



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**Némesis: Concepto de Justicia en la Ética
Feminista de Mary Daly.**

**Aportación a la Visión Tradicional de la Justicia, la
Justicia de la Representación y la Justicia del
Cuidado**

**Dña. Antonina Maria Wozna
2018**

UNIVERSIDAD DE MURCIA

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA

Programa de Doctorado en Artes y

Humanidades

Línea de Investigación en Teología

**Némesis: concepto de justicia en la ética
feminista de Mary Daly.**

Aportación a la visión tradicional de la justicia, la
justicia de la representación y la justicia del
cuidado

Director: Bernardo Pérez Andreo

Antonina Maria Wozna

2018

CONTENIDO

CONTENIDO	3
SUMMARY	7
INTRODUCCIÓN	11
OBJETIVO GENERAL Y OBJETIVOS ESPECÍFICOS	13
HIPÓTESIS	14
CAPÍTULO I	15
MARCO METODOLÓGICO	15
1. 1 Diseño metodológico de la investigación	16
1. 2 Metodología	17
1. 2. 1 Fuentes de la investigación.....	17
1. 2. 2 La novedad y la originalidad de la obra de Daly	18
1. 2. 3. Metodología narrativa.....	19
1. 2. 4 Revisión desde la narratividad de la obra de Daly	22
1. 2. 4. 1 Fuentes del pensamiento	22
1. 2. 4. 2 Autores significativos	23
1. 2. 4. 3 Ideas fuente: autonomía intelectual, ser-como verbo, Némesis.....	23
1. 3 Argumento y estructura de la investigación	24
1. 4 Estética que irrumpe en la ética	26
1. 4. 1 Verum, bonum, pulchrum en la teología	27
1. 4. 2 Arte y ética.....	29
1. 4. 3 Ética y estética feminista	31
CAPITULO II	38
ACERCAMIENTO A LA PERSONA Y OBRA DE LA AUTORA	38
2. 1 Crítica de la eclesiología tradicional en la obra The Church and the Second sex (1968)	42
2. 1. 1 Antropología patriarcal: el sexismo y la Iglesia	42
2. 1. 2 Una historia sexista.....	43
2. 1. 3 Problemas vigentes	45
2. 2. Crítica del método teológico tradicional en la obra Beyond God the Father (1973)	45
2. 2. 1 Presupuestos metodológicos tradicionales	46
2. 2. 2 Propuestas de cambio desde la perspectiva de la autora	48
2. 3 Metaética del feminismo radical en la obra Gyn/Ecology (1978)	49
2. 3. 1 Los ocho pecados de los padres.....	51
2. 3. 2 Cinco testimonios del funcionamiento de estos mitos en la vida real de las mujeres.....	51
2. 3. 3 Claves de la filosofía feminista	56
2. 4 Filosofía de los elementos feministas en el libro Pure Lust (1984)	57
2. 4. 1 Presupuestos hermenéuticos tradicionales al servicio de la opresión de las mujeres.....	58
2. 4. 2 El coraje de ser	59

2. 4. 3 Revisión de la base teológica clásica (tomista) de cara a la formulación de la filosofía feminista	61
2. 4. 4 Relectura de las virtudes cardinales y propuesta del nuevo lenguaje	62
2. 5 El primer diccionario feminista: Websters' First New Intergalactic Wickedary of English Language (1987)	63
2. 6 Utopía feminista en Quintessence (1998) y actualización política de Amazon Grace (2006).....	65
CAPÍTULO III	69
MODELOS ÉTICOS TRADICIONALES	69
Y LA PROPUESTA ÉTICA DE DALY	69
3. 1 Visión de Némesis en la narrativa de Mary Daly	70
3. 1. 1 Némesis: mito y figura de la justicia feminista.....	72
3. 1. 2 Concepto de la diosa en las tradiciones	80
3. 1. 3 Imágenes de Némesis y la Dama de la Justicia	84
3. 2 Modelos éticos tradicionales.....	92
3. 2. 1 Orígenes de la justicia tomista (Aristóteles).....	92
3. 2. 2 Justicia bíblica.....	96
3. 2. 3 Rasgos de la ética tomista con respecto a la justicia.....	100
3. 2. 4 Ambigüedades del término “justicia” del mundo moderno y sus alcances	107
3. 2. 5 David Hume (1711-1776).....	108
3. 2. 6 John Stuard Mill: precursor del sufragismo británico (1806- 1873)	111
3. 2. 7 Magisterio eclesial reciente sobre la justicia	114
3. 3 Ética de Némesis: modelo propuesto por Daly	119
3. 3. 1 Ontología-lingüística-ética.....	121
3. 3. 2 Rasgos característicos	125
3. 3. 3 Principios éticos desde Némesis	127
3. 3. 4 Actuar invocando a Némesis	129
3. 3. 5 Problemas de la ética de Némesis.....	131
CAPÍTULO IV.....	133
JUSTICIA DE LA REPRESENTACIÓN Y JUSTICIA DEL CUIDADO: DEBATE ÉTICO FEMINISTA ENTORNO A LA IGUALDAD Y DIFERENCIA	133
4. 1 Feminismo y justicia: nociones preliminares.....	135
4. 1. 1. Igualdad/identidad y diferencia	135
4. 1. 2. Identidad	139
4. 1. 3. Diferencia.....	143
4. 2 Ética feminista-estado de cuestión	149
4. 2. 1. Ética feminista: rasgos históricos	150
4. 2. 2. Enfoques feministas centrados en el cuidado	153
4. 2. 3. Enfoques feministas centrados en el estatus y en la justicia.....	157
4. 2. 4 Conclusiones.....	160
4. 3 Justicia de redistribución y reconocimiento: un binomio	162
4. 3. 1 Justicia de representación de Fraser.....	167
4. 3. 2 Justicia “anormal” y “reflexiva”: categoría de género.....	171
4. 3. 3 Género y justicia	179
4. 3. 4 Estrategias de teorización	184
4. 3. 5 Conclusiones.....	185
4. 4 Objeciones a la propuesta de Fraser	187
4. 4. 1 Valoración crítica del debate Fraser-Honneth	190
4. 4. 2 Teoría del reconocimiento político de Taylor.....	192
4. 4. 3 Visión lingüística del reconocimiento de Ricoeur	201
4. 4. 3. 1 Reconocer como identificar	205
4. 4. 3. 2 Reconocerse a sí mismo.....	208

4. 4. 3. 3 El reconocimiento mutuo	212
4. 5 Justicia y la ética del cuidado.....	215
4. 5. 1 <i>In a different voice</i> de Carol Gilligan	216
4. 5. 2 Crítica	222
4. 5. 3 Las diez capacidades de Marta Nussbaum	226
4. 5. 4 Reciprocidad y necesidad ontológica del cuidado: Nel Noddings	228
4. 5. 5 Alison Jägggar	229
4. 5. 6 Conclusiones.....	231
4. 6 Justicia y el ecofeminismo	233
4. 6. 1 Orígenes.....	233
4. 6. 2 Objetivos.....	235
4. 6. 3 Corriente interdisciplinaria	236
4. 6. 4 Aportación del ecofeminismo a la ética	240
CAPÍTULO V	243
COMPARATIVA DE LA PROPUESTA DE DALY CON LAS PERSPECTIVAS DE LA JUSTICIA DE REPRESENTACIÓN, DEL CUIDADO Y ECOFEMINISTA.....	243
5. 1 Daly y la justicia	244
5. 2 Referencias a la “justicia” en el conjunto de la obra de Daly y su contexto.....	246
5. 2. 1 Orden cronológico de la reflexión sobre la justicia	246
5. 2. 1. 1 <i>The Church and the Second sex</i>	246
5. 2. 1. 2 <i>Beyond God the Father</i>	248
5. 2. 1. 3 <i>Gyn/Ecology</i>	254
5. 2. 1. 4 <i>Pure Lust</i>	256
5. 2. 1. 5 <i>Outercourse</i>	259
5. 2. 1. 6 <i>Quintessence</i>	260
5. 2. 1. 7 <i>Amazon Grace</i>	263
5. 2. 1. 8 Resumen.....	267
5. 2. 2 Orden temático de la reflexión sobre la justicia	269
5. 2. 2. 1 Dimensión teológica de la justicia	269
5. 2. 2. 2 Dimensión ontológica de la justicia.....	271
5. 2. 2. 3 Dimensión semántica de la justicia.....	273
5. 2. 2. 4 Dimensión humanista de la justicia	278
5. 2. 2. 5 Dimensión político-histórica de la justicia	283
5. 2. 2. 6 Dimensión ecológica de la justicia	288
5. 2. 2. 7 Dimensión utópica de la justicia	295
5. 2. 3. Conclusiones.....	298
5. 3 Claves de comparación de Daly con Fraser, Gilligan y el ecofeminismo.....	301
5. 3. 1 Aspectos compartidos entre las autoras.....	304
5. 3. 1. 1 Cuestiones metodológicas.....	305
5. 3. 1. 2 Clave existencial	307
5. 3. 1. 2. 1 Concepto de la experiencia	307
5. 3. 1. 2. 2 Incidencia de la teoría y de la praxis.....	310
5. 3. 1. 2. 3 Importancia de los ritos y los símbolos.....	312
5. 3. 1. 2. 4 Conclusiones	313
5. 3. 2 Elementos diferenciadores.....	314
5. 3. 2. 1 Punto de partida teológico	315
5. 3. 2. 2 Base filosófica.....	317
5. 3. 2. 3 Contenido de la justicia.....	325
5. 3. 2. 3. 1 Cuestión de género.....	325
5. 3. 2. 3. 2 Diferencia e igualdad: clave del alcance de las teorías	328
5. 3. 2. 3. 3 Definición de la justicia	331
5. 3. 2. 3. 4 Aproximación metodológica.....	334
5. 3. 2. 4 Ámbito utópico	335
5. 3. 2. 5 Ecología y ecofeminismo.....	337
5. 3. 2. 6 Conclusiones	339
5. 4 Aspectos críticos de la teoría de la justicia de Daly	342
5. 5 Perspectivas de desarrollo y líneas de investigación.....	343

CAPÍTULO VI.....	346
CONCLUSIONES GENERALES.....	346
CONCLUSIONS	356
APÉNDICE	364
BIBLIOGRAFÍA.....	365
FUENTES	365
BIBLIOGRAFÍA SOBRA LA AUTORA	365
Tesis doctorales.....	365
Monografías dedicadas a la obra de Daly.....	366
BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA ÉTICA TRADICIONAL Y FEMINISTA.....	366
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	371

SUMMARY

Mary Daly presents the feminist ethics of justice based on the image of Nemesis. This paper makes an analysis of her books outlining a great progress that it implies for feminism and shows its contrasts and similarities with traditional and feminist's ethics. Her innovation in ethics field bases on Nemesis as a model of justice that connects metaphysics and linguistics and concerns its Aristotelian roots on the contrary as the ethics of care and ethics of representation which base of modern ethics.

She is known in Spain as a radical post-Christian feminist; however, her works have practically not been studied or translated into Spanish.

Her philosophy presents its own epistemological body (unlike the philosophy of the genitive) and it allows the establishment of an ethics that does not depend directly on Aristotle or Kant (parents of classical and modern philosophy and morals), although it articulates their best intuitions and methods.

The work aims to recover the memory of this thinker and her writings discovering her as the first woman doctor in theology in Europe and the United States, a pioneer and a writer who carries out a fruitful dialogue between philosophy and classical and feminist theology, with an innovative contribution to the ethical theory represented by Nemesis as an alternative image to the traditional virtue of justice.

General and specific objectives

What we want to achieve in this paper is to show how the ethics of Nemesis would be the model of feminist justice, basing us on the narrative of this author.

In addition, the author's feminist vision is shown following a chronological order of her writings that articulate a transverse philosophy and ethics, common to the feminist thinkers.

The aim is to highlight the author's innovative contribution to the feminist ethical treatise by investigating how aesthetics break into ethics and why it is so important for the feminist reflection and for a reception of Daly's narrative.

The objective achieved is also to show how Daly articulates ethics and aesthetics around the virtue of justice and how he manages to present the image of

the goddess Nemesis and its relevance for the renewal of the feminist understanding of justice by reviewing the currents of this category from traditional ethics.

Finally, we intend to review the currents of actual feminist ethics, specifically Nancy Fraser's representation justice, Carol Gilligan's justice of care and ecofeminism, to show their affinities and differences with respect to Daly's proposal, situating the author in the context of the modern and current problematic and debate of feminist ethics, valuing her contribution to it.

Methodology of the research

The bibliographical and interdisciplinary methodology is applied. Showing the sources of Daly's thought and her influences and the narrative contexts, the ethical consequences of the use of the Nemesis metaphor, we will see how Daly's ethical model is able to transform both a distorted tradition (history) and a moral content that allows liberating moral praxis.

The analysis is enriched by the analysis of the relationship between ethics and aesthetics that facilitates the theological renewal and allows to develop doctrinal readings in accordance with reality and design moral approaches that take into account the holistic and experiential aspect of all humanity, with special attention to the invisible or forgotten protagonists of patriarchal history and to whom justice has not been done. It will reflect that the term "justice" is not suitable to convey the original evangelical claim, at least from Daly's point of view.

Our approach to Daly's justice of the Nemesis is interdisciplinary and narrative. These methodology has been chosen to facilitate the understanding of the ethical principles of her work and to link the concept of Nemesis with different theoretical and practical areas: theology, ontology, semantics, politics and history, the existential, humanistic and experiential field of women, the ecological concern and utopia.

We also consider that the narrative method allows connecting feminist ethics with narrative ethics. The form of relating the history shows the way of being of the story-teller as a moral agent and person. By confirming the epistemological credibility of authors and rapporteurs, their identities are maintained.

We have proceeded to analyse the texts of the author published between 1968 and 2006 in a synchronic and diachronic manner. The chronological order of the major works would be the following: *The Church and the Second Sex*, 1968, *Beyond*

God the Father, 1973, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism* 1978, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy* 1984, *Websters` First New Intergalactic Wickedary of the English Language* 1987, *Outercourse. The be-dazzling voyage*, 1991, *Quintessence... Realizing the Archaic future. A Radical Elemental Feminist Manifesto*, 1996 and *Amazon Grace. Re-calling the Courage to Sin Big*, 2006 in its various editions.

Three Daly`s works are related to her activity in Ireland, which have a social, not theological, character. Daly`s works, beyond the thesis of doctorate in theology, English language and philosophy, also include a collection of articles and lectures on educational and political aspects. More than twenty articles from *The Heights magazine* of Boston College facilitate the work of approaching to the profile and the academic career of the author.

The theologian is practically unknown in Europe despite being the first doctor in Catholic theology (1963, University of Freiburg). Since 1992 (there is no news about the previous theses), five doctoral theses were written about her work focusing on the ecclesiology after the council and the dogmatic.

The translations of Daly`s works into Spanish are very scarce and most of her texts are not available in the Spanish market. Even in specialized libraries it is difficult to find her books.

Most of the monographs devoted to the work of Daly come from the United States. Daly is mentioned only in five books of theology in Spanish and the reception of the author has been as a radical and post-Christian theologian, which has impeded her study.

Contents

Throughout the investigation we have shown:

- The conditions of possibility of structuring an ethics of feminist justice, based on Daly`s narrative, in comparison with the foundations of modern ethics: connection of the classical theological reflection on the virtue of justice with a feminist concern for new languages that represent liberating praxis; use of an ethical method based on the critical ontology and semantics of traditional justice and its modern frameworks.

- The relevance of the symbol/figure of Nemesis to designate the transversal orientation of feminist ethics as non-fragmented and common epistemological body of science.
- The state of the question of the current feminist ethics with attention to the ecofeminist approaches, in order to clarify the categories of comparison with the other authors, highlight the new aspects of Daly's concept of justice as Nemesis with respect, both to the classic vision of justice, and from the current feminist ethical debate around the justice of representation and care in the context of equality and difference.
- The contribution of Daly's proposal to the feminist perspectives of justice that make Daly's ethics a feminist alternative to the traditional concept of justice and provide a global framework to ground different currents of feminist ethics.

INTRODUCCIÓN

La teóloga Mary Daly es conocida en España como feminista radical postcristiana. Se la califica de esta manera aunque prácticamente no se hayan estudiado ni traducido sus obras al castellano ni siquiera en los ámbitos de la filosofía de género (al abandonar la perspectiva del feminismo radical) o desde la teología (al ser categorizada la autora como postcristiana).

Su propuesta de filosofía como cuerpo epistemológico propio (no como la filosofía del genitivo) permite el asentamiento de una ética que no depende directamente de Aristóteles o Kant (padres de la filosofía y moral clásica y moderna), aunque articule sus mejores intuiciones y métodos.

Destacamos sobre todo, la aportación de Daly al debate sobre la justicia clásica y moderna desde el nexo entre la ontología, la lingüística y la ética, donde muestra la imbricación de la teoría y praxis a través de la imagen de Némesis: una figura y un concepto prestado de la mitología griega. Némesis será clave para ofrecer una propuesta inclusiva de la visión feminista de la justicia de la representación y de la justicia del cuidado.

El trabajo pretende recuperar la memoria de esta pensadora, de sus escritos descubriéndola como la primera mujer doctora en teología en Europa y Estados Unidos¹, una pionera y una escritora novedosa que lleva a cabo un diálogo muy fecundo entre la filosofía y teología clásica y feminista, con una aportación innovadora a la teoría ética que representa Némesis como imagen alternativa a la virtud tradicional de la justicia.

El trabajo muestra que la teóloga inaugura un estilo, un lenguaje y un método propio de la ciencia feminista que no sólo cuestiona el método tradicional científico (universal, neutral, objetivo, totalizador y esencialista) de cariz patriarcal, sino que dejando patente las carencias de la comunidad científica, propone ampliar el campo de conocimiento filosófico y teológico a la experiencia, la sensibilidad, la novedad y sobre todo, a la presencia crítica de las mujeres y su ser.

Se ha recurrido a las teorías lingüísticas que muestran la conexión de las prácticas sociales, políticas con la comprensión, las imágenes y las palabras que pretenden describir la realidad. Así se pone de manifiesto como Daly cuestiona, partiendo de la primera de las virtudes morales (justicia): “el habito constante de la

¹ M. DALY, *Outercourse. The be-dazzeling voyage*, 2ª ed. The Women's Press, London 1993, 61. L. TOMASSONE, *Un volcano nel volcano. Mary Daly e gli spostamenti della teologia*, Effata Editrice, Torino 2012, 8.

voluntad de dar a cada uno lo que es debido”², qué derechos se deben a las mujeres en función del varón que las marca³.

El primer lugar, el trabajo recalca que Daly no se queda sólo en denunciar la esquizofrenia ética⁴ o el doble baremo en la moral tradicional cristiana que viene de la mentalidad, simbología e imagen falocrática, sino que ofrece unos contenidos prácticos en torno a la virtud de la justicia feminista, ilustrada en la figura de Némesis, llegando hasta a darle otro nombre, al afirmar que la palabra “justicia” ha dejado de tener sentido para las mujeres, por causa de su uso sesgado y patriarcal.

En segundo lugar, la investigación inserta la propuesta de Daly en el marco de la debate ético feminista sobre la igualdad y diferencia y presentando las corrientes morales modernas de la justicia de representación de Nancy Fraser⁵, de la justicia del cuidado de Carol Gilligan⁶ y del ecofeminismo.

En tercer lugar, se hace un análisis del alcance de la justicia de la Némesis en la obra de Daly y su incidencia en los campos teológico, ontológico, hermenéutico, lingüístico-semántico, histórico-político, ecológico y utópico comparando su visión de la justicia con las pensadoras claves de la justicia de representación y de la justicia del cuidado y del ecofeminismo en los mismos campos.

Finalmente, se abordan los aspectos críticos de sus planteamientos éticos, se valora la utilidad de la propuesta de Daly para las preocupaciones feministas actuales y se ofrecen unas perspectivas del desarrollo e investigación posterior de la misma.

OBJETIVO GENERAL Y OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Lo que se pretende conseguir en este trabajo es mostrar como la ética de Némesis sería el modelo de justicia en clave feminista, a partir de la narrativa de esta autora.

Además, se muestra la visión del feminismo de la autora siguiendo un criterio cronológico y crítico de sus escritos y se demuestra su interés en la articulación de una filosofía y ética transversal propia, no fragmentada y común de las feministas. Se pretende resaltar la aportación innovadora de la autora al tratado ético feminista

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II 58 a, 1.c.

³ M. DALY, *Pure Lust*, Beacon Press, Boston 1984, 274.

⁴ J. MILHAVEN, *Toward a new catholic morality*, Image Book, Nueva York 1970, 85.

⁵ N. FRASER, *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona 2008.

⁶ C. GILLIGAN, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

investigando de qué manera la estética irrumpe en la ética y por qué es tan importante para la reflexión feminista y para una recepción de la narrativa de Daly.

El objetivo conseguido es también mostrar de qué forma Daly articula la ética y la estética en torno a la virtud de la justicia y como logra presentar la imagen de la diosa Némesis y su pertinencia para la renovación de la comprensión feminista de la justicia revisando las corrientes de esta categoría desde la ética tradicional.

Finalmente, se pretende revisar las corrientes de la ética feminista actual, en concreto la justicia de representación de Nancy Fraser⁷, la justicia del cuidado de Carol Gilligan⁸ y el ecofeminismo, para mostrar sus afinidades y diferencias con respecto a la propuesta de Daly, situando a la autora en el contexto de la problemática y debate moderno y actual de la ética feminista valorando su aportación a la misma.

HIPÓTESIS

Con esta investigación se pretende mostrar que Mary Daly, en el marco de la reflexión ética, conecta la reflexión teológica clásica sobre la virtud de justicia con la preocupación feminista por nuevos lenguajes que representen praxis liberadoras y cuyo modelo será Némesis, diosa mitológica de retribución. Así la estética irrumpe en la reflexión ética y a través de diferentes expresiones (mitos, tradiciones) se puede articular una teología y ética feminista holística, propuesta como un modelo moral innovador y desconocido.

Su método ético se basa en la ontología y semántica novedosas que no solamente hacen crítica de la justicia tradicional sino cuestionan los marcos modernos de la justicia. Las corrientes feministas de la justicia de la representación y la ética del cuidado serían modificaciones de las éticas ya existentes, mientras el tratado ético desarrollado por Daly daría consistencia y cohesión a ambas propuestas, evitando a su vez, que cayeran en conflicto dentro del debate actual feminista sobre la igualdad y diferencia.

Daly aportaría, por un lado, una alternativa feminista al concepto tradicional de la justicia y por otro lado, proporcionaría un marco global para fundamentar diferentes corrientes de ética feminista como parte de un cuerpo ético estructurado y no solamente en cuanto correcciones de los planteamientos modernos de la justicia.

⁷ N. FRASER- A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid 2006.

⁸ GILLIGAN, *In a different voice*, 23.

CAPÍTULO I
MARCO METODOLÓGICO

1. 1 Diseño metodológico de la investigación

Siguiendo el criterio cronológico y crítico de los escritos de Daly se muestra: su visión del feminismo entroncada en el diálogo con las mujeres, la crítica a la que somete la teología clásica, la innovación del lenguaje que propone, la coherencia de su vida y su pensamiento, la progresividad del pensamiento de la autora que alcanza su madurez en las obras de *Gyn/Ecology* y *Pure Lust* donde plantea las bases o presupuestos de la ética y la filosofía feminista sistemática.

Se analiza también cómo estos aspectos se suman y refuerzan la hipótesis de que se plantea y que se plasma en las dos obras centrales, a saber: articular una filosofía y teología transversal propia y común de las feministas, elevándola a un saber compacto y no fragmentado, basado en la idea del consenso, al menos, en los acuerdos de mínimos. De esta forma, el conocimiento feminista puede lograr una mayor repercusión dentro de la comunidad científica, un impacto más significativo y un poder de influencia.

A la vez, al introducir un método innovador y un lenguaje distinto y crítico Mary Daly aporta una perspectiva más amplia a la ciencia y la filosofía, hasta ahora marcada por el patriarcado.

Con la metodología bibliográfica se presenta con más detenimiento el aspecto ético que la autora estudia en profundidad dentro de su propio método interdisciplinar. Mostrando sus fuentes de pensamiento e influencias, los contextos narrativos que conjuga, las consecuencias éticas y la práctica del uso de la metáfora de Némesis veremos cómo el modelo ético de Daly basado en este mito, tiene capacidad transformadora de la realidad aportando, en la misma figura, tanto una tradición (historia) tergiversada, como un contenido moral que permite actualización y praxis morales liberadoras.

El análisis se enriquece con la reflexión sobre la relación entre la ética y la estética que facilita la renovación teológica y permite desarrollar lecturas doctrinales más actuales y acordes con la realidad y diseñar planteamientos morales que tengan en cuenta el aspecto holístico y experiencial de toda la humanidad, con especial atención a las protagonistas invisibilizadas u olvidadas de la historia patriarcal y a las que no se ha hecho justicia. Se reflexionará sobre el mismo término “justicia” que no es suficiente para transmitir la reivindicación original evangélica, al menos desde el punto de vista de Daly.

1. 2 Metodología

1. 2. 1 Fuentes de la investigación

Se ha procedido a analizar los textos de la autora publicados entre 1968 y 2006 de forma diacrónica y sincrónica.

El orden cronológico de las obras mayores sería el siguiente: *The Church and the Second Sex*, 1968, *Beyond God the Father*, 1973, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism* 1978, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy* 1984, *Websters` First New Intergalactic Wickedary of the English Language* 1987, *Outercourse. The be-dazzling voyage*, 1991, *Quintessence... Realizing the Archaic future. A Radical elemental Feminist Manifesto*, 1996 y *Amazon Grace. Re-calling the Courage to Sin Big*, 2006 en sus varias ediciones (hasta tres en cada caso).

Las primeras obras se centran más en aspecto eclesiológico y doctrinal, mientras en *Gyn/Ecology*, *Pure Lust* e *Quintessence*, que son sus obras de madurez, se descubre el diálogo con algunas partes de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino y con algunas obras de Paul Tillich y a la vez, se clarifica su propio método teológico. Las dos obras finales son ensayos prácticos en torno a la aplicación de su método.

Existen también tres obras relacionadas con la estancia y actividad de Daly en Irlanda, que tienen un carácter social, no teológico: *Women and Poverty*. Attic Press, Dublin 1989, *The Spirit of Earnest Inquiry: statistical and Social Inquiry Society of Ireland 1847-1997*, Institute of Public Administration, Dublin 1997, *Against all odds: Family life on a low income in Ireland*, The Women`s Press, Institute of Public Administration and Combat Poverty Agency, Dublin 2002.

La obra de Daly, más allá de las tesis de doctorado en teología, lengua inglesa y filosofía, comprende también una colección de artículos y conferencias sobre los aspectos educativos y políticos. Su autobiografía intelectual, recogida en *Outercourse*, y más de veinte artículos de la revista *The Heights* de Boston College facilitan la labor de acercamiento al perfil y la trayectoria académica de la autora. Están a disposición en internet incluso las entrevistas en medios de comunicación.

1. 2. 2 La novedad y la originalidad de la obra de Daly

En España existen muy escasos estudios de su pensamiento y su obra prácticamente no se ha traducido al castellano. La teóloga es muy poco conocida en Europa a pesar de ser la primera doctora en teología católica (1963, Universidad de Friburgo). Desde el año 1992 (no hay noticias sobre las tesis anteriores), se escribieron cinco tesis doctorales en torno a Daly: tres de teología y dos de filosofía; una en la Universidad de Sud África, dos en los Países Bajos, en la Universidad Católica de Nijmegen y en la Universidad de Tilburg y dos en Canadá (Universidad de Toronto y Ottawa).

Como se puede ver en los títulos de las tesis:

HOPE, P., *Patriarchy and self-hate. Mary Daly's psychological assessment of patriarchal religion appraised and critiqued in the context of Karen Horney's psychoanalytic theory, issues in Christian theology*, University of Ottawa 2013. JUSCHKA, D., *Feminist encounters with symbol, myth and ritual: Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza, and Rosemary Radford Ruether*, University of Toronto, 1998. KORTE, A. J. A., *Een passie voor transcendentie: feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Catholic University Nijmegen 1992. NUTT, A. J. A., *Gott als Verb. Gott, Geschlecht und Leiden. Die feministische Theologie Elisabeth Johnson im Vergleich mit den Theologien David Tracy und Mary Daly*, Universidad de Tilburg, 2008. WOOD, J. M., *Patriarchy, feminism and Mary Daly. A systematic-theological enquiry into Daly's engagement with gender issues in Christian theology*, University of South Africa 2013; éstas no toman en consideración el aspecto metodológico de la narrativa de Daly, más bien centrandolo la atención en la eclesiología tras el concilio y la dogmática.

Las traducciones de las obras de Daly al castellano corresponden sólo a dos capítulos de su primer libro dentro de la antología feminista: RESS, M. J., *Del cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, Mary Sello Azul, Santiago de Chile 1997 (1ª ed. 1994). La traducción del original inglés es de Elena Olivos.

El resto de sus textos no están disponibles en el mercado español, ni siquiera en su versión original y la recopilación de su obra supone la búsqueda en Inglaterra, en Estados Unidos y algún título en italiano o alemán, más bien en los motores de búsqueda por internet que en las librerías. Incluso en las bibliotecas especializadas es difícil encontrar sus libros.

La mayor parte de las monografías dedicadas a la obra de Daly se encuentran

en el ámbito estadounidense, en particular cuando se produce el cese de la profesora en la universidad y su muerte: CULPEPPER, E., “Special Edition in Memory of Mary Daly”, en *Journal of Feminist studies in Religion*, 28 2 (2012), HUNT, M., “Celebrating and Cerebrating Mary Daly (1928-2010)”, en *Journal of Feminist studies in Religion*, 26 2 (2010), ALVIZO, X., “Celebrating and con-questioning Mary Daly”, en *Journal of Feminist studies in Religion*, 28 2 (2012), PLASKOW, J., “Lessons from Mary Daly”, en *Journal of Feminist studies in Religion*, 28 2 (2012), HOGLAND, S., *Feminist interpretations os Mary Daly*, The Pensilvania University Press, Philadelphia 1992, RATZEL, E., *The Big Sin-Die Lust zum Sündigen: Mary Daly und Ihr Werk*, Göttert, Hamburg, 2011. TOMMASSONE, L., *Un vulcano nel vulcano. Mary Daly e gli spostamenti della teología (sui generis)*, Effata, Cantalupa 2012. RISWOLD, C., “Two Reformers: Martin Luther and Mary Daly as Political Theologians?”, en *Political Theology*, 7, 2006, centrándose preferentemente en el campo feminista, no tanto metodológico de la producción de la autora.

