambio, de 500 alumnos que no llevaron dieta alguna, sólo 1 enfermó.

La historia de personas con anorexia nervosa frecuentemente inicia con bajo peso al nacer, presentan problemas digestivos y comen poco desde antes de los 10 años de edad. La enfermedad inicia entre los 13 y los 20 años (85%) y los pacientes suelen mantener en secreto su conducta para bajar de peso (no comen con la familia, ni ingieren carbohidratos ni grasas), pudiendo añadirse síntomas de bulimia al año y medio de evolución.

Cuando se realiza la exploración física se observa hipotermia (35° C), edema, bradicardia, hipotensión y un fino vello (lanugo). Metabólicamente presentan hipocalcemia (potasio bajo) y alcalosis, y en el electrocardiograma se observa aplanamiento o inversión de la onda T, depresión del segmento ST y aumento del intervalo QT.

Al notar la pérdida de peso y ser llevada a tratamiento, la paciente conserva en secreto sus conductas, niega sus síntomas y se resiste al tratamiento. Es frecuente que exista un cuadro depresivo asociado (50 % de los casos) y el riesgo de suicidio es mucho mayor si se trata del tipo compulsivo/purgativo de la anorexia.

Aunque existe alguna posibilidad de recuperación espontánea sin tratamiento, la probabilidad es muy baja. Lo habitual es que requiera tratamiento y a pesar de este, es frecuente la recaída. Afortunadamente el curso progresivo y la muerte ocurren con una frecuencia baja en la actualidad.

La anorexia de tipo restrictivo tiene una menor recuperación, pero puede responder bien a la hospitalización. Se puede prever que, aún después de la recuperación, persisten la preocupación por la comida, las malas relaciones interpersonales y en ocasiones la depresión.

El tratamiento debe ser multidisciplinario e incluir la hospitalización, cuando está indicada, la terapia individual de corte psicodinámico, cognitiva o interpersonal, además de la conductual, la terapia familiar y, en caso de que exista depresión o ansiedad asociadas, medicamentos antidepressivos. La hospitalización tiene como finalidad restablecer el estado nutricional, corregir la deshidratación, la desnutrición y el desequilibrio hidroelectrolítico, y está indicada cuando la pérdida de peso ha excedido al 20 % del peso habitual. La hospitalización a largo plazo, esto es, de 2 a 6 meses, está indicada cuando la pérdida de peso es del 30% o más del peso corporal.

III. Bulimia Nerviosa

Bulimia quiere decir en griego “hambre voraz”, *limos* (hambre) y el prefijo *bou* que proviene de *bous* (toro o buey): “hambre tan grande como la de un buey” o “suficiente para consumir un buey entero”. La adición del término “nervosa” tiene como finalidad el denotar su relación clínica y etiológica con la anorexia nervosa. La bulimia nervosa parece haber tomado importancia hasta hace poco tiempo, como lo demuestra el estudio de Kendler y colaboradores (citado en Garner y Garfinkel, 1997) en el que los investigadores entrevistaron más de

dos mil mujeres, observando que aquellas nacidas después de 1959 tenían una frecuencia mayor de bulimia que las que habían nacido antes de 1950.

En la última clasificación de la Asociación Psiquiátrica Americana (APA, 2000), la conducta más sobresaliente relacionada con la bulimia nervosa es la ingesta episódica voraz, denominadas “comilonas” o “atracones”, y la sensación de no tener control sobre ello. Una característica importante de este trastorno, es que el individuo hace intentos inapropiados para evitar subir de peso, recurriendo frecuentemente al vómito autoinducido, que al principio puede ser difícil pero que paulatinamente llega a ser habitual, inclusive cuando no se ha ingerido una cantidad importante de comida. Otras conductas compensatorias consisten en el uso de medicamentos anorexígenos, diuréticos, laxantes, hormonas tiroideas e inclusive enemas, y también el ayuno posterior al episodio de comilona. En forma parecida a la anorexia nervosa, las pacientes con bulimia sienten una preocupación excesiva respecto a la figura y el peso, lo que influye fuertemente en la autoestima.

Si la persona cumple con los criterios de anorexia nervosa (bajo peso, amenorrea, comilonas y conductas compensatorias) debe establecerse el diagnóstico de anorexia nervosa tipo compulsivo/purgativo y no tanto la coexistencia de anorexia y bulimia nervosa.

Una vez que se ha hecho el diagnóstico de bulimia nervosa, se debe especificar si es de tipo purgativo (están presentes el vómito autoinducido, uso de laxantes o diuréticos) o no purgativo (están más bien presentes el ayuno y el ejercicio excesivo).

Como el resto de los trastornos de la alimentación, la bulimia es mucho más frecuente en las mujeres, pero tiende a aparecer en la adolescencia tardía y la edad adulta, (el 3 % de las mujeres jóvenes pueden tener este padecimiento).

Como en la anorexia nervosa, no se conoce la causa de este trastorno de la alimentación, aunque, nuevamente se han involucrado factores biológicos (alteraciones en los sistemas neuroquímicos, principalmente la serotonina), factores familiares (familias distantes y conflictivas, en donde los padres son indiferentes y rechazantes), factores psicológicos (dificultad para aceptar las demandas de la adolescencia;

personalidad caracterizada por rasgos impulsivos, labilidad emocional e irritabilidad, con tendencia a la dependencia al alcohol y a las sustancias, a formar relaciones destructivas e intentos suicidas) y factores psicológicos (sentimientos ambivalentes hacia la madre que se traduce como ambivalencia hacia la comida; representación simbólica de la fusión y el rechazo).

La bulimia nervosa va a empezar con comilonas o “atracones” de comida, principalmente dulces, alimentos calóricos, suaves (pasteles y postres), voluminosos, sin masticarlos y procurando que nadie se de cuenta. Al año aproximadamente, las pacientes empiezan a vomitar, buscando evitar el aumento de peso.

Tanto las comilonas como las conductas compensatorias producen un estado de anestesia emocional. Sin embargo, paulatinamente aparece aislamiento social y el padecimiento, y las conductas anormales interfieren con las actividades de trabajo y/o las académicas.

Los cambios físicos que ocurren consisten en erosión del esmalte dental, crecimiento de las glándulas salivales (parótidas), erosión de los nudillos (signo de Russell) debido al traumatismo al intentar estimular la faringe con los dedos, ausencia de ciclos menstruales (amenorrea) y esofagitis, debido al vómito frecuente; a nivel de laboratorio se observan anomalías en los electrolitos, principalmente baja del potasio (hipokalemia).

Los vómitos, el abuso de diuréticos y de laxantes, producen edema, colon atónico y alteraciones hidroelectrolíticas y en especial los medicamentos que inducen el vómito y contienen ipecacuana se asocian a neuromiopatía y falla cardíaca.

Los anorexígenos pueden producir hipertensión, palpitaciones, convulsiones, insuficiencia renal y en casos extremos hemorragia cerebral.

A diferencia de lo que ocurre en las pacientes con anorexia nervosa, las pacientes con bulimia se sienten preocupadas por el trastorno y aunque lo ocultan a sus amistades, familiares, pareja e inclusive a su médico, aceptan la ayuda cuando están en tratamiento.

El tratamiento puede llevar a la recuperación, aunque la evolución tiende a ser crónica y episódica, con recaídas frecuentes. A largo plazo se observa una recuperación completa en un poco más de la mitad

de los casos (52 %), van a cursar con sintomatología residual en un 39 % y en un 9 % van a persistir con síntomas significativos.

El tratamiento de la bulimia nervosa puede incluir el uso de anti-depresivos, que disminuyen la frecuencia de las comilonas y de los vómitos, y controlan la sintomatología depresiva, frecuentemente asociada al padecimiento (Shader, 2003). Sin embargo, el uso de formas específicas de psicoterapia también han resultado útiles, como lo demuestran los estudios de Fairburn y cols (1993, 1995). La terapia conductual es la maniobra que resulta menos útil, en el tratamiento de la bulimia, en cambio la terapia cognitivo- conductual y la terapia interpersonal (Klerman, Weissman, Rounsaville y Chevron, 1984; Klerman y Weissman, 1993) tienen una utilidad similar a lo largo del primer año, a partir de haber recibido tratamiento. Cuando se evalúa tanto la ausencia de comilonas como el uso de laxantes y otras sustancias, para determinar la utilidad de las psicoterapias a lo largo de 6 años, parece haber un efecto creciente de la psicoterapia interpersonal (70 % de las pacientes). La terapia cognitivo conductual mantiene su efecto a lo largo del tiempo (aproximadamente un 60 %) y en cambio la terapia conductual no beneficia más allá de un 20 % de las pacientes con bulimia.

Referencias bibliográficas

- ¹ ANDERSEN, A.E. Progress in eating disorders research. *Am J Psychiatry* 158 (4), 515 – 516, 2001.
- ² ASOCIACIÓN PSIQUIÁTRICA AMERICANA. *DSM-IV-TR*. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Texto revisado. Barcelona: Masson, 2002.
- ³ BECHER, A.E., GRINSPOON, S.K., KLIBANSKI, A., y HERZOG, D.B. Current concepts: Eating disorders. *N Engl J Med* 340(14): 1092-1098, 1999.
- ⁴ GARNER, D. M. y GARFINKEL, P. E. *Handbook of treatment for eating disorders*, ed. 2. New York, Guilford Press, 1997.
- ⁵ KLERMAN, G.L., WEISSMAN, M.M., ROUNSAVILLE, B.J., CHEVRON, E.S. *Interpersonal psychotherapy of Depression*. New Jersey: Aronson, 1984.
- ⁶ KLERMAN, G. L. y WEISSMAN, M. M. *New applications of interpersonal psychotherapy*. American Psychiatric Press. Washington, 1993.
- ⁷ PATTON, C.G., SELZER, R., COFFEY, C., CARLIN, J. B. y WOLFE, R. Onset of adolescent eating disorders: population based cohort study over 3 years. *Br Med J* 318 (7186): 765- 768, 1999.
- ⁸ SHADER, R. I. *Manual of psychiatric therapeutics*. Philadelphia: Lippincott, Williams & Wilkins, 2003.