Tenemos mención de Daly en GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, junto con *La mítica de feminidad* de Betty Friedan (1963) y *Política del sexo* de Kate Millet (1969) como articuladora de la respuesta católica a la obra de Simone de Beauvoir y su obra: *Iglesia y segundo sexo*.

La antología de LOADES, A., *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997, le dedica 11 páginas y AMORÓS, C., *Feminista y filosofía*, Síntesis, Madrid 2000, le dedica 15 páginas dentro del apartado sobre el ecofeminismo. RUSSEL, L., *Dizionario di Teologie Femministe*, Claudiana, Torino 2009, ofrece una escasa información sobre la autora.

Incluso en el estudio feminista de: GÓMEZ ACEBO, I., “Dios en la teología feminista. Estado de cuestión”, en *Estudios Eclesiásticos* 78, 304 (2003), la recepción de la autora ha sido como teóloga radical y postcristiana, lo que ha cerrado los cauces de su estudio.

1. 2. 3. Metodología narrativa

Nuestro acercamiento a la justicia de la Némesis de Daly será de carácter interdisciplinar. Se ha optado por la metodología narrativa para facilitar la comprensión del enfoque ético de la filósofa dentro de su obra y vincular el concepto de Némesis con diferentes ámbitos teóricos y prácticos: la teología, la ontología, la semántica, la política y la historia, el ámbito existencial, humanista y experiencial de

las mujeres, la preocupación ecológica y la utopía, donde también se verán las aportaciones de los demás autores con los que confrontaremos las aportaciones de Mary Daly.

Consideramos también que el método narrativo permite conectar la ética feminista con las éticas narrativas, es decir, mostrar cómo se plasman las historias orales y escritas o cómo se expresan por los individuos y grupos para definir su universo moral. La forma de contar historia muestra la forma de ser del que trasmite en cuanto agente moral y persona. Confiriendo a los autores y a los relatores la credibilidad epistemológica, se moldean y mantienen las identidades.

Es de notar, que la misma autora utiliza un método parecido al narrar los ritos de opresión femenina en los diferentes continentes, como veremos en *Gyn/Ecology*. El método narrativo reivindica, en el entorno moral, las diferentes perspectivas y diversas legítimas interpretaciones morales frente a un modelo ético uniforme, dominador, descontextualizado y pseudoneutral. De esta forma, se pone de relieve el déficit de la inclusión de las mujeres como sujetos morales y las limitaciones de los discursos morales clásicos y modernos. A la vez, las distintas formas de narrar la historia por las mujeres permitirán romper con las praxis y las teorías que las silencian y excluyen.

El cambio del paradigma narrativo consiste en situar el sujeto moral imperfecto en el mundo imperfecto, frente a la moral que partía del ideal humano abstracto dentro de la realidad perfectamente estructurada⁹. De esta forma, el método narrativo enfatiza el contexto, las circunstancias y el carácter político de la vida privada. Se pone en duda los relatos que prefieren una distancia imparcial a costa de la relacionalidad entre los sujetos y que privilegian la universalidad de las teorías juricistas o principios éticos neutros.

La función de las historias contadas tiene por objetivo, según Hilde Lindemann:

- Enseñar los deberes.
- Mostrar ejemplos de moralidad.
- Motivar buenas acciones.
- Justificar los motivos morales.
- Buscar una percepción moral más refinada.

⁹ K. HUNTER, *Doctors' Stories: The Narrative Structure of Medical Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 1991, 306.

- Autocomprenderse moralmente.
- Reinventarse como personas¹⁰.

Estas historias difieren también en función de su objetivo. El uso feminista, en concreto de Daly, será para resistir las lecciones aprendidas desde los siglos sobre lo propio y lo moralmente correcto para las mujeres, reivindicar otros deberes y, puesto en la sociedad, construir un relato alternativo sobre la justicia, incluso transformar los relatos con el sentido de humor para que dejen de lastrar las conciencias y liberen el potencial creativo de la imaginación moral de las mujeres.

Veremos cómo Daly hace una relectura de los valores, y en concreto de la justicia, para cambiar la representación de la misma y ofrecer un relato válido al contenido de la justicia ofrecido por la moral tradicional y moderna, incluso en versión feminista.

Los relatos son visuales, incluyen los mensajes auditivos, el lenguaje corporal, el ámbito de derechos y de deseos, atañen a todos los medios de comunicación y de expresividad, por eso, el arte será un componente que desarrollaremos con detenimiento para encontrar la pertinencia de la imagen de Némesis como clave interpretativa y narrativa que vehicula y atraviesa su propuesta filosófico-ética.

Veremos cómo la autora reordena y reinterpreta los valores tradicionales entorno a la justicia para hacer confluír los diferentes enfoques de la ética feminista en un cuerpo coherente epistemológicamente y legible, con orientación netamente práctica.

La apertura al diálogo forma parte del método narrativo aplicado a la ética permitiendo la multiplicidad de voces e interpretaciones, negociaciones y opciones por lo mejor.

Es interesante ver de qué manera la narrativa permite encontrarse a sí mismo como sujeto moral, singular y condicionado, aunque no determinado por los demás, las instituciones y los valores. La constitución del sujeto moral encuentra su coherencia narrativa dentro del relato y no solamente entre las coordenadas de lo bueno o lo malo, de lo correcto y lo incorrecto. Daly lo pondrá de manifiesto al cuestionar el modelo personal en cuanto varón y la crisis de la identidad que causa este hecho en las mujeres que buscan la propia historia, pero no lo consiguen más

¹⁰ H. NELSON, *Damaged Identities, Narrative Repair*, Cornell University Press, Ithaca 2001, 36.

allá de las historias contadas desde la autoría y la legitimidad epistemológica del que las ha contado. Por eso, Daly ofrece una historia diferente, una filosofía diferente, como opción o alternativa.

Si la moralidad es responsabilidad (responder) y dar cuenta de lo que uno hace, éstas son acciones y prácticas eminentemente narrativas, por lo cual la coherencia del relato conferirá la coherencia a la identidad y al universo moral de la persona que narra.

La fluidez y la estructura compleja de las identidades consisten en la interacción de las diferentes historias, o fragmentos de las mismas contadas desde múltiples puntos de vista, por lo cual hace falta atención, consciencia y discernimiento para que estas historias fragmentarias no sirvan a las identidades dominadoras¹¹ sino, por el contrario, favorezcan el desarrollo moral para conseguir una teoría y una praxis inclusiva y motivar una cada vez mayor comprensión de los dilemas morales.

A pesar de ciertos riesgos que conlleva el uso de los métodos narrativos: la dependencia del testimonio y su credibilidad, la ética situacional y circunstancial, demasiado provisional y relativista, la posibilidad de confundir lo curioso y lo interesante con lo valioso y moralmente exigente, o la falta de los principios claros, consideramos que éstos métodos se han utilizado para legitimar ciertos discursos patriarcales y a la vez, pueden ser útiles para contar una historia liberadora para las mujeres.

1. 2. 4 Revisión desde la narratividad de la obra de Daly

1. 2. 4. 1 Fuentes del pensamiento

Dentro del marco teórico el trabajo se presentan de forma amplia las fuentes del pensamiento de Daly: Sto. Tomás y la fenomenología heideggeriana, pero también la mitología griega, la psicología moderna, la teología protestante contemporánea conjugada de forma magistral con la experiencia, la política, los documentos eclesiales y la historia.

Su narrativa en sí es interdisciplinaria y ésto fuerza un trabajo en el umbral del planteamiento metodológico claro y distinto dándole protagonismo a la misma autora y su pensamiento sin olvidar sus fuentes.

¹¹ H. NELSON, "Context: Backward, Sideways, and Forward", en *HEC Forum: Special issue on narrative* 11.1, (1999) 20.

1. 2. 4. 2 Autores significativos

Daly en sus obras dialoga y contrasta sus planteamientos con los teólogos (Tomás de Aquino, Paul Tillich, Bernhard Häring) y las teólogas, pioneras feministas (Simone de Beauvoir, Elisabeth Gould Davis, Elisabeth Oakes Smith, Matilda Joslyn Gage), los filósofos, las autoridades espirituales (Juan XXIII, Dalai Lama, Martin Luther King), los políticos (Bill Clinton, Kofi Anan). En el presente trabajo habrá ecos de los diálogos con las reflexiones de las feministas de segunda y tercera ola (Emily Cullpepper), las biblistas (Mercedes Navarro, Elisabeth Schüssler Fiorenza), las teólogas (Lucía Ramón), los teólogos (Xabier Pikaza), las filósofas (Amelia Valcárcel, Hannah Arendt) donde encontraremos referencias implícitas al pensamiento de Daly o al menos ciertas coincidencias con sus ideas en cuanto al planteamiento plural pero común del conocimiento feminista.

1. 2. 4. 3 Ideas fuente: autonomía intelectual, ser-como verbo, Némesis

El texto de la tesis doctoral de Daly en teología, el fruto del estudio profundo de Sto. Tomás: *El problema de la Teología Especulativa*, fue un diálogo crítico entre la postura de algunos agustinianos que mantenían que el objetivo de la teología es fundamentalmente práctico, mientras los tomistas enfocaban la teología como un saber especulativo, para el conocimiento en sí mismo. La autora se inspira sobre todo, en los textos de Tomás de Aquino en los que sugiere que el conocimiento teológico tiene la dinámica de trascenderse, de superarse. Se trata de una extralimitación de la fe ciega y a través del intelecto buscar el conocimiento que tienda a la cierta participación en la visión de Dios.

Lo que le interesaba a Daly a sus 34 años de edad y durante toda su trayectoria fue subrayar la idea de la autonomía intelectual. Reconoce que el conocimiento profundo de los lenguajes teológicos, de sus mecanismos y los textos patriarcales, la ha equipado de forma excelente para desenmascararlos y cuestionarlos en sus textos posteriores¹².

La mayor aportación de Daly a la teología feminista consiste en aplicar la fenomenología heideggeriana del *Dasain* a la reflexión sobre Dios con el fin de desempeñar la tarea de de-reificación de dios, es decir, de cambiar la

¹² DALY, *Outercourse*, 70. Con el doctorado y la nota *summa cum laude*, le quedaba por pronunciar el Juramento Antimodernista que obligaba a todos los doctorandos y los habilitaba a dar clases en las facultades pontificias (por ejemplo en la Universidad de América). Ya que era la única mujer que haya obtenido este grado, su caso fue excepcional, y excepcionalmente le prohibieron hacer el juramento, lo que la misma considera una gran suerte.

concepción/percepción de dios del ser supremo al Ser-Verbo. Nombrar el Ser como Verbo intransitivo que no requiere objeto expresa de forma diferente el otro modo de comprender la realidad última/intima. Las experiencias de muchas feministas confirman que la intuición original de Nombrar Ser como Verbo es el salto esencial en el viaje cognitivo/afectivo más allá de las fijaciones patriarcales¹³.

La gran aportación de Daly en el campo del Ser es la aplicación práctica de la imagen y símbolos, en concreto, en el campo de la ética.

Las teorías lingüísticas demuestran la conexión de las prácticas sociales y políticas con la comprensión, las imágenes y las palabras que pretenden describir la realidad. Daly lo pone de manifiesto al afirmar: la primera de las virtudes morales se ha definido como “el habito constante de la voluntad de dar a cada uno lo que es debido”¹⁴. La definición, a pesar del pronombre masculino utilizado, tendría su mérito. Sin embargo, resulta más problemático cuando una mujer pregunta qué derechos se deben a las mujeres en función del varón que los marca¹⁵.

Daly no sólo denuncia el doble baremo¹⁶ de la moral tradicional cristiana que viene de la mentalidad, simbología e imágenes falocráticas, sino que ofrece unos contenidos prácticos en torno a la virtud de la justicia feminista, ilustrada en la figura de Némesis, llegando hasta a darle otro nombre, afirmando que la palabra “justicia” ya no tiene sentido para las mujeres al encontrarse vaciado su sentido, por su uso sesgado patriarcal.

De esta manera, la estética irrumpe en la reflexión ética y tiene la capacidad de moldear nuevas actitudes y prácticas. Daly propone una definición nueva de la justicia, en diálogo con la ética clásica pero con el enfoque único, rompedor con respecto a la ética falocrática y que no queda atrapada en palabras vacías de ésta. A la vez, inaugura una corriente sistemática de la ética feminista que no ha sido explorada en España, ni estudiada, pudiendo ser no sólo una propuesta de renovación ética cristiana sino también descubrir la dinámica de una teología holística que conecta la Buena Noticia de Jesús con la ontología, la lingüística y la praxis.

1. 3 Argumento y estructura de la investigación

Dividiremos el estudio en seis secciones.

¹³ DALY, *Outercourse*, XVII.

¹⁴ TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II 58 a, 1.c.

¹⁵ DALY, *Pure Lust*, 274.

¹⁶ MILHAVEN, *Toward*, 85.

En la primera sección, nos proponemos enumerar los presupuestos metodológicos de la investigación y mostrar de qué manera la estética irrumpe en la ética y por qué es tan importante para la reflexión feminista y para una recepción actual de la narrativa de Daly.

En el segundo capítulo, haremos un breve acercamiento de la persona y obra de Mary Daly para poder, seguidamente, mostrar de qué manera Daly articula la ética y la estética en torno a la virtud de la justicia.

En la tercera parte, se mostrarán los modelos éticos tradicionales y la propuesta ética de Daly que consiste en presentar la imagen de la diosa Némesis como historia de su olvido, y su pertinencia para la renovación de la comprensión feminista de la justicia (repasado las corrientes y las trampas de esta categoría desde la ética tradicional).

En el capítulo cuarto, asentaremos las bases del debate ético feminista entorno a la igualdad y diferencia, que se orienta en dos direcciones:

- La articulación de la justicia desde la perspectiva de género (Fraser¹⁷, Taylor¹⁸, Ricoeur) y la ética del cuidado (Gilligan¹⁹, Benhabib²⁰, Nussbaum²¹, Jägggar²², Noddings²³).
- Las propuestas de justicia desde el campo feminista, el ecofeminismo (Shiva²⁴).

En la quinta sección, se establecerán los principales puntos de comparación entre las corrientes de la justicia del representación y del cuidado y los pasajes de las obras de Daly donde aparece la mención o la referencia a la justicia para determinar el hilo conductor o la estructura interna de la obra de Daly en referencia a la misma. Se tratará de:

- Sistematizar el pensamiento de Daly sobre la justicia, teniendo en cuenta el marco global de su ética.

¹⁷ N. FRASER, *Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la diferencia en EEUU*, en *Revista de Occidente* 173 (1995) 13-35.

¹⁸ C. TAYLOR, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México 1993, 109.

¹⁹ L. RAMÓN, *Queremos el pan y las rosas*, HOAC, Madrid 2011, 113.

²⁰ S. BENHABIB, "El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en *Teoría feminista, teoría crítica* Alfons el Magnànim, Valencia 1990.

²¹ M. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, FCE, Buenos Aires 2006.

²² A. JÄGGGAR, *Feminist politics and human nature*, Roman and Littlefield Publishers, Oxford 1983.

²³ N. NODDINGS, *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, California 2003.

²⁴ V. SHIVA, *Manifiesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz*, Ediciones Paidós, Madrid 2006.

- Elaborar un marco comparativo entre las tres autoras enumerando las claves de confrontación, también con atención a la corriente del ecofeminismo.
- Destacar los puntos convergentes y las divergencias entre las autoras valorando la aportación y la utilidad de la propuesta de Daly en el contexto actual del debate sobre la justicia.

Finalmente, se ofrecerán las conclusiones acompañadas por las referencias bibliográficas ordenadas donde se enumeran las fuentes, las obras sobre la autora (las tesis doctorales y las monografías), la bibliografía sobre la ética tradicional y feminista de la justicia y la bibliografía complementaria.

El texto que vamos a tratar en la tercera sección del trabajo será un texto paradigmático de ética daliana, de *Pure Lust*, capítulo séptimo sobre las “Virtudes Volcánicas” y en concreto sobre la justicia. Lo reproduciremos íntegramente más adelante destacando sus claves.

En el capítulo cuarto, analizaremos las principales obras de Nancy Fraser y Carol Gilligan para situar el ético debate feminista, presentar las corrientes principales de la ética feminista actual y tener criterios de comparación con la propuesta de Daly .

En la quinta sección, haremos una relectura pormenorizada de la obra de Daly respecto a la cuestión de la justicia y Némesis, desatacándola como la clave narrativa, el hilo conductor de su ética, el nexo entre la ontología, la semántica y la ética y veremos su incidencia en las diferentes áreas temáticas: existencial, teológica, ontológica, histórico-política, humanista, ecológica y utópica.

1. 4 Estética que irrumpe en la ética

En este apartado investigaremos de qué manera la estética irrumpe en la ética y por qué es tan importante para la reflexión feminista y para una recepción de la narrativa de Daly.

Weil²⁵ es consciente de la facilidad con que la verdad y la justicia auténticas escapan a nuestra percepción y reflexiona sobre el poder de la belleza para impactarnos y reconducir nuestro interés hacia ellas:

“La belleza es perceptible, aun cuando muy confusamente y mezclada con muchas falsas imitaciones, en el interior de la celda en la que todo pensamiento humano está en principio aprisionado. La verdad y la justicia imposibilitadas de expresarse

²⁵ T. FORCADES, *Por amor a la justicia*, HOAC, Madrid 2015, 89.

no pueden esperar ningún socorro que no provenga de ella. Tampoco tiene lenguaje; no habla; no dice nada. Pero tiene voz para llamar. Llama y muestra la justicia y la verdad que no tienen voz. Como un perro que ladra para hacer que el agente se acerque a su amo que yace inanimado sobre la nieve. Justicia, verdad, belleza son hermanas y aliadas. Con estas tres palabras tan hermosas no hace falta buscar otras”.

La pensadora reflexiona que es difícil que la verdad y la justicia puedan ser percibidas en su autenticidad por quien vive en un entorno de mentira e injusticia. Pero así- falso e injusto- se presenta en buena medida nuestro mundo. En él, la verdad y la justicia quedan arrinconadas, anonadadas, quedan sin voz para expresarse y pierden poco a poco la capacidad de impactarnos. Un entorno falso dificulta el acceso a la verdad y un entorno injusto dificulta el acceso a la justicia. No ocurre así con la belleza, porque la belleza no apela al intelecto sino a los sentidos. La belleza mantiene e incluso acrecienta su poder de atracción en un entorno de fealdad.

En la comprensión judía del mundo, aquello que de forma más clara la distingue del genio griego, es la convicción de que la verdad no es formulable, es solamente vivible; la verdad (en hebreo: *hemet*) es la fidelidad²⁶.

1. 4. 1 Verum, bonum, pulchrum en la teología

Daly está convencida que existe un nexo entre la estética y teología, tal como indican Sarmiento²⁷ y Salamanca²⁸. La condición de posibilidad de conectar ambas disciplinas está implicada en el objeto de ambas. El arte trata de la belleza y pretende en lo material mostrar parte de lo infinito, lo que va más allá de la propia obra. La teología trata de la fe en Jesucristo: Dios invisible en el cuerpo humano tangible.

Tanto el artista como el teólogo hablan de la belleza, de Jesús, con vistas al más allá de la materia. La raíz de la estética es la belleza que consigue desde lo material proyectarse con lo infinito. La teología tiene su fuente en la fe en Jesucristo que en lo humano y lo tangible nos muestra a Dios invisible²⁹.

A partir de estas fuentes, que apuntan a una visión integral de la materia y del espíritu y por lo tanto de las actividades materiales y espirituales, perfectamente conciliables y entendibles desde la perspectiva laica de la estética y de la teología (religión), históricamente el arte hace el hincapié que en la belleza y en la teología se

²⁶ FORCADES, *Por amor*, 124.

²⁷ P. SARMIENTO, “Estética y teología”, en *Acontecimiento* 23 (1992).

²⁸ L. SALAMANCA, “Encuentro entre teología y estética”, en *Theologica Xaveriana* 143 (2002) 489-501.

²⁹ SALAMANCA, “Encuentro”, 490.

da un desplazamiento hacia el trascendental de la verdad y en menor grado a la bondad³⁰. Se ha dado una excesiva importancia a lo epistemológico creando una división entre lo sensible y lo sobrenatural.

La historia de la teología y del arte contempla los trascendentales de *verum*, *bonum* y *pulchrum* pero Sarmiento detecta que se ha dado un desplazamiento excesivo hacia lo ético y lo racional en la teología dejando de lado la estética y subrayando de esta manera, la división entre lo sensible y lo sobrenatural, el hecho que el arte no ha descuidado permitiendo su irrupción y enriquecimiento en la teología contemporánea. En la historia del cristianismo han sido los místicos los que han sabido asumir esta tensión de lo material y sobrenatural encontrando a Dios en la experiencia del amor al prójimo, en Jesús que es amor, como movimiento del encuentro con Dios en él que es Dios y que sale al encuentro donde el ser humano se siente aceptado y amado.

Uno de los teólogos que más en serio ha tomado el tema de la estética como posibilidad de recuperar la dimensión de la belleza y la estética en la teología, para mantener el equilibrio y tensión entre lo invisible y lo visible, lo sensible y lo trascendente, ha sido von Balthasar³¹ afirmando que Cristo es la manifestación de la belleza de Dios y éste debe ser el criterio de la interpretación de la revelación.

La categoría central que describe su teología es la de *Gestalt Christi*³²: en Jesucristo se revela la belleza y reúne en sí la tensión de lo invisible-visible, de lo natural-sobrenatural, de lo material-de lo trascendente. El amor de Dios revelado en esta belleza se muestra en la materia, la encarnación de Jesús completa la creación que era buena desde el principio. La forma que se manifiesta es sólo bella porque la complacencia que produce se funda en la verdad, *splendor veri* y en la bondad, *splendor boni*, de la realidad que se nos muestran y se nos dan, y este mostrarse y donarse de la realidad se nos revela como algo infinito e inagotablemente valioso y fascinante³³.

Estos presupuestos favorecen una óptica diferente a la de la teología tradicional que se fijaba más en lo racional, en *verum*; aquí nos encontramos con el

³⁰ SARMIENTO, "Estética y teología", 33.

³¹ F. BERRIZBEITIA, *La belleza como "locis theologico"*. Hans Urs von Balthasar y la recuperación de la belleza en la teología del siglo XX.
<http://www.arautos.org/artigo/28960/La-belleza-como--ldquo-locis-theologico-rdquo-.html>

³² Lo decisivo de Jesucristo consiste en que de su forma-esplendor no se separa ni se disgrega lo que es en cuanto Dios de lo que es en cuanto ser humano. BERRIZBEITIA, *La belleza*.

³³ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar, un estilo teológico*, Encuentro, Madrid 1997, 13.

enfoque del *bonum* y *pulchrum*. Vemos también la necesidad de incorporar la categoría de la experiencia y del amor. “La analogía entre teología y estética a partir de la encarnación, se constituye en criterio y método”³⁴, para hablar de Dios en un lenguaje que deja a salvo el misterio de la naturaleza divina, pero a la vez, permite acercarse a su realidad³⁵. La teología es reflexión sobre la vida y la realidad de Jesús a la luz de las experiencias del Pueblo de Israel con Dios³⁶.

1. 4. 2 Arte y ética

Una vez establecidas las condiciones de posibilidad de hablar de la teología desde la estética³⁷, recogiendo como válidas las categorías de la experiencia y poniendo un mayor énfasis en el aspecto ético, podemos ver en qué sentido interactúan en la práctica el arte y teología a través de la cultura. Ambas dimensiones (experiencia y ética) las comparte el enfoque ético feminista de Daly. Es de notar, que las fuentes tradicionales (tanto tomistas- en las que se apoyará Daly, como buenaventuristas)³⁸, tratarían de la belleza como un lugar teológico propio.

Utilizando el arte como categoría analógica y operativa consideramos que el arte aporta el componente de la belleza y la experiencia el componente ético al conocimiento teológico. Ambas: la teología y el arte proporcionan marcos de expresión de la realidad en la experiencia.

Leo Karrer³⁹ afirma que la experiencia es el encuentro con la realidad, la interacción entre la creatura y la realidad (que se da en el arte y en la teología), la experiencia es una actitud que abre espacios para que existan las realidades nuevas. Comenta también que hay dos polos de la experiencia: la realidad y su interpretación. Los teólogos funcionan como comunidad de interpretación de la realidad⁴⁰ y el arte

³⁴ R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental*, Verbo Divino, Estella 1993, 161.

³⁵ SALAMANCA, “Encuentro”, 495.

³⁶ L. KARRER, “Experience as an Interpretative Framework for art in Knauss”, en S. ORNELLA, *Reconfigurations. Interdisciplinary perspectives on Religion in a Pos-secular society*, Lit Verlag, Berlin 2007.

³⁷ L. OVIEDO, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales. Tensiones y respuestas*, Cristiandad Madrid 2002, 348-349. “Recuperar los fecundos vínculos de la fe con el arte se convierte en una urgencia que no puede limitarse al ataque de la degeneración del arte, sino que está llamada a buscar en el diálogo la apertura a las nuevas sensibilidades y a superar una larga etapa de mutua incompreensión y desconfianza”.

³⁸ BUENAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Coll. in Hex.* II 33; Quaracchi V, 342 b.

³⁹ KARRER, “Experience”, 36.

⁴⁰ A. WOZNA, *Arte como categoría analógica y operativa para la superación del dualismo Iglesia-Laicidad-Laicos*, Actas del Simposio de Teología Histórica: Iglesia, Laicado, Laicidad, Facultad de Teología S. Vicente Ferrer, Valencia 2015, 449-460.

será la forma interna de la realidad percibida, por lo cual necesita ser revisada e interpretada constantemente.

Esta doble dimensión de la experiencia: realidad e interpretación evocan la relación entre la teoría y la práctica, entre el conocimiento y la ética.

Oviedo afirma que

“la relación entre la fe cristiana y arte contemporáneo está presidida por un pluralismo no excluyente (...) y que en la actualidad es característico en la observación de las relaciones con el resto de las áreas culturales o incluso estructurales”⁴¹.

Habermas está convencido que: “el arte junto a otros ámbitos de valor puede ser reconocido como un factor liberador, tanto por su capacidad de abrir horizontes a la sensibilidad como por la posibilidad que encierra de sugerir ideas de solidaridad y de felicidad”⁴².

De ahí, la necesidad que ve Daly de una imagen que represente un mito, una creencia cultural moldeable para implantar y renovar su contenido. Su propuesta es Némesis, que conecta las creencias hasta precristianas con la moral tomista (aristotélica) y contrasta con la imagen cultural actual de la justicia común en la mentalidad patriarcal.

El arte y la teología están en la raíz de la vida y la experiencia. El arte lo presenta de forma fragmentada y la teología la abre al misterio, a la plenitud. El arte será una forma de expresión cultural de un pueblo en un contexto histórico. Refleja una parte del imaginario colectivo transmitiendo símbolos conectados con los individuos concretos⁴³. Las representaciones colectivas del pasado de un grupo sirven para legitimar las creencias del mismo grupo y para inspirar sus proyectos justificando a las élites, que son portadoras de ellas, en cuanto criterios de selección. Esto implica una atribución de valores que se da en el proceso dependiente de la estructura del poder que caracteriza al grupo o a la sociedad.

Daly tiene claro que, para cambiar este imaginario, hace falta cambiar la imagen y escoge una imagen muy consistente y conocida comúnmente que además, conecta con la categoría de la justicia, ofreciendo un nuevo enfoque ético y la herramienta para que los cambios propuestos no se queden sólo en la teoría, sino que se puedan ver contrastados en la experiencia y praxis real no limitada sólo a una

⁴¹ OVIEDO, *La fe*, 366.

⁴² OVIEDO, *La fe*, 362.

⁴³ OVIEDO, *La fe*, 366.

parte de la humanidad sino susceptible a un reconocimiento y puesta en práctica general.

1. 4. 3 Ética y estética feminista

“El pensamiento feminista ha revolucionado de manera importante los lenguajes visuales de la posmodernidad”⁴⁴. Según las autoras, al menos en México, pero desde la perspectiva europea, podríamos intuir una situación parecida, en los ámbitos de estudio y producción humanística (literatura, historia), las reflexiones de la teoría feminista y los estudios de género se han integrado más plenamente al cuerpo de conocimientos disciplinar obteniendo frutos significativos en los procesos de educación y en la producción bibliográfica nacional. No obstante, en el campo de la historia y la crítica del arte, esta discusión se encuentra relegada, en parte debido a la vinculación de los discursos historiográficos con los usos simbólicos del arte como un elemento de apoyo a los discursos de legitimación de grupos de poder hegemónicos.

Tomar nota de esta carencia e involucrar las teorías lingüísticas y de símbolos para diseñar un nuevo tratado de la virtud de justicia, es lo que propone Daly en su texto, por lo que muestra una vía original e inexplorada aun, ni siquiera treinta años después de la publicación de *Pure Lust*.

Los motivos por los que el desarrollo de su visión encuentra resistencias son: la liquidez de la relación arte-ética, la falta del desarrollo de un movimiento feminista con una presencia y repercusión equivalentes a las que ha tenido esta corriente en los años 70-80⁴⁵. Daly en su última obra avisa que el movimiento ha quedado mitigado y su explicación se debe al espejismo de la igualdad del que trata Amelia Valcárcel⁴⁶. Las autoras advierten que hay resistencias hasta de inscribirse en la corriente artística feminista “por falta de público”⁴⁷. En caso de la teología feminista, Schüssler Fiorenza, detecta varias razones en el campo teológico

⁴⁴ K. CORDERO, *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*, Universidad Iberoamericana, México 2007, 5.

⁴⁵ CORDERO, *Crítica*, 6.

⁴⁶ A. VALCÁRCEL, *Escuela de Rosario de Acuña, Tiempo global, tiempo de crisis, tiempo en Asia, tiempo de las mujeres*. <http://www.youtube.com/watch?v=TDXQiLfp18>.

⁴⁷ CORDERO, *Crítica*, 9.

empezando por la definición o la des-comprensión de la causa de las mujeres en este movimiento y su dispersión⁴⁸.

El arte feminista, según las autoras, brota de la convicción de Kate Millet: “lo personal es político”⁴⁹, desafiando la segregación de los ámbitos de lo privado y lo público y enraizándose en los márgenes de la dicotomía postmoderna entre la subjetividad y la objetividad. El proceso de cambio de conciencia hacia lo holístico y no dualista

“llevó al cuestionamiento de las formas en que las estructuras de poder determinadas desde el género afectan las instituciones sociales y educativas que forman artistas, los criterios explícitos e implícitos que determinan, quién puede aspirar a ser artista, los temas representados, los modos de ver manifiestos tanto en la técnica como en el contenido artísticos, y los criterios y objetivos con los que se ha hecho la historia y la crítica del arte”⁵⁰.