Reflexiones éticas sobre técnicas que afectan el inicio de la vida

*Martha Tarasco Michel**

Resumen

El artículo trata sobre las ideas de género que se han superpuesto a las de feminismo. Se señalan algunas de las consecuencias sociales de contraponer a ambos sexos, y estrategias que han llevado a cabo la ONU para difundir la ideología. Se invita al lector a reflexionar sobre la necesidad de reconstruir el concepto de la persona.

Abstract

This article deals with the idea of gender that has been overlapped to the definition of feminism. We can find some of the social consequences of the contraposition of both sexes, as well as the strategies that the UN has carried out, in order to spread this ideology. The reader is invited to reflect on the need to rebuild the concept of person.

Palabras clave: mujer, género, ONU, femineidad

Keywords: women, gender, UN, femineity

* Doctorado en Medicina por la Universidad de Santiago de Compostela. Investigadora de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac. Fundadora del Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud y primera Directora Ejecutiva de la Facultad de Bioética.

I. Introducción

La libertad es la elección entre medios para el bien deseado, que presupone el percibir y desear el bien, el ejercicio intelectual de las posibilidades disponibles para la obtención de ese bien, y la voluntad de actuar en consecuencia.

Todo acto humano es libre y se orienta a las metas y objetivos. La libertad del acto proviene del deseo de realizarlo, de los valores personales y del valor de la persona. Estos actos van dirigidos al objeto, los motivos o circunstancias y los medios para lograrla. Pero sobre todo debe definir si está de acuerdo con la finalidad última del hombre, que es la felicidad, (Kramsky C. 1989) y a su naturaleza ontológica.

El acto libre presupone el querer y el deseo. Dado que el Bien supremo siempre es deseable y querido, nos referiremos a otros bienes. Cuando el bien es concreto, la apetencia va más allá de la representación mental, y se manifiesta físicamente mediante el deseo. Cuando en cambio se trata de un bien intangible, el querer tendrá por objeto ese bien.

Según el análisis del acto voluntario que describe Verneaux (Verneaux, R. 1988) desde el punto de vista fenomenológico, se pueden distinguir doce momentos del acto voluntario, entre los cuales sólo uno corresponde al acto libre.

1. Concepción de un objeto como bueno: inteligencia.
2. La complacencia de la observación de un bien: veleidad, en la que suelen estancarse muchas de las acciones que podrían llegar a realizarse.
3. Examen minucioso del objeto para ver si es bueno aquí y ahora para mí: intelectual.
4. Intención de conseguir el bien.
5. Búsqueda de los medios.
6. Consentir en los medios con vistas al fin a alcanzar.
7. Examen de la eficacia de los diversos medios: trabajo intelectual (no se delibera el fin, sino los medios).
8. Elección de un medio y exclusión de otros (que es el acto central de la libertad).

9. Ordenación de las operaciones a realizar.
10. Movimiento voluntario de las facultades que deben operar.
11. Ejecución de las facultades según su naturaleza.
12. Fruición del bien conseguido. Que suele confundirse en la mentalidad reduccionista y materialista con el acto libre en sí.

Asimismo, en todo acto humano hay previamente una serie de ideas sobre lo que es el bien que se persigue. Evidentemente, la reflexión ética debe tomar en cuenta que el bien moral es perfecto, porque perfecciona la personalidad humana en su núcleo y totalidad, en oposición a los valores puramente intelectuales o estéticos, que sólo perfeccionan ciertas facultades especiales de la persona y que adquieren relieve moral únicamente por su recto encuadramiento en la totalidad de la misma (Brugger W., 1983). Entre otras muchas cualidades, es bueno para todos, no es discordante y es verdadero; es decir, que está de acuerdo con la realidad. Ignorar que el bien está inscrito en la propia Ley Natural, a la cual también está supeditada la naturaleza de la corporeidad humana, sería alejarnos del bien y de la realidad. Y lo que mueve al hombre sólo puede ser perfeccionado en su totalidad orientando su vida a la meta del ser y el bien absolutos.

II. Planteamiento del problema

Las técnicas que intervienen en el inicio de la vida humana no son ajenas a estas reflexiones. Podríamos pensar que éstas se hubieran limitado a las técnicas de reproducción asistida (TRA), pero esto no ocurre así. Desde el nacimiento de Dolly hasta la más reciente clonación humana anunciada en enero del 2004, por el equipo del Dr. Hwang Woo Suk, pasando por los intentos de dejar vacíos legales en diversos países en vías de desarrollo y tratar de que a través de los tratados comerciales internacionales, países con limitaciones jurídicas para estas técnicas, lograran dar cauce a sus intereses de investigación y comercialización de las células madre en dichos países en desarrollo. Con todo esto, observamos dos fenómenos

- a) El avance tecnológico y el conocimiento científico han logrado modificar una etapa previa del inicio de la concepción.

Al observar la siguiente lista de hechos relevantes en torno a medidas científicas y jurídicas en relación con la vida, podemos observar que todos están ligados entre sí, no por una conflagración universal, sino porque tienen el factor común de minar a la familia, y un aislamiento de la persona.

Con cada nueva técnica, la naturaleza social de la persona es agredida y, en lugar de intentar darse y abrirse para recibir al otro y así a todos los otros, se cierra en una postura autolimitante y tendiente a vaciarse.

III. Hechos

- 1605: Francis Bacon introduce término Eutanasia: para “escapar de las angustias de los últimos momentos de la vida, para que una vez llegada la hora, pueda morir con calma y dignidad”.
- 1936 y 1950: Intentos fallidos de legislar la Eutanasia en Inglaterra.
- 1938 Euthanasia Society of America.
- 1948 Reporte Masculino Kinsey.
- 1953 Reporte Femenino Kinsey.
- 1956 Prueba en Puerto Rico del primer anticonceptivo.
- 1956 Uso del preservativo en Suecia.
- 1957 Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos de Norteamérica (USA), limita definición legal de obscenidad en pintura y cine.
- 1960 (9 de Mayo) Food and Drug Administration. FDA aprueba anticonceptivos:
 - 1961 En algunos estados de USA se revoca ley que condena la sodomía.
 - 1966 “Human Sexual Response” Master y Johnson.
 - 1967 “Living Will” Euthanasia Society USA.
 - 1969 Voluntary Euthanasia Bill en Inglaterra.
 - 1970 Aprobación aborto en California, USA.
 - 1973 “Manifiesto de la Eutanasia” (P Nobel: Monod, Pauling y Thompson).
 - 1973 Se determinan 9 condiciones para evitar la ilegalidad de la eutanasia en Holanda.

- 1974 La Asociación Psiquiátrica Americana (APA) determina que la homosexualidad no es patológica.
- 1975 Euthanasia Society for the Right to Die.
- 1976 California aprueba el “Derecho a Morir”.
- 1978 Nacimiento de Luisa Brown FIV.
- 1981 Diagnóstico del primer caso SIDA.
- 1984 Informe Warnock: “preembrión.”
- 1984 Congreso pro Eutanasia en Niza.
- 1986 Ampliación de no punibilidad de eutanasia en Holanda: causas psicológicas.
- 1987 Órdenes de Médicos de la CEE ambigüedad respecto a Eutanasia.
 - 1988 Holanda: Eutanasia Condonada casos de niños deformes.
 - 1989 Inglaterra autoriza Eutanasia a niña hidrocéfala.
 - 1990 Inicio del Proyecto Genoma Humano.
 - 1990 Suprema Corte USA “Patient Self Determination Act” (Nancy Cruzan).
 - 1993 La ONU define Familia como dos o más seres.
 - 1994 Entra en vigor ley de despenalización de eutanasia si se llena la forma en Holanda.
 - 1995 Se determina “sexo no, género sí” en Pekín.
 - 1996 Australia, Territorio Norte, aprueba la ley en favor de eutanasia.
 - 1997 Parlamento Nacional Australiano elimina ley en favor de eutanasia.
 - 1997 Suprema Corte USA condena Eutanasia y Suicidio Asistido, pero permite a los Estados regular esta materia.
 - 1997 Nacimiento de Dolly.
 - 1998 Lee-Bo Yeon, primer clon humano de 4 células.
 - 1999 Clon humano de ovocito de cerdo de hasta 32 días en Melbourne, Australia.
 - 2001 Parlamento Holandés aprueba eutanasia activa.
 - 2002 Bélgica legaliza eutanasia y suicidio asistido.
 - 2004 Primer clon humano nacido vivo por parte del Equipo de Hwang Woo Suk.

En una lectura categorizada de estos hechos, podemos observar

En una lectura categorizada de estos hechos, podemos observar dos tipos de acciones: las concernientes a avances tecnológicos y las concernientes a cambios jurídicos.