De forma, que la historia del arte feminista compartirá la preocupación del arte involucrado en la reivindicación social de los años 60 del siglo XX con respecto a la raza, la clase social, la etnia, recuperando las voces silenciadas, olvidadas, las presencias femeninas y sus figuras, encontrando las metodologías que resaltan cómo la experiencia de género afecta la producción artística, en un campo donde los cánones han reflejado una postura patriarcal asumiendo que el artista es el varón. “Este predicado académico es una franca ventaja y no solamente un escollo o distorsión subjetiva”⁵¹.

Descubrimos que no es sólo en lo académico donde el modelo es el varón, sino que esta norma se extiende al campo de la estética. Daly detecta este esquema falocrático en el campo de la teología y la ética en particular (*Gyn/Ecology*) y refuerza la comprensión ética con la imagen estética de la justicia en la que se plasma, reafirma y justifica: la dama con los ojos cerrados con la báscula en la mano, que no ve al pecador sino al pecado, aportando una figura de la justicia abstracta y fácil de manejar.

El cuestionamiento se da en las bases tanto institucionales como lingüísticas del arte desde la perspectiva del género, y tendrá implicaciones importantes no sólo para la forma y el contenido de las artes plásticas, sino para la forma de trabajo, la

⁴⁸ E. SCHÜSSLER *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004.

⁴⁹ K. MILLET, *Sexual Politics*, University of Illinois Press, Chicago 1970.

⁵⁰ CORDERO, *Crítica*, 6.

⁵¹ CORDERO, *Crítica*, 17.

organización y los lugares del arte. Tanto Daly como las críticas feministas de la historia del arte deben confrontar, en primera instancia, las bases intelectuales o ideológicos de las diversas disciplinas académicas o intelectuales: historia, filosofía, sociología, psicología, etc., de la misma manera que cuestionar las ideologías de las instituciones sociales de la actualidad.

Daly precisamente, hace el ejercicio de no-disociar los campos ético y estético, ni siquiera a nivel metodológico con el fin de no caer en la trampa de la neutralización denunciada en *Beyond God the Father*. Su propuesta es orgánica, holística y novedosa, hasta tal punto que crea una nueva palabra que reúna las condiciones de lo que las mujeres entendemos por la justicia, sin repetir una palabra vacía y carente de utilidad. Lejos de quedarse en el aspecto negativo de deconstrucción y cuestionamiento, va más allá de su generación y hasta en actualidad su innovadora propuesta aún no ha llegado a arraigarse en la ética feminista.

El planteamiento de la justicia de Daly tiene dos vertientes: estético (arte, símbolo, imagen y figura) y ético. Incorporar el arte en la propuesta ética coincide con el presupuesto interdisciplinario de la autora y con la corriente crítica del arte que considera que los elementos de género enriquecen el diálogo transdisciplinar de la historia del arte.

Frente a la subversión e inversión de símbolos, recursos y temas canónicos que caracteriza la primera etapa, recurre mayoritariamente al *collage* de planteamientos reuniendo la cotidianeidad y la crítica política. Utiliza la metáfora, al interrogar cómo se construye el significado de los objetos en los espacios entre la percepción individual y la experiencia colectiva anclada, en caso feminista, en la experiencia de la mujer como constancia de la otredad dentro del constructo de la sociedad⁵².

Al acudir a la imagen artística de la diosa Némesis y toda su mitología, Daly se esfuerza por dar un nuevo sentido, significado, a la imagen tradicional de la justicia y la historia (*his-story*)⁵³ que ha acompañado la metáfora de la Dama de la justicia⁵⁴. La genialidad de Daly consiste en un notable cuestionamiento de fondo

⁵² CORDERO, *Crítica*, 8.

⁵³ “Parte del problema con el modernismo ha sido la exclusión sistemática de las mujeres de sus instituciones y su concepción de sí (...) La *Tate Gallery* en Londres, el *Museum of Modern Art* en Nueva York, y el resto de las grandes instituciones del modernismo en las artes visuales producen y sostienen una historia del arte que es principalmente una historia de logros de los varones”, CORDERO, *Crítica*, 96.

⁵⁴ Las imágenes de la dama de la justicia, las integramos más adelante.

sobre el *verum*, *bonum* y *pulchrum* y de dar el nombre al “problema sin nombre”⁵⁵, de acuerdo con la intuición de las críticas feministas de la historia del arte: “las mujeres y su situación en las artes, como en otros ámbitos de la realización, no representan un problema para ser visto a través de los ojos de la élite masculina dominante de poder”⁵⁶.

Así como el mito del gran artista es esencial para la cuestión de las mujeres artistas, el mito asociado a la virtud clásica de la justicia que ofrece Daly puede, ésta es la intuición de la autora, modificar significativamente el contenido que lleva y trasmite. Así como pasa con el mismo arte: la situación creativa en términos de desarrollo del creador como en la naturaleza y calidad de la obra de arte en sí ocurren en una situación social, son elementos integrantes de esta estructura social y están mediados y determinados por las instituciones sociales específicas y definidas, los sistemas de patrocinio, la mitología, las academias de arte, el artista como varón. Análogamente, así pasa también con la virtud de la justicia en un mundo patriarcal. Los mitos e imágenes de la justicia falocrática funcionan como suposiciones inconscientes e incuestionables tanto sobre el logro artístico mismo como sobre los comportamientos y actitudes.

A pesar de que la modernidad ha traicionado a las mujeres y sus expectativas⁵⁷, “una parte central del proyecto modernista fue siempre vanguardista, en el sentido de ser tanto estética como políticamente radical”⁵⁸. La invisibilidad de las mujeres artistas en la historia del modernismo reproduce ese proceso según el cual la obra de los varones (generalmente esposos o amantes de mujeres artistas) es considerada seriamente y la de las mujeres ignorada. Daly utilizará la figura de Némesis para conectar la fuerza y el protagonismo artístico femenino no sólo como objeto pasivo (el desnudo femenino como el tópico de la naturaleza⁵⁹) sino como creadora de la historia, parte integrante, sujeto del arte y portadora del sentido político-ético.

Hay que destacar ahí que no sólo las feministas han expuesto el mito de las pretensiones radicales del modernismo. Siempre han existido quienes han criticado el

⁵⁵ D. SÖLLE, “Los nombres de Dios”, en *Alternativas* 16/17 (2000) 111-123.

⁵⁶ R. EISLER, *El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro*, Cuatro vientos, Santiago de Chile 2006.

⁵⁷ C. MOLINA, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona 1994.

⁵⁸ CORDERO, *Crítica*, 95.

⁵⁹ “El cuerpo se ha convertido en un campo de batalla política, mientras los distintos órganos de control social luchan por dominarlo”, CORDERO, *Crítica*, 114.

elitismo del alto modernismo, y su denigración de toda forma de la cultura popular o de masas. El postmodernismo, que efectúa una deconstrucción crítica de la tradición, establece definitivamente “la imposibilidad del universalismo en la teoría y los errores de cualquier filiación a una Verdad trascendente”⁶⁰.

Esta premisa de la postmodernidad⁶¹ permite y obliga a buscar en la ética y la estética cauces de expresión, tanto con el fin de deconstruir las verdades aparentes, desmantelar las ideas dominantes y formas culturales, como para socavar los sistemas cerrados y hegemónicos de pensamiento. La supuesta objetividad de la técnica ha sido exhibida por diversos autores como una visión parcial, basada en las proyecciones de la experiencia masculina del mundo haciendo el arte y la realidad a su imagen y semejanza: “Si Dios es macho, el macho es Dios”⁶², como diría Daly en *Beyond God the Father*.

La crítica del conocimiento androcéntrico conduce a un debate sobre si los acercamientos feministas habrían de rechazar completamente tales nociones de objetividad adoptando una vía media entre el relativismo radical (anti-teoría) y el desacreditado universalismo (teoría totalizadora)⁶³.

Al saber que el conocimiento está localizado social e históricamente (y por ello parcial) y que cualquier teoría es un producto del y limitado por el lenguaje y el discurso, persiste la paradoja epistemológica que conlleva una posible justificación de nuevas teorías críticas por medio de los ámbitos no-epistemológicos: la utilidad, la política o provisionalidad autorreflexiva⁶⁴. Éste sería otro argumento a favor del uso por Daly de la imagen visual de la justicia al evitar darle un nuevo término que la atrapara en la tradición académica androcéntrica y equipararla de personalidad mitológica con toda la fuerza simbólica que pueda tener. Las representaciones funcionan como el mito que muestra la convicción profunda del grupo: la necesidad absoluta de una tradición oral, viva que acompañe lo escrito y la autoridad indiscutible de esta tradición⁶⁵.

⁶⁰ CORDERO, *Crítica*, 97, en referencia a los textos de Derridá, Lyotard, Baudrillard.

⁶¹ B. PÉREZ-ANDREO, *No podéis servir a dos amos. Crisis del mundo. Crisis en la Iglesia*, Herder, Barcelona 2013, 89-91.

⁶² Lo argumenta, siguiendo el hilo del pensamiento de Beauvoir, de forma “más inequívoca” afirmando que las conceptualizaciones sexistas, las imágenes y las actitudes referidas a Dios extendidas en la sociedad patriarcal tienden a generar ideas y actitudes que en conjunto sirven para legitimar y perpetuar las instituciones sexistas. DALY, *The church*, 38.

⁶³ CORDERO, *Crítica*, 97-98.

⁶⁴ CORDERO, *Crítica*, 99.

⁶⁵ G. ARANDA, *La literatura intratestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2009, 449.

Se postula, también que habría que diferenciar un postmodernismo de reacción y un postmodernismo de resistencia. El debate entre Habermas⁶⁶ y sus críticos, depende de las nociones propuestas de lo posmoderno, por lo cual el arte feminista postmoderno se describiría como aquella obra consciente de sí misma que deconstruye la tradición, por una variedad de técnicas formales y otras como parodia, yuxtaposición, re-apropiación de las imágenes (como es el caso de Némesis en la narrativa de Daly) e ironía. En un primer momento, esta corriente deconstruye la cultura contemporánea por medio del arte y la representación. La deconstrucción da prioridad a la relación productor-texto a expensas de la relación consumidor-texto.

Se plantea imágenes e ideología alternativas rechazando categorías preexistentes y unitarias de la mujer y lo femenino y es ahí, donde brota su potencial radical⁶⁷. Ahora bien, el mismo arte feminista no está exento de la autocritica y de la crítica del arte postmoderno en sí. La principal objeción, en este sentido, al posmodernismo como práctica artística feminista es, que pudiera no estar alcanzando sus objetivos culturales y políticos radicales, que consistirían en involucrarse críticamente y con las propias categorías de género⁶⁸. Por el contrario, se convertiría en un callejón sin salida como resultado de los procesos de burocratización, institucionalización y comercialización.

Resumiendo:

“el proyecto del posmodernismo como política cultural es más útil visto como renovación y continuación del proyecto del modernismo y las estrategias específicas propias del siglo XXI permiten la búsqueda energética y constantemente innovadora de una práctica artística feminista”⁶⁹.

En este sentido, Daly fue precursora de la intuición de la necesidad de conjugar el arte (la estética) con la ética viendo la inminente crisis de las nociones epistemológicas y saliendo al paso de la sensibilidad posmoderna.

En el ambiente del arte como “linaje paterno”⁷⁰, el linaje materno tiene lugar sólo si una mujer artista arriesga la validación precedente por la vía de los megapadres, a favor de sus propias maestras femeninas del pasado y contemporáneas, o al menos cuando enriquece el entendimiento del público sobre su obra con una auto-contextualización más equilibrada.

⁶⁶ CORDERO, *Crítica*, 103.

⁶⁷ CORDERO, *Crítica*, 105.

⁶⁸ CORDERO, *Crítica*, 107-108.

⁶⁹ CORDERO, *Crítica*, 109.

⁷⁰ CORDERO, *Crítica*, 118-125.

Daly no opta por rescatar el término de la justicia ni limpiarlo o darle un nuevo significado que pasaría por las validaciones de los mega-padres de la ética dentro del marco androcéntrico, sino que busca las referencias históricas a figuras que podrían representar mejor lo que sería la imagen de la justicia feminista. Con Némesis se pueden identificar las nuevas generaciones de las “enojadas mujeres artistas”⁷¹ que necesitan usar de su derecho a acceder a su propio pasado para que no aparezcan en la historia como meras excepciones, sujetos extraños condenados a redescubrir “la misma rueda una y otra vez, habiendo perdido su lugar dentro de la producción cultural”⁷², al negárseles la posibilidad de la crítica dentro de una historia de sus antecesores.

En este sentido, es de subrayar, tanto en el arte como en la epistemología que “la historia la escriben los vencedores”⁷³. Tanto más es necesario reescribir esta historia dentro de unos marcos éticos diferentes a los que admiten que se den privilegios al fracaso de los varones sobre los éxitos de las mujeres. Incorporar a Némesis en la obra de Daly es crucial ya que permite reexaminar las nociones mismas del éxito, del fracaso, de lo bueno, lo justo, lo bello basados en el sistema patriarcal (siguiendo el proceso que la autora lleva a cabo y que hemos denominado la “transvaluación”⁷⁴).

Resumiendo, la situación estética de la producción y recepción femenina se parece a la situación de las mujeres en otros campos. Daly conecta el arte con la ética en el empeño por redescubrir la historia de la justicia y belleza figurada en Némesis. Sin perder de vista la tradición clásica⁷⁵ y el poder de la mitología de cara a la creación de actitudes y comportamientos sociales, centra su atención en la imagen de Némesis que inspire a las feministas (*tejedoras-spinsters*) a reinventar su presente y ofrecer nuevos criterios de belleza y ética, “nuevas vías psíquicas que no han sido amoldadas por los sistemas dominantes de simbolización y renovando de esta manera, su propia tradición”⁷⁶.

⁷¹ CORDERO, *Crítica*, 126.

⁷² CORDERO, *Crítica*, 128.

⁷³ CORDERO, *Crítica*, 128.

⁷⁴ DALY, *Pure Lust*, 253.

⁷⁵ Sin olvidar que “la diferencia sexual llega al niño desde el exterior por medio de su incorporación de imágenes y significantes de aquello de entre lo que la cultura a) hace una distinción, pero b) que establece una en relación mutua”. CORDERO, *Crítica*, 153.

⁷⁶ CORDERO, *Crítica*, 152.

CAPITULO II

ACERCAMIENTO A LA PERSONA Y OBRA DE LA AUTORA

En su obra *Outercourse*⁷⁷, que la misma autora insiste, no es una autobiografía sino- como mucho- un relato de sus deslumbrantes viajes en movimiento espiral por las cuatro galaxias: de profecías y promesas, rupturas, tejidos y memorias feministas, destaca el rol de sus padres, inmigrantes irlandeses a Estados Unidos y de las profesoras de la academia adjunta a la Iglesia católica de S. José que ha frecuentado cuando niña durante 6 años (antes del Instituto). Las hermanas Athanasia y Genevieve “han inspirado y alimentado su determinación de alcanzar las estrellas”⁷⁸.

Esta idea se fragua hasta 1952, cuando Mary Daly, nacida el 16 de octubre del 1928, cumple veinticuatro años y sus sueños de ser escritora y filósofa se encuentran con la dura realidad de que la mejor estudiante de su escuela, con contactos de amigos (varones) en programas de doctorado puede esperar ser, como máximo, esposa de un profesor de filosofía, vivir en casa y desempeñar sus labores o ser religiosa. Es cuando, en una de las clases de filosofía, (que no pocas veces premeditadamente llama: “*foolosophy*” haciendo el juego de palabras entre “filosofía” y “*fool*”, que se traduciría como la sabiduría de los tontos), se ve como profesora de teología y unos días después encuentra en una revista católica (*Commonwealth* o *America*) la propuesta del doctorado en teología *para mujeres*. Las mujeres no podrían hasta 1952 estudiar ni enseñar la teología católica⁷⁹.

Con ayuda del préstamo de la fundación Medora Feehan y la beca *Fulbright* en 1959 pudo iniciar sus estudios de doctorado en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza), llevada por los dominicos. Su madre, de 69 años, quedó en Washington, hasta que Mary pudo mantener a ambas e invitarla a Suiza (1962).

Evidentemente, era la única mujer entre los alumnos, varones-clérigos. Recuerda que una vez conseguido el máster en teología, con su nota correspondiente *magna cum laude*, los compañeros la comparaban con John Glenn que dio la vuelta en torno a la órbita de la Tierra. Lo resume: “Cierto, ambos éramos los primeros”⁸⁰.

⁷⁷ M. DALY, *Outercourse. The be-dazzling voyage*, 2ª ed., The Women’s Press, London 1993.

⁷⁸ DALY, *Outercourse*, 41.

⁷⁹ DALY, *Outercourse*, 50. La joven se lanza a la aventura, se desplaza con su madre a *Notre Dame*, Indiana, al Colegio St. Mary llevado por los dominicos y las clases de teología han sido, como comenta, unas clases magistrales de Tomás de Aquino y su “Suma Teológica”. Su filosofía llevaba a la “otra dimensión”. Consiguió su primer de los tres doctorados a la edad de 25 años. Seguía con su deseo insatisfecho de un estudio más profundo de la filosofía y aplicó al programa del doctorado en la Universidad de *Notre Dame* que rechazó su solicitud por ser mujer.

⁸⁰ DALY, *Outercourse*, 62.

Los años de preparación de su doctorado en teología fueron repletos de viajes, entre ellas a Francia, España (Madrid), Inglaterra, Irlanda, Yugoslavia y Canadá.

Su siguiente reto fue el doctorado en filosofía durante el período de 2 años, hasta 1965 cuando pudo visitar Grecia (su conocimiento de mitología y la ubicación de los sitios históricos helénicos será notable en sus obras clave), conocer de cerca las circunstancias de la publicación y a la autora de “No vamos a seguir calladas”, Gertud Heinzelmann (1959) ante los pronunciamientos de los padres conciliares al estar presente en la cuarta sesión del concilio Vaticano II, por medio de invitación como periodista prestada por uno de los asistentes. Fue allí, donde un periodista irlandés, Gary MacEoin, le enseña cómo plantear la tarea de escribir un libro, lo que la autora utiliza para redactar su primera obra: *The Church and the Second sex* (1968)⁸¹.

En Friburgo completa sus cinco primeros capítulos y por motivos legales (una vez terminada su carrera de estudiante no puede seguir residiendo en Suiza) vuelve a Estados Unidos donde acepta, en 1966, el puesto de profesora asistente en *Boston College* llevado por los jesuitas, por dos años⁸².

En 1967, muere su madre y el año siguiente se publica su primer libro: *The Church and the Second sex* (1968).

La publicación controvertida desemboca, en 1969, en la resolución del contrato con *Boston College* por parte de las autoridades universitarias, a lo que los alumnos reaccionan con unas manifestaciones multitudinarias que coincidían con las protestas a favor de la libertad académica y que muestran apoyo al caso

⁸¹ DALY, *Outercourse*, 79. Remito al esquema que proporciona la autora en referencia de cómo escribir un libro, ya que ilumina la estructura de sus primeras obras. Su metodología es muy sencilla y puede ayudar a comprender mejor sus textos e incluso para ayudar a escribir hoy mismo. La introducción con el objetivo sería como una carta al amigo contándole qué se pretende hacer. El siguiente capítulo sería plantear el estado de cuestión, seguido por el análisis de los problemas inherentes a esta cuestión. Los capítulos siguientes mostrarían el trasfondo histórico de los problemas actuales y al final se sugeriría las nuevas perspectivas de solucionarlos.

⁸² En los libros *Gyn/Ecology* y *Pure Lust* dedica un estudio amplio al fenómeno del formulismo utilizado frecuentemente por el patriarcado en contra de las mujeres. Comenta irónicamente: “Fui tan ingenua que ni supe distinguir entre el puesto del profesor asistente y asociado; podía haber incluso aplicado directamente a la cátedra (...) Sin conocer las circunstancias, contradictoriamente, he aceptado un puesto de ficha formalista femenina en manos de los varones del departamento de teología de la universidad de los jesuitas”, DALY, *Outercourse*, 85.

paradigmático de las clases de Mary Daly y su despido. Finalmente, la readmiten con un ascenso y la plaza fija⁸³.

Su obra posterior se centra en el exorcismo creativo de la “academencia”⁸⁴, las clases, las conferencias por todo EEUU, los gestos metafóricos (no sólo simbólicos) del *Éxodo*⁸⁵, los artículos como *Abortion and sexual caste* en la revista *Commonweal XCV* del 4 Febrero 1972. Sus siguientes publicaciones son: *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation* 1973, con ilustraciones de Emily Culpeper. La primera publicación en Inglaterra tuvo lugar en 1986 en la editorial *The Women's Press Limited*. La traducción al italiano tuvo lugar en 1990. No hay traducción al castellano. Tampoco de *Gyn/Ecology. The metaethics of Radical Feminism* (1978), ni de *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy* (1984).

La misma suerte han corrido: *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language* escrito con Jane Caputi en 1987, y la mencionada *Outercourse. The be-dazzling voyage* fue publicada en 1992, *Quintessence: Realizing the Outrageous Courage of women. A radical Elemental Feminist Manifesto*, en 1998 y su último libro: *Amazon Grace: Re-calling the Courage to Sin Big*, en 2006.

No se le ha hecho justicia a esta autora al encasillarla en el contexto postcristiano que ella, efectivamente, considera como una “posición”⁸⁶ metodológica al detectar que la “tradición judeo-cristiana, su doctrina, cultura y comunidad está orientada y dominada por los varones, no es suya”⁸⁷. Es famoso su especie de *éxodo* o salida durante el sermón en *Memorial Church* en el que predicó el 14 de noviembre de 1971 a la invitación de la comunidad. La salida no era un mero acto simbólico o teatral, la pensadora realmente quería hacerlo y a la vez, era una metáfora del *éxodo* de una religión patriarcal. Aún así su obra no deja de ser un diálogo fecundo con la teología tradicional ni la coloca de por sí fuera del ámbito cristiano⁸⁸. De hecho, Daly

⁸³ Lo describe de esta forma: “Quedó claro que la enfermedad universal de las universidades (*sic*) refleja el macrocosmos del mundo patriarcal (...) Empecé a descubrir las implicaciones de la intuición feminista que *lo personal es político*”, como diría Kate Millet (1969). DALY, *Outercourse*, 97.

⁸⁴ DALY, *Outercourse*, 100. El juego de palabras: “academia” y “academencia” quieren indicar que algo falla en el ejercicio de la comunidad científica, lo que Amelia Valcárcel llama “el CV oculto”, en *Raíces de la violencia de género y las claves para su erradicación*, <https://upnatv.unavarra.es/unes/valcarcel>.

⁸⁵ DALY, *Outercourse*, 139.

⁸⁶ DALY, *Outercourse*, 133.

⁸⁷ DALY, *Outercourse*, 139.

⁸⁸ I. GOMEZ, “Dios en la teología feminista. Estado de cuestión”, en *Estudios eclesiológicos* 78 (2003) 304.

encuentra en la teología tomista presupuestos válidos para una filosofía y ética feminista, salvando todas las limitaciones sociales del Aquinate.

2. 1 Crítica de la eclesiología tradicional en la obra *The Church and the Second sex* (1968)

En el libro se encuentra una crítica constructiva de la praxis de la comunidad eclesial desde el diálogo con el mundo contemporáneo inspirada en el acontecimiento del Concilio Vaticano II y la reflexión de Simone de Beauvoir.

Hay que destacar que Mary Daly no es la única que dialoga con Simone de Beauvoir, o al menos, de alguna forma hace referencia a su obra *El segundo sexo* (1949), ya que existe también la publicación de *The first sex* de Elisabeth Gould Davis en 1971, dentro de la segunda ola del feminismo, que recoge los estudios sobre el matriarcado antiguo y el culto de la Gran Diosa inspirándose también en la obra de Johann Jacob Bachoffen: *Das Mutterrecht* (1861), que descubre el reemplazamiento patriarcal de la diosa por el dios varón vengador en la mitología antigua (Marduc en *Enuma Elish* o Merodach en la Biblia, Is 39, 1; Jr 50, 2 y 52, 31).

2. 1. 1 Antropología patriarcal: el sexismo y la Iglesia

Daly parte de la afirmación de la autora francesa que constata que la ideología cristiana ha contribuido y no poco a la opresión de las mujeres. La enseñanza católica ha perpetuado la visión tradicional que por un lado idealiza y por otro lado humilla a las mujeres. La idealización pretende “dopar a las mujeres”⁸⁹ con la satisfacción de ser excelentes sólo en los márgenes muy estrechos y los roles impuestos. Las mujeres son culpables o no-naturales si se rebelan. Es más, la Iglesia ha ejercido presión e influencia en la sociedad para evitar que se produzcan cambios a favor de la condición de las mujeres.

Daly aboga por la purificación de las costumbres eclesiales (y eclesiásticas) con el fin de enderezar las distorsiones en la doctrina y praxis de la Iglesia respecto a las mujeres. En seguida, sin embargo, se plantea si se trata de purificación o enderezamiento se parte del presupuesto de que 1) hay una doctrina sana subyacente a las distorsiones y 2) la doctrina cristiana en sí no es una distorsión. “En breve: si Dios es macho, entonces el macho es Dios”⁹⁰, como lapidariamente lo resume Daly.

⁸⁹ M. DALY, *The church and the second sex*, Beacon Press, Boston 1985, 53. Traducción propia.

⁹⁰ DALY, *The church*, 38.

El sexismo es la distorsión básica, causa de las demás y entre sus efectos se puede experimentar la existencia y el contenido de las doctrinas en forma de un círculo vicioso. En este sentido el mundo patriarcal es estático, por mucho que progrese, revolucione o cambie. Hasta que no se llegue a la raíz del problema que es la misoginia, la enfermedad global del sexismo no se curará.

2. 1. 2 Una historia sexista

La autora destaca los intentos del cambio de actitud en la Iglesia (y su jerarquía) analizando los textos de la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* 41, donde se reconoce la dignidad de la condición de ser mujer y que no se puede tolerar que a las mujeres se las trate como instrumentos. Se reclama los derechos en ambos ámbitos: privado y público, ante la ley y de hecho⁹¹. También destaca los avances a nivel jurídico al trascender los fines primarios y secundarios del matrimonio que han frenado el desarrollo de una teología del matrimonio.

Sin embargo, denuncia que a nivel de praxis se está lejos de disfrutar de esta dignidad y derechos, sobre todo, a nivel del estado de las mujeres casadas que muchas veces sufren maltratos, sumisión y dependencia de los maridos y en cuyos casos a menudo se aplica los “estándares de la doble moral”⁹².

A nivel del lenguaje litúrgico, la autora destaca que la resistencia para utilizar el lenguaje inclusivo, por ejemplo: “hermanas y hermanos” en las celebraciones no se debe, según la mayoría de los clérigos, a que la propuesta les resulte trivial o la expresión sea demasiado larga o porque la palabra “hermanos” implica a las hermanas. En el caso que relata Daly la respuesta era la siguiente: “la razón básica de dirigirse a la gente como hermanos era que desde el principio una mujer no puede ofrecer sacrificios a Dios”⁹³.

Aunque hoy en día queda superada la llamada teología de la mujer que partía de una antropología fragmentada de complementariedad para definir a las mujeres y sus funciones en la sociedad y la Iglesia, alimentada por la mentalidad tradicional

⁹¹ DALY, *The church*, 119.

⁹² DALY, *The church*, 123.

⁹³ Con algo parecida resistencia se han encontrado las organizaciones como la *St. Joan's International Alliance* que en 1963 ha solicitado que las mujeres pudiesen acceder a todos los grados de la enseñanza teológica que hasta la fecha las estaban vetados. La solicitud de voz de las mujeres ante los padres conciliares, el caso de Miss Ward, economista en calidad de vocal para el concilio, sobre el plan de erradicación de la pobreza, ha sido considerado como “prematureo” y en su lugar habló James Norris. Lo mismo pasó con la propuesta de que tomase la palabra Pilar Bellosillo, como presidenta de la Unión de las Organizaciones de Mujeres Católicas, rechazada por el secretario general del concilio. DALY, *The church*, 125.

patriarcal y representada por algunas teólogas promocionadas por los teólogos y autoridades eclesiásticas, los problemas de silenciamiento e invisibilización siguen vigentes en la Iglesia y en las comunidades particulares. Parece que los discursos eclesiales de hoy en día ofrecen a las mujeres relativamente pocas salidas diferentes a las de siempre: madre, soltera o religiosa. Es difícil culpar a las mujeres que trabajen de forma profesional (minando la validez y posición del marido), como denuncia Daly⁹⁴, pero la cosa se complica en cuanto se trata del tema de la programación familiar y la educación de los hijos.

El concepto del eterno femenino sigue funcionando en la mentalidad eclesial, en las homilias y en la pastoral. Se oscila desde la universalización y naturalización de las mujeres atribuyendo características y roles propios femeninos como ternura, tendencia a la caridad, sumisión etc., y polarizando los rasgos masculinos: decisión y violencia, en forma de un péndulo dualista y si alguna mujer no encaja en su casilla correspondiente es clasificada como no-femenina o como una excepción prodigiosa (caso de Teresa de Jesús)⁹⁵.

La preocupación de la autora no es sólo por los síntomas del sexismo vigentes en la Iglesia sino también por el efecto de la profecía de autocumplimiento a nivel psicológico, que genera la recepción por parte de las mujeres de los mensajes limitadores, que restringen la imaginación y la voluntad de autodescubrimiento y exploración de nuevos caminos. Esta tendencia psicológica puede llegar a determinar las opciones vitales de las mujeres como si fuesen naturales, siendo aprendidas o asimiladas⁹⁶. La aspiración, por parte de las mujeres a ser deseadas⁹⁷, el convencimiento, por parte de los varones, que la esposa es su premio al final del duro día de trabajo⁹⁸, son efectos de la distorsionada imagen de las mujeres proclamada y reafirmada a través de los símbolos y estereotipos patriarcales⁹⁹.

⁹⁴ DALY, *The church*, 134, 144.

⁹⁵ DALY, *The church*, 161. El uso de María de Nazaret en la pastoral como “símbolo de toda mujer” es un reduccionismo ya que las mujeres no son símbolos, son personas y cada persona es un sujeto singular y único. Considerar la persona-sujeto como símbolo es tratarlo como objeto que es un acto hostil y egoísta. En definitiva, el uso del símbolo de “la Virgen” sirve de proyección idealista de las mujeres, de perpetuar los valores de obediencia ciega y silencio sumiso (al tratarse de una exégesis sobre María parcial e interesada desde una precomprensión tradicional sexista de los textos) que evita un diálogo con las experiencias reales de las mujeres reales y el encuentro con sus preocupaciones.

⁹⁶ DALY *The church*, 169.

⁹⁷ Remito al *Diario* de ETTY HILLESUM en el libro de D. CAMARERO, *La chica que no sabía arrodillarse*, Monte Carmelo, Burgos 2002.

⁹⁸ DALY, *The church*, 175.

⁹⁹ E. SCHÜSSLER, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004.

2. 1. 3 Problemas vigentes

Es en este punto donde se cristaliza la propuesta de cambio, del exorcismo, como lo llama la escritora. No se trata de una simple sustitución del viejo modelo antropológico por uno nuevo o de derribar el estereotipo del eterno femenino para colocar uno nuevo. Se trata de manifestar la inviabilidad de cualquier estereotipo mostrando la variedad y diversidad del potencial que hay en las mujeres. Ahí, ejerce una tarea denominada en la teología como deconstrucción de los mitos patriarcales con el fin de descubrir una de las categorías claves en la teología feminista: la diversidad y la singularidad¹⁰⁰. Junto al énfasis que ha puesto sobre la experiencia de las mujeres, se mueve en las líneas feministas claras y vigentes hoy en día, su aportación específica consiste en la conexión entre la praxis eclesial, la doctrina de la que brota y la detección del problema de fondo: el sexismo.

2. 2. *Crítica del método teológico tradicional en la obra *Beyond God the Father* (1973)*

Así como en el anterior libro la autora se centraba en la praxis de la Iglesia, en éste, describe los mecanismos teóricos que han legitimado las prácticas opresivas respecto a las mujeres.

El título es evidentemente evocador: “Más allá del Dios padre” ya que hace recordar la famosa obra de Nietzsche: “Más allá de la verdad” (1885). Efectivamente, se encuentra una especie de polémica o diálogo con el filósofo: si él proclamaba la muerte de Dios definiendo a la Iglesia como sepulcro de Dios, Daly considera que la profecía de Nietzsche cayó en la propia trampa misógina, de manera que las Iglesias son sepulcros de las mujeres¹⁰¹.

El libro publicado por primera vez en 1973 ha sufrido una relectura crítica de la misma autora lo que se refleja en las introducciones a las ediciones posteriores. En este caso, hablamos de la edición del 1986, trece años después de la primera edición. La autora se distancia de ciertos escritos suyos originales, aportando unos nuevos enfoques¹⁰².

¹⁰⁰ C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Ediciones Paidós Ibérica, Madrid 1994.

¹⁰¹ M. DALY, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of women's Liberation*, The Women's Press Limited, London 1986, 102-146.

¹⁰² Por ejemplo, en este caso, más que poniendo el énfasis en un título evocador, se centra en los nuevos lenguajes y en la situación de las mujeres en la frontera, en los márgenes. Estos márgenes no mantienen su referencia con un mundo patriarcal, en esta obra sustituido por el término “falocrático”

Se hará una crítica de los tratados punteros de la teología: el tratado de Dios, la cristología y la moral, haciendo claras referencias también a la liturgia, los sacramentos y la mariología, al estar estas disciplinas claramente vinculadas entre sí. Partirá de la crítica del método filosófico-científico que utiliza la teología incorporando la categoría de la precomprensión, destacando las presuposiciones inconscientes de las que adolece la reflexión teológica que no le permiten avanzar.

Su propuesta de la teología/iglesia feminista partirá de tres anti-realidades: antiglesia, anti-palabras, anti-cristo que se justificarán a base de clarificar lo que significa “ser” y “nada” dentro de una teología patriarcal y desembocará en la convocatoria de una comunidad en éxodo, carismática, comunicativa, liberada, cósmica, ecológica y económica.

2. 2. 1 Presupuestos metodológicos tradicionales

La edición original la encabezan dos citas: una de Robin Morgan (1941) que apela por una revolución feminista de amor y pasión. Otra, que toma las palabras de Alfred Whitehead (1861-1947) sobre su modo de crítica de la filosofía de la época, es decir, orientada no a las posiciones intelectuales explícitamente defendidas sino las que se adhieren a las presuposiciones fundamentales inconscientes, que parecen obvias para los que no saben que las asumen, ya que no se les ha ocurrido plantear las cosas de otra manera¹⁰³.

Daly se ocupará de buscar estas presuposiciones, ponerlas de manifiesto y ensayar otros presupuestos que podrían cambiar las cosas. Uno de éstos es la naturalización del ser humano normativo en varón como sexo dominante. Sobre este presupuesto se ha construido toda una base social y de pensamiento (Daly lo llama ideología) que sitúa a las mujeres por naturaleza en el estado de ciudadanas de segunda clase y las atribuye roles sociales basados en la sumisión. Cita incluso a los ilustres teólogos revolucionarios del siglo XX como Karl Barth (1886-1968) o Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) que invitan a las mujeres a la subordinación a sus maridos como cabeza de forma que las mujeres quedan atrapadas en el estado de “muerte agradecida”¹⁰⁴.

haciendo el juego de palabras con “democrático”. La frontera, los márgenes es la ubicación del nuevo espacio y tiempo que implica el desarrollo continuo del potencial Elemental.

¹⁰³ DALY, *Beyond*, 1.

¹⁰⁴ DALY, *Beyond*, 4.

La siguiente presuposición es la particularización, es decir, separar de forma artificial las actitudes y los hechos de forma que se invisibilice su origen común. El caso paradigmático es el de no ver las relaciones y conexiones entre la guerra, el racismo y la polución del medioambiente. No interesa que se vea que la trata de blancas, la violencia de género y las violaciones de las mujeres tienen la misma raíz que la explotación del planeta. “La lógica extensión de la mentalidad de violencia es la objetivación de todo que tenga el rol de víctima de violencia”¹⁰⁵.

Espiritualizar ciertas actitudes, roles y posturas es otro mecanismo inconsciente utilizado a menudo para defender los intereses y justificar los relatos patriarcales y su legitimidad. Caso concreto: espiritualizar el rol de Jesús salvador en cuanto varón para mantener las estructuras jerárquicas y de opresión en la comunidad eclesial.

La universalización, otro presupuesto científico y teológico, en cuanto filosófico, consiste en pretender una cierta absolutización, totalidad de la disciplina para que sea aplicable a nivel general y no dependa de las situaciones particulares. Este presupuesto se utiliza mucho para perpetuar las relaciones asimétricas en la sociedad y en la Iglesia. Al abordar las cuestiones propias de la opresión femenina se encuentra con oposiciones tipo: “¿No se trata más bien de la liberación de toda la humanidad?”¹⁰⁶.

Viendo los presupuestos ocultos de la teología y de la ciencia y tomando conciencia de la existencia de esta precomprensión metodológica se puede crear las condiciones de posibilidad de un cambio. Si las mujeres las descubren, las antiguas identificaciones, mitos, explicaciones y seguridades se desvanecen. Por eso, no conviene ni interesa a todo el mundo que se vean¹⁰⁷.

El primer paso para cambiarlos, sería liberar el lenguaje de los campos semánticos tradicionales. El reto de las mujeres es no quedarse en una mera clasificación de los defectos o actitudes metodolátricos, se trata de un pensamiento/palabra/obra creativos que Daly llamará “*Naming*”, nombrar. De cara a la teología, el quehacer de las mujeres será precisamente esto: “nombrar”, apuntar *hacia* Dios, en lugar de encerrar a Dios en nuestras ideas *sobre* Dios.

¹⁰⁵ DALY, *Beyond*, XVI. FRANCISCO I, *Laudato si*, 4.

¹⁰⁶ DALY, *Beyond*, 5.

¹⁰⁷ Sobre la lectura interesada de los evangelios y la Biblia consultar ya citada obra de SCHÜSSLER, *Los caminos de sabiduría*, 56.

2. 2. 2 Propuestas de cambio desde la perspectiva de la autora

Daly, en primer lugar, propone la mirada hacia las tradiciones feministas olvidadas que ayuden a la recuperación de la identidad de las mujeres en el proceso de auto-afirmación. Retoma la figura de María en conexión con las tradiciones antiguas de la diosa madre, tan arraigadas en la tradición mestiza de los pueblos cananeos y del Imperio Romano, es decir, en los momentos del encuentro y búsqueda de la identidad del pueblo de Israel y de los cristianos en expansión fuera de Israel¹⁰⁸.

En segundo lugar, aboga por un nuevo lenguaje, sobre todo, por la consciencia que el lenguaje que ahora mismo se utiliza no es apropiado y que refleja las estructuras dedicadas y sancionadas por la religión de los varones. La primera ruptura del lenguaje consiste en el silencio que no es asentimiento sino el ir más allá del habla inauténtica y sin sentido. En los libros posteriores, lo comparará a la neolengua de George Orwell “1984” y la forma de burlarlo será precisamente la risa de las mujeres.

La sororidad, en definitiva, será un pacto cósmico, una comunidad en éxodo cuya promesa son las mujeres mismas y que requiere una nueva comunicación, comunidad y creación. Será un acuerdo de romper los estereotipos de género que frenan el flujo del ser y será la autoafirmación: “Yo soy”¹⁰⁹. Esta comunidad superará el arquetípico círculo (vicioso) y se enfrentará con la nada liberando así también a los varones de sus dualismos de poder y amor. La mentalidad que hace del varón una mitad y de la mujer otra mitad que deben completarse se verá superada ya que la mitad-persona nunca podrá encontrarse con la otra mitad objetivizada. Renunciar a los privilegios por ser varón llevará a descubrir a *la persona*.

Será una comunidad carismática, profética y comunicativa en plena cosmosis con la naturaleza y orientada a la justicia creativa en lo económico. En este sentido plantea la pregunta: “¿Cuál es la sustancia de la cadena que ha unido a los padres y a los hijos que hayan culminado en Vietnam, Auschwitz, la Inquisición, el vacío de los

¹⁰⁸ DALY, *Beyond*, 91-92. A pesar de cómo se ha interpretado estas reflexiones de Daly, etiquetándola definitivamente como la escritora postcristiana del enfoque de Diosa Madre, en mi opinión la autora pretende más bien una recuperación y un acercamiento a María legítimos dentro del estudio teológico y exegético para situarla en su lugar adecuado dentro de la comunidad de los santos. Los intentos en este sentido de Elisabeth Johnson unas décadas más tarde han sido recibidos con normalidad y no han producido clasificaciones parecidas a las recibidas por Daly.

¹⁰⁹ DALY, *Beyond*, 159.

consumidores y los consumidos?”¹¹⁰ Sugiere que haya sido la dicotomía de la oferta y demanda, aunque en seguida afirma que la terapia radical no consiste en erradicar la obscenidad del capitalismo sino del sexismo.

Por último, aboga por una relectura del concepto clásico de la causa final¹¹¹. Hasta ahora se la consideraba como Dios pero con el criterio de no-cambio, impasibilidad, siguiendo el famoso axioma de *lo que es, es*. Daly lo parafrasea en función de la filosofía patriarcal: *lo que es, fue*, no ha cambiado: las dicotomías y dualismos perpetuados por los padres, siguen igual después de decenas de siglos.

La causa final que plantea la autora es el movimiento. La causa final no es el final sino el principio del devenir. El movimiento es vida a partir de la muerte del dios patriarcal y este movimiento es hacia delante, hacia dentro, hacia atrás y hacia los lados, como la vida misma¹¹².

2. 3 Metaética del feminismo radical en la obra *Gyn/Ecology* (1978)

Este libro es la obra de su madurez como filósofa y teóloga feminista. A diferencia de sus textos anteriores, no se hace aquí una crítica de la Iglesia ni de la teología. Daly avanza hacia su propio pensamiento y se centra en lo radical, crucial para la causa feminista: la preocupación por las formas de la polución de la sociedad *falotécnica*, sobre todo, a nivel de mente/espíritu/cuerpo, causada por los mitos patriarcales y su lenguaje.

¹¹⁰ DALY, *Beyond*, 177.

¹¹¹ Como recuerda Daly, los conceptos aristotélicos de acto y potencia son funcionales a la explicación o la respuesta a uno de los primeros problemas filosóficos: el problema del movimiento. Aristóteles considera al movimiento como un paso del ser al no ser en potencia, y un paso del no ser al ser en acto. Por ejemplo, el árbol pasa de ser mesa en potencia a ser mesa en acto y por lo tanto no serlo en potencia, y del no ser mesa en acto, a serlo. A este movimiento, Aristóteles lo considerará como consecuencia de una causa. Esta causa podrá ser la causa eficiente o motriz, la causa material, la causa formal o la causa final. La causa eficiente es el motor o estímulo que desencadena el proceso de desarrollo. Por ejemplo, la causa eficiente de una mesa de madera será el carpintero. La causa material es la materia, una condición pasiva, pero no menos necesaria, ya que es la base que recibe la forma y además, la que se va a mantener en todo cambio o movimiento. Por ejemplo, la causa material de esta mesa es la madera. La causa formal es la forma específica del individuo del que se trate, es lo que distinguirá a una vaca de un caballo, a un ladrillo de una maceta. Por ejemplo, la forma o idea de mesa es la causa formal de esta mesa. La causa final, por último, es una especie de destino que dirige el proceso de desarrollo de algo o de todo, ya que para Aristóteles todas las cosas tienen un fin determinado. Por ejemplo, la Idea de hombre sería la que va a guiar a este niño en acto, hombre en potencia. Igual será con la Idea de árbol, que guiará a la semilla en su crecimiento, siendo la causa final de ésta.

¹¹² Es ahí donde menciona la idea de la sociedad de los espejos (dedicándole 4 páginas finales) y en referencia a Virginia Woolf que ha desarrollado la teoría de que las mujeres están condenadas a reflejar a los varones como si en espejo se tratase y en la doble amplitud. En breves líneas articula sus propias ideas de la necesidad de revisión del lenguaje y de la metodología para romper el espejismo de la sociedad igualitaria y que las mujeres puedan mirar a los varones cara a cara y viceversa.

El título es muy evocador ya que juega con dos palabras: “ginecología” y “ecología”. La autora comenta que es significativo en cuanto a la polución de los cuerpos de las mujeres que la inmensa mayoría de los ginecólogos sean varones, mientras se trataría de una disciplina eminentemente de mujeres (“*ginaika*”, del griego: “mujer”) y más si, por su ejercicio, parece que lo de las mujeres se reduce a su vagina.

Ésto nos remite al tema de la revolución sexual mal entendida y vendida por las corporaciones farmacéuticas e industria cosmética, para satisfacer no las reivindicaciones de las mujeres en contra del control sexual, sino a favor de los deseos del sexo libre, es decir, sin compromiso de los varones fomentando el uso de las mujeres como objetos de deseo y de venta sujetas al mercado de oferta y demanda¹¹³.

En cuanto al subtítulo: “la metaética del feminismo radical” el prefijo “*meta*” se refiere a un tipo profundo e intuitivo de la ética y la preocupación no por la ética de los varones (superficial) sino por la propia experiencia de las mujeres. Se pretende dar un salto metapatriarcal hacia el Fondo (*Background*) para escuchar y nombrar la inmortal Metis, la diosa de la sabiduría que preside todo el conocimiento¹¹⁴. Daly recuerda que la maternidad de Metis es partenogenética contrastándola con el renacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, su único progenitor. Atenea fue su obediente portavoz, identificada con los varones, empleando a los sacerdotes (no sacerdotisas), animando a los guerreros para la batalla, tomando parte en contra de las mujeres. El feminismo radical significa, en este sentido, retrotraerse más allá de esta títere del papá descubriendo la inmortal Metis. Esto significa también descubrir a la Hija partenogenética, la Atenea original, leal a su especie cuya ciencia/sabiduría pertenece a las mujeres.

¹¹³ Este tema lo ha empezado a desarrollar ya en la obra anterior indicando que en toda esta confusa revolución sexual la Iglesia no ha dejado de cargar contra las mujeres, en lugar de encontrar la raíz del problema: la objetivación e instrumentalización de las mujeres en función del gran capital.

¹¹⁴ Según la versión patriarcal del mito, Zeus la comió cuando estaba embarazada con Atenea. Se supone que debía aconsejar a Zeus del fondo de sus entrañas. En todo caso, los griegos han adscrito la sabiduría a este prototipo de canibalismo, justo algo parecido lo que acontece en el mundo patriarcal: los varones construyen la sociedad “libre” sobre la dependencia de las mujeres y sobre la posesión de la energía femenina que Emily Culpepper ha llamado “gynergy”, la ginergia. M. DALY, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, The Women’s Press Ltd, London 1984, 12-13.

2. 3. 1 Los ocho pecados de los padres

Haciendo referencia a los siete pecados capitales, y tratando de la ética/moral, Daly enumera ocho pecados Mortales de los Padres poniendo el énfasis en su interconexión. Estos pecados los detectará en los mitos fundantes de las religiones, tradiciones y prácticas sociales antiguas y vigentes.

El primer pecado que abarca a todos los demás está en el engaño, en las procesiones de los procesos de liberación de mujeres destruidos o interrumpidos. El orgullo patriarcal, las profesiones, es el pecado que condensa el proceso de conocimiento en cosas inertes y místicas (*los cuerpos místicos*). La avaricia consiste en la posesión del espíritu y energías femeninas a través de los medios políticos, sociales, económicos y los relatos fundantes. La rabia, la violencia o la agresión contra las mujeres demuestra que las mujeres son tratadas como enemigos. La lujuria (la obsesión) se muestra sensiblemente en las fijaciones y fetichismo que refleja la ruptura de la integridad de consciencia y legitima los roles sexuales construidos. La obesidad (la asimilación) se muestra en el canibalismo de alimentarse de la carne viviente de las mujeres, de su energía y su espíritu, mientras los formalismos enmascaran la devastación de las víctimas. La envidia (la eliminación) consiste en aniquilar a las mujeres Auto-identificadas por medio del re-pensamiento o re-forma de algunas en cómplices parecidas a Atenea. La pereza, desidia (la fragmentación) patriarcal ha esclavizado a las mujeres cuya creatividad está destinada a los labores secundarios y servicios engañosamente glorificados.

2. 3. 2 Cinco testimonios del funcionamiento de estos mitos en la vida real de las mujeres

El interés de los Maestros de los Mitos, según Daly, consiste en que las víctimas reproduzcan en su mente e imaginación los roles predeterminados consintiendo emocional y acríticamente a ser perpetuadoras de los mitos patriarcales. De forma, que en función del lugar y tiempo ajustan y adaptan sus mitos para que el mismo esquema sea fácilmente reconocible.

Daly ilustrará cómo ocurre esto acercándonos a cinco ritos específicos que aniquilan a las mujeres: *sati* de la India, el vendar los pies en China, la ablación en África, la quema de las brujas en Europa y la ginecología en América. Estas prácticas demuestran que la opresión de las mujeres no conoce límites ni religiosos, ni étnicos, ni nacionales siendo un fenómeno planetario, aunque no original.

Empieza por Asia, el continente del patriarcado y opresión de las mujeres más duro, según Amelia Valcárcel¹¹⁵.

Sati hindú, que Daly llama la última consumación matrimonial, consiste en la práctica de que la viuda se lanza a la hoguera en la que se quema, por costumbre, el cuerpo del difunto, en este caso, marido. La diferencia es que la mujer se lanza viva y que su elección de morir viva en la hoguera no es libre. De lo contrario, la familia del difunto marido tendría que matarla, al presumir que si ha muerto el marido antes que la esposa, esto es la señal de que ella no le ha cuidado suficientemente. De hecho, la palabra “viuda” significa en sánscrito: “vacía”. Evidentemente, la muerte de la viuda por parte de la familia no se puede dar de forma patente. En la India se registra una cantidad inmensa de los accidentes con las cocinas, por causas desconocidas que nunca llegan a los tribunales para encontrar a los responsables¹¹⁶.

Aparte de lo cruel que resulta la práctica, totalmente asimétrica respecto al difunto que no sufre la crema, lo que denuncia Daly es cómo se explica esta práctica. Las enciclopedias la muestran como un *rito*, no como una tortura, además, un rito *voluntario*, no siéndolo en absoluto y teniendo en su etimología la raíz del término “piadoso”, sugiere, por tanto, un rito de una mujer piadosa. La que actúa es mujer, no se pide responsabilidades por su muerte a ningún varón, es más, se la culpabiliza por la muerte del esposo.

Como tal, *sati* ha sido abolido en 1829, pero aún en 2006 hay casos documentados de la vigencia de esta práctica. Daly da ejemplos incluso de autoras mujeres que, utilizadas como títeres formulistas (*token-torturers*) defienden y definen la práctica como propia de la religión hindú.

Daly deduce el patrón de las prácticas sado-ritualistas del patriarcado: la obsesión por la pureza (de la mujer), la total exención de los varones de la responsabilidad por las atrocidades de estos rituales; la expansión conforme a la ideología de la dominación masculina; la utilización de las mujeres como chivos expiatorios o las ejecutoras; la fijación minuciosa en los detalles; el comportamiento que en otras circunstancias sería inaceptable se vuelve legítimo o

¹¹⁵ Una gran conferencia sobre el patriarcado en Asia en la X edición de la Escuela de Rosario de Acuña, *Tiempo global, tiempo de crisis, tiempo en Asia, tiempo de las mujeres*, 2013: <http://www.youtube.com/watch?v=TDXQiLfp18>.

¹¹⁶ ¿Quién se casaría entonces sabiendo que una vez muerto el marido este sería la suerte de la esposa? Está claro que ella no lo elegiría, por eso, los matrimonios están concertados y las niñas de 9-11 años son desposadas a los varones mucho mayores, lo que hace muy probable que el marido muera antes que ella, ella no elija su estado y viva en total dependencia del marido.

incluso plausible por su conexión con el ritual (lo sagrado); la legitimación de las prácticas a través de su explicación académica como rituales propios de una cultura y su tratamiento objetivo.

El vendar los pies a las niñas para que parezcan los garfios de la flor de loto de medida de tres pulgadas sigue este patrón ya que: produce la inmovilidad de las mujeres que las hace dependientes totalmente del varón, incluso para andar; no hay evidencias que prueben que la coerción de los varones determine esta condición (aunque las madres saben que la mujer sin pies vendadas no tiene posibilidad de casarse, por lo cual no tiene ninguna salida social ni profesional al estar su rol restringido a la esfera doméstica y vetada la esfera pública); los pies en forma de la flor de loto, con su simbología propia, tienden a producir el placer fetichista y erótico en el varón; es la distinción por la pureza y muestra la procedencia noble; la práctica que producía dolor, minusvalía y gran sufrimiento y mutilación femenina es simplemente descrita en los manuales como una costumbre o moda. Es más, demuestra que la atracción del varón por la mujer, el amor hacia ella requiere de ella un sacrificio, la propia negación, incluso la lobotomía física y espiritual. Este es el *ethos* romántico que sigue vigente hoy en día.

El esquema se repite también en la ablación, cuya crueldad se reduce al compararla en paralelo a la circuncisión masculina propia de muchas tribus por el tema de higiene. Evidentemente, no tiene nada que ver una operación cosmética de cortar 5 milímetros de la piel de la zona del pene de un recién nacido a cortar los labios de una niña de 8-9 años antes de la primera menstruación con los cantos cortantes de una botella rota, para después atarlas con una aguja de coser, en condiciones precarias, como puede ser sobre una piedra condenado a la niña a los sufrimientos, inflamaciones continuas cada vez que orina con el objetivo de llegar virgen al matrimonio y que el marido la pueda abrir para penetrarla. Daly llama esta atrocidad: “el Estado de Androcracia”¹¹⁷.

La caza de brujas y su quema en Europa es, según Daly, la manifestación cristiana del Estado androcrático de la Atrocidad. La mayoría de las brujas eran acusadas a base de la impureza sexual o enfermedad mental, sus conocimientos de medicina natural se interpretaban como brujerías y se las torturaba antes de la quema, hasta que admitiesen absolutamente todo de lo que se las acusaba, por eso, siempre

¹¹⁷ DALY, *Gyn/Ecology*, 155.

los juicios de los inquisidores finalizan con la confesión legitimando la sentencia de muerte. El objetivo era purificar la sociedad y el Cuerpo Místico de Cristo de los miembros cuyas enseñanza y prácticas ocultas (ejercidas por las incultas y privadas de educación mujeres), eran supuestamente satánicas. Enumera los absurdos casos descritos en el manual contra las brujas: *Malleus Maleficarum* de Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, publicado en 1487 y evidentemente, los inquisidores que proferían sentencias, están justificados, porque sólo desempeñaban y cumplían los órdenes.

Las hogueras, cuya leña era de madera, hacían patente hasta qué punto el árbol en el cristianismo ha llegado a simbolizar la cruz, la tortura y la muerte, todo esto paradójicamente tuvo lugar en el período del Renacimiento. ¿Cómo no hablar de la transvaloración y falacia del lenguaje patriarcal si la muerte de aproximadamente 72.000 mujeres en la hoguera (en los ritos de *gynocidio*, el juego de palabra con “genocidio” premeditado) entre 1550-1650 los historiadores lo llaman “el Renacimiento”? Hay testimonios de las quemas en Suiza y en Polonia incluso en los años 1782-1793. ¿Cuáles serían las secuelas psicológicas y el mensaje que recibían las hijas de estas mujeres al ver a las madres quemarse en la hoguera?, pregunta Daly, intentando conectar la experiencia de la quema de brujas con los argumentos de los sabios que comentan que las mujeres no se han revelado lo suficientemente pronto para luchar por sus derechos¹¹⁸.

La autora incluye entre las cinco atrocidades contra las mujeres, la disciplina de la ginecología, subtitulando el capítulo VII como *gynocidio* por los espíritus santos de la medicina y terapia. La ginecología la trata en un ámbito amplio que incluye también psicoterapias y psiquiatría y todas las disciplinas que tengan que ver con “la limpieza y la enfermedad de las mujeres”¹¹⁹. Resalta la diferencia en el trato académico entre la urología (y no andrología) y la ginecología de forma que el ser de las mujeres se desplaza a las partes muy particulares de su cuerpo, fácilmente manipulables y manejables por las manos y los bisturís de los varones.

¹¹⁸ El silencio sobre la verdad de este gyno/genocidio es atemorizador. En las 1133 páginas del volumen de la Historia de la Humanidad, que cubre el período de la quema de brujas sólo se la menciona en cuatro breves ocasiones, en otros manuales de historia aparecen sólo los nombres del “heroico” jesuita Fredrich von Spee (1591-1635) que sugirió una reconsideración ilustrada del tema o del humanista Thomasius, amigo de Leibnitz. Ninguna de las mujeres es mencionada por su nombre. La responsabilidad de la quema ha sido así erradicada.

¹¹⁹ DALY, *Gyn/Ecology*, 224.

El mecanismo de la posesión utilizado sobre las mujeres se refuerza a través de la preocupación: por la salud, por el cáncer de mama, por el envejecimiento, causada por los mensajes transmitidos por la cultura patriarcal, de forma que las mujeres llegan a mirar con los lentes de los varones, pierden el sentido de su *Ser* y se encuentran vacías si abandonan las preocupaciones ginecológicas, terapéuticas o cosméticas. Llenas de fijaciones masculinas, se centrarían en los síntomas físicos y psicológicos des-interpretados por los terapeutas convirtiéndose ellas en consumidoras de los medicamentos, los consejos, los cosméticos, la ropa que presuntamente debe llenar su vacío, acorde a las palabras: “Que se haga en mi según tu voluntad”¹²⁰.

Lo que denuncia Daly, es la identificación de las mujeres con sus ciclos vitales, con sus ciclos hormonales reduciendo su ámbito de normalidad y utilidad a una franja muy reducida de tiempo: entre la primera y última regla, y al órgano genital, pocas veces preocupándose por el cerebro y otras partes del cuerpo, salvo para aplicarles las mascarillas. Antes y después no se vale, salvo si se frenan los síntomas de envejecimiento con cosméticos o fármacos y se ocultan con los cosméticos, todo esto con el fin de satisfacer los deseos de los varones. Así se reduce a las mujeres a la nada.

Las funciones sociales y roles atribuidos siguen siendo iguales que las aplicadas por los mitos: hijas, madres, esposas, putas, monjas¹²¹. Daly lo presenta en el marco de la oferta y demanda muy plásticamente: “una hija de 16 años, en términos masculinos, es un objeto sexy que tiene estas salidas: ser consumidora de las pastillas del día después, ser madre adolescente o candidata a abortar”¹²².

El análisis que hace Daly es escalofriante, porque está repleto de los datos publicados, científicos, lleno de términos prestados de los manuales y textos

¹²⁰ DALY, *Gyn/Ecology*, 233-239. Da ejemplos de la praxis de la medicina “preventiva” que se reducía a la extracción del útero y de los ovarios para evitar cáncer del cuello de útero sin sopesar en absoluto las consecuencias que sufriría la mujer, en definitiva, castrando y privando a las mujeres de la fuente hormonal de su vigor y vitalidad. Afirma que en EEUU estadísticamente han muerto más mujeres por mala arte al extirpar el útero que del mismo cáncer. Ante esto se pregunta: “¿Quién posee el órgano potencialmente letal?” Lo mismo sobre las pruebas de los fármacos, como el que presuntamente iba a prevenir los abortos espontáneos en las mujeres de más avanzada edad que querían dar a luz, que directamente causar deformaciones del cuello de útero que llevan al cáncer, en 90% de las mujeres. Algo parecido pasa con la terapia de estrógenos para “combatir” la menopausia. En los años 80 las mujeres se veían obligadas a seguir toda la vida con la terapia, según prescripciones médicas, corriendo el riesgo del carcinoma del endometrio.

¹²¹ M. LAGARDE, *Cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México 1990.

¹²² DALY, *Gyn/Ecology*, 279.

respetados que reducen la experiencia de la violación a la “desagradable sensación vaginal”¹²³ y culpabilizan a las violadas por estar dónde y cuándo no debían. Su análisis muestra los vínculos entre los esquemas presentes en la ginecología y en otros cuatro ejemplos presentados.

2. 3. 3 Claves de la filosofía feminista

El círculo vicioso del patriarcado acaba repitiéndose constantemente en la historia a través de la invisibilización de las manifestaciones de la diosa, la perpetuación de los mitos, atrocidades rituales y meta-rituales académicos-científicos. Ante estos esquemas-marco presentes en varias culturas, en varios contextos religiosos y temporales, la autora lanza la propuesta de un movimiento espiral hacia el nuevo tiempo y nuevo espacio.