En cuanto a los avances tecnológicos, una vez que se logran, no presentan más problema que el de instalarse, anunciarse como avance científico, aunque no siempre lo son, ya que no necesariamente implican fenómenos nuevos, y luego transformarse en una necesidad. Tal es el caso de los anticonceptivos, las TRA, y dentro de poco lo será la clonación. Mientras tanto los procesos jurídicos y los movimientos que intentan influir en la opinión pública tardan más tiempo y requieren de mayor número de intentos, como es el caso de la eutanasia, o de los conceptos sobre la sexualidad.

Por otro lado se observa que en el caso de la tecnología, una vez que se utiliza, se vuelve además un derecho social, y conlleva a intentar resolver otros problemas. Esto ocurre por el mismo camino de la trasgresión de los límites naturales de la corporeidad, que es distinto al dominio sobre la causa y/o las consecuencias de la enfermedad, como es el caso de la regulación de la fertilidad, o de la concepción.

Otro hecho que resulta evidente de la comparación entre la eutanasia y el aborto, es que tratándose de legalizar acciones que terminen con la vida humana, es mucho más difícil la aceptación social, cuando a quien se afecte, tiene voz y voto, que cuando a pesar de poseer todo el potencial de vida por delante, no tiene la forma de hacer valer sus derechos.

IV. Células Madre

Sin pretender agotar el tema, se analizará, el caso de las células madre como ejemplo de un fenómeno técnico, y se ilustrará con el ejemplo de algunos investigadores españoles de cinco de los ocho principales centros dedicados a esta investigación.

Las células madre son capaces de dividirse y diferenciarse hacia varias estirpes celulares (pluripotencia) y autorrenovarse. Cuando una de estas células se divide en dos, una de las hijas es similar a la madre, y por tanto sigue siendo pluripotente, mientras que la otra avanza en una ruta de diferenciación que la llevará a ser por ejemplo, una célula epitelial. Es decir, se compromete hacia un destino específico: la

pierde parte de su pluripotencia y la otra se sigue manteniendo intacta.

Así es como se consigue que cada tejido se renueve sin hipotecar su reserva de células troncales para el futuro.

Esta evolución sucede en varios estadios de nuestro desarrollo, con ritmos diferentes en cada estadio. En etapa fetal o niñez, se requiere que todos los tejidos crezcan, contrario a lo que se requiere una vez alcanzado el tamaño definitivo en el que se reduce al mero ritmo de mantenimiento. Sin embargo, algunos de nuestros tejidos, como el sanguíneo, tienen un ritmo constante de crecimiento a lo largo de toda la vida. Ello es debido a la vida corta de las células sanguíneas.

Para proveer tan exigente demanda, las células troncales (que dan origen a los glóbulos rojos y otras células de la sangre) se encuentran protegidas en la médula ósea a salvo de agresiones externas y en un ambiente muy favorable para cumplir con su misión: enviar a la sangre glóbulos recién formados. En ocasiones, éstos van acompañados de células precursoras más inmaduras e incluso de un porcentaje muy bajo de células troncales. Estas últimas viajan libremente por la sangre desde donde pueden migrar y anidar en los tejidos sólidos como el cerebro, el corazón o el hígado. Después, y aquí viene lo sorprendente, estas células troncales, condicionadas por señales del microambiente del tejido huésped, se diferencian hacia la estirpe celular que la circunda.

Este proceso llamado *transdiferenciación*, se ha comprobado estudiando las autopsias de mujeres que habían recibido trasplantes de médula ósea procedente de varones, en quienes se ha encontrado la presencia de células diferenciadas portadoras del cromosoma Y. Esto demuestra que las células madre adultas son capaces de anidar y diferenciarse por señales procedentes del microambiente. El estudio de las mismas es el nuevo reto que nos propone ahora la naturaleza.

V. Ventajas e inconvenientes de células madre embrionarias y adultas

La gran virtud de las células madre embrionarias reside en la cantidad. De un solo embrión se pueden extraer más células madre que del cuerpo humano adulto, donde hasta ahora sólo se han localizado en

puntos concretos como la médula ósea o el bulbo olfatorio. Además, pueden especializarse en más funciones del cuerpo humano y tienen una mayor capacidad de proliferación en cultivo. Por el contrario, esa misma proliferación ha llegado a descontrolarse en muchos experimentos y han aparecido tumores de piel y pelo, que podrían ser letales al desarrollarse una vez implantada la célula. Por otra parte, puede producir rechazo y requerir de inmunosupresión por provenir de otro individuo, aunque este problema se eliminaría de confirmarse la clonación de embriones realizada por el equipo surcoreano. Otro problema que surge es que el hecho de clonar a un individuo, lo cual requerirá siempre de una infraestructura tecnológica mucho mayor que la de extraer las células a un individuo ya desarrollado. Las ventajas de las células madre adultas son la alternativa natural para regenerar tejidos dañados por enfermedades degenerativas como el Parkinson, el Alzheimer o el infarto al miocardio. Se pueden extraer del mismo individuo al que se va a tratar, diferenciarlas en el laboratorio y reimplantarlas en la zona afectada. Esto supone dos ventajas: no requieren de inmunosupresión ni generan problemas éticos en relación con un posible sacrificio de vidas humanas. Además, ya se están haciendo experimentos clínicos con resultados esperanzadores. Quizá por la conciencia de sus virtudes y limitaciones, un amplio sector de científicos españoles ha reclamado la experimentación con las células embrionarias que, por desconocimiento, ofrecen un campo más extenso de investigación.

VI. Red de terapia celular

La red de terapia Celular del Instituto Carlos III aglutina a 8 equipos de investigación ligados al mundo universitario que comparten la información común a las patologías que estudia cada uno de ellos: esclerosis, Parkinson, diabetes, etc. Cinco de ellos analizan claves y conflictos de sus investigaciones con células madre.

En un trabajo de investigación publicado en los medios de comunicación españoles, se concentran tres temas:

- a) Materia de investigación.

- b) Tiempo previsto para aplicación clínica de las células madre.
- c) Opinión sobre los límites a este tipo de investigación.

Equipo de trabajo de José López Barneo. Catedrático de fisiología de la Universidad de Sevilla.

- 1) Neugeneración, Parkinson
Células madre de cuerpo carotídeo (ricas en dopamina) con algunos resultados positivos.
Problema: pocas células en cuerpo carotídeo
Posibles soluciones: cultivarlas o producir neuronas dopamínicas con células embrionarias.
- 2) Lejana la implantación de células en el cerebro porque si dan problemas, no se les puede retirar fácilmente como en corazón o hígado.
Solución: células madre adultas que no generan problemas infecciosos, inmunológicos y éticos.
- 3) embrionarias si se demuestra cómo se utilizarán y que sean realmente de uso terapéutico.

Equipo de trabajo de José M. García Verdugo. Catedrático de Biología Molecular de la Universidad de Valencia.

- 1) Células madre de médula ósea humana y animal en el corazón de animales con infarto. Neurogénesis para entender la relación entre células madre y ciertos tumores cerebrales.
- 2) En cardiología ya se trabaja con humanos pero hay que esperar resultados a largo plazo.
- 3) “Al investigador no se le debe prohibir, pero hay mucho loco”.
Crear una comisión formada por 10 investigadores a quienes se informe qué se va a hacer y con qué materiales (incluidas células M de adultos).

Jordi Alberch. Prof de Biología Celular de la U de Barcelona

- 1) Enfermedad de Huntington (neurodegenerativas) (temblores, dificultades motoras, trastornos cognitivos). Produce la degeneración y muerte de unas determinadas neuronas. “Cultivamos células madre

de animales transgénicos diferenciadas en neuronas (precursores neuronales) y trasplantarles como secretores de agentes neuroprotectores”.

2) “A corto o mediano plazo se podrán curar enfermedades neurodegenerativas relacionados con grupos concretos de neuronas”.

3) “Los centros españoles trabajan con ética. No me entra en la cabeza por qué alguien querría crear un clon humano. Algunos de los posibles fines de las células madre que se alerta, son tonterías”.

Equipo de trabajo de Salvador Martínez. Profesor titular de la Universidad Miguel Hernández (Elche).

1) Esclerosis lateral amiotrófica. Inyectan en ratones afectados con esta enfermedad células madre del cordón umbilical, el cerebro y la médula ósea. Después comprobamos si son capaces de regenerar las células muertas y evitar que mueran otras.

2) Ya se están haciendo trasplantes de células madre de la médula ósea en humanos con esclerosis múltiple. Habría que ir hacia el trasplante de células de otro donante, pero las embrionarias son caras y pueden generar tumores de piel, pelo,...durante el cultivo.

3) Da miedo que ciertos avances se vendan como panacea. Nadie está invirtiendo recursos en las células madre adultas, que ya son una realidad. Sería una barbaridad generar expectativas falsas o aplicarles tratamientos que no controlamos.

Equipo de trabajo de Juan Hurle. Catedrático de Ciencias Morfológicas de la Universidad de Cantabria.

1) Factores que influyen en el movimiento de las células a través del corazón utilizando el modelo de embrión de pollo. Introducen células madre y administran ciertas sustancias que las atraen hacia una pared u otra. Se requiere estudiar esas señales y aprender a imitarlas con drogas.

2) Difícil dar años por la compleja metodología. Lo que se puede garantizar es que algún día se utilizarán en forma práctica y habitual.

3) La sociedad puede entorpecer la investigación con normativas complejas, pero las puertas acabarán abriéndose. La clonación de hu-

manos manejables de la que se habla es algo imposible y no puede interesarle a nadie.