Se han de diseñar y detectar los patrones del movimiento feminista: conquistar (juego de palabras: “*conquest*” que significa conquistar y también, con “*conquest*” que significa viajar juntas) nuevos métodos de des-posesión, nuevas formas de arder no en el piro u hoguera sino acorde con el sentido del símbolo “fuego”: con energía, *gyn-energía*.

El reto al que dedica una gran atención Daly es al formulismo, víctima del cual caen las mujeres. Se trata de compartir ciertos privilegios que los varones otorgan a las mujeres, a condición de que ellas jueguen según las reglas patriarcales, a cambio de ejecutar los esquemas de opresión sobre las mujeres de forma que los varones se vean exentos de la responsabilidad y de la culpa por ejercer esta opresión. El ejemplo son las madres que ataban los pies a las hijas, las que cortan y cosen los labios en la ablación, las madres que perpetúan los roles entre sus hijas e hijos, las ejecutivas que, consintiendo ser inmensa minoría, cubren el cupo del espejismo de la igualdad en la sociedad y en ámbitos de influencia, las ministras de defensa, las esposas de los varones ricos que prefieren la estabilidad económica a vivir una vida que no dependa de su esposo etc., que Daly llama con los nombres de “*token-torturers*”.

Las mujeres deben recuperar la intuición original de la integridad que “Ella es Ella-misma”. La práctica de la remembranza es el remedio al “adulterio de la mente”, que se sufre constantemente en la sociedad patriarcal. Su voz es voz activa, no pasiva, utilizada tan a menudo por la ciencia patriarcal para encubrir al

¹²³ DALY, *Gyn/Ecology*, 267.

responsable, el estado es estado salvaje, que significa “vivir acorde a la naturaleza, no domesticadas, no-controladas, no susceptibles a las manipulaciones, excediendo y transgrediendo las fronteras y límites impuestos por el pensamiento, el patrón, la concepción o la ejecución patriarcal”¹²⁴.

La antigua ocupación de las mujeres como tejedoras (*spinning*) evoca la red de conexiones que tan capaces de generar son las mujeres y le proporciona a Daly un símbolo valiosísimo de auto-identificación de las mujeres. El movimiento espiral: “*spin*”-la raíz de la palabra “*spinning*” y “*spinster*” es el movimiento diferente al círculo vicioso masculino. La palabra “*spinster*”, según el diccionario Merriam-Webster, significa “una mujer cuya ocupación es tejer, bailar, dar las vueltas, moverse en espiral, caminar, avanzar”, todos estos verbos se esconden tras “*spin*”, la ocupación de la “*spinster*” muy lejos de la traducción contemporánea de “*spinster*”-una solterona.

En este *spinning* consistiría el Ser-Verbo, muy próximo al ser de los animales salvajes cuya libertad roza la de la “Profundidad” en la que se mueven las mujeres (el *Background* está en claro contraste con la superficialidad del patriarcado).

La celebración del éxtasis se desenvolverá en contacto con los poderes y las virtudes de forma que las mujeres desatarán el engaño nombrando la Verdad, desafiarán sus profesiones descubriendo el Orgullo Femenino y desplegando la Sabiduría. Escapando a las posesiones encontrarán la Inspiración, superando la agresión, descubrirán la Rabia creativa y Coraje brillante. Desmitificando las obsesiones patriarcales, recordarán el Amor. Rechazando la asimilación experimentarán la Autonomía y la Fuerza. Evitando la eliminación, encontrarán el Ser-Verbo Original y zurciendo su fragmentación, tejen la Integridad Original.

Termina con la evocadora y provocativa frase: “En el principio no era la palabra. En el principio estaba la escucha. Las *spinsters* llegan hacia una escucha profunda”¹²⁵.

2. 4 Filosofía de los elementos feministas en el libro *Pure Lust* (1984)

La apuesta de Daly por un nuevo lenguaje y por las nuevas palabras, se cristaliza en el obra del 1984, culminación de su filosofía feminista, su obra más extensa que apunta también a las siguientes y en la que aplica, en total cuatro páginas

¹²⁴ Las citas sucesivas, DALY, *Gyn/Ecology*, 333-343.

¹²⁵ DALY, *Gyn/Ecology*, 424.

de palabras nuevas. Es un lujo leer a Daly y utilizar el índice de palabras y términos que proporciona en cada uno de sus libros.

2. 4. 1 Presupuestos hermenéuticos tradicionales al servicio de la opresión de las mujeres

El libro se compone de tres partes que recopilan los ejemplos de pureza espiritual representada en los varones ilustres, incluido Mahatma Ghandi (1869-1948) y hacen una dura crítica sobre sus prácticas con las mujeres (entre ellas prácticas sexuales forzadas).

Incluso los pronunciamientos de Juan Pablo II en contra de los movimientos de liberación de mujeres (del 7 Noviembre 1980) que serían contrarios a la vocación femenina a la maternidad, son una de las numerosas pruebas, para Daly, de que la pornografía pretende convencer a las mujeres que “ellas lo han querido”¹²⁶. Retoma en este momento las reflexiones de Simone de Beauvoir en “El segundo sexo”, de Virginia Woolf (1869-1948) sobre la (sado) sociedad de los espejos y de Hannah Arendt (1906-1975) sobre “La Culpa colectiva” que borra la responsabilidad personal absolviendo a todos de la culpa¹²⁷.

Éstos, como los llama, arquetipos deben estar sometidos al exorcismo, cuyo método ya está conocido en parte a través de su obra anterior y pasa por su detección, identificación, puesta de nombre, búsqueda de conexiones con las atrocidades y mitos que legitiman la opresión de las mujeres y su trata, su dependencia económica. Aporta aquí más ejemplos en torno a los mitos cristianos ampliando y refinando su análisis. Deja patente los vínculos entre la pornografía y el arquetipo del sacerdocio¹²⁸, sitúa la proclamación del dogma de la Inmaculada por Pío IX (1854) en contexto de la primera convención por los derechos de las mujeres en Seneca Falls (1848), Nueva York y lamenta la idealización de María hasta tal forma que se la desnaturaliza¹²⁹.

¹²⁶ M. DALY, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, The Women's Press Ltd., London 2001, 55-56.

¹²⁷ Cf., DALY, *Pure Lust*, 70.

¹²⁸ Cf., DALY, *Pure Lust*, 95.

¹²⁹ La recepción de la bula papal ha sido en el ámbito de la autora como de un “Engaño Inmaculado” se tratara (juego de palabras entre *Inmaculate Conception e Inmaculate Deception*), que subvierte los mitos antiguos de la diosa que da a luz de forma partenogenética. Ya que partenogénesis trae a la luz sólo descendientes femeninas, es sospechoso que “el nacimiento virginal” sea precisamente de un varón. DALY, *Pure Lust*, 100-103. El mito de la virgen “poseída” o cubierta por el Espíritu es la implícita legitimación de la violación y llevándolo al campo social, cuadra con el rol de la virgen: la futura víctima de la violación.

Los frutos de la aplicación día a día de estos presupuestos hermenéuticos (en definitiva, la violencia horizontal) son: el desánimo de las mujeres por buscar la validez y la importancia del Ámbito Femenino Creativo, la sensación de la ausencia de las mujeres mantenidas en el engaño y el aislamiento ante la real presencia que en el mundo patriarcal se llama “poder” y en el mundo biofílico se llama Ser. Ante el poder patriarcal la víctima llega a estar ausente de sí misma, sin-sentido, ansiosa y necesitada de terapia. Así el círculo vicioso del patriarcado se cierra, ya que los terapeutas seguirán con su discurso patriarcal de auto-realización a través de la negación de sí misma o de la “inversión en el cuerpo”¹³⁰ estético y joven apto para el consumo, pero nunca propio.

2. 4. 2 El coraje de ser

La propuesta ontológica de Daly, la gran innovación de su filosofía, articula de modo genial su teoría de la necesidad de inversión del lenguaje y unas nuevas palabras con el mundo moral y mítico, y con la filosofía fenomenológica.

Su propuesta que se ha avanzado al reflexionar sobre “el Ser-Verbo” en *Gyn/Ecology*, inspirada claramente en Heidegger en *El ser y el tiempo* (1927) y las filosofías lingüísticas, encuentra su explicación teórica (filosófica) y aplicación práctica (moral) en *Pure Lust*, dentro del capítulo sobre “La Presencia Real”.

Zubiri en el año 1980 publicaba el libro en que explicaba la persona como la *Inteligencia sentiente*¹³¹. Es poco probable que Daly conociese este texto y la idea de Zubiri sobre la antropología holística que se preste a la trascendencia a través de la comunicación indivisible de lo corporal, lo mental, lo sentiente y lo afectivo. Lo cierto es que en 1984, Daly en dos páginas del capítulo tercero contiene toda la novedad de su filosofía refrendada por su obra anterior y posterior. La condensación del sentido de su propuesta es tal, que casi podría pasar desapercibida, tanto más, porque aparece después del apartado sobre la “Fuerza fálica de la ausencia” y se

¹³⁰ No es casualidad, afirma Daly, que los científicos hayan denominado con el término “Hija” el desecho inmediato producto de la combustión del uranio. DALY, *Pure Lust*, 150.

¹³¹ Es curioso que Zubiri, 20 años mayor que Daly, también haya optado por acuñar muchas palabras nuevas, transformar el lenguaje al ver que muchas veces encorseta la realidad. Otras semejanzas con Daly serían el estudio profundo de la teología tomista y fenomenología. Por último, él tampoco duró mucho en la cátedra al sentirse “descontento por la falta de libertad de pensamiento” como dice R. LAZCANO, *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri*, The Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington DC 2006, XIV y 237. La diferencia es que a él nadie le despidió, a Daly sí. Resumiendo rápidamente la evolución del pensamiento que recoge la trilogía publicada en 1980: en la primera etapa, Zubiri abandona la conciencia por la inteligencia sentiente; en la segunda, abandona el ser, por la realidad, y en esta última etapa, trata de estructurar la filosofía de lo real en cuanto real (etapa metafísica apoyada en las anteriores, donde se despliega la estructura desarrollada).

titula: *“Presentiating our selves: the courage to sin”*. El gerundio *“presentiating”* que contiene un prefijo, el tema verbal y la terminación *–ing* (indicando que la palabra funciona como verbo y sustantivo transmitiendo la acción y el estado), Daly lo escribe junto, en una palabra. El prefijo, sin embargo, podría separarse de la raíz y escribirse así: *“pre-sentiating”* evocando una acción previa (temporalmente o localmente) o, como lo entiende la sintaxis, mostrando la prioridad, propia al tiempo arcaico, biofílico, la profundidad (*Background*) de mujeres, distanciándose de la lógica, ciencia, mito, filosofía y tiempo patriarcal y orientándose al nuevo espacio y tiempo. La raíz de la palabra: *“sentiating”* es un neologismo que incluso en castellano suena a “sentir”, “sensación”, “sentiente” pero pronunciado junto con el prefijo, de forma como lo escribe Daly: *“presentiating”* es fácilmente confundible con la palabra *“presenting”*, “presentación” o “la acción de presentar”. Es probable que Daly quisiera jugar con este doble sentido para mantenerse alerta, sobre todo, al tratarse de una “presentación de nosotras-mismas”¹³² y de “pre-sentir” de las mujeres. Se trataría de la antropología de “acción de presentarnos a nosotras mismas”.

Esta acción no podría darse de otra manera, como a través del coraje para *pecar*. Pongo en cursiva la palabra “pecar”, ya que es la traducción más fácil del verbo “sin”. Los sinónimos que enumera Daly de la palabra “sin” y que siguen estando en los diccionarios populares de la lengua inglesa son: *“transgress”*, *“trespass”*, *“go astray”* que evocan la transgresión, la desobediencia, la ofensa (todas estas acepciones utilizadas para explicar los mitos fundacionales, no hace falta ir muy lejos: en Gn 1-3 se encuentran las tres palabras y la exégesis posterior se ha ocupado de equipararlos a la acción de pecar¹³³).

La *acción de presentirse como mujeres*, siendo errónea según las preconcepciones y estándares vigentes, puede ser considerada “Pecado/Sin” (con mayúscula). Es curioso encontrar, comenta la autora, que la palabra “sin” se emparenta etimológicamente a la palabra del latín *“est”*, que significa “es” cuya raíz se deriva a su vez, del Indoeuropeo *es-* que significa “ser”¹³⁴. Claramente, el coraje

¹³² Es notorio y premeditado que Daly evite pronombres personales y utilice reflexivos para evitar caer en la trampa de repetir “yo”, “nosotras” propios de la gramática que borra a las mujeres del lenguaje.

¹³³ En concreto, sobre el relato de Gn 1-3 y la traducción “popular”, pero inaceptable por la exégesis hoy en día de los términos “pecado”, “desobediencia” y “transgresión” ver más en: I. GÓMEZ, *Relectura del Génesis*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 35-67.

¹³⁴ American Heritage Dictionary; DALY, *Pure Lust*, 151.

ontológico de ser de las mujeres, implica el coraje de estar errada, de forma, que Ser elemental es Pecar y requiere el coraje de pecar.

Lejos de sentirse culpables, lo que conlleva la confesión del pecado, las mujeres Lujuriosas pecan a lo grande, siendo Realmente Presente y *presentiente*.

La palabra “*sooth*” que significa “verdad” también se deriva de la raíz Indoeuropea “*es-*”. Curiosamente, el mismo origen tiene también la palabra “*sutte*” que en sánscrito viene de “*sati*” que significa “la virtuosa, la verdadera esposa” y de cuya raíz también se compone la palabra femenina “*sant*”: ser, existencia, derecho, lo recto, verdad, virtuoso¹³⁵. El coraje de pecar trata precisamente de ser verdad y de la realidad ontológica, trata de rehusar ser la marioneta en la obra patriarcal. Pecar es confiar en las intuiciones y las razones enraizadas en las mujeres. Pecar es Realizar la potencia elemental de ser mujeres, según los estándares del pecado patriarcales.

2. 4. 3 Revisión de la base teológica clásica (tomista) de cara a la formulación de la filosofía feminista

La revisión de la teoría clásica del acto y la potencia, de las causas, con especial atención a la causa final (propósito, meta, motivo en sus tres aspectos temporales de pasado, presente y futuro) se aplicarán a la teoría tomista de las pasiones¹³⁶, que le servirán a Daly para nombrar las Pasiones Elementales y llamarlas *E-mociones* o llamaradas de fuego que mueven a las mujeres más allá de la Superficialidad de las prefijaciones patriarcales hacia el éxtasis *pirogenético*¹³⁷.

La historia patriarcal ha generado (degenerado) una clase de pasiones, que Daly denomina, pasiones plásticas para que las padezcan las mujeres: la culpa, la ansiedad, la depresión, la hostilidad, la amargura, el resentimiento, la frustración, el aburrimiento, la resignación y la plenitud. Estas pasiones paralizan, son producto inamovible del mecanismo de “culpabilizar a la víctima” y no pueden conectar con la realidad Elemental. Estas pasiones, sin embargo, al menos están llamadas por su

¹³⁵ Las mujeres no olvidarán que en nombre de estas palabras se ha cometido crímenes contra las mujeres, pero en nuestra memoria están incrustadas las palabras que históricamente se usan para decir la verdad y actuar el ser.

¹³⁶ Hay seis básicas pasiones que son movimientos de “la parte concupiscente del apetito sensitivo”: el amor, el deseo, el gozo orientados a lo bueno y el odio, la aversión, el dolor orientados a lo malo; cinco son los movimientos de “la parte irascible”: la esperanza- el desespero, el miedo- el atrevimiento y la rabia.

¹³⁷ La segunda parte de este libro se tituló: “Piroesferas”. DALY, *Pure Lust*, 199.

nombre, aunque haya otras que no lo estén, porque interesa que las mujeres no las nombren y así no se puedan patentizar en la realidad y potencialmente cambiar¹³⁸.

2. 4. 4 Relectura de las virtudes cardinales y propuesta del nuevo lenguaje

A diferencia de las pasiones, que son movimientos, las virtudes son principios de estos movimientos, buenos hábitos operativos que subsisten en las fuerzas del alma. Las virtudes del intelecto especulativo son: sabiduría, ciencia y conocimiento y el arte y prudencia que son virtudes del intelecto práctico. Las virtudes morales principales son: la justicia que se apoya en la voluntad, la fortaleza o el coraje que se apoya en la fuerza irascible, la templanza que se apoya en la fuerza concupiscente. Estas tres, junto a la prudencia, que es el juicio recto sobre lo que debe hacerse, se llaman virtudes cardinales y evidentemente, están profundamente conectadas con las pasiones.

Daly hace una relectura parecida de las demás virtudes pero no se queda en ellas. Su reflexión describe las virtudes o valores propios de las mujeres. Antes de enumerar y describir ampliamente tres de ellas (felicidad, compartir, sabiduría) desarrolla, en paralelo a su reflexión sobre los ángeles, una demonología de la que identificará varios valores necesarios.

La categoría de la felicidad, según Daly, necesita ser rescatada en otro sentido que le han conferido los *Jefes del Aburrimiento*. Etimológicamente, la *eudaimonia* griega significa tener buena compañía o un espíritu que mora dentro. La escuela de Aristóteles la ha traducido por la vida activa gobernada por la razón. La felicidad pues en su estadio más alto es la vida activa de la mente, la contemplación. Evidentemente, no es confundible con una emoción como de gozo ni con la pasión pasajera. El gozo es una manifestación física de la felicidad. Esta felicidad, según Sto. Tomás, es el fin último del ser humano, es contemplar la Divina Esencia, lo que

¹³⁸ A continuación metódicamente recopila los datos que apoyan su experiencia y los ejemplos van desde la cultura (en este caso concreto la película "*Tootsie*") hasta el corazón: la entrevista con la esposa del presidente Nancy Raegan e incluso las primeras páginas del periódico *Time* que anunciaba la felicidad de una madre por tener precisamente 11 hijos y precisamente todos ellos minusválidos. A Daly no le importa que alguien lo llame una aproximación poco rigurosa o científica. Demasiado tiempo la ciencia neutraliza las experiencias y utiliza el lenguaje universal para mantener el estado de falocracia. Daly utiliza todos los medios para demostrar las conexiones de las pasiones plásticas con la forma de cómo se transmiten, viven y orientan la moral. A esta situación se refería Betty Friedan, prácticamente contemporánea, 7 años mayor que Daly, cuando en "La mística de la feminidad" (Premio Pulitzer 1964) hablaba del "problema que no tiene nombre", como cita Daly. Tiene que haber *algo más* que la supuestamente "plenificada" vida de ama de casa que resiste y aguanta en desesperación su propia condición. DALY, *Pure Lust*, 201.

implica la comunicación, el diálogo, el cuerpo, el alma, la naturaleza en su totalidad e integridad. Los dualismos patriarcales hacen imposible una comunicación ontológica y biofílica en este sentido. Sin embargo, en esto consistirá la felicidad: en la conexión con la naturaleza, con el cuerpo, con los demás en una comunicación, que Hannah Arendt (1958) afirmaba como el más alto nivel de actividad de un ciudadano de la polis griega¹³⁹. En este sentido, Daly define el feminismo como “el compromiso esencial por las memorias de nuestra Felicidad pasada y futura en desafío de la civilización”¹⁴⁰, entendiendo esta civilización como civilización fálica.

El compartir, el deseo y la lujuria, la felicidad será otra gran virtud feminista, conforme a la primera ley de la ecología que afirma que todo está conectado con todo. Paradójicamente, las mujeres tendrán que aprender a separarse de las fuentes del fragmentarismo y fragmentación para poder comunicarse de forma biofílica y evitar caer en la trampa de disociarse de su propia identidad arcaica. Así como para conseguir la felicidad ligada a la vida, la mujer dejaba de ser pertenencia o posesión de nadie, ni pertenecer (*belong*) a ninguna estructura patriarcal ni a ningún varón, ahora su *Be-longing* tiende a su fin último: *Be-friending*: el compartir y *Be-witching*: la sabiduría¹⁴¹.

2. 5 El primer diccionario feminista: *Websters' First New Intergalactic Wickedary of English Language (1987)*¹⁴²

La obra, en “confabulación” con Jane Caputi (profesora de la Universidad de Nuevo México que Daly conoció al dar conferencias en Albuquerque), se va gestando desde junio del 1984 y se publica en 1987, mientras Daly escribe otro libro, como lo comenta en *Outercourse*¹⁴³ (1992).

¹³⁹ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Madrid 2005. Daly afirma que la diferencia entre un ciudadano de la polis y las feministas es que en las polis griegas un ciudadano sería un varón libre.

¹⁴⁰ DALY, *Pure Lust*, 360.

¹⁴¹ Daly utiliza nuevos términos para describir a las mujeres, uno de sus preferidos es hablar de la bruja “*witch*” recordando toda una tradición de sabiduría de las mujeres que les valió por ser tachadas de brujas y quemadas en la hoguera. Su Ser-de-bruja (*Be-witching*) se fundamenta en la gracia de pasar del círculo vicioso de la regeneración y la santificación divino-masculina con un salto espiral. Rescata el símbolo de la serpiente que, según el mito interpretado de forma patriarcal, introduce el pecado en el mundo, a través de la mujer, y lo presenta como el símbolo de la sabiduría y a la mujer como la primera sabia. El árbol de la sabiduría supone el darse cuenta de la condición finita del ser humano y de que la muerte entra en los planes de vida, no es un castigo por la desobediencia, polemiza Daly con la tradición de los dones preternaturales.

¹⁴² Algunas fuentes datan la primera edición a 1988, pero damos por válida la fecha anterior.

¹⁴³ DALY, *Outercourse*, 292-298.

El *wickedario* es una obra inaudita. De hecho, hasta ahora no ha habido otro intento de plasmar de forma sistemática un lenguaje feminista propio que testimonie y recoja las tradiciones epistemológicas antiguas capaces de rescatar los sentidos profundos de muchas palabras del lenguaje ordinario, poniendo de manifiesto la tergiversación patriarcal y probando que el patriarcado no ha existido desde siempre.

Ahora bien, acuñar nuevas palabras sí está siendo una tradición propia de las estudiosas y feministas (no sólo poetas) para facilitar y vehicular la experiencia que hasta ahora ha sido silenciada o invisibilizada por el lenguaje académico¹⁴⁴.

El objetivo de la autora era, a diferencia de otros “diccionarios” que irónicamente llama “dick-cionarios” (“*dick*”-en inglés significa “falo”), que pueda ofrecer algo diferente. De hecho, la obra pertenece al nuevo tiempo, el tiempo de “pecar a lo grande”. El nombre Websters` Wickedary evoca la gran obra inglesa de la familia Webster pero Daly encuentra la conexión con el mundo feminista, ya que etimológicamente la palabra “*webster*” tiene origen en “*weaver*” que significa tejedor, y tejer es la tarea de las “*spinster*”- las “solteronas” que crean las redes y su acción de “*spinning*” saltar, dar las vueltas en espiral es esencialmente pecar, “*sinning*”¹⁴⁵.

El diccionario está destinado a las “*wicked*”, malvadas mujeres. La raíz de “*wicked*” es el mismo que de “*wiccen*” que significa “bruja”.

La obra está dividida en tres fases (*sic*). Las cinco redes preliminares explican en prosa la historia de la obra, las reglas de ortografía (“*spelling*”-deletrear) entendidas como “*casting the spells*”- hacer un conjuro, la gramática (“*grammar*”) construida a golpe del martillo de las brujas (“*hammer*”). La pronunciación consistirá en denunciar, pronunciar y anunciar (todo a base de juegos de palabras).

El cuerpo del diccionario (segunda fase) conectará tres redes: los términos filosóficos, los habitantes de la Profundidad, sus características y actividades y los habitantes de la superficie, con sus respectivas actividades y características. Tendrá forma parecida al típico diccionario con sus entradas y sistema de símbolos que indican de qué obra proceden. Allí encontramos, por ejemplo, la explicación breve del coraje: de ser, de pecar (“*sin*”), de ver (“*see*”), de vivir (“*live*”) y de irse (“*leave*”)

¹⁴⁴ El término “kyriarcado” de Elisabeth Schüssler Fiorenza es un ejemplo del rescate de una palabra que sí ayuda a vehicular la experiencia de opresión de las mujeres y acuñar esta palabra en el mundo académico da visibilidad a nuestra causa. SCHÜSSLER, *Los caminos de sabiduría*, 87.

¹⁴⁵ DALY, *Outercourse*, 292.

Las cuatro redes auxiliares en prosa explican de forma más amplia, casi enciclopédica ciertos términos más complejos como *Be-Laughing* (y su procedencia), *Spinning* o la hora Trece que sugiere un nuevo tiempo.

Aunque Daly equipó sus obras con el índice de las palabras que facilita la consulta, el *Wickedario* recoge todos los términos novedosos de Daly de forma ordenada, sistematizada y en conexiones diacrónicas con todas sus obras ayudando a encontrar un sentido coherente de su doctrina, desarrollo del lenguaje y proporcionar una referencia de cara a su análisis y estudio.

2. 6 Utopía feminista en *Quintessence* (1998) y actualización política de *Amazon Grace* (2006)

La obra *Quintessence... Realizing the Archaic Future, a Radical Elemental Feminist Manifesto* inaugura un nuevo género literario que aún no ha recibido un nombre al ser propio y original de Daly y cuya continuación encontramos en *Amazon Grace. Re-calling the Courge to Sin Big*. Los títulos conectan con las obras anteriores y el contenido hace alusiones o incluso cita explícitamente sus libros. Podría decirse que estos últimos libros de Daly son una relectura de sus propios libros, la ampliación o clarificación de su doctrina, un resumen actualizado y una contextualización de sus obras en el umbral del siglo XX y al principio del siglo XXI.

Su originalidad consiste en una profunda conexión con el futuro biofílico y con el pasado reivindicativo (radical, de raíz) feminista que se materializa con los diálogos con las mujeres del futuro (que tienen lugar en el año 2048 de la era biofílica: “BE” en lugar de “DC”- después de Cristo), los comentarios de la *Anonima* (Annie) nacida en 2018, en caso de *Quintessence*, y con Matilde Joslyn Gage, autora de *Woman, Church and State* en 1893. Ya que la era biofílica está conectada con las fuentes de la vida y con la naturaleza, en las conversaciones intervienen también los animales¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Daly hace un curioso comentario acerca del subtítulo de *Quintessence: Radical Elemental Feminist Philosophy Manifesto* al preferirlo al “ecofeminismo”, término que como confiesa nunca le resultó suficientemente fuerte. DALY, *Quintessence*, 7. En cuanto a “radical” explica que se trata de una comunicación como las raíces de los árboles que están conectados de fondo. DALY, *Quintessence*, 44-45.

El libro del 1998 girará en torno a los conceptos ya conocidos que Daly amplía y actualiza con los ejemplos políticos y sociales contemporáneos¹⁴⁷ en su esfuerzo por dar visibilidad a los intentos patriarcales de seguir con su estado necrofilico y mostrar el desarrollo del pensamiento biofilico¹⁴⁸. El escenario del año 2048 está situado en “El continente perdido y hallado” que en una ocasión se compara con el Atlántida (de “Timeo” de Platón).

La búsqueda de la *Quintessencia* o de la quinta esencia, causa o quinto elemento pasa por “moverse más allá de la re-acción contra la injusticia para con-crear con Némesis”¹⁴⁹ que aporta una nueva clase de coraje: “el coraje de crear”¹⁵⁰. Se tratará de la creación, de Ser, actuar. En la sociedad que tiene a las mujeres por nada, el ser consiste en el deseo de actuar. La primera y gran pregunta filosófica es: ¿por qué el ser y no la nada? Daly detecta las actuaciones patriarcales cuyo objetivo es matar el Ser y afirma que si los patriarcas ganasen, esto sería el triunfo de la Nada, lo que es ontológicamente imposible. Estas actuaciones *necrotecnológicas* que se llaman *biotecnológicas* obedecerían al antiguo patrón que pretende configurar un ser madre-varón a través de la clonación o del cultivo transgénico, eliminando así la memoria y el rastro de la Gran Diosa Tierra, Madre, incluso en su expresión arqueológica: la guerra en Iraq¹⁵¹ (la antigua Mesopotamia) que es prácticamente el único testimonio de la cultura prepatriarcal.

El genio de la creatividad femenina que se reflejará en el coraje de escribir, descubrirá que hace falta romper las limitaciones ordenadas por el esquema de las cuatro causas y encontrar el Metamisterio Salvaje de la Quinta Causa, la meta, el objetivo y el motivo (la última causa es pues la primera). Éstas consistirán en “presentir la realidad profunda a través y más allá de las condiciones de la superficialidad”¹⁵². De esta forma, Daly conecta su antropología con la política, la ecología, la ontología, la moral y justo en este punto rememora a Elizabeth Oakes

¹⁴⁷ En su contexto se trata de la guerra de Bosna y Herzegovina (1993-1997) en la que murieron 200.000 personas, 805 musulmanes, approx. 50.000 de mujeres de los cuales muchas han sido violadas, forzadas a la pornografía o la prostitución en el trascurso de la guerra y forzadas por los soldados serbios, pero también por los que pertenecían a las tropas pacificadoras (incluyendo estadounidenses). DALY, *Quintessence*, 30-34.

¹⁴⁸ “Biofilico”: término acuñado en *Gyn/Ecology* sería “la Lujuria Original por la Vida que está en el núcleo de la E-moción Elemental”; Pura Lujuria que es Némesis del patriarcado, del estado necrofilico”. DALY, *Wickedary*, 67.

¹⁴⁹ DALY, *Quintessence*, 85.

¹⁵⁰ DALY, *Quintessence*, 88.

¹⁵¹ Tema que desarrollará en *Amazon Grace*, 116 a propósito de la política de Bush.

¹⁵² DALY, *Quintessence*, 102-103.

Smith en la Primera convención por los Derechos de las mujeres (1852) para situar su filosofía en pleno corazón, en la raíz de la historia y la reivindicación feministas.

El quinto elemento, conocido como *Ether*, es el punto dónde, mitológicamente, confluyen cuatro ríos y su centro es el lugar de conexión y comunicación. En el cuerpo, simbólicamente, se localiza entre la garganta y el cuello, órganos de respiración, aliento, palabra (el hebreo *nephes*). De forma que Daly encuentra el quinto elemento en *Be-speaking*, al lado de *Be-longing*, *Be-friending* y *Be-witching* que describía en *Pure Lust* y que requieren previa rotura de los tabús o categorías tan divinas como el estado de gracia o el ser de los ángeles. Prefiere hablar de la *Quintessencia* como metáfora de la diosa apuntando al despliegue del Verbo de los Verbos: Ser.