Todos los centros concuerdan en que el tratamiento de las células madre es relativamente simple, pero es imposible ser muy buenos sin invertir en centros de investigación biomédica. Si a ello se le unen los obstáculos morales, el riesgo de alejarnos de la vanguardia es aún mayor.

Jordi Alberch, profesor de Biología Celular de la Universidad de Barcelona, resume ese peligro. “España no es que sea muy brillante en investigación, pero se ha mejorado en los últimos años más por la voluntad de los científicos que por la intervención del Gobierno”, argumenta, “y si se pierde el tren de la investigación con células madre nos quedaríamos mucho más atrás, sería un gran error”. Podemos concluir que naturalmente se trata aquí de una moda científica, que como en el resto del terreno científico, es la que proveerá los medios materiales para la subsistencia del centro. No se descarta con ello ni la legitimidad del progreso profesional individual, ni los motivos personalísimos de soberbia que pudieran existir en algunos de los investigadores. Pero ciertamente la organización misma del mundo científico, que se sostiene a base de avances novedosos, parece ser un círculo cerrado que habrá que romper con alternativas positivas, para que pueda haber la posibilidad de estudiar otras opciones.

VII. Embriones congelados

Otra de las consecuencias sobre la utilización de las células madre es la utilización de los embriones congelados. Particularmente en países con vacío legal, como México, o con permisividad legal sobre su utilización, como es el caso de España, pone en las manos de los investigadores una gran fuente de obtención de células pluripotenciales, al menos en cuanto a su edad gestacional, aún cuando no se han determinado las consecuencias a largo plazo debidas a la congelación.

Existen 200,000 embriones congelados actualmente en los laboratorios españoles como sobrantes de la aplicación de la técnica de fecundación in vitro, según informa la ministra de Sanidad, Ana Pastor

(citando los datos aportados por los centros del Instituto Valenciano de la Infertilidad (IVI), durante la discusión del entonces proyecto de ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida). El precedente de esa ley, aprobado en 1988, obligaba a congelar esos embriones durante cinco años para una posible implantación en el útero materno. Después, supuestamente, pasaban a ser inviábiles, aunque no se establecía qué hacer con ellos.

Ahora se podrán utilizar para extraer células madre en investigación. En noviembre 2003, con la aprobación parlamentaria de la nueva Ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida, quedó cerrada la polémica sobre la utilización de células madre embrionarias en la investigación científica, permitiendo la utilización de los embriones sobrantes de la fecundación in vitro con el permiso de los padres.

VIII. Postura ética en España ante la clonación y la utilización de CME

La clonación de un embrión humano por parte de un equipo de la Universidad Nacional de Seúl, por el procedimiento que se utilizó con la oveja Dolly, ha reabierto el debate y el enfrentamiento entre diversos sectores universitarios españoles sobre dónde debe estar límite entre el valor científico de determinados experimentos y el respeto a la dignidad humana. Mientras unos apuestan fuerte por el progreso de la ciencia, otros defienden ciertos principios éticos y religiosos:

Equipo de trabajo de Bernat Soria. Catedrático de Fisiología de la Universidad Miguel Hernández (Elche).

El director del proyecto andaluz de investigación con células madre y principal investigador español en este campo califica el experimento surcoreano como “una excelente noticia después de los fallidos intentos en primates”. Soria, que conocía el trabajo desde hace meses e incluso había trabajado con sus autores, considera que éste “abre la puerta a la regeneración de órganos y tejidos de un paciente utilizando estas células madre embrionarias que, al proceder del mis-

mo paciente, evitarán los posibles rechazos”. Por ello, subordina cualquier debate moral a la posibilidad de curar enfermedades degenerativas como la que él estudia: la diabetes.

César Nombela. Catedrático de Microbiología de la Universidad Complutense y Presidente del Comité Asesor de Ética para la Ciencia y la Tecnología.

“El estudio de los coreanos sólo funcionó con células del tejido ovárico de la misma mujer que donó los ovocitos. Con células adultas de otros individuos fracasó”, afirma. Seguro de que “crear embriones para la investigación no es ético ni necesario”, recuerda que la postura del comité que preside fue “no recomendar los embriones para la experimentación”. Además, recuerda que “la mayoría de los países ha rechazado la clonación reproductiva y ha establecido moratorias para reflexionar sobre la terapéutica”. En esa línea, aboga por “un debate intenso en el que se establezcan cuales son las prioridades de nuestra investigación científica”. El catedrático defiende que “ni siquiera se ha demostrado que las embrionarias sean las más adecuadas para el tratamiento”, aunque reconoce que “la investigación con ellas nos ayudaría a reprogramar las adultas”.

Natalia López Moratalla. Catedrática de Bioquímica de la Universidad de Navarra.

“Realmente no han clonado un embrión, porque han hecho la transferencia de núcleos pero no la reprogramación necesaria para que ese embrión se convierta en cigoto”, “y en primates se ha demostrado que es imposible esa reprogramación”. Convencida de que la clonación terapéutica es un disparate (“significa matar a un ser humano para curar a otro”), reconoce que el sistema propuesto por los coreanos podría suponer un adelanto relativo. “Tampoco me parece que la transferencia de núcleos o la partenogénesis sean la solución porque sometes a la mujer a un proceso de hiperovulación”, puntualiza. Partidaria de la células madre adultas, Natalia López asegura que los defensores de las embrionarias “sólo buscan una confrontación reli-

giosa” y les acusa de perder el interés por los procedimientos que no requieren de clonación. “Es ilógico que se implanten células que requieren inmunosupresión cuando se pueden utilizar las adultas”, afirma.

Juan Ramón Lacadena. Catedrático de Genética de la Universidad Complutense de Madrid.

A raíz del experimento surcoreano, plantea que “los embriones clónicos darían lugar a una vida humana si se implantaran en el núcleo, así que son equivalentes a los producidos por fusión de gametos”. Por este motivo, considera que “si los unos no deben instrumentalizarse en la investigación, éstos tampoco”. A su juicio, “se están utilizando cambios de palabras, como el concepto de preembión, para ocultar la realidad biológica” y justificar actitudes. “Me han dicho que a los embriones clónicos les quieren llamar clonates para trabajar con ellos sin que pase nada.

IX. Conclusiones

El bien que se persigue con la así llamada clonación terapéutica debe ser buscado a través de medios que respeten la integridad, la naturaleza y la dignidad de la persona. Hasta ahora, la clonación no es sino el continuar moviendo los límites de la corporeidad, en este caso en lo relativo a su inicio.

A juzgar por la opinión de los investigadores españoles, el grupo de Hwang Woo Suk se dejó por el camino el reto más importante: reprogramar el embrión clonado por transferencia de núcleos. Además, el resultado de esta operación es menos revolucionario por el hecho de que el núcleo del óvulo fuera reemplazado por el de una célula cuya función es, precisamente, hacer madurar a los óvulos. “Con células adultas de otros individuos fracasó”.

La utilización de una persona, sea cual sea el motivo, es ilícita, porque ignora quién es la persona y cual es su finalidad última. Pero no se diferencia de otras técnicas en el sentido propio de que no cura

la enfermedad, aunque lo parezca: regenera otras nuevas células, pero al no atacar el origen, no significa que a largo plazo este nuevo tejido no vuelva a sufrir las mismas consecuencias histopatológicas que el original. Cabe destacar, además, la gravedad de que se “fabrican” personas, para destruirlas y luego usarlas.

El tema puede ser abordado desde el punto de vista consecuencialista, pero he querido simplemente constatar los fenómenos de la inteligencia y de la voluntad, donde podemos equivocarnos al elegir qué camino usar para llegar al bien que perseguimos y describir algunos hechos fisiológicos que acontecen con estas técnicas para que cada uno de Ustedes pueda realizar el análisis del caso y llegar a sus propias conclusiones.

Sin embargo, no basta con evidenciar el error de éstas, sino que tenemos que encontrar soluciones alternativas.

Referencias bibliográficas

¹ AZNAR, J. Alternativas a la utilización de células madre embrionarias con vista a la medicina regenerativa y reparadora”. En *Ética y clonación, realidades y exageraciones*, Fundación Valenciana de Estudios Avanzados y Generalitat Valenciana, 2002. Actas de la reunión de 17 de enero de 2002.

² BRUGGER, W. Diccionario de Filosofía. Biblioteca Herder. Barcelona. 1983, pp 82.

³ COHEN, C.B. (ed.). *Special Issue: Ethics and the cloning of human embryos*. Kennedy Institute of Ethics *Journal* 1994, n. 4, 187-282.

⁴ CLARKE D. L., JOHANSSON C. B., FRISEN J. et al., (2000) *Generalized potential of adult neural stem cells*, *Science* 288, 1660-1663.

⁵ Diario “El Mundo”, 24 Febrero de 2004, España.

⁶ GAGE, H. H. *Mammalian neural stem cells*, *Science*, 2000, 287, 1433-1438.

⁷ KRAMSKY, C. J. *Apuntes de Filosofía I. Antropología Filosófica Tomista*. Ediciones Académicas Clavería. México, 1985, pp. 411.

⁸ LACADENA, Juan Ramón. *Genética y bioética*. Universidad Pontificia Comillas-DDB, Madrid, 2002.

⁹ LÓPEZ MORATALLA, N. Aspectos biomédicos de la clonación humana y células madre. En PASTOR, L.M y FERRER, M, *La bioética en el milenio biotecnológico*, Sociedad Murciana de Bioética, 2001.

¹⁰ MARCÓ, J. Y TARASCO, M. *Diez temas de reproducción asistida*. Eunsa, 2001.

¹¹ MARSHALL, E. The business of Stem Cells. *Science*, 2000, 287, 1419-1421.

¹² McLAREN A. Stem cells: golden opportunities with ethical baggage. *Science*, 288, 2000, 1778.

¹³ SHAPIRO, H. T. Ethical and policy issues of human cloning. *Science*, 277, 1997, 195-196.

¹⁴ VAN DER KOODY D. y WEISS, S. Why Stem Cells? *Science*, 287, 2000, 1439-1441.

¹⁵ VERNEUX, R. () *Filosofía del Hombre*. Ed Herder, Barcelona, 1988, pp 151- 155.

¹⁶ VOGEL, G. *Company gets rights to cloned human embryos*, *Science*, 2000, 287, 559.

¹⁷ WATT F. M. y HOGAN B. L. M. Out of Eden: stem cells and their niches. *Science*, 2000, 287, 1427-1430.

¹⁸ XIRAU, R. *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Ed. Textos Universitarios. México, 1983.

Enfermería, bioética y mujer

*Ma. Antonia González Noriega**

Resumen

El artículo realiza una reseña histórica de la enfermería para resaltar la necesidad de la enseñanza de la bioética en las escuelas de enfermería.

Abstract

The article realizes a brief historical description of nursing to underline the necessity of learning bioethics in the nursing schools.

Palabras clave: profesionalización, deshumanización, cuidado del paciente

Keywords: professionalization, dehumanization, patient care

I. Introducción

Junto con la alimentación a la cual está ligada, la aplicación del cuidado es sin duda la práctica más antigua de la historia del mundo.

*Es docente de las asignaturas de Ética, Anatomía y Fisiología en la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia de la UNAM. Maestría en Bioética en la Universidad Anáhuac.

Cuidar contribuye directamente a asegurar la continuidad y desarrollo de la vida de las personas que integran el grupo, satisfaciendo un conjunto de necesidades.

El grupo, desde sus comienzos, organizó estas dos tareas de supervivencia, haciendo una división sexual del trabajo que marca fuertemente diferentes culturas y épocas, el lugar del hombre y de la mujer en la vida social y económica. Sin embargo, esto ha ido cambiando en los últimos tiempos con mayor apertura en distintas áreas tanto para hombres como para mujeres.

Durante miles y miles de años, los cuidados habituales, los que sustentan la vida de cada día, están vinculados fundamentalmente a actividades de la mujer. Es ella quien da a luz, la que se ocupa de los hijos, la curandera, la comadrona, la encargada de los ancianos, la de asistir a los moribundos. La vocación femenina es custodiar lo humano.¹

Ahí comienzan las diversas concepciones acerca de la enfermedad y del enfermar y el concepto de ayuda, bajo el que se configuran las prácticas del cuidado, con elementos propios que utilizan algún tipo de conocimiento intuitivo y/o de transmisión oral, tanto del saber teórico como en su práctica en el ámbito doméstico. Los cuidados enfermeros son una constante histórica que desde el principio de la humanidad surge con carácter propio e independiente.²

En la Grecia antigua, se efectuó el paso del pensamiento mítico al pensamiento racional, del “*mythos*” al “*logos*”. Pero los cuidados de enfermería, por ser una práctica manual, por ser realizada por mujeres y esclavos y por ser doméstica, no participó del movimiento intelectual que cambió el destino de otras disciplinas.

Con la llegada del cristianismo se institucionalizan los cuidados de enfermería como ayuda para pobres y enfermos, por el mandato de la caridad y de la humildad. Surgen en el siglo III las diaconisas, mujeres principalmente viudas que ayudaban a los diáconos para atender a los más necesitados, a cuidar a los huérfanos, leprosos, enfermos. Encontramos a romanas diaconisas como Febe, la primera enfermera visitadora; Marcela, quien cuidaba enfermos en su propio palacio; Fabiola fundó en su palacio el primer hospital gratuito; y Paula, construyó numerosos hospitales en el camino de Belén y fue la primera en concebir la enfermería como un arte diferenciado del servicio a los pobres.

La historia de la enfermería se continúa a través de la medicina hospitalaria realizada en los monasterios medievales y en sus primeras órdenes religiosas hospitalarias como la de San Vicente de Paul, fundador de las Hijas de la Caridad; o en Granada los juaninos, fundados por San Juan de Dios. Pero esta imagen de enfermera-monja fue un obstáculo para el reconocimiento de la profesión, ya que por humildad no podían escribir sus saberes y aportaciones, fomentando una dependencia ciega al médico y por caridad no eran retribuidos sus servicios

La reforma protestante tuvo muchas repercusiones en la historia de la enfermería. La afirmación teológica de que la salvación de las almas es por un acto de fe, sin necesidad de realizar obras de caridad, provocó que el cuidado y la atención de los enfermos perdiera el sentido de deber cristiano. Son cerrados los hospitales de órdenes religiosas y son expulsados los monjes y monjas dedicados a su cuidado.

Comienza la secularización del cuidado, pero con personas incompetentes que trabajaban por necesidad económica, sin ningún interés por el enfermo (eran sirvientas de clase muy baja). Esto repercutió considerablemente, primero en la atención a los enfermos y, segundo, en el reconocimiento social de enfermería.

La secularización se extendió más allá del mundo protestante. Desde 1505, el Hôtel Dieu de París funciona bajo una comisión de hombres laicos y mantienen la autoridad fuera del alcance de las enfermeras. Esta es la primera vez que se concretan nuevas responsabilidades civiles con la creación de un impuesto especial destinado a la asistencia y mantenimiento de las clases más desfavorecidas.

En 1836, el párroco protestante alemán Theodor Fliedner, funda un hospital en su parroquia de Kaiserswerth y encarga a la enfermera Gertrud Reichart la organización de unos cursos de preparación; esto dio inicio a la primera escuela de enfermería. A este centro acudió la inglesa Florence Nightingale que es considerada la madre de la enfermería, quien más adelante introducirá conceptos novedosos como la orientación del cuidado centrada en el enfermo y no en la enfermedad, planificación del cuidado, consideración de aspectos psicológicos y ambientales, prácticas sanitarias, cuidados intrahospitalarios y extramuros, participación en la administración de las instituciones de

salud, remuneración del personal, y una orientación que, por la época y el estatus de la mujer, está relacionada con la dependencia médica. En la Guerra de Crimea logra reducir la mortalidad en un 40% con la aplicación de estos conceptos.

II. La profesionalización de la enfermería

El proceso de profesionalización de la Enfermería comenzó en hospitales-escuelas que giran en torno a una conducta moral de la enfermera y a unas tareas técnicas delegadas de la medicina.

Posteriormente empieza la construcción disciplinar universitaria con un cuerpo de conocimientos y metodología propias donde se valoran las necesidades reales y potenciales de la persona sana o enferma; se hacen diagnósticos de enfermería, se planifica la atención, se ejecuta, se evalúa todo el proceso del cuidado y se elabora el informe.³

En 1909, la escuela de enfermería de la universidad de Minnesota se convirtió en la primera en formar parte integrante de la estructura universitaria. Cada vez participaba más en la vida universitaria, aparte de su labor asistencial, en investigación, administración y docencia. Hoy, en la mayoría de los países se obtiene el grado de licenciatura y en algunas partes se puede llegar a obtener maestría y doctorado en enfermería.

III. Enfermería y bioética

Este primer intento de profesionalizar trajo aunado el “*professio*” o hacer un juramento de comportarse según ciertos tipos de conducta. Tal *professio* fue elaborado en el Hospital de Detroit en 1893 por Lystra E. Gretter, quien le dio el nombre de Juramento de Florence Nightingale, haciendo énfasis en las virtudes de la obediencia, fidelidad hacia el médico y beneficencia para el paciente. Sin embargo, añade “no administraré con conocimiento un fármaco que sea dañino”, poniendo las bases para una futura objeción de conciencia.⁴ Este juramento se hizo durante muchos años y surge como un primer código

de ética. El Consejo Internacional de Enfermeras elaboró en 1949 el primer Código Internacional de Ética, que ha tenido varias revisiones en 1953, 1970 y el último en el 2001, que han sido retomados en cada país. Este código puede dividirse en dos partes. La primera expone una serie de principios generales de la profesión, como el de que la enfermera está al servicio del paciente y de la humanidad; y en la segunda parte se dan una serie de principios concretos:

- Triple responsabilidad de la enfermera: conservar la vida, aliviar el sufrimiento y promover la salud.
- Importancia de la atención médica, del comportamiento profesional y de una formación continua.
- Confidencialidad ante terceros.
- Trabajo en equipo para el bien del paciente.
- Límites de su misión: únicamente puede prescribir tratamientos en caso de urgencia; obligación de poner en práctica, con inteligencia y lealtad, las órdenes del médico.
- Y rehusar a participar en prácticas no-éticas.

Quiero resaltar que al principio se hizo mucho énfasis en la Ética de las virtudes y después en sus obligaciones profesionales, en la Deontología. La relación de ayuda persona/enfermera implica su dimensión profesional, pero también de servicio, de entrega, de empatía y tiene que ir de la mano con la Bioética. El respeto por la vida, la dignidad y los derechos del ser humano son condiciones esenciales de la enfermería.