Si *Quintessence* fue un manifiesto del Ser, *Amazon Grace* será la llamada al coraje de pecar a lo grande. La conexión con *Pure Lust* y con el libro de 1998 es evidente. De hecho, forman una especie de díptico. *Pure Lust* termina con la frase: “Nuestra hora vendrá. De hecho, ya ha llegado (...) Nada está perdido (*lost*) para los que tengan deseo (*lust*)”¹⁵³, mientras que *Amazon Grace* termina con la ambigua frase: “Podemos pararlo ahora”¹⁵⁴. El lector debe esforzarse para encontrar el sentido de la frase y a la luz del libro se da cuenta que se trata de parar la invasión patriarcal.

La reflexión del último libro de Daly, cuatro años antes de su muerte y cinco años después de su despido impropio de *Boston College* (1999)¹⁵⁵, es una actualización de su filosofía desde el prisma del siglo XXI, en el que las mujeres siguen en la diáspora y tanto más necesitan recordar los orígenes, creer que la causa final (la quinta causa) es la primera causa y tener presente el acompañamiento de la diosa Némesis, que va haciendo su presencia en tres momentos críticos que relata Daly: la práctica continuada de “doble-habla de los *bush, ashcroft, powell, rumsfeld, sharon, bin laden*”¹⁵⁶, que convierten en cenizas las Palabras como: “verdad”, “amor”, “justicia”, “mal”, “bien”¹⁵⁷; la historia de su despido y la guerra en Iraq¹⁵⁸.

¹⁵³ DALY, *Pure Lust*, 416.

¹⁵⁴ DALY, *Amazon Grace*, 231.

¹⁵⁵ El despido las autoridades de la Universidad basaron en la acusación de discriminación por razón de género, gira en torno a los cambios sociales y políticos, los avances y una especie de retroceso en la fuerza política del feminismo. Es sintomático que lo que en 1969 no fueron capaces de conseguir los representantes de la falocracia, si lo fueron en 1999. DALY, *Amazon Grace*, 75.

¹⁵⁶ Al escribir estos nombres en minúscula tal como lo hace Daly, el autocorrector del ordenador los pone en mayúscula.

¹⁵⁷ DALY, *Amazon Grace*, 32.

¹⁵⁸ DALY, *Amazon Grace*, 148-150.

La narración está libremente tejida y mezclada con los diálogos de la autora con Annie desde el año 2056 y con Matilda Joslyn Gage haciendo juntas una relectura de su obra *Woman, church and state* (1893) y de la actualidad política¹⁵⁹.

De esta forma, los marcos espaciales y temporales se ven conectados en el futuro-pasado-presente en un doble sentido: de la era biofílica y de la era patriarcal salpicada por los signos necrofílicos también a nivel de la naturaleza¹⁶⁰.

El mensaje de Daly es, sin embargo, esperanzador. Las amazonas pueden pararlo ahora, no tanto apoyándose en los números y seguidores, sino en la Diversidad de la Unidad, en las conexiones biofílicas que impulsen a tomar acciones audaces e intrépidas de coraje que transforme el mundo necrofílico y niegue la nada del patriarcado afirmando el Ser y la Vida.

¹⁵⁹ Marcada por la guerra, en la que EEUU ha negado que llegue la ayuda humanitaria por valor de 5.400 mil millones de dólares por la que Iraq tuvo que pagar y cuya deuda pagará muchos años, la reelección de Bush cuya celebración ha costado 2 millones de dólares mientras que no hubo 250.000\$ para el radar que alarmaría sobre los tsunamis en el Océano Indico que podían haber sido previstos y prevenidos, pero costaron vida a miles de pobres que no merecían, aparentemente, este gasto.

¹⁶⁰ La polución química, los restos radioactivos y el consumo provocan que todos los días se extinguen 50-100 especies, diez mil veces más rápidamente que si de la extinción natural se tratase, más rápido que en los últimos 65 millones de años. La ferocidad de la necrofilia ha aumentado de tal forma que las mujeres debemos tanto más profundizar en nuestra conexión con la vida, con la naturaleza, con nuestro Ser para detectar los tsunamis que no se quiere que se eviten.

CAPÍTULO III
MODELOS ÉTICOS TRADICIONALES
Y LA PROPUESTA ÉTICA DE DALY

3. 1 Visión de Némesis en la narrativa de Mary Daly

El objetivo de este capítulo es mostrar de qué manera Daly articula la ética y la estética en torno a la virtud de la justicia. El texto paradigmático, breve y muy preciso que recopila las conclusiones de Daly sobre la justicia se encuentra en *Pure Lust* (1984). En las obras posteriores encontramos menciones y desarrollos para la revisión de la realidad política y social (*Quintaessence, Amazon Grace*).

Daly propone tres virtudes o vicios virtuosos que serían: Némesis, Coraje y Destemplanza. El camino desde la justicia hasta Némesis parte de la definición clásica como tendencia permanente de dar a uno lo que es debido. La pregunta se centra sobre el sujeto que decide lo que es justo y debido a cada uno¹⁶¹.

“No hace falta revisar detalladamente las luchas de las mujeres para conseguir *los mismos derechos* dentro del orden patriarcal, para ver que los engaños patriarcales consisten en mostrar una idea de justicia que poco tiene que ver con lo que es justo y recto. Al centrarse en la virtud intelectual de la prudencia (viril), ésta ha orientado el enfoque de las teorías de la justicia. El rey *justo*, el presidente, el papa, el físico, el jefe, el marido, el padre saben con certeza, cual es el sitio adecuado y justo de la casta intocable.

Tampoco la idea del vicio de la injusticia arroja demasiada luz sobre el sitio de las mujeres. Para la Dictadura Dicotómica de justicia-injusticia lo que cuanta es seguir o no las normas de los Círculos y Clubs masculinos. La situación de las mujeres, sea de opresión, sea de aspiraciones auténticas, está fuera de la órbita de las disputas paternas, reflejándose en la horrible dicotomía semántica. La pareja: justicia-injusticia, es demasiado pálida para Nombrar a la Recta Virtud de las mujeres.

Mucho más adecuado es el nombre de Némesis para designar el proceso de la rectitud. Es la diosa de la divina retribución, cuyo nombre radica en el verbo *nemein*, que significa gestionar y dispensar la retribución. A diferencia de la justicia que se dibuja con los ojos tapados, con la balanza y espada en las manos, Némesis tiene los ojos bien abiertos para ver. No está tan preocupada por la retribución en cuanto gratificación o castigo, sino por el juicio interno que permite descubrir los modelos internos de flujos de actitudes y energías. No se trata de un misticismo irrelevante sino relevante al responder a los gritos atormentados de los oprimidos y del hambre y sed del ser creativo.

Cierto que las mujeres han luchado contra la injusticia. De estas luchas han surgido las generaciones de feministas, pero solamente cuando la consciencia de las injusticias evoluciona hacia el descubrimiento del contexto invisible del genocidio, puede convertirse finalmente en la Participación activa en el contexto de la armonía biofilica y el poder que sostiene una gran creatividad y acción. Para llamar este contexto de Participación que trasciende y se adelanta a la *justicia* patriarcal e *injusticia*, se necesita otro nombre. Némesis es el principio rector y orientador.

Las luchas por la justicia y en contra de la injusticia han llevado a las mujeres a utilizar las mismas armas patriarcales y las mismas normas de lo correcto: de las derechas e izquierdas. Por un lado, la revolución y por otro victimismo, autodesprecio, la idealización del cielo, militancia anti-feminista. Las mujeres oscilan entre la izquierda y derecha masculina capturadas por el imaginario patriarcal y controlado bajo en nombre de *justicia-injusticia*. (...)

¹⁶¹ DALY, *Pure Lust*, 274-279.

Esta palabra ya no sugiere nada creativo sino remite a la condición pasiva femenina de oprimidas. La palabra *justicia* ya no es inspiradora. (...)

Si reparamos sobre el verbo derivado del concepto de la justicia como lo correcto, nos encontramos con el verbo *rectificar, corregir*. Esto implica llevar una situación desviada a su estado anterior, como si de un axioma aritmético se tratara, por lo que este vocablo no remite a nada que esté por encima del futuro o pasado patriarcal manteniendo el permanente *status quo*.

Reflexionando sobre la estancamiento inherente a la dicotomía justicia-injusticia, los teólogos como Paul Tillich ofrecen ideas de la *justicia creativa* que, en definitiva, apelan a la sumisión como imperativo femenino que retuerce las entreñas de las mujeres (...) Su verborrea es tal que su moral resulta más que sin-sentido, sirviendo a las estructuras de opresión y sin tener en cuenta el sistema de castas sexuales. (...)

Sugiero pues que el nombre de *justicia* no es un nombre adecuado para el proceso creativo de las mujeres. La alineación con los modelos ginérgicos de Némesis no sólo rectifican lo *injusto*. Némesis es Pasión y conexión de las ginergías. El el hábito emocional que se adquiere y requiere para entrar en las Pirosféras, requiere un juicio Salvaje de las Virtudes Pirognósticas. Némesis es el hábito basado en los actos inspirados de la Recta Rabia que mueve a las víctimas de la opresión ginócida a los cambios piroféricos desconocidos e insonorizados por la verborrea patriarcal (...) que proclama a los ginócidas *no-culpables* y sancionando como legales las prácticas ginócidas.

De forma que las piroféricas mujeres, habiendo superado la dicotomía lingüística *justicia-injusticia*, empiezan a vivir en la dimensión que en principio podría llamarse Némesis. La virtud de Némesis se puede percibir como siniestra por su creatividad tan diferente de lo correcto de los sado-dominadores. Es siniestra no sólo por elegir entre lo diestro y lo siniestro, que sería una dicotomía más, sino que mueve hacia otro contexto. La otredad de este contexto no remite a la complementariedad de la sadosociedad. Las mujeres que giran en los ginocéntricas esferas del ser no se dejan atrapar en la rabia reactiva sino avanzan hacia su furia.

Entre los significados del sustantivo *furia* está el de la acción violenta de los elementos (del viento o del mar), la tempestad, el sentimiento extremo y poderosos, pasión, frenesí. Estas definiciones sugieren las fuerzas Elementales de Némesis, engendrada por Furia como la divina vendeta ilustrada a menudo en forma de los fenómenos naturales, atmosféricos. Inspiradas por las Musas de furia, las mujeres que conectan con Némesis se dan cuenta de las fuerzas elementales que armonizan con sus elementos. Así está en el mundo más en casa y no capturada por los Estados Fálicos.

La consciencia de estos Elementos les da la suficiente ginergia para poder transformar los estados opresivos. Estos supone a veces abandonar ciertos lugares físicamente, o al menos transformar las condiciones de vida.”

Este texto muestra el modelo ético de Daly desarrollado sobre la base de su ontología y que subraya lo siguientes elementos:

- La inadmisibles dicotomía de la terminología moral tradicional que refleja el dualismo sexista y opresor presente en la practica social, política y teológica con respecto a las mujeres.
- La necesidad de una imagen y un nombre que represente mejor el modelo ético de las mujeres (Némesis).

- Que este modelo no suponga solamente una inversión de roles sino un esfuerzo activo (y no reactivo) por una humanidad que viva más acorde con su condición.
- La ética debe reflejar la conexión y la interdependencia de todas las criaturas, no buscar solamente el interés, ni siquiera solamente del género humano.
- Que el problema de la justicia es un problema epistemológico y lingüístico y que no puede invisibilizar a la mitad de la humanidad.

Daly introduce la imagen de Némesis como contraste a la idea de justicia patriarcal que soporta la contradicción de la presunta imparcialidad y los ojos cerrados, reduciéndose a la violencia (espada) para ejercer los derechos. La conexión de un modelo ético como una imagen mitológica que a su vez, se mostró en las esculturas y en el arte implica una aproximación a la ética desde un ángulo diferente al tradicional, en el que se trataba las virtudes solamente desde el punto de vista intelectual. Así implícitamente, denuncia la raíz metodológica del desacierto de estas éticas tradicionales: una visión intelectualista, que ignoraba otros ámbitos del saber y la sensibilidad moral: lo bueno y sobre todo, lo bello.

La imagen de Némesis y su historia irrumpe en la reflexión ética de Daly, plantea un modelo moral holístico, donde Némesis opera- como justicia- de moderadora de los valores y juicios morales, pero no sólo como un concepto sino como una experiencia y una representación vital.

3. 1. 1 Némesis: mito y figura de la justicia feminista

En esta parte, presentaremos la imagen de la diosa Némesis como historia de su olvido, y su pertinencia para la renovación de la comprensión feminista de la justicia. En primer lugar, nos acercaremos al concepto del mito desde la crítica feminista de la historia del arte. Seguidamente, nos acercaremos a la figura de la diosa Némesis y su historia. En tercer lugar, veremos como Daly hace la aplicación y la adaptación del mito a la realidad y cómo articula su propuesta de una justicia feminista desde esta imagen.

En los puntos 2. 5 y 2. 6 hemos tratado sobre la innovadora práctica de Daly de recuperar los sentidos originarios de las palabras vinculadas a las mujeres, su opresión y su condición. Su esfuerzo por buscar las fuentes etimológicas no es ajeno a la antigua tradición exegética y la hermenéutica estoica, después cristiana-alejandrina, finalmente, tomista para volver a su puesto importante en las artes a

partir de la lingüística¹⁶².

Daly tenía claro que volviendo a los orígenes y recordando los significados ancestrales, podría descifrar de qué manera y por qué han cambiado de sentido, incluso podría mostrar la fecha de tal cambio, dejando patente que en principio no fue así es decir, que la mentalidad falocrática no ha existido desde siempre y por lo tanto puede dejar de existir. El estudio etimológico no es un recurso nuevo en la historia de teología en general¹⁶³, no obstante, el uso de tal recurso en la disciplina feminista es absolutamente novedoso e inaugurado por Daly. A diferencia de los exegetas del siglo IV o tomistas que consideraban que la razón está de parte del texto y el lector debía adaptarse a él, Daly considera que hay que cuestionar los relatos, discursos y narraciones patriarcales como hará precisamente en caso de la justicia tomista y sus aplicaciones aportando una nueva imagen y un término libre de todas las interpretaciones patriarcales posibles, ajustándose a la vez, a la regla hermenéutica alejandrina según la cual la etimología no era filológica sino pragmática, con el fin de cambiar las costumbres.

El recurso a la etimología le permite:

- Reivindicar, en el sentido feminista, el valor de la palabra: la palabra como lo más parecido a una envoltura física bajo la cual se encuentra la verdadera sabiduría.
- Utilizar las mismas herramientas hermenéuticas clásicas para hacer una interpretación feminista de los textos tradicionales teológicos, mostrándose como gran sistematizadora de la nueva teología holística (feminista) con una destreza y conocimiento pleno de los métodos teológicos válidos.
- Explicar desde la etimología la naturaleza moral de un varón y una

¹⁶² En los clásicos alejandrinos, por ejemplo, en S. Gregorio de Elbira: “la etimología persigue la tendencia clara de explicación, la intencionalidad didáctica y catequética, pero no se trata solamente de la predicación o cura de almas. se trata de una verdadera concepción del mundo y de la cultura escrita”. Tomás recupera esta tradición en innumerables ocasiones a lo largo de la *Summa Theologiae*. J. MOLINA, “San Gregorio de Elbira y el uso de etimología bíblica en la España romana durante la segunda mitad del siglo IV”, en *TONOS* 13 (2007).
https://www.um.es/tonosdigital/znum13/secciones/estudios_S_elvira.htm

¹⁶³ Ya en el siglo IV tenemos pruebas de su uso muy popular y luego tomismo vuelve a su uso. La cultura del siglo IV se ha convertido en cultura hermenéutica con todo lo que ello implica. El debate con judíos y herejes es más que nunca una cuestión de palabras y de cómo interpretarlas, de exégesis, y en el centro de la cuestión, por supuesto, se encuentra la Biblia. MOLINA, “San Gregorio de Elbira”, 16.

“asociación” de varones¹⁶⁴.

La etimología juega un papel importante no sólo en la explicación del hecho o la historia, también se emplea para explicar la esencia de lo humano desde la nueva antropología conceptual.

Daly retrocede más allá de la mitología homeriana o rescata un mito retocado para evitar tanto la mentalidad pagana como la cristiana tradicional.

Vista la vinculación necesaria que efectúa Daly entre la ética y la estética, a nivel de representación y a causa del impacto social de las imágenes en nuestro lenguaje y esquemas de relaciones políticas y sociales, que influyen en las prácticas morales concretas, seguidamente, presentaremos el mito de la diosa Némesis y la pertinencia del uso de su figura en el planteamiento ético de Daly.

Daly crearía una nueva tradición en torno a la justicia que concuerda con las exigencias éticas feministas. El carácter trascendente de la realidad que sólo es conocida por la propia tradición se puede expresar, y de hecho, se ha expresado frecuentemente, en la historia de manera mítica. Toda auténtica tradición es manifestación de una realidad profunda, fundante, que por tanto tiene un alcance metafísico. La tradición sería la hermenéutica histórica de la razón, ya que todo conocimiento tiene una historia y se sitúa en el interior de una tradición en la que ha surgido y en la que se ha relacionado y contrastado con otros conocimientos y experiencias¹⁶⁵.

Daly denuncia que en caso de la tradición feminista, ésta ha carecido de la historia que se ha ocultado y tergiversado, de forma que hace falta volver a los relatos originales míticos para recuperar el fondo de esta tradición.

Partimos del presupuesto esbozado por Derridá y otros lingüistas y teóricos del arte, de la validez fundamental de la secuencia realidad-conocimiento-lenguaje, que conectan lo representado visualmente (estética) con lo que acontece (comportamientos) en realidad, concluyendo que el reino de la mitología es “la prestigiosa cima del arte”¹⁶⁶. El lenguaje es expresión de la cultura y elemento fundamental de una tradición determinada, pero al mismo tiempo es expresión de la realidad a través del conocimiento. Hay en el lenguaje, como en la propia tradición, elementos representativos solamente de la cultura, históricos y cambiantes. Pero eso,

¹⁶⁴ MOLINA, “San Gregorio de Elbira”, 6.

¹⁶⁵ Una reflexión muy acertada acerca de la tradición tiene C. IZQUIERDO, “Tradición eclesial y tradiciones culturales (la enseñanza de Fides et Ratio)”, en *Scripta Theologica* 37 (2005) 77-98.

¹⁶⁶ CORDERO, *Crítica*, 210.

no limita la capacidad que tiene de expresar la verdad del conocimiento y de la realidad¹⁶⁷.

El mito de la diosa Némesis nos servirá de representación activa y participativa de una nueva aproximación a la ética feminista, tal como plantea la autora.

El mito en estrecha relación con el rito (el acontecimiento o la praxis) sería el instrumento simbólico integrador y organizador de la experiencia¹⁶⁸. Según Giobellina¹⁶⁹, el mito hacia el rito es como vivir hacia el pensar, donde se descubre el sentido último de todo mito y donde se da la reducción de la cultura a la naturaleza.

El eje principal del mito es de tipo metafórico que subsume las individualidades en el paradigma, amplía y empobrece los datos concretos¹⁷⁰. En este sentido, el mito funciona como el tópico fundante de la realidad y costumbres, apoyándose en una autoridad o una representación visible, de forma que la vida sería reflejada en el arte (cuyo máximo representante es el mito) y el arte habría de conformar al tema biográfico¹⁷¹. Aunque, siguiendo a Lévi Strauss, se concluiría, que no es lícito relacionar lo simbólico del mito con la realidad social empírica y que el mito se sitúa por encima y en contra de las exigencias de la vida social¹⁷², sus funciones simbólicas y operantes se ven en el rito concreto (acción, acontecimiento), de forma que el mito funciona a través del rito como transformador de los distintos códigos operantes en la sociedad.

El mito de Némesis revela el papel social de lo simbólico tanto en cuanto control social, como en su carácter de expresión de diversos grupos dentro de la estructura social, con el fin de implantar el orden alternativo, no sin dificultad que conlleva estar sumergido en la experiencia social actual¹⁷³.

El nexo entre el mito-rito y la cultura-naturaleza muestra que precisamente el cuerpo humano, que piensa desde los mitos y actúa a través de los ritos, se convierte en el centro neurálgico de la acción simbólica: “objeto de poder en su acción constructora y metáfora perenne de los efectos de ese poder”¹⁷⁴.

¹⁶⁷ IZQUIERDO, “Tradición”, 97.

¹⁶⁸ PÉREZ, *No podéis servir*, 91.

¹⁶⁹ F. GIOBELLINA, *Mito-rito. Lévi Strauss-Mary Douglas*, Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Uppsala, Uppsala 1981, 246.

¹⁷⁰ GIOBELLINA, *Mito-rito*.

¹⁷¹ GIOBELLINA, *Mito-rito*, 162.

¹⁷² GIOBELLINA, *Mito-rito*, 248, 249.

¹⁷³ GIOBELLINA, *Mito-rito*, 251.

¹⁷⁴ GIOBELLINA, *Mito-rito*, 253.

Ya que lo simbólico no surge como expresión y reforzamiento de una estructura social estática, sino de las tensiones del sistema o por las delimitaciones internas y externas de una sociedad¹⁷⁵, la vuelta al mito de Némesis y su reflexión y aplicación, pueden resultar extremadamente útiles para la transvaluación de la mentalidad ética machista, en el intento de equilibrar las tensiones de las mujeres oprimidas.

Nuestra aproximación al mito de Némesis de la mano de Daly no se da desde la obra misma sino decodificando el proceso dinámico de cómo la obra ha sido producida, explorando qué tipos de lectura hacen posible sus signos, ya que el modelo crítico feminista descansa en la metáfora de leer más allá de la mirada-espejo:

“Lo que vemos en los cuadros más figurativamente ilusionistas son signos, pues el arte es una práctica semiótica. La noción de *leer* el arte vuelve opacas, densas, recalcitrantes a las marcas gráficas y las superficies pintadas; nunca ofrecen significados directamente, sino que deben ser descifradas, procesadas y discutidas”¹⁷⁶.

Nuestro enfoque no será desde la historia del arte feminista, sino desde la propuesta de Daly, que el feminismo ofrece ventajas a la historia del arte y a la historia de la moral cristiana, cuando interviene en su campo discursivo.

Acudiendo al mito (tradicción paralela y, en casos, más antigua que la tradición cristiana y su moral), y además al mito de la diosa (mujer), Daly desafía políticamente aquellas construcciones de mujeres: hijas, madres, putas¹⁷⁷ al servicio del linaje paterno, ilustradas en los cinco mitos (*Gyn/Ecology*) y en la imagen de la Dama de la Justicia, produciendo contra-construcciones que no estén basadas en una naturaleza, una verdad y una ontología. De hecho, Daly es consciente que en el mundo patriarcal y falocéntrico la ontología feminista, el ser-mujer equivale a nada:

“el cuerpo femenino, definido no en su esencia sino como un recurso para potencialidades imaginativas, psicológicas y de la experiencia, se puede invocar teóricamente como la fuente reprimida de nuestra significación radical como *mujeres-no mujeres*”¹⁷⁸.

La significación radical de la femineidad en las culturas falocéntricas se definiría por esta negatividad, afirma Julia Kristeva:

¹⁷⁵ GIOBELLINA, *Mito-rito*, 254.

¹⁷⁶ GIOBELLINA, *Mito-rito*, 163.

¹⁷⁷ LAGARDE, *Los cautiverios de las mujeres*, 35.

¹⁷⁸ GIOBELLINA, *Mito-rito*, 164.

“Una mujer no puede ser; es algo que ni siquiera pertenece al orden del ser. De lo que se sigue que una práctica feminista sólo puede ser negativa, en desacuerdo con lo que ya existe de modo que podamos decir: no es eso y tampoco es eso. En *la mujer* veo algo que no puede representarse, algo que no está dicho, algo por encima y más allá de nomenclaturas e ideologías”¹⁷⁹.

Desde una visión psicoanalítica (no olvidemos que los tiempos de Daly han sido influenciados poderosamente con las teorías freudianas que ofrecían respuestas no sólo sobre el género sino también sobre la realidad¹⁸⁰), la feminidad es nada (en la lógica falocéntrica), como todo lo demás que no es aún conocido en la economía machista.

Ésto muestra, que la imagen de la justicia que puedan tener las feministas es también provisional, en formación, pero lejano al mero relativismo. El término oportuno podría ser el de Mieke Bal: la *responsabilidad* de lo que motiva el deseo, su lectura e interpretación¹⁸¹. Estas propuestas teóricas feministas tan radicales crean los medios para releer las inscripciones de lo femenino en los textos e imágenes del pasado, como el mito de Némesis.

El objetivo, como marcan las críticas feministas de la historia del arte, sería desafiar un historia como sistema de representación que ha construido un campo visual en el arte en el cual las inscripciones femeninas no sólo se hacen invisibles mediante la exclusión o menosprecio, sino *ilegibles* dado que la lógica falocéntrica permite sólo un sexo. Reclamar creatividad para las mujeres no sólo significará recuperar los nombres de las diosas mitológicas, sino significa transgredir los grandes ejes ideológicos de significado, desordenar el régimen prevaleciente de diferencia sexual.

“Si las mujeres se dispusieran a transformar la historia, sin duda pudiera decirse que todos los aspectos de la historia serían alterados completamente. No siendo creada por los hombres, la tarea de la Historia sería crear a la mujer, producirla”¹⁸².

Recuperando a Némesis, se pretende recuperar la memoria de la historia de las mujeres salvajes. El alivio del trauma de una justicia tergiversada y una historia de la nada de las mujeres procede de los eventos restauradores de la memoria,

¹⁷⁹ GIOBELLINA, *Mito-rito*, 164.

¹⁸⁰ La justificación psicoanalítica de la necesidad de un nuevo símbolo de la justicia brota de la afirmación de la fantasía como registro gobernante del imaginario que teóricamente precede al acceso a lo simbólico, aunque siempre es definido por éste y coexiste dentro de sus significantes. “Lo imaginario es al mismo tiempo una alternativa para los modos simbólicos, mientras opera dentro del sujeto como un significado co-presente y en competencia.” GIOBELLINA, *Mito-rito*, 167.

¹⁸¹ GIOBELLINA, *Mito-rito*, 188.

¹⁸² GIOBELLINA, *Mito-rito*, 267.

entregándolos a la representación en figura de la diosa¹⁸³.

La pertinencia de la imagen de Némesis como nuevo símbolo de la justicia se basa en el presupuesto de que la práctica artística se puede concebir como una metáfora en sí, supone la participación en los lenguajes públicos de la cultura cuyos protocolos formales estructuran el material y existe un intercambio entre los materiales aún no formulados en términos discursivos y la articulación, posibilitado por su enunciación en el discurso del otro los sistemas culturales dados de signos y relatos¹⁸⁴.

Mieke Bal redefine el mito como “una pantalla vacía sobre la que proyecta el usuario, observador o lector. Esta proyección tiene lugar en el contexto de lo que llama una relación de transferencia”¹⁸⁵. La transferencia como una hipótesis para analizar los textos culturales e imágenes, nos libera tanto del dominio atribuido al texto original (veremos diferentes interpretaciones del mito de Némesis en la parte siguiente del trabajo) como del dominio de la interpretación, en cuanto el descubrimiento del significado, para enmascarar la investidura subjetiva del intérprete. “No hay relato, sólo el relatar”¹⁸⁶.

Esto pretende hacer Daly con el mito de Némesis: hacer una historia de la ética feminista, porque relatar siempre da lugar a significados y posibilidades, sin cambiar, el significado de la diosa en el relato.

“La importancia de relatar redistribuye la responsabilidad, quitándosela al que relata, quien dispone de los medios para proponer su propio punto de vista, y asignándola al observador, lector o escucha, quien se hace cargo al procesar las obras”¹⁸⁷.

Némesis ofrece atributos éticos nuevos, que proporcionan la posibilidad de desarrollar una nueva comprensión de la virtud. Si existe un inconsciente cultural que cuenta viejos relatos, contruidos a partir de los mitos reprimidos en la cultura, cuando las mujeres van más allá de los límites de lo que el inconsciente cultural (masculino) dicta o censura, será en la osadía e impertinencia de indagar en lo desconocido, donde se buscarán y encontrarán sus raíces.

Entonces algo aun por imaginar ha de ser posible¹⁸⁸. El hecho de que Daly no ponga nombre a la nueva virtud puede deberse a la resistencia activa a la articulación

¹⁸³ CORDERO, *Crítica*, 176.

¹⁸⁴ CORDERO, *Crítica*, 177.

¹⁸⁵ CORDERO, *Crítica*, 187.

¹⁸⁶ CORDERO, *Crítica*, 187.

¹⁸⁷ CORDERO, *Crítica*, 187.

¹⁸⁸ CORDERO, *Crítica*, 194.

mediante el lenguaje que apunta a una problemática de la representación que es, aun generalmente abandonada, por motivos de la ausencia de lenguajes (visuales) o tradiciones adecuadas a su experiencia vivida¹⁸⁹.

La pobreza de los medios expresivos adecuados para la experiencia de las mujeres abre un interrogante indagador de su relación con el orden simbólico¹⁹⁰. El recurso a la iconografía mítica puede entenderse como su intento por crear un espacio semántico donde la justicia diferente pudiera ser representada. El mito ofrece un lenguaje universal y conduce al lector a una inmediata (es decir, sin mediatizar) comprensión de lo que representa¹⁹¹. A través de la asunción del mito, Daly negocia un grado de autonomía, al menos en el campo de la representación, para la idea ética de las mujeres en torno a lo correcto y lo ecuánime. La autonomía de la representación e interpretación del mito, fuera del dominio patriarcal, indica que el discurso androcéntrico es como “un idioma extranjero que, dicho en dos palabras, sencillamente queda mal”¹⁹².

Estas propuestas esclarecen la importancia del hecho de que Daly acude al mito de Némesis en su tratado ético y lo hace sobre una envergadura tan amplia. El mito anclado en el arte, una imagen que proyecta y visualiza los modelos sociales, permite no sólo un cuestionamiento crítico del modelo de pensamiento previo o establecido (como en caso mito romántico vs. ilustración), sino sobre todo, ejerce un impacto en la mentalidad social, en la sensibilidad, facilitando una realización nueva en el contexto histórico y cultural determinado y concreto.