En el código de Nüremberg se menciona: “El deber y la responsabilidad de evaluar la calidad del consentimiento corren por cuenta de todos y cada uno de los individuos que inician o dirigen el experimento o que colaboran en él”. Deja claro que no es válido éticamente aligerar la propia culpa invocando que uno actúa en cumplimiento de órdenes superiores. Esto es esencial en todo el quehacer de las enfermeras, ya que por una parte su primera fidelidad es hacia el paciente y por otra no se pueden tener “valores neutros”, como se les ha hecho creer y que por ello tienen la obligación de participar en acciones no-éticas.

Las enfermeras experimentan incertidumbre moral. No están seguras sobre el problema moral. Encuentran en una situación de cuidado que dos o más principios o valores entran en conflicto o se pueden

aplicar con diferentes resultados, que no hay consistencia en la acción. Pero también enfrentan problemas de angustia moral cuando conocen y saben aplicar los valores morales y los principios éticos, pero están presentes limitaciones de poder, autoridad o recursos para aplicarlos en la situación.⁵

Hoy se tienen diversos problemas: trasplantes, SIDA, políticas anticonceptivas, aborto, eutanasia, fertilidad asistida, manipulación genética, clonación. Pero también problemas bioéticos relacionados con las desigualdades sociales, la pobreza, la inequidad en la prestación de servicios básicos, el hambre. Y el día de mañana habrá otros problemas. Por estas razones son indispensables programas de Bioética⁶ en la formación de enfermería de pregrado y posgrado que enseñen una metodología que ayude a hacer un análisis de la situación para poder detectar problemas y confrontarlos con una jerarquía de valores y con unos principios. Esto tiene el fin de que dentro de las posibilidades de actuación se pueda optar por lo válido, con la mayor certeza posible de que se está actuando como se debe y que asegure el respeto a la dignidad de cada una de las personas que están a su cuidado.

Se pueden llevar a cabo con técnicas participativas para desarrollar la habilidad del análisis, la crítica, la documentación, la argumentación; con foros de discusión argumentando posiciones contrarias en forma respetuosa; con discusión democrática que sea representativa, participativa y deliberativa. Siempre atentos a la dignidad de la persona y a reconocer el bien objetivo.

Pero los principales problemas bioéticos que se viven diario son la deshumanización de la atención en salud, la desproporción que existe entre los medios técnicos sofisticados y los déficits de humanidad, la despersonalización de la atención, la desigualdad de la prestación de bienes y servicios, la falta de respeto por la autonomía, la marginalización y alienación. El paciente es tratado como un objeto al cual no se le consideran sus rasgos personales e individuales y se prescinde de sus valores, sentimientos y espiritualidad. La relación humana se muestra fría, indiferente y distante, que en términos cristianos, es la falta de Caridad.

Virginia Henderson dice: "Las enfermeras deben de alguna forma ponerse en la piel de cada paciente para conocer qué clase de ayuda necesita de ella. La enfermera es transitoriamente la conciencia del

inconsciente, el amor a la vida del suicida, la pierna del amputado, los ojos del recién cegado, el medio de locomoción del recién nacido, el conocimiento y la confianza de la joven madre, la voz para los demasiado débiles para hablar”.⁷ “Las enfermeras aseguran la continuidad de la vida, ayudando a través de sus prácticas de cuidado, a enfrentarse a la enfermedad y a la muerte, con contextos de escasa valoración social y cultural”.⁸

Ha sido y sigue siendo todo un camino de lucha para obtener mayor reconocimiento como profesión independiente integrada a un equipo de salud. En parte esa escasa valoración social y cultural se debe al paralelismo del bajo reconocimiento de las mujeres, ya que Enfermería todavía sigue siendo una profesión de mujeres. Sólo están registrados como profesionales varones el 5.4%,⁹ aunque en las escuelas haya aproximadamente un 8%. Pero también existe una gran resistencia de los médicos que se niegan a reconocer que el cuidado y la asistencia es para los pacientes y no para ellos, que no es una profesión con un papel secundario sino complementario. También las instituciones de salud, que por sus limitaciones financieras anteponen los aspectos económicos y administrativos a una atención de calidad, prefieren contratar a enfermeras técnicas o auxiliares.¹⁰

IV. Conclusión

La enfermera requiere de una preparación profesional y ética para que pueda incidir mucho más en el primer nivel de atención para la educación de la salud de las familias. Hay que considerar que en los hospitales, los pacientes quedan en manos de ellas, que con su cuidado continuo y continuado cubren sus necesidades personales, mucho más allá que solo el de la salud.

El resultado de una investigación de enfermería que relaciona mortalidad e insatisfacción de las enfermeras en hospitales de alta tecnología en Estados Unidos, con *ratios* de 5 pacientes por enfermera, dio una tasa de mortalidad en pacientes, con complicaciones mayores no presentes al ingreso, de 8.4% contra 43% de insatisfacción en el trabajo. Y hubo un incremento de la mortalidad en un 7% por cada paciente adicional por enfermera.¹¹ Ambos factores son un motivo de

preocupación en muchos países por sobrecarga de trabajo e insatisfacción, con un abandono precoz de la profesión y escasez de enfermeras calificadas.

Por el contrario, existen los llamados Hospitales Magnéticos, diferentes por contar con buenos cuidados de enfermería, con satisfacción en el trabajo al tener una mayor independencia profesional y se ha visto una reducción en complicaciones y mortalidad de los pacientes.¹²

Varios países como Estados Unidos, Francia o Gran Bretaña, que cuentan con buenos sistemas sanitarios, se encuentran con que les faltan enfermeras. Tienen una situación de crisis, ya que se ven en la necesidad de recurrir al extranjero para cubrir el déficit. En Estados Unidos, el número de enfermeras ha disminuido un 20% de 1996 a 2001, teniendo una carencia de 110,000 enfermeras. Inglaterra recurre a España para que le proporcione 20,000 enfermeras que trabajen durante dos años.

La razón de ser de la Enfermería son las personas, en estado de salud o de enfermedad. La Enfermería asume el compromiso de cuidar, de ayudar a mantener la salud, de promover la calidad de vida, de prevenir las enfermedades y de ayudar a las personas a vivir con limitaciones, salvaguardando su dignidad y dando soporte espiritual en el momento de la muerte.¹³

Referencias bibliográficas

¹ GUERRA, R. *Reflexiones sobre la condición femenina y el fundamento antropológico de la diferenciación sexual*, en Kuthy Porter J. et al, Temas actuales de la bioética, Editorial Porrúa, México, 1999: 109-129.

² HERNÁNDEZ, J., *Historia de la Enfermería, un análisis histórico de los cuidados de enfermería*, Interamericana McGraw-Hill, Madrid, 1995.

³ LEDDY, S. y PEPPER, J.M. *Bases conceptuales de la Enfermería profesional*, J.B. Lippincott Company, Filadelfia, 1989.

⁴ GAFO, J., *Ética y Legislación en Enfermería*, Editorias Universitas, S.A., Madrid, 1994.

⁵ GARZÓN, N. *Enseñanza de la Ética y la Bioética en los programas de pregrado y de postgrado de enfermería*, VII Conferencia Iberoamericana de Educación en Enfermería, ALA-DEFE, Medellín, 2003.

⁶ HERNÁNDEZ, J.L., *Bioética General*, Manual Moderno, México, 2002.

⁷ HENDERSON, V. *The Nature of Nursing: A definition and its Implications for Practice Research and Education*, Macmillan Comp., New York, 1996.

⁸ COLLIERE, F. *Promover la vida*. Interamericana McGraw-Hill. Madrid, 1993.

⁹ *National Sample Survey of Registered Nurses*, March 2000.

¹⁰ LOZANO, J. *Teología y Medicina*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 2000: 165-176

¹¹ AIKEN, L.H. y CLARKE, S.P., et al. Hospital nurse staffing and patient mortality, nurse burnout and job dissatisfaction. *JAMA*, 2002 28(16): 1987-1993.

¹² GÁLVEZ, A., Reducción de la mortalidad en hospitales que prestan cuidados de enfermería de calidad. *El Hospital Magnético*. *Index de Enfermería* 2003; XII(43): 80-82.

¹³ PASTOR, L. M. y León, F., *Manual de ética y legislación en enfermería*. Mosby, Madrid, 1997.

Reseña bibliográfica

*Rafael García Pavón**

Paulina Balbás. GEN-ética. De la clonación molecular al desarrollo cultural. Plaza y Valdés y Universidad Autónoma de Morelos, México. 2003. 113pp. ISBN: 970-722-252-2.

GEN-ética es una obra cuyo objetivo, según dice su autora es: “discutir acerca de la genética de la ética, de la génesis de las conductas moral y socialmente aceptables, orientadas a los nuevos descubrimientos y aplicaciones de la genética moderna.”¹ Para lo cual estructura la obra en seis capítulos que se organizan con una pretensión de grados de comprensión. Es decir cada capítulo tiene intercalado en su texto una serie de recuadros sintéticos, los cuales pueden ser leídos sin el texto para tener una idea general de los temas, mas sin profundidad y sin su interconexión. Cada capítulo, además, intenta seguir una estructura gradual en cuanto a la temática, es decir, inicia siempre con consideraciones de definición del tema, descripciones a partir del mundo científico y social, para ver cómo ello llega a los juicios éticos. Por otro lado, la obra tiene muchos esquemas sobre los procesos biotecnológicos que son tocados a través del libro.