La recuperación del mito obedece a la situación de la crisis y una de las reacciones a la crisis es la articulación de ésta mediante el mito y la mitología, buscando soluciones mediante la recuperación del mito. Daly recupera la memoria de Némesis, la diosa olvidada, en un momento crucial de la crisis del mundo, la crisis nuclear, de guerra fría, la crisis de una cultura patriarcal falocrática parcial y atomizada, fracturada. El mito, que es esencial al espíritu humano expresando la unidad entre el ser humano y la naturaleza, puede ser un punto de partida muy potente de un cambio, de la unificación de la humanidad después de largos siglos de separación, opresión e infravaloración de la mitad femenina.

Daly avanza en su motivación y pertinencia para usar la desconocida u

¹⁸⁹ CORDERO, *Crítica*, 327-328, 336.

¹⁹⁰ CORDERO, *Crítica*, 337.

¹⁹¹ CORDERO, *Crítica*, 329.

¹⁹² CORDERO, *Crítica*, 341.

olvidada categoría de Némesis para desarrollar su versión de la nueva moral sistemática. Partiendo de los siguientes presupuestos: los mitos interpretan la historia de una sociedad¹⁹³ y se vuelven a la alegoría, los mitos deben referirse a la religión y su estructura debe ser poética: reducir el material mitológico existente¹⁹⁴ y repensar la historia.

Junto a los mitos existentes, hay que inventar una nueva mitología de nuevos temas, para poder aplicar una nueva mitología a la historia del propio pueblo, del pueblo actual. Daly pretende presentar, con la imagen artística comparada de la balanza y Némesis, la necesidad de una imagen que:

- Acompañe y proyecte o contraste lo histórico que teniendo una estructura permita un planteamiento novedoso y a la vez, su comprensión al utilizar las estructuras conocidas.
- Ampliando el material con la nueva historia se pueda “encontrar una correspondencia con el contexto político actual entre formas de pensar y formas de expresión”¹⁹⁵.

Concluyendo: la estética será la disciplina racional donde encontrar un mundo nuevo. Daly presenta Némesis, porque sabe de la función unificadora del mito y del arte atendiendo a los siguientes aspectos:

- Implicaciones socio-políticas.
- Relación entre la filosofía y la poesía, la reflexión y la sensibilidad, el universalismo y el fragmentalismo.
- Consideración del arte (*pulchrum*) como mediadora¹⁹⁶ necesaria entre *verum* y *bonum* y conociendo la dicotomía existente en este sentido en la teología casi desde sus principios, como hemos tratado antes.

3. 1. 2 Concepto de la diosa en las tradiciones

El hecho de que Daly acudiera a un mito sobre la diosa puede tener varios motivos:

- Ir más allá de a tradición propiamente cristiana.
- Recuperar las tradiciones de la diosa olvidadas.

¹⁹³ A. GIMBER, *Mito y mitología en el romanticismo alemán*, en *Amaltea: revista de mitocrítica*, 3. <http://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/21521>

¹⁹⁴ GIMBER, *Mito y mitología*, 4.

¹⁹⁵ GIMBER, *Mito y mitología*, 6.

¹⁹⁶ GIMBER, *Mito y mitología*, 10.

- Articular un discurso crítico contra el imaginario androcéntrico de la mujer entrono al binomio entre la diosa y la pecadora.

Según algunas autoras¹⁹⁷, el interés por el espiritualismo de la diosa y el arte del cuerpo era una estrategia del feminismo propia de los años 70 (contemporáneo a los primeras publicaciones de Daly) para liberarse del patriarcado, encontrando una historia independiente de la mujer, reclamando el derecho del cuerpo femenino, celebrando lo maternal y reevaluando las viejas conexiones metafóricas entre la mujer y la naturaleza.

La diosa es la personificación del poder femenino¹⁹⁸. Los lazos de la diosa con la naturaleza son muy directos por lo cual tenemos unas referencias de la Némesis a las fuerzas del agua (mar) y del aire (las tormentas), muy lejos de la imagen culturalmente amainada de la dama con la balanza (símbolo del avance cultural que representa lo masculino dominante, pero también lo artificial).

La Gran Diosa representa un conjunto original de creencias religiosas que ha sido suprimido por los siglos de doctrina judeocristiana. La tierra, encarnada en la diosa, es el incontrovertible y contundente origen de la vida. Como tal, se valora la tierra femenina como un significante trascendente que no sólo sustituye al falo sino constituye una medida incomparable con él. La gran Diosa es el prototipo mitológico del que se dice descendían todas las mujeres. Encontramos mención de este recurso en *Beyond God the Father* de Daly de 1973.

De otras autoras que utilizaron la figura de la gran diosa, destacan Merlin Stone en *When God was a woman* (1976) donde se documenta la historia de la imaginaria de diosas del paleolítico, sugiriendo que esas imágenes representaban una teología anterior al patriarcado, basada en el culto a la tierra. También mencionaríamos a Carol Christ y Judit Plaskov en *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (1979) y a Christine Downing en *The Goddess: Mythological Images of the Feminine* (1981).

Ahora bien, la apuesta de Daly por una imagen de diosa mitológica muy concreta y sin que haya otra referencia en sus escritos, más explícita, nos muestra que no se trata de seguir la corriente de la gran diosa o apartarse de la tradición cristiana optando por la pre-cristiana, sino de utilizar un recurso metafórico para un marco diferente y propio de la ética feminista. Su objetivo es dejar patente el nexo

¹⁹⁷ CORDERO, *Crítica*, 393.

¹⁹⁸ CORDERO, *Crítica*, 390.

entre el feminismo ético-político, académico y estético¹⁹⁹.

Hay que destacar no sólo la relación estrechísima de la figura de la diosa con la tierra y la creación sino su reinterpretación machista como lo demuestra Rosemary Radford Ruether, en su obra sobre las tres versiones clásicas de la Creación, mostrando los retratos utilizados para sacralizar relaciones de dominación²⁰⁰:

- La versión más antigua que el Génesis es *Enuma Elish* (2.000 a.C.), en la que se ha inspirado el texto hebreo (500 a.C.) para describir su visión de la creación.
- Timeo, la versión griega de la creación procede del siglo VI a. C y no ha llegado a influir demasiado en el texto hebreo, aunque sea anterior a la redacción canónica y definitiva de la *Torah*.
- La traducción de los Setenta es del siglo III y II a.C. y probablemente coincida con la mentalidad cercana a la platónica por lo cual se leerá el Génesis teniendo en mente la cosmología de Timeo.

En *Enuma Elish* nos encontramos con la Madre primordial como origen del cosmos y de los dioses y de su cuerpo emergen los padres posteriores. La relectura de la obra en los tiempos del imperio Babilonio (600 a. C.) y de su deidad Marduk sitúa a la Diosa Madre Tiamat en la lucha con sus consortes subordinarios después de la cual gana uno de ellos, Marduk. Rompe su cuerpo y lo abre de forma que la parte superior es la bóveda y la parte inferior la tierra firme. De la sangre de Kingu mezclada con barro forma a los humanos. Es la materia muerta del cuerpo de Tiamat de lo que se hace la creación. Marduk se apropia la materia al desconfiar de la fertilidad natural de la madre a estilo de un artesano, un arquitecto y poseedor privado, moldeador.

La versión griega de la creación presente en Timeo de Platón es abstracta y se basa en un dualismo entre lo terreno y lo celeste, lo divino y lo humano, lo corporal y lo espiritual. Ahora bien, encontramos un desdoblamiento de lo humano en lo masculino y lo femenino. Lo masculino corresponde a lo celeste, lo divino, lo espiritual. Lo femenino a los opuestos. Se desvincula la creación de la generación por completo haciendo de la creación puro arte de las manos del arquitecto divino y espiritual. De ahí, que la esclavitud es una institución central que no se refiere a los

¹⁹⁹ CORDERO, *Crítica*, 408.

²⁰⁰ R. RADFORD, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993, 27-43.

varones libres atenienses, pero sí abraza a la relación hombre-mujer. Si lo terrenal coincide con lo femenino, la actitud social del dominio sobre la tierra se reflejará también en la relación varón-mujer.

La tradición de la diosa como Amor la podemos detectar en varias culturas y representaciones religiosas, incluyendo las bíblicas. Existen hasta analogías entre las figuras mitológicas de las diosas y los personajes. Las representantes originales de esta religión del Amor son las diosas que compartían el panteón de las divinidades masculinas y otras mujeres con dones y talentos especiales, con papeles en la sociedad como profetas, sacerdotisas a las par con sus correspondientes masculinos.

Contrariamente al profetismo clásico, la teología sapiencial no se caracteriza por el temor a la Diosa en su defensa apologética del monoteísmo. Está sobre todo, inspirada por una preocupación positiva de hablar en el lenguaje de su propia cultura y de integrar elementos de su culto de la Diosa, especialmente el culto de Isis, en el monoteísmo judío. La teología, en tanto que mitología reflexiva, utiliza elementos del lenguaje de la Diosa para hablar de la bondad misericordiosa del Dios de Israel. Una plegaria a Isis muy conocida, proclama que todas las naciones y pueblos utilizan los nombres divinos que les son familiares²⁰¹.

La Sofía divina es el Dios de Israel en el lenguaje y la *Gestalt* de la Diosa. Se le llama hermana, esposa, madre, amada y maestra. Es ella quien guía en el camino, quien predica en Israel, el Dios vigilante y creador. Ella va en busca de las gentes, las encuentra en el camino, les invita a cenar. Ofrece la vida, el reposo, el conocimiento y la salvación a quienes la aceptan. Mora en Israel y oficia en el Santuario. Envía profetas y apóstoles y hace de quienes la acogen amigos de Dios. “Aún siendo sola, lo puede todo; sin salir de sí misma, renueva el universo” (Sab 7,27). La Sabiduría ha buscado una morada en la humanidad, mas no encontró ninguna. Se ha retirado de nuevo y “ha tomado asiento entre los ángeles” (1 Enoc 42,1-2).

La Sofía es descrita como “todopoderosa, inteligente, única” (Sab 7,22). Ella es un espíritu amante del pueblo (*philantropon pneuma*, Sab 1,6) que comparte el trono de Dios (Sab 9,10). Es una iniciada (*mystis*) en la ciencia de Dios, asociada a las obras divinas, emanación de la luz de Dios, que vive en *simbiosis* con él (Sab 8,3-4) imagen de la bondad de Dios (Sab 7,26). Puede advertirse aquí cómo el lenguaje se esfuerza por describir a la Sofía como divina (sin caer en el doteísmo).

²⁰¹ I. GÓMEZ, *Así vemos a Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 72-76.

El lenguaje utilizado para hablar de la diosa es empleado para hablar acerca del único Dios de Israel cuya bondad y misericordia es la Sofía divina. La teología sapiencial judía, diferente de la teología gnóstica, ha luchado con éxito contra el peligro del dimorfismo divino. No evitó, sin embargo, el dualismo antropológico, como queda de manifiesto en la caracterización negativa de la mujer en los escritos sapienciales y apocalípticos. Ha abierto así la vía a la posibilidad de proyectar tal dualismo antropológico en la realidad divina y rechazar el Dios creador del Judaísmo.

Aunque la mitología sapiencial cosmológica ha influido sobre las primeras expresiones cristológicas del movimiento misionero cristiano, sus huellas- aunque significativas- son escasas en las tradiciones del movimiento de Jesús. Las primeras memoraciones e interpretaciones teológicas palestinas de la vida y la muerte de Jesús le presentan como mensajero de la Sofía y, más tarde, como la *Sophia* misma. La teología cristiana más antigua es una “sofiología”²⁰².

3. 1. 3 Imágenes de Némesis y la Dama de la Justicia

Visto el protagonismo de las diosas en las tradiciones mitológicas y concluyendo que approx. hacia el siglo X-IV a. C. se da en la literatura una sustitución de la originaria diosa de fertilidad o diosa tierra-madre creadora por la figura del macho-hijo-dios, nos centramos en las noticias que tenemos específicamente en torno a Némesis. Pierre Grimal²⁰³ comenta que Némesis es tanto una divinidad como una abstracción.

En el marco de la divinidad se le atribuye el mito de ser amada por Zeus, siendo una de las hijas de la *Nix*-la Noche en solitario, pero ella intenta rehuir los abrazos del dios, adaptando miles de formas y transformándose finalmente en oca. Zeus se transforma en cisne y la toma. Los hijos salidos de esta unión se llaman Helena (“la *causante* de la guerra de Troya”²⁰⁴) y Dioscuros.

Daly muestra cómo el mito de Némesis y su figura, tanto como diosa, como una abstracción moral, contextualiza y vincula múltiples capas de comprensión de la

²⁰² E. SCHÜSSLER, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Trotta, Madrid 2000.

²⁰³ Νέμεσις (Némesis) Se trata de un *nomen actionis* que deriva del verbo νέμω: “distribuir, repartir según conviene”, cfr. γένεσις, Λάχεσις, con el significado de “atribución por autoridad legal”. La raíz es indoeuropea: *nem-, cfr. germ. *nehmen*. *Diccionario Etimológico de la Mitología Griega*, www.demgol.units.it; Última actualización: 14/06/2013, 186.

²⁰⁴ R. GRAVES, *Los mitos griegos I*, Alianza Editorial, Madrid 2014, 186.

realidad: la biofilia (el ecofeminismo), el contexto social, las relaciones de género, y cómo la interpretación del mito se ha prestado a la lectura dominadora y opresiva, en un elaborado proceso de tergiversación patriarcal, notorio en muchos de los mitos que generan consciencia y activan los ritos, los acontecimientos y las acciones humanas concretas.

Compararla con la imagen de la dama de la justicia, que tradicionalmente representa la imagen de la justicia, nos abre a un diálogo vivo con la realidad de las mujeres que experimentan un doble baremo de medición ética expresado por Daly y otras mujeres pensadoras en forma de preguntas, en el contexto sufragista y obrero: “¿Por qué algunos estaban detenidos y otros no? ¿Por qué a unos se llamaba criminales y a los otros los hombres de negocios? ¿Qué sentido tiene las palabras justo e injusto?”²⁰⁵

La comparación de las imágenes permitirá a Daly insertarnos en un fecundo diálogo, tal como lo efectúa en toda su obra, con la ética tradicional tomista. Visualizaremos ambas imágenes, ensayaremos las interpretaciones y aplicaciones derivadas del sentido de ambas y recordaremos brevemente los rasgos de la ética tomista con respecto a la justicia para hacer comparativa del contenido de la justicia y la némesis.

Finalmente, desarrollaremos la visión de la justicia de la feministas actuales y apuntaremos donde la innovación de Némesis puede aportar un plus de valor a los planteamientos éticos feministas.

Némesis- figura mitológica llamada la diosa de la venganza forma parte del panteón de los dioses griegos, pero la conocemos extremadamente poco. Desarrollaremos brevemente el rol de la diosa en los poemas homéricos y mitos griegos para descubrir después la cara desconocida u oculta de Némesis²⁰⁶.

Destacar que Daly, al tratar de la justicia desde la ética feminista no se refiera a Astrea, la llamada diosa de la justicia, según los criterios patriarcales y machistas. Prefiere sugerir la imagen que invierte los valores falocráticos tradicionales²⁰⁷, lo que connota cierta ambivalencia, como presenta la figura de Némesis²⁰⁸.

En cuanto a la abstracción, es decir, en su campo simbólico, Némesis guarda

²⁰⁵ FORCADES, *Por amor*, 68.

²⁰⁶ J. HUNTER, *Feminism in literature* 1, Gale Thompson, Stanford 2005, 203.

²⁰⁷ S. BLUNDEL, *Myth: An Introduction*, en *Women in Ancient Greece*, British Museum Press, London 1995, 14-19.

²⁰⁸ HUNTER, *Feminism in literature*, 54.

relación con el valor de la venganza divina. Los dioses no influyen directamente en el castigo sino es la confabulación de los poderes la que se encarga de suprimir la desmesura. En la mentalidad griega todo lo que sobresalía de la condición humana, tanto en exceso como por defecto, se expone a las represalias de los dioses. De forma que Némesis tiende a trastornar el orden del Universo (este orden, que dice Daly, funciona sólo para los varones) y a poner en peligro el equilibrio universal, el *status quo* del patriarcado. Como ejemplo, se presenta cómo Cresos, demasiado feliz por sus riquezas y su poder, es arrastrado por Némesis a su expedición contra Ciro que acaba en su ruina.

En cuanto a la representación artística de la diosa, en la ciudad de Ramnunte del Ática, cerca de Maratón, en la costa del estrecho que separa Ática de Eubea, Némesis tuvo su santuario y estuvo representada en la estatua de esculpida por Fidias en un bloque de mármol de Paros traído por los persas que lo trajeron para colocar en Atenas como signo de su victoria. Al mostrarse demasiado seguros de su victoria (signo de desmesura), jamás conquistaron Atenas. *La Némesis* de Ramnunte había suscitado el ejército ateniense de Maratón²⁰⁹. La diosa lleva una rama de manzano en su mano y una rueda en la otra, se ciñe la cabeza con una corona de plata adornada con ciervos y de su faja cuelga el látigo. Es hija de Océano y tiene algo de la belleza de Afrodita (también nacida del mar). En Roma se le erigió un altar en el Capitolio.

Según Graves²¹⁰, Némesis (la *debida* norma), a diferencia de la Tique (fortuna), la deidad artificial inventada por los primitivos filósofos, fue la diosa-ninfa de la Muerte-en Vida, convirtiéndose en el control moral sobre Tique. Fortuna (*la que da la vuelta al año*), su equivalente latina, sugiere que la rueda de Némesis fue originariamente el año solar. Cuando la rueda había descrito medio círculo, el rey sagrado, elevado a la cima de la fortuna, debía cumplir el destino de morir- los ciervos de Acteón en su corona lo anunciaban-, pero cuando completaba el círculo completo se vengaba del rival que le había suplantado. El látigo de Némesis fue inicialmente usado para la flagelación ritual, para hacer fructificar los árboles y las cosechas, y la rama de manzano era el pasaporte del rey para entrar en el Elíseo.

Curiosamente, en caso de Némesis a la que perseguía Zeus (no como concepto filosófico de la venganza divina contra los mortales presuntuosos, sino la diosa-ninfa original, cuyo nombre habitual era Leda), se dan dos lecturas:

²⁰⁹ P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona 1981, 375.

²¹⁰ GRAVES, *Los mitos*, 184-185.

- En el mito prehelénico, la diosa persigue al rey sagrado y, aunque él experimenta sus transformaciones estacionales, responde a cada una de ellas con las suyas propias y lo devora en el solsticio de verano.
- En el mito helénico se invierten los papeles: es la diosa la que huye cambiando de forma, pero el rey la persigue y al final la viola, como en la historia de Zeus y Metis (la palabra *polymetis*-“muy sabia” se aplica a Atenea).

Lo que complica la interpretación de la segunda historia son los datos simbólicos que acompañan el mito: los cisnes eran consagrados a la diosa (Zeus se convierte en cisne), la formación del vuelo de los cisnes que a mediados del verano volaban hacia el norte a los lugares desconocidos donde criar llevando con ellos el alma del rey muerto (“V”), es el símbolo femenino.

Descubrimos la inversión patriarcal que se da en el período entre pre-helénico y helénico que no permite que el rey de los dioses, Zeus, fuera mortal y devorado por una diosa (mujer). En su lugar, se prepara un mito en el que la violencia machista (Zeus) sobre Némesis marca la historia de la dominación machista y Zeus se apropia de la capacidad creadora de Némesis al devorar a Metis, convirtiéndose en padre-madre de Atenea, arquetipo del ideal de la mujer, patriarcalmente correcta.

Graves ofrece también un matiz que aclara que a nivel filosófico se ha interpretado a Némesis como símbolo de la venganza divina a partir de la vinculación a la derrota persa, olvidándose su carácter de la debida norma del drama anual de la muerte. “Para Homero, Némesis fue siempre un simple y cálido sentimiento humano de que los pagos se deben cancelar a tiempo y cualquier tarea debe ser correcta y debidamente ejecutada”²¹¹.

La vinculación que ofrece Daly de la diosa con los elementos, sobre todo, con el mar, tiene que ver con el título que llevaba la diosa Némesis de Adrastea²¹², que era también el nombre de la nodriza de Zeus, una ninfa-fresno, muy importante para

²¹¹ GRAVES, *Los mitos*, 186.

²¹² Ἀδραστος (Adrasto), nombre del rey de Argos que acogió a Tideo y a Polinices, les dio como esposas a sus hijas Argia y Deípila y los guió en la expedición contra Tebas. Podría tratarse de un adjetivo verbal con ἀ-privativa del verbo δι-δράσκω, “huir” y significaría “aquel que no intenta huir” si se entiende con valor activo, o mejor “aquel de quien no se puede huir” si se le confiere un valor pasivo. Wathelet sostiene en cambio que es difícil justificar la presencia de σ-, siendo el tema δι-δράσκω δρα- y no δρασ-; podría ser extraño al griego, pero es un nombre sólidamente atestiguado en Grecia, si se considera también el femenino Ἀδράστεια, otro apelativo de Némesis. Quizá se trate también de un nombre prehelénico y la derivación de διδράσκω podría deberse a una etimología popular. *Diccionario Etimológico de la Mitología Griega*; www.demgol.units.it; Última actualización: 14/06/2013, 4.

sus adoradores pastoriles por su asociación con tormentas y con el mes de los corderos, el tercero del año sagrado.

De estas descripciones queda claro que tratamos con el personaje significativo en la mitología, que interesaba mitigar a nivel de influencia para que cuadrara en el canon patriarcal y cuya historia prehelénica hay que recuperar.

También nos sirve ver la abstracción de “némesis”, la palabra que viene de la vieja raíz indoeuropea **nem-/nom-* que significa asignar tomar, distribuir. Esta raíz la tenemos en latín también en la palabra *nummus* (moneda) y en muchas otras lenguas indoeuropeas (avéstico, irlandés antiguo, anglosajón, islandés, lituano, letón). En griego, el desarrollo del vocablo *nomos* (ley, norma, costumbre) en su origen estaba vinculado a la justicia y a la equitativa distribución, y más tardíamente se consideró a Némesis como la diosa de la venganza. Es de notar, que el nombre del dios Nemesio se deriva de la diosa Némesis y no al revés.

De esta manera, podemos hablar de una nueva virtud, olvidada conscientemente e interesadamente por la historia patriarcal y que tiene mucha carga simbólica y ética que ofrecer al mundo transvaluado, permitiendo proyectar una *her-storia* de Némesis propiamente *ginérgica* que propone Daly.

Al visualizar las figuras pictóricas de la diosa Némesis y la Dama de la justicia, ilustraremos, cómo en el contexto cada vez más creciente (y lo percibía también Daly en *Amazon Grace*) de la importancia de las imágenes, la interpretación (mito) que conllevan y su correspondiente puesta en práctica (el rito), marca una mentalidad patriarcal o liberadora indisoluble del actuar.

Al contemplar ambas imágenes y su sentido a través del nexo ya establecido entre la ética y la estética, veremos cómo Daly elabora un proyecto de ética feminista que difiere ciertamente de la teoría clásica y más aún de sus lecturas prácticas (sociales, políticas y económicas) o sus reinterpretaciones modernas.



Temis armada con una espada y una balanza en el edificio *Legislative Council Building* Hong Kong.



Temis, Luca Giordano, Palazzo Medici Riccardi, Florencia, 1684–1686

Lo que se descubre es que en realidad tradicional y patriarcal, se ha utilizado la imagen de Temis, no de Némesis, para mostrar la justicia. Hay que tener en cuenta que Temis representa la fase posterior, es decir, patriarcalmente tratada de la versión del mito sobre la justicia sustituida por la mitología romana, por la personificación del derecho divino de la ley: Justicia. La explicación que recibe la escultura introduce el aspecto de la moral divina (representada por Temis) y humana representada por Astrea. Los elementos presentados en la escultura: la espada, los ojos vendados y la balanza sostenida por una mujer son imagen de la justicia masculina del poder, de la violencia y de la supuesta imparcialidad o impassibilidad, que Daly ha descubierto como insuficiente y sólo imputable a los varones.

No es casualidad que Daly compare ambas imágenes. Precisamente Temis presidía la correcta relación entre el varón y la mujer, la base de la familia ordenada y legítima, y es cuando a Temis²¹³, la diosa del buen consejo, la encarnación del orden divino, las leyes y costumbres, se le hace caso omiso, es entonces cuando aparece Némesis: símbolo del justo y rabioso castigo.

²¹³ Los jueces eran *themistopoi*, siervos de Temis.

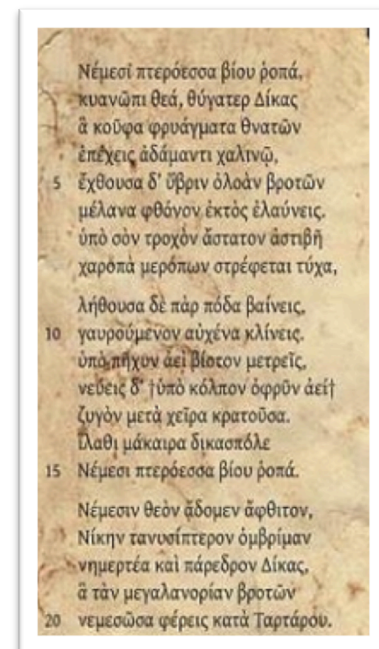
Temis vivió siempre en la tierra, pero durante la edad de hierro, llena de espanto por los grandes crímenes que se cometían, se trasladó al cielo donde ocupó el lugar del zodiaco *Virgo*. Para Daly, Némesis será como la reivindicación de Temis para que pueda habitar en la tierra, que las mujeres puedan gozar de la vida sin necesidad de escapar al más allá o esperar una redención de la mano del varón.

La representación de Némesis es mucho menos conocida. Tenemos pocas noticias de esculturas que la representaran. La búsqueda en motores informáticos devuelve solamente tres imágenes artísticas tradicionales. Esto indica que se la ha desplazado y olvidado prácticamente, a favor de la figura de Temis, correctamente “maquillada” y domesticada para servir los propósitos de la justicia falocrática. No obstante, su importancia podemos apreciarla en la música, hasta en las rapsodias griegas, cuyo ejemplo más destacado es el himno de Mesómedes de Creta (II d. C.)²¹⁴.



Mármol del siglo II de Egipto, Némesis, actualmente en Louvre.

*Némesis, alado equilibrio de la vida,
diosa de oscuros ojos, hija de la Justicia,
tú que dominas la vana arrogancia de los mortales
con inquebrantable brida
y condenando la dañina vanidad, la negra envidia eliminas.
Bajo tu sempiterna rueda intangible
vira la fortuna de los hombres.
Sigilosa acechas y la insolencia vences;
con tu vara siempre mides nuestras horas
y ceñuda vigila nuestros pensamientos,
sosteniendo en tu mano la balanza.
¡Apládate de nosotros, dichosa, alada Némesis,
justo equilibrio de la vida!
¡Alabada diosa Némesis inmortal,
vehemente victoria de alas extendidas, infalible,
tú que nos muestras el alto pedestal de la Justicia;
tú que quebrantas la soberbia humana
y a los hombres arrojas al Tártaro!*²¹⁵



²¹⁴ <http://luigidante.blogspot.com.es/2010/06/himno-nemesis-de-mesomedes-de-creta.html>

²¹⁵ La música compuesta para el himno a Némesis: G. PANIAGUA, *Musique de la Grèce Antique*, Atrium Musicae, Madrid; https://www.youtube.com/watch?v=9fZbhyNTA_U

Se la representa con una corona y a veces con un velo que le cubre la cabeza; suele llevar una rama de manzano en una mano y una rueda en la otra. La cabeza de Némesis se ve coronada en los monumentos griegos y algunas veces sale de ella un asta de ciervo para indicar la prontitud con que da a cada uno lo que le corresponde.

La flor del narciso adornaba también su corona como símbolo de la divinidad consciente de su propia hermosura. Pero la belleza de Némesis dista del orgullo de Narciso y ella no soporta la soberbia. En este caso, Daly contrasta el símbolo del narcisismo patriarcal con la justicia feminista que si tiene los ojos bien abiertos para ver a los demás, a las circunstancias y actuar- en plena comunión con las fuerzas de la naturaleza- para el bien de los más desfavorecidos, ya que una única balanza no sirve para todos.

Las alas, con las que solían representar a Némesis los artistas, enfatizaba el hecho de la prontitud con que atendía todas sus funciones, armada de antorchas, espadas y serpientes como instrumentos de su venganza. La palabra “venganza” debemos entenderla en el sentido biofilico, trasvaluado en el sistema de Daly.

Resulta interesante que no sólo Daly ve la necesidad de recuperar la memoria de Némesis. La conexión de su figura a la naturaleza y fuerza ha inspirado al físico Richard Müller a llamar a una estrella enana roja “Némesis” y hasta Alfred Nobel (inventor de la dinamita) ha escrito poco antes de su muerte una obra en prosa. Desafortunadamente, después de su muerte la edición impresa de esta obra fue destruida por sacrílega²¹⁶.

Destacar los elementos que diferencian a ambas imágenes y que indican claramente el enfoque de la justicia patriarcal y némesis de Daly.

DAMA DE LA JUSTICIA	NÉMESIS	SIGNIFICADO ²¹⁷
Ojos vendados	Ojos bien abiertos	Némesis ve a la persona y sus corcunstancias; los ojos vendados de Temis permiten manipular las pruebas de peso.
Balanza	Alas	Némesis responde a los gritos de los oprimidos y al hambre y sed del Ser Creativo, no espera hasta que alguien llegue al juicio.
Espada	Rueda	Las mujeres no van a utilizar los métodos impuestos por los varones ni las normas que los varones consideren lo recto y lo no correcto para superar la injusticia. El método de la revolución o violencia no son aplicables en

²¹⁶http://www.abc.es/hemeroteca/historico-12-09-2005/abc/Espectaculos/suecia-recupera-y-estrena-nemesis-una-obra-teatral-de-alfred-nobel-censurada-por-sacrilega_61806402866.html

²¹⁷ DALY, *Pure Lust*, 274-280.

	este sentido sabiendo que hay muchas formas legales de genocidio y que a muchos aniquiladores de mujeres se les proclama no-culpable” ²¹⁸ .
--	--

A Temis se le conoce más bien como la Dama de la Justicia, privándola hasta del nombre propio y a la vez, utilizándola como modelo para ilustrar y legitimizar las prácticas de pseudojusticia limitada sólo a los varones europeos.