Es comprensible que un libro como éste no tenga en ningún momento referencias o citas bibliográficas que fundamenten las ideas, razones o términos técnicos y a veces, a mi impresión, demasiado extraños, pues aunque no lo diga explícitamente, pretende ser un libro de divulgación para el público o el lector no versado en estos temas, probablemente por ello la introducción lleva el título de *Querido lec-*

* Maestro en Filosofía por la Universidad Panamericana. Profesor de la Universidad Anáhuac.

tor. Por lo cual es una obra que parece más una charla informal sobre el tema que deja abiertas, demasiado a mi parecer, las cuestiones éticas, de hecho nunca se toma posición sobre los temas de biotecnología debatidos y la concepción de la ética, así como de sus principios. Estos ocupan realmente el menor espacio en todo el texto, sólo dos capítulos que forman en total 19 páginas de las 110. Esto quiere decir que el tono del libro es eminentemente descriptivo, no reflexivo, sin muchos fundamentos, razones, referencias o discusiones, aunque el último capítulo se llame “El debate Gen-ético” en el fondo no se debate nada, se describen diversas formas de la biotecnología moderna, y algunos puntos que hay que tomar en cuenta para valorarlo, pero no se realiza lo que pretende el capítulo.²

Lo que no es comprensible en un libro así es que muchas de las ideas sobre ética, especialmente, sean demasiado vagas y generales, presuponiendo una serie de ideas que no son debidamente fundamentadas. Además que no es comprensible que se desarrolle en el libro argumentos que no tienen que ver con el objetivo antes mencionado, es decir, que no muestra en ningún momento cómo se generan las conductas morales en el contexto de la biotecnología, ni siquiera se describen cuáles son esas conductas morales o por lo menos se habla de la génesis de la conciencia moral sobre estas nuevas aplicaciones. Lo que hay es más bien un resumen muy apresurado, como si fuera una lista de eventos de algunas, ni siquiera las más importantes, cuestiones de ética en biotecnología.

En el primer capítulo llamado “La conciencia genética” probablemente uno esperaría encontrar la reflexión que se ha tenido sobre el sentido de las cuestiones genéticas, o al menos la historia o el origen de las problemáticas genéticas. Pero no, lo que se nos describe es resumen muy simple sobre la definición de genética como “la ciencia que estudia las leyes de la transmisión de los caracteres hereditarios de los organismos.”³ Se tratan conceptos básicos sobre la manipulación genética y la ingeniería genética, pero nunca tenemos al menos la descripción de cómo se genera la conciencia social y cultural sobre las cuestiones genéticas.

En el segundo capítulo, “Ética o Filosofía moral” y en el cuarto capítulo “la ética en las ciencias de la vida” se trata de los elementos que constituyen el razonamiento ético y los principios de razonamien-

to ético aplicado a las problemáticas bioéticas. Pero este objetivo no se logra en las escasas 19 páginas que ocupan los dos capítulos. Pues primero que nada, en la concepción de la ética como filosofía moral la autora no parece comprender del todo lo que está diciendo. Porque si bien inicia con la diferenciación básica entre moral y ética, es decir, la moral como las costumbres o pautas de comportamiento tradicionales adquiridas por los procesos de socialización, y la ética como una rama de la filosofía o como el razonamiento sobre la justificación universal de la moral⁴. Toda su argumentación posterior reduce la ética a alguna moral particular, o en sentido más estricto, a una moral social particular.

Es comprensible y evidente, que la realidad práctica de nuestro actuar es particular, condicionado por una serie de valores sociales, y otras normatividades específicas, como las leyes. Por lo cual es evidente que el razonamiento ético, si bien similar en forma en cada caso, adquiere su propia singularidad en cada contexto. Pero la ética no se reduce a ser por ello la reflexión sobre las razones que justifican esos valores sociales o legales que prevalecen en una cultura o sistema social específico, haciéndola siempre relativa a las condiciones particulares o legítima sólo si cumple con los mínimos que permiten la convivencia social.⁵ La ética pretende ser una reflexión sobre los bienes objetivos y universales que le den plenitud a nuestra existencia. Probablemente la autora confunde universal con absoluto, en el sentido peyorativo que la palabra absoluto ha llegado a tener como la imposición irracional de una serie de normas inflexibles a todo tipo de realidad. Cuando el término universal hace referencia a la unidad en la diversidad, a la realización de los mismos valores de diversas maneras, pero no por ello absolutamente incommunicables entre sí. Y por otro lado, una de las preguntas de la ética siempre ha sido la búsqueda de un bien absoluto, en el sentido de estar incondicionado; la cuestión es que si no se pretende tener un referente absoluto probablemente no hay manera de fundar una serie de principios y de actuares éticos, que se ejerzan de diversas maneras, pero que conserven el mismo valor y es lo que comúnmente llamamos humanidad. Si esto no es posible, cualquier acción que sea debidamente razonada de acuerdo a su contexto podría ser justificada, y como decía Dostoiev-

ki todo estaría permitido. Desde mi punto de vista la autora no tiene bases para comprender que la ética es una acción con sentido desde la reflexión de esos bienes absolutos en la diversidad de acciones, y por lo cual la ética pretende trascender las diferencias impuestas por las condiciones sociales o culturales.

Este problema planteado a la ética, ha constituido en gran parte la historia de la misma y las diferentes teorías que se han desarrollado. La autora, probablemente sea consciente de ello, pero en la obra muestra una reducción de las posturas éticas al utilitarismo y a la deontología, ¿dónde quedó la ética de las virtudes? Por ejemplo, que bastaría con mirar cualquiera de los libros que la misma autora utiliza como bibliografía para darse cuenta (como el de Adela Cortina *ética de la empresa*) que ni la deontología, ni el utilitarismo, ni los dos juntos, son posturas suficientes para el razonamiento ético y menos para cuestiones de biotecnología.⁶ Porque en ellas se pierde uno de los valores fundamentales de la ética, la dignidad de la persona humana, sin embargo en el capítulo cuarto lo propone como el primer principio de la bioética sin mayor fundamentación, lo que hace pensar que simplemente lo tomó prestado de algún libro y no por un diálogo reflexivo sobre los problemas éticos de la biotecnología.⁷ De hecho sería hasta contradictorio, pues en el capítulo sobre ética ha dicho que “ningún concepto, ni siquiera los de *derechos humanos, dignidad, amor y verdad, calidad de vida*, tienen un significado absoluto.”⁸ Y en el capítulo cuarto al hablar de los cinco principios de la bioética nos dice que el primero es “el valor absoluto de la persona humana”⁹ entonces, ¿hay o no hay valores absolutos? En esto el libro no ofrece ninguna respuesta, por lo que me parece la mayor falla del mismo. Desde la misma perspectiva en este capítulo cuarto, sólo se hace mención y un breve resumen sobre los principios clásicos de la bioética y su problemática de convergencia, sin tener una posición concreta. Lo más grave del asunto, es que no haya ninguna coherencia entre los capítulos: primero nos describe muy simplemente lo que es la genética y los nuevos procesos biotecnológicos, luego nos habla de la ética reduciéndola a la moral social, y después nos habla de principios bioéticos, pero sin relación a la idea de ética anterior, ni lo expuesto en el primer capítulo.

El tercer capítulo “Conciencia, conocimiento y ciencia” parece justificarse su inclusión en la obra porque las cuestiones biotecnológicas actuales son el producto del avance científico y de la conciencia que tengamos de él. Sin embargo, me parece que es un capítulo que está de más en el texto, pues en realidad de lo que habla es de una descripción, fisiológica y mecanicista de las operaciones mentales sobre la realidad. Sobre todo, identifica gratuitamente en un esquema la objetividad o subjetividad de las ciencias, y digo gratuito porque define objetividad como lo verificable y lo subjetivo como lo emocional, y lo más contradictorio de todo, que debo decirlo, muestra una absoluta falta de conocimiento sobre el tema de la filosofía de la ciencia por parte de la autora, al poner como subjetivas, o emocionales disciplinas como la Metafísica.¹⁰ Como si la experiencia humana sobre la realidad y más aquella que tiene que ver con nuestras decisiones prácticas pudiera partirse en dos entidades incommunicables. ¿Cómo pueden ser las matemáticas el grado más alto de verificación? O ¿Cómo podemos decir que la biología tiene un componente más subjetivo, emocional según la autora, mayor a la bioquímica? Y aún así, en este esquema ¿dónde queda la biotecnología y la genética qué es el tema, supuesto, del libro?

El quinto y sexto capítulo, “los generadores de la gen-ética”, y “el debate gen-ético” respectivamente, parecen pretender situarnos en los orígenes, los actores, y las discusiones de la biotecnología actual., y esperaríamos que en el debate gen-ético, se pusieran sobre la mesa los argumentos y problemas éticos que plantean los procesos biotecnológicos actuales. Pero de nuevo, me parecen dos capítulos con muchas lagunas y poca fundamentación. De hecho siendo un debate, no hay ninguna referencia de los autores de los argumentos que se debaten, ni a las estadísticas, ni a los últimos descubrimientos. Más bien, en el quinto capítulo tenemos una descripción sobre los descubrimientos realizado por lo que la autora llama “científicos académicos” y los “científicos industriales”, pero de acuerdo a la tónica ética de todo el libro, llega a no tomar posición sobre las acciones realizadas por los “científicos industriales” cuyo fin primordial es la economía de la corporación, así nos expresa que “esto no implica que sus acciones sean poco éticas con respecto a la de los científicos académicos, son simplemente distintas en cuanto a que parten de una jerarquía de

valores diferente.”¹¹ Claro que ser contratado por una empresa no implica directamente que sus acciones no sean éticas, pero su diferencia no está justificada simplemente por una jerarquía de valores diferente, en este momento la ética no es tal, porque no hay algún referente común de decisión, en otras palabras, la validez del juicio ético no lo da la jerarquía particular del contexto, sino la calidad del bien. Y en el sexto y último capítulo, se habla de debate, cuando es una monografía, de los diferentes proceso biotecnológicos, en el fondo no se debate nada, y al final sólo se presentan los 15 puntos antes mencionados, a considerar para valorar, probablemente éticamente estos procesos.

Finalmente, sólo diría que el texto es un buen ejemplo de que los problemas bioéticos en cuanto a la realidad de la biotecnología no se les puede comprender con un texto sin argumentos y sin posiciones éticas coherentes, además de suponer todo el contexto y la historia de las discusiones. En otras palabras, esta obra es un buen intento, pero no logra su objetivo planteado de analizar la génesis de la ética en los nuevos contextos sociales producidos por la biotecnología moderna.

Referencias bibliográficas

¹ Balbás, Paulina. (2003) *GEN-ética. De la clonación molecular al desarrollo cultural*. Plaza y Valdés y Universidad Autónoma de Morelos. México, D.F. p. 10.

² Cfr. *Ibid.*, pp. 104-105.

³ *Ibid.*, p. 14

⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 27-28, 31.

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

⁶ Cfr. Habermas, Jürgen. (2002) *El Futuro de la Naturaleza Humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona. Brincat, Cynthia A, Wike S., Victoria. (2000) *Morality and the professional Life. Values at work*. Prentice Hall. New, Jersey, USA. Cortina, Adela. (1994) *Ética de la empresa*. Claves para una nueva cultura empresarial. Trotta, Madrid.

⁷ Balbás, Paulina. (2003) *GEN-ética. De la clonación molecular al desarrollo cultural*. Plaza y Valdés y Universidad Autónoma de Morelos. México, D.F. p. 58.

⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 49-50.

¹¹ *Ibid.*, p. 72.



Facultad
de Bioética



MAESTRÍA EN BIOÉTICA

La Universidad Anáhuac anuncia la próxima apertura de la IX generación de su Maestría en Bioética la cual dará inicio el 20 de enero de 2005.

La Maestría en Bioética cuenta con reconocimiento de validez oficial por la SEP con fecha del 19 de febrero de 1998.

Requisitos de admisión:

1) Llenar solicitud la cual será proporcionada en la misma Universidad y acompañarla de los siguientes documentos:

- Copia del título profesional.
- Copia de la cédula profesional.
- Certificado de estudios de la carrera.
- Original del acta de nacimiento.
- *Curriculum vitae*.
- Copia del CURP.
- 6 Fotografías tamaño infantil.
- 2 Cartas de recomendación de experiencia laboral o académica.

Fecha límite para la entrega de documentos:
17 de diciembre de 2004

- 2) Entrevista personal con el coordinador de la Maestría. (solicitar cita).
- 3) Una vez aceptado como alumno de la maestría, efectuar en la caja de la Universidad el primer pago de la misma.
- 4) Fecha límite para efectuar el pago en la caja: 7 de enero de 2005.

Programa de estudios

La maestría se cursa en cuatro semestres con quince semanas de clases c/u y con nueve horas de clase por semana los días Jueves de 07:00 a 16:00 hrs.

Primer Semestre

- Fundamentos de la filosofía.
- Antropología filosófica I.
- Fundamentos filosóficos del derecho.

Segundo Semestre

- Metodología filosófica.
- Legislación sanitaria I.
- La persona y el derecho.
- Conceptos básicos de medicina general.

Tercer Semestre

- Antropología filosófica II.
- Fundamentos filosóficos de la bioética.
- Legislación sanitaria II.

Cuarto Semestre

- Temas selectos de medicina.
- Bioética clínica.
- Seminario en docencia universitaria.

Costo

Durante el primer semestre se pagarán 5 mensualidades de \$3,807.00 c/u (aprox.)

Informes:

Dra. Luz María Albisua Gorostizaga
Coordinador de la Maestría
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Tel. (55) 5328-8074
E-mail: lalbisua@anahuac.mx



Facultad
de Bioética

DIPLOMADO EN BIOÉTICA Y CULTURA CONTEMPORANEA

La Universidad Anáhuac anuncia la próxima apertura de la II generación de su Diplomado en Bioética y cultura contemporánea que **dará inicio en enero de 2005**.

Objetivo general

Propiciar en el participante una valoración crítica, con conocimiento sistemático, del papel de las religiones y del Estado en la confirmación de la bioética, en particular la corriente personalista.

Descripción del Diplomado

El diplomado es una aproximación a algunos problemas de la Bioética, en particular la fertilidad y sexualidad, señalando sus conexiones y fundamentos con las doctrinas religiosas del Hinduismo, Budismo, Judaísmo, Islam y Cristianismo en su opción terminal de "religiones" o abordar el papel del Estado en relación a políticas que hacen referencia a problemas bioéticos en su opción terminal de "políticas públicas".

Modalidad

El programa se desarrolla en línea a través de la plataforma de Web CT. Esto implica el que el usuario disponga una computadora PC con drive de 3.5", tarjeta de video, tarjeta de sonido y bocinas. Procesador Pentium II con al menos 64 MB en RAM con Windows 95, 98 o NT. Modem a velocidad de 28.8 kbs o mayor,



acceso a Internet, navegador Internet Explorer 4.0 o mayor y Office 97 o superior.

Duración y costo

- 120 horas
- Tres pagos de \$2,750.00 (más 15% de I.V.A.).

Requisitos de admisión

- Llenar solicitud de inscripción (proporcionada por la Universidad por correo ordinario o directamente en la Facultad de Bioética).
- Copia de acta de nacimiento.
- Copia de comprobantes de estudios universitarios.
- 2 fotografías tamaño infantil.
- 1 carta de recomendación académica y/o profesional.

Informes:

Universidad Anáhuac
Facultad de Bioética
Av. Lomas Anáhuac s/n.
Huixquilucan, Edo. De México
C.P. 52786
Tel. (55) 5627-0210
Ext.: 7146, 7205 y 7237
E-mail: jegomez@anahuac.mx
Dr. José Enrique Gómez Álvarez
Coordinador académico



ASOCIACIÓN PANAMERICANA DE BIOÉTICA

La Asociación Panamericana de Bioética nace como un recurso efectivo dentro de la sociedad para promover y salvaguardar el respeto a la dignidad de toda persona humana desde el momento de la concepción hasta su muerte natural, desde un ámbito científico, a través del intercambio de ideas, información, investigación y trabajo, entre las diversas asociaciones de Bioética con esta finalidad.

La Misión de la Asociación Panamericana de Bioética es agrupar a personas e instituciones relacionadas con la medicina o que participan en las ciencias de la vida, y en la bioética, interesadas en defender la dignidad de la persona apoyándolas a través de cursos, seminarios, publicaciones, talleres dentro de la reflexión e investigación que la asociación efectúe en el campo de la bioética.

BENEFICIOS DE LA MEMBRESÍA

- Inscripción a la revista Medicina y Ética.
- Actualización en temas de bioética a través de nuestra página de Internet.
- Asistencia a convención anual sobre bioética.
- Participar en seminarios, conferencias, cursos con cuotas preferenciales.
- Vinculación con asociaciones de Bioética tanto nacionales como internacionales
- Plataforma de participación en proyectos de Bioética.

CUOTAS DE INGRESO

	<i>México</i>	<i>Otros países</i>
Individual	\$ 450.00 M.N.	\$ 80.00 U.S.
Estudiantes	\$ 200.00 M.N.	\$ 40.00 U.S.
Instituciones	\$ 1, 250.00 M.N.	\$ 230.00 U.S.

FORMAS DE PAGO

Depósito bancario a Cta. No. 51-50067989-0
(Banco Santander Mexicano. Suc. Interlomas).

Cheque a favor de Asociación Panamericana de Bioética S.C.
al apartado postal No. 41-518 México, D.F. C.P. 1100

MAYORES INFORMES

Lic. Martha Hamill de Correa
Coordinadora General de APABE Sede Nacional
Teléfono (55) 5251 82 93
E mail: ehamill@anahuac.mx

REVISTA MEDICINA Y ÉTICA

PERIODICIDAD: TRIMESTRAL

COSTOS:

México: \$ 150.00 por cuatro ejemplares al año.

América Latina: \$ 75 U.S. dls.

Otros países: \$ 85 U.S. dls.

NÚMEROS ANTERIORES

México: \$ 50.00

América Latina: \$ 25 U.S. dls.

Otros países: \$ 30 U.S. dls.

Deseo recibir la revista *Medicina y Ética*

Nombre: _____

Dirección: _____

Col.: _____

Del. Pol.: _____

Ciudad: _____

Código Postal: _____

País: _____

Teléfono(s): _____

Fax: _____

Por favor, enviar cheque a nombre de:

INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES S.C.

Número de cheque: _____

Banco: _____

Cantidad: _____

a la siguiente dirección:

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud

Facultad de Bioética

Universidad Anáhuac

Apartado Postal 10 844

C.P. 11 000, México, D.F.

Email: ehamill@anahuac.mx

Este libro se terminó de imprimir en noviembre de 2004,
en los talleres de Litho Press de México.
Oriente 237 No. 416 Col. Agrícola Oriental, C.P. 08500, México, D.F.
tiraje 500 ejemplares.