“La oposición justicia-injusticia, es demasiado pálida para Nombrar la Recta Virtud de las Rabiosas Mujeres”, dice Daly²¹⁹. La rabia de la que habla Daly conecta con la cualidad de Némesis. La palabra que utiliza Daly: *rage* significa “la acción violenta de los elementos de la naturaleza, como viento o mar”, pero significa también etimológicamente la tempestad y la pasión que remiten a las fuerzas Elementales que en armonía entre ellas constituyen la fortaleza del planeta, de la naturaleza-nuestra casa²²⁰. Estas fuerzas implican la necesidad de cambio y transformación de los estados opresivos, a veces requiere cambio físico del lugar donde se vive o el cambio de condiciones de vida.

3. 2 Modelos éticos tradicionales

Para comprender la diferencia y novedad que supone la ética de Némesis con respecto a la concepción de la justicia tradicional, brevemente recopilaremos la tradición de la justicia desde Aristóteles, revisando la concepción bíblica de la justicia y la ética tomista de la justicia contrastándola con la *paideia* de los Capadocios. Se recogerán también las ambigüedades del término “justicia” del mundo moderno (Hume, Mill) y sus alcances y los pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia más recientes sobre la justicia.

3. 2. 1 Orígenes de la justicia tomista (Aristóteles)

Para Aristóteles, la justicia es el objetivo de la política, del arte de gobernar. A Aristóteles de Estagira lo podríamos llamar el fundador de la ética en cuanto disciplina autónoma, al tratarse de la primera exposición sistemática y específica acerca de la ética del orden bueno de la conducta humana (la justicia)²²¹. sobre todo, en la obra “Ética a Nicómaco” nos encontramos con la noción misma de justicia

²¹⁸ DALY, *Pure Lust*, 278.

²¹⁹ DALY, *Pure Lust*, 275.

²²⁰ DALY, *Pure Lust*, 279.

²²¹ C. CORREAS, “La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles”, en *Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 39 (1998) 238, 273.

como virtud moral, como el reconocimiento de la igualdad como su medida propia, como el establecimiento de sus divisiones y modalidades, como el caso especial de la equidad, como su fundamento natural o positivo. A su vez, llama la atención lo escueto que es el filósofo al tratar el tema: diez páginas del libro quinto en la edición de Bekker²²².

El procedimiento habitual de Aristóteles al tratar las virtudes sería confrontar los términos con sus contrarios (un método que también replica Tomás y Daly), tratando de la injusticia y después situando el concepto en su contexto análogo (que significa varias nociones diversas, pero próximas o semejantes vinculadas conceptualmente entre sí). Las nociones del término “justicia” que se extraen de este procedimiento serían tres:

- Se remite a la praxis, a las acciones.
- Lo que designa la medida de estas acciones.
- Lo que significa una disposición o hábito humano²²³.

Es de notar también, que su método consiste en inducción abstractiva a partir de la experiencia de las cosas humanas con la referencia a la idea de la buena vida o la perfección del hombre. Sería un modelo o un paradigma cognitivista, teleológico, naturalista y centrado en noción de virtud²²⁴.

La conclusión sería:

“parece que es injusto el trasgresor de la ley y el codicioso e inicuo, por lo que resulta claro que el justo será, por su parte, el observante de la ley y de la igualdad. Lo justo será entonces, lo conforme a la ley y a la igualdad, e injusto lo contrario a ella y a la igualdad”²²⁵.

Correas traduce aquí el término griego *ison* por “igual” y no por “equitativo” como lo hace Julián Marías, ya que el término “equidad”-*epikeia* tiene en Aristóteles un sentido técnico preciso, diverso del que corresponde a “igualdad”²²⁶. Aristóteles no representa un formalismo jurídico y, por lo tanto, lo justo legal se constituye sólo cuando es también materialmente justo, aunque puedan existir leyes más o menos justas o más o menos arbitrarias, ya que su justicia depende principalmente de su

²²² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 1129 a -1138 b 14. La edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.

²²³ CORREAS, “La sistemática”, 240.

²²⁴ CORREAS, “La sistemática”, 273.

²²⁵ ARISTÓTELES, *Ética*, 1129 a 32.

²²⁶ CORREAS, “La sistemática”, 241.

contenido material y nunca de su mera formalidad²²⁷. La justicia de la ley se lleva a cabo cuando ésta ordena los actos propios de las demás virtudes: fortaleza, templanza, magnanimidad. Y uno de los fines principales de la ley es promover la virtud entre los hombres.

La igualdad para Aristóteles correspondería a la entrega de los bienes que exactamente corresponden al otro soportando los males en la medida en que compete a uno soportarlos. Se trata de adecuar la medida de igualdad estricta entre las prestaciones.

El filósofo opera también como los términos de la justicia parcial o particular para designar la justicia distributiva (los honores, los bienes y el dinero) y la justicia correctiva (los modos de intercambio) para que la justicia y la ley tiendan a las buenas acciones en la comunidad, no sólo a la mera convivencia. De forma, que el fin de la justicia sería la vida buena de la *polis*.

Lo justo sería una proporción que se ajusta al término medio de los méritos de una persona con respecto a los méritos que se atribuye a otra persona siendo estos méritos diversos²²⁸. En caso de cualquier exceso, entraría en el juego la parte de la justicia correctiva²²⁹.

Como afirma Correas, la grave limitación de esta concepción excesivamente cuantitativa de la justicia consiste en la facilidad en caer en lo arbitrario. Porque así como resulta relativamente fácil cuantificar los bienes económicos, parece casi imposible cuantificar objetivamente los méritos de las personas: su patriotismo, su magnanimidad, su contribución a la ciencia o su dedicación a la familia²³⁰. Aún así esta propuesta supone un gran avance, porque al colocar la doctrina de la justicia en el marco de las virtudes (en especial la virtud pública), los méritos ya no dependen del linaje o la riqueza contribuyendo a la creación de la comunidad ética ordenada al logro de la vida buena.

Una precisión muy importante a toda la doctrina es la que afirma que se trata de una doctrina práctica, no absoluta sino de aplicación política y concreta. Esta misma precisión muestra el punto débil de la doctrina que retomará después Daly y

²²⁷ CORREAS, “La sistemática”, 242-243. “La ley puede buscar el interés de los que están en el poder, se está refiriendo a formas degradadas o impropias de la ley, en las que no se da propia y estrictamente la razón de justicia y, por lo tanto, la razón de ley”.

²²⁸ Correas lo ilustra con una ecuación matemática de proporción muy precisa. CORREAS, “La sistemática”, 248.

²²⁹ CORREAS, “La sistemática”, 251.

²³⁰ CORREAS, “La sistemática”, 249.

sus críticos, a saber, al tratarse del marco político de aplicación, quién se salga de este marco no estará previsto para su regulación legal. En el caso de la *polis* sólo se trataría por tanto de los varones y los ciudadanos libres. La exclusión de las mujeres y la restricción de la participación política de todos los seres humanos es una limitación evidente²³¹, y Tomás va a reproducirla en el marco análogo para generalizarla en el pensamiento teológico: abstracto, absoluto y también elitista, destinado a todos los cristianos, pero poniendo como beneficiarios y árbitros de la justa medida a los varones.

Su realismo y orientación a la experiencia, a la vez, diferencian esta doctrina de las ideas racionalistas y ahistóricas sobre la justicia de la modernidad (con Leibnitz como su primer representante) o de los utopistas modernos y contemporáneos (la superación de la justicia en Marx)²³².

Aristóteles plantea su doctrina de justa medida en el marco cerrado económicamente, totalmente diferente de las circunstancias actuales que presuponen un constante crecimiento del capital. Por lo cual, la proporcionalidad de las medidas ya no guardaría la misma distribución como en la proporción aritmética que ilustra su doctrina. Incluso en el término de la equidad, que a veces se traduce como igualdad, pero en realidad trata de la reparación de los posibles desajustes de medida de la distribución, hoy en día recibe otra definición: la cantidad multiplicada por las probabilidades de su crecimiento²³³.

Repasando los temas de los debates actuales, que apunta Correas, sobre la justicia aristotélica: las críticas sobre los ensayos liberales consensuales y parcialmente kantianos, las propuestas de interpretación que desvinculan la justicia de la realidad humana o que no tienen en cuenta la dimensión virtuosa y sentido comunitario²³⁴, ponen de manifiesto la ambigüedad del término y su hermenéutica, por lo cual no extraña que Daly afirmara que se trata de un concepto vaciado, hasta tergiversado y la autora buscara un término que no necesitara correcciones.

²³¹ CORREAS, “La sistemática”, 280.

²³² CORREAS, “La sistemática”, 278.

²³³ En términos ingleses: *Equity=Assets-Liabilities*. Para cantidad de 100 y un 50% de probabilidades, la equidad es de 50. <http://www.investopedia.com/terms/e/equity.asp>

²³⁴ CORREAS, “La sistemática”, 239.

3. 2. 2 Justicia bíblica

La ley, en la tradición veterotestamentaria, nace de la alianza²³⁵. La llamada de Dios a Noé, Abraham, Jacob y Moisés, desemboca en una alianza. El don de la alianza trae el don de la ley. La alianza se sella con el banquete de comunión. El signo de esta comunión es la ofrenda del toro y la aspersion de la sangre. La mitad del toro se destina al altar (Dios) y la otra mitad es para el hombre (Ex 24,6). Desde entonces, esta nueva relación-comunión es el fundamento y la razón de una nueva vida, de unos preceptos que el pueblo aceptará con gozo.

Los profetas avanzarán de una concepción más bien jurídica a otra más relacional, una nueva alianza, con imágenes de referencia en el matrimonio, el noviazgo o la madre con su hijo. Los términos *hesed* y *hemet* (el amor, la fidelidad y la gracia) se van entretejiendo en el los términos del derecho y la justicia. “Te desposaré conmigo para siempre; sí, te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en misericordia y en compasión” (Os 2, 19).

También en Daniel se desarrolla la idea de la justicia en conexión y dentro de la categoría de la elección. Se caracteriza particularmente por la indicación de que los “justos brillarán en el cielo esplendente y los que han llevado a muchos a la justicia, como estrellas en la eternidad” (Dn 12, 3), lo que implica un cambio de estado, una transfiguración en este o en otro mundo.

La pasión de Jesús descubre ante la humanidad el rostro del Dios-Padre apasionado por su Hijo y apasionado por sus hijos e hijas en el Hijo, de ninguna manera indiferente e inmóvil sino compadecido en el padecimiento de Jesús, sin sustituirlo en la toma de responsabilidad por cargar con las consecuencias de su vida y de la injusticia ejercida sobre Jesús.

La conceptualización tradicional de la justicia, como veremos más adelante, mitiga la enseñanza de Jesús sobre la justicia mayor (misericordia). Es de notar, que Lucas cambia la exigencia de perfección de los discípulos (Mt 5, 48) por la de la misericordia, que refleja la actitud de Dios que deben reproducir los creyentes. El seguidor de Jesús debe actuar en coherencia con la misericordia recibida²³⁶. La misericordia no equivale a la especial sensibilidad que poseen determinadas psicologías ante los infortunios personales y sociales, sino designa una forma de actuar y da sentido de vida que se traduce en la conducta clave de los seguidores de

²³⁵ X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 2001.

²³⁶ F. MARTÍNEZ, *Jesús*, Espigas, Murcia 2011, 154.

Jesús (Lc 6, 36)²³⁷.

La propuesta del otro nombre a la “justicia” (ver los seis antítesis de la justicia divina en Mt 6, 1-18), es decir: “misericordia”, evita reproducir las posturas incoherentes o ambiguas como las de los que se consideraban justos y no lo eran (Mt 23, 27)²³⁸.

La ética que propone Jesús compromete a un cambio de vida²³⁹ y la fidelidad al Reino implica “la infidelidad a ciertas instituciones judías según la experiencia de Jesús”²⁴⁰. Se muestra cómo el aspecto de justicia mayor presupone una cierta trasgresión²⁴¹ de las normas establecidas donde no corresponden a la lógica del Reino.

El hecho que el abandono de los valores de la familia patriarcal se marca como una prioridad para el seguimiento, que quizás no se deba leer de forma literal en todos los casos, no resta el hecho de que se trata de renunciar a un estilo de vida patriarcal muy concreto y este desafío causa controversia en el entorno incluso más cercano a Jesús, incluso de parte de las mujeres (Mt 12, 50)²⁴².

Hay variedad de textos que muestran claramente la confusión que causa la comprensión de la ética de Jesús, de la justicia mayor, como la parábola del administrador injusto (o astuto, en función de la versión, Lc 16, 1-10) o en Mateo la rotunda afirmación de que “los recaudadores y las prostitutas entrarán antes que vosotros en el reino de Dios” (Mt 21, 31). El texto del administrador injusto (que curiosamente debe servir para ilustrar la actitud del Reino), situado justo después de la parábola del padre misericordioso y delante de Lázaro, no exento de una ostentosa ambigüedad, nos inserta en un marco de comprensión singular del Reino de Dios en un mundo donde se barajan realidades del dinero, la deuda y toda una gama de mezclas de los conceptos y esfuerzos humanos por comprender la justicia/la economía divina.

La parábola ilustra cómo lo divino se mezcla con lo humano, en concreto con lo político y económico, y cómo no se puede dissociar la realidad ética de la espiritual ni legitimar tal separación sin pretender confundir ambos ámbitos.

²³⁷ MARTÍNEZ, *Jesús*, 182.

²³⁸ Daly también propondrá un nuevo nombre a la justicia.

²³⁹ MARTÍNEZ, *Jesús*, 116.

²⁴⁰ MARTÍNEZ, *Jesús*, 118.

²⁴¹ El asalto al Reino (Mt 11, 12) nos remite a la trasgresión propia de la indignación ética newotestamentaria y debemos leerla en el contexto de Daly y su llamada a la trasgresión y la resistencia feminista.

²⁴² MARTÍNEZ, *Jesús*, 119.

El juego en la frontera y en los márgenes entre lo humano y lo divino es preciso tanto para los cristianos de ahora, como para los de los tiempos de Jesús compartiendo el reto de un esfuerzo creativo por discernir lo más divino y que los motivos y las metas humanas tengan esta motivación. Las obras, lo ético, el actuar en los negocios del mundo será la prueba de la calidad de la oración y del amor²⁴³.

La ética bíblica se presenta como una justicia de la vida en abundancia. El libro del Génesis no condena el querer ser como Dios, sino restringe la forma de buscarlo. Adán y Cristo ofrecieron el mismo fin al hombre: ser cómo Dios²⁴⁴. La diferencia consistió en modos utilizados para lograrlo. El camino de raptó condujo a la muerte y el camino del don de Dios (darse a sí mismo) condujo a la divinización²⁴⁵.

Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo nos ponen por objetivo y la utopía o la meta esta frase: “Sed perfectos, santos” (Lv 19, 2; Mt 5, 48). Mateo sitúa sus palabras en el Monte justo para finalizar el Sermón que contiene las Bienaventuranzas y el Padrenuestro. El Levítico lo contextualiza en el corazón del código de santidad. El motivo es siempre el mismo, la meta por lo tanto también. En el Levítico la razón es “porque yo, vuestro Dios, soy santo”. En Mateo, este Dios se convierte ya en el Padre que nos invita a la justicia mayor. De la ley de la venganza y maldición por generaciones pasamos a la ley del talión (“ojo por ojo”, Lv 24, 19) que puede convivir con la mencionada “ley de la santidad”, hasta llegar a la desmesura del amor: “amad a vuestros enemigos”, el texto que aparece justo delante de la frase mateana: “Sed buenos del todo como vuestro padre del cielo” (Mt 5, 48)²⁴⁶.

La progresividad de la conciencia moral bíblica demuestra lo que ahora entendemos por el proceso de maduración²⁴⁷. La persona se hace, madura, va llegando poco a poco a la sensibilidad de la Trinidad, a la naturalidad y plenitud de las relaciones con Dios y con los demás. En Cristo se nos revela lo constituyente del ser humano: ser desde Otro con los otros y para los otros. Lo que Jesús hizo en la vida y la muerte no es excepción a lo que es la vida humana, sino la norma de nuestra esencia: ser posibilitados por los otros, consistir y tener que existir para los

²⁴³ JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 3, 5, 6, 14, 16, 37, 42, 43, 46, 51, 60. FRANCISCO I, *Laudato si*.

²⁴⁴ Sal 82, 6; Jn 10, 34: “Yo os digo: sois dioses”.

²⁴⁵ O. GONZÁLEZ, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 457.

²⁴⁶ Q. CALVO, *Espíritu de la moral cristiana*, PCC, Madrid 2002.

²⁴⁷ M. VIDAL, *Moral de actitudes II*, PS, Madrid 1974, 192.

otros. Cristo es el caso máximo y por ello normativo, de la religación de destino querida por Dios entre los humanos²⁴⁸.

La obra de Cristo presentada en el Nuevo Testamento, según González de Cardedal, es vista en dos grandes perspectivas: una oferta del Don de Dios para la vida y otra, la del pecado²⁴⁹. La vida que Dios ofrece la humanidad está vista en cuatro categorías: “justicia” (término de Pablo)²⁵⁰, “vida” (término de Juan), “Reino de Dios” (término de los sinópticos), “Espíritu Santo” (perspectiva de Lucas y Pablo). Hay varios niveles de expresar el pecado, pero la acción reestructuradora de ese pecado entendido como ruptura de la armonía o el desorden será categorizada como: la Alianza, el perdón, la recreación, la victoria, la reconciliación, la pacificación.²⁵¹ Nos centraremos en las categorías del reino (los Sinópticos) y vida (Juan).

Las bienaventuranzas muestran la primera exigencia del Reino: la misericordia (Mt 5, 7) que remite a la historia de Israel (Ex 34, 6-7) en la que Dios es misericordioso con los necesitados y pecadores. Esta conducta divina determina los comportamientos de los justos y constituye una de las actitudes fundamentales de Jesús que simboliza la presencia del Reino. Es de notar también, la llamada a buscar primero a Dios y después su Reino y la justicia. Lo demás viene por añadidura, ordenando así la jerarquía de valores de los cristianos (Mt 6, 33)²⁵².

Recapitulando esta apartado sobre la justicia bíblica evocamos las reflexiones de Dunn sobre el carácter del discipulado.²⁵³ El autor lo resume precisamente en las categorías éticas relacionadas con la misericordia y justicia social:

- Tener el hambre de lo que es justo.
- Tener el amor por motivación: no se trata de amar *a todo el mundo* sino, como en la parábola del samaritano, justo a aquel a quien Dios ponga cada día en nuestro camino de la vida. El mandamiento se extiende a una medida desconocida (hasta a los enemigos). El amor debía ser el criterio principal por el que orientar la conducta y las relaciones sociales.

²⁴⁸ GONZÁLEZ, *Cristología*, 527.

²⁴⁹ “El cristianismo es de un optimismo realista: el pecado existe y el hombre enferma. Pero ni el pecado ni la enfermedad, que abocan a la muerte, son la última palabra. La primera son Dios y vida; hombre y pecado son palabras segundas y por ello penúltimas”. GONZÁLEZ, *Cristología*, 579.

²⁵⁰ Rom 3, 28: “el hombre recibe la justicia por la fe independiente de las obras de la ley”, Gal 3, 24. T. LORENZEN, *Resurrección y discipulado*, Sal Terrae, Santander 1999, 304-306.

²⁵¹ GONZÁLEZ, *Cristología*, 516.

²⁵² MARTÍNEZ, *Jesús*, 181.

²⁵³ J. DUNN, *Jesús recordado*, Ed. Claret, Madrid 2009, 610-701.

- Estar dispuestos a perdonar por haber sido perdonados.
- Formar una nueva familia: sería precipitarse a elaborar una imagen del discipulado como renuncia a la vida normal (trabajo y parientes) para entregarse a una especie de vagabundeo cínico o carismático²⁵⁴.
- Ser comunidad abierta: la hospitalidad requería la acogida en la casa, pero comer con otro significaba aceptarlo, forjar un lazo de hermandad especial. La comensalidad significaba también barrera social. Los fariseos entendían que la conducta debía corresponder a la condición del resto (separado) del pueblo elegido de Israel y mezclarse con los pecadores podría poner en peligro esta santidad. Jesús en cambio, muestra una actitud de acogida en la mesa, ausente de barreras respecto a los pecadores, recaudadores de impuestos; su actividad es sanadora y no-excluyente²⁵⁵.

3. 2. 3 Rasgos de la ética tomista con respecto a la justicia

Antes de recopilar brevemente los rasgos de la ética tomista, que recupera a Aristóteles y siguiendo la reflexión bíblica, aportaría una breve reflexión sobre el pensamiento de los capadocios con respecto a la justicia, para mostrar cómo los Padres mantienen la tensión entre el mensaje bíblico (semita) y la ética griega en el esfuerzo de la inculturación. La ética del Aquinate parece no apoyarse en la visión de los padres y su lectura bíblica, aunque rompa con el platonismo, se remonta a la tradición precristiana y sólo sirve de apoyo para sus tesis.

Si el Aquinate se remonta a la tradición precristiana, para explicar la justicia ofreciendo una novedosa tradición ética en la teología, Daly- como Tomás- recurre a una tradición precristiana para volver a dar un vuelco a la ética, fiel, sin embargo, a su contextualización y sin absolutizar el carácter práctico y provisional de la misma, a diferencia de Tomás que absolutiza y generaliza una doctrina (del Estagirita) que en su origen también contaba con límites: de la *polis*, del marco económico y otros factores, ofreciendo aún así un avance con respecto a las doctrinas.

San Gregorio de Nisa afirma que, por naturaleza, toda voluntad y aspiración

²⁵⁴ La invitación de Jesús a sustituir las relaciones con la familia por las relaciones con sus discípulos, con las compensaciones por haberlo dejado todo (familia, posesiones) por seguirle, difícilmente podría equivaler a decir que no se puede ser discípulo sin renunciar a la familia y posesiones. Sería pronunciada simplemente con el fin de animar a aquellos cuyo discipulado entrañaba tal ruptura. DUNN, *Jesús*, 677.

²⁵⁵ DUNN, *Jesús*, 688.

humana tienden hacia el bien. Esta tendencia es consustancial y connatural a la naturaleza humana y su esencia verdadera. Su reflexión ética la enmarca en una categoría muy interesante, la de la *paideia*, en la que la cultura griega y cristiana coinciden en gran parte, sobre todo, en el siglo III-V d. C. La *paideia*, o la educación, en versión de Gregorio, la *morphosis*, es decir, la transformación que se da en el proceso educativo consistiría en la “repetición de esta imagen básica, que implica la identidad esencial de toda actividad educativa. (...) La obra del artista creador, pintor, escultor, revela la naturaleza plástica de su concepción de la *paideia* griega”²⁵⁶.

Se ve claramente aquí, que este padre capadocio no distinguía de forma dualista lo bello de lo bueno, sino que, parte de la visión positiva de todo ser humano y afirma que una imagen preside la visión educativa de transformación y hasta asimilación de Dios a través del esfuerzo y la gracia.

La idea de la ayuda divina, presente en la poesía griega a partir de Homero y más adelante en la filosofía, se ha convertido para S. Gregorio en el punto donde se podría introducir el concepto, específicamente cristiano, de la gracia divina dentro del esquema de la *paideia* clásica.

“Si la *paideia* era la voluntad de Dios y si el cristianismo es para el cristiano lo que la filosofía para el filósofo (...) el verdadero cumplimiento del ideal de vida cristiano es el esfuerzo continuo por llegar a ese fin y por acercarse a la perfección en la medida en que esto es posible”²⁵⁷.

Tanto Gregorio de Nisa como Basilio están de acuerdo que así como *paideia* griega consistía del corpus literario griego, la *paideia* cristiana era la Biblia. No se trataba sólo de su sentido literario sino moral y educador. La formación y la *morphosis* de los cristianos se fundamentaba sobre la lectura de la Biblia y el modelo es Cristo. La *paideia* del cristiano consiste en imitar a Cristo²⁵⁸. La Biblia no es solamente una enseñanza moral, precisamente los salmos son utilizados por Basilio para hablar de las reglas de vida monástica, mostrando el valor de la poesía griega y su interés práctico en la educación y la moral²⁵⁹. Así subrayan también la mencionada cohesión interna entre la vida ética, la estética y el conocimiento.

Es más, para Gregorio de Nisa la interpretación del salterio bíblico

²⁵⁶ W. JÄGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México 1985, 122-125.

²⁵⁷ JÄGER, *Cristianismo*, 125.

²⁵⁸ JÄGER, *Cristianismo*, 129.

²⁵⁹ JÄGER, *Cristianismo*, 134-135, nota 25.

significaba mucho más que “un método general o un mero intento táctico de encontrar un denominador común para la religión de Cristo y la cultura helénica”²⁶⁰. Con las cinco partes del Salterio se muestra la coincidencia con los grados del camino místico, de la *theognosia* que, a su vez, coincide con los pasos de la formación (*morphis*) gradual del perfecto cristiano. “Lo que en la *paideia* griega había sido la formación o *morphosis* de la personalidad humana, se convierte ahora, para el cristiano, en la *metamorphosis* de la que habla S. Pablo”²⁶¹. Gregorio ilustra la relación entre diversas virtudes cristianas y compara su conexión mutua a la *paideia* griega. De forma que la educación griega ofrecía una analogía completa con la teología cristiana.

Allí también se empieza a distanciar de la *paideia* judía que consistía en seguir la ley. La *paideia* no es la ley sino educación. Aunque los griegos consideraban que su *paideia* se encarna en el *nomos* de la *polis*, Platón, a su vez, escribió sus *Nomoi* para dar expresión a su idea filosófica de la *paideia*²⁶². Basilio, en *In Psalmos*²⁶³ distingue entre la *paideia* de los profetas y de los libros históricos de la Biblia (la *paideia* de la Ley). San Basilio utiliza en esta obra los fragmentos y los pasajes específicos de la “Ética a Nicómaco” de Aristóteles demostrando conocerla muy bien y haciendo su relectura cristiana a partir de los Salmos.

Jäger pone de relieve que “el propio Aristóteles se refiere de continuo al problema de la *paideia* en la versión nicomaquea de su *Ética*”, inspirándose en las *Leyes* de Platón que cita explícitamente. Al subrayar que la *paideia* deriva del *nous* divino, se muestra que la comprensión de los capadocios de la *paideia* cristiana abarcaba el componente intelectual, ético y estético sin detrimento de ninguna de las partes²⁶⁴. Habrá sido la recepción occidental de la filosofía griega la que se olvidó de la íntima cohesión y procedencia de la *paideia* homérica de los rapsodas, del ámbito del arte y del canto (área estética) y de la vida práctica de la *polis* (ética) por igual que del *nous* (inteligencia) divina.

Tomás, conforme a las exigencias de su tiempo ofrecerá una reflexión ética que parta de la razón humana capaz de llegar a la afirmación de la existencia de un sólo Dios, a la vez, con el convencimiento que únicamente la fe, que acoge la

²⁶⁰ JÄGER, *Cristianismo*, 135.

²⁶¹ JÄGER, *Cristianismo*, 135, Rom 12, 2.

²⁶² JÄGER, *Cristianismo*, 130.

²⁶³ PG XXXIX, col. 212.

²⁶⁴ JÄGER, *Cristianismo*, 133-134, nota 24.

Revelación divina, es capaz de llegar al misterio del Amor de Dios uno y trino²⁶⁵.

Su punto de partida metodológico está, como en caso de Aristóteles, en la analogía: la fe ayuda a la razón, pero también la razón, con sus medios, puede prestar un triple servicio, que santo Tomás resume en el prólogo de su comentario al *De Trinitate* de Boecio: “Demostrar los fundamentos de la fe; explicar mediante semejanzas las verdades de la fe; rechazar las objeciones que se levantan contra la fe” (q. 2, a. 2)²⁶⁶. Su forma de argumentar será también parecida a la de Aristóteles: el planteamiento del problema, las objeciones, las refutaciones y las conclusiones.

Su antropología teológica conjuga la gracia y la naturaleza en perfecta armonía (rotura del dualismo platónico) y todas las facultades del ser humano son purificadas, transformadas y elevadas por a Gracia divina. Una importante aplicación de esta relación entre la naturaleza y la Gracia precede su doctrina ética fijando y desarrollando la idea del derecho natural (no tan clara en la “Ética Nicomáquea”²⁶⁷) en la teología moral.

El centro de su enseñanza ética lo pone en la acción del Espíritu Santo y de la Gracia, de la que brotan las virtudes teologales y morales, de forma que los cristianos pueden alcanzar las Bienaventuranzas (la versión tomista de la felicidad del Estagirita) viviendo una relación auténtica de fe en Cristo. Pero- añade el Aquinate- “aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, sin embargo, la naturaleza es más esencial para el hombre” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6, ad 2), por lo que, en la perspectiva moral cristiana, hay un lugar para la razón, la cual es capaz de discernir la ley moral natural.

La razón puede reconocer esta ley, considerando lo que se debe hacer y lo que se debe evitar para conseguir esa felicidad, y que impone también una responsabilidad hacia los demás, y por tanto, la búsqueda del bien común. En otras palabras, las virtudes humanas, teologales y morales, están arraigadas en la naturaleza humana. La Gracia divina acompaña, sostiene e impulsa el compromiso ético, pero, de por sí, según santo Tomás, todos los hombres, creyentes y no creyentes, están llamados a reconocer las exigencias de la naturaleza humana

²⁶⁵ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, Plaza de San Pedro, Miércoles 17 de marzo de 2010.

²⁶⁶ A nivel ontológico “la distancia entre Dios, el Creador, y el ser de sus criaturas es infinita; la semejanza siempre es más grande que la semejanza (cf., DS 806). A pesar de ello, en toda la diferencia entre Creador y criatura existe una analogía entre el ser creado y el ser del Creador, que nos permite hablar con palabras humanas sobre Dios”, dice BENEDICTO XVI, *Audiencia*.

²⁶⁷ CORREAS, “La sistemática”, 267: “la idea de derecho natural en Aristóteles sólo tiene una función crítica, no se la puede emplear de forma dogmática”, máxime la aplicación de la ética en contexto práctico, no absoluto.

expresadas en la ley natural y a inspirarse en ella en la formulación de las leyes positivas, es decir, las promulgadas por las autoridades civiles y políticas para regular la convivencia humana.

Al asumirse el tomismo en la teología, se ha asumido también la idea de la ley natural, actualmente discutida y en desfase²⁶⁸. La razón por la que se ha asumido esta idea era por la responsabilidad que implica²⁶⁹. De lo contrario, según Benedicto XVI, se abre dramáticamente el camino al relativismo ético en el plano individual y al totalitarismo del Estado en el plano político. La defensa de los derechos universales y la afirmación del valor absoluto de la dignidad de la persona postulan un fundamento²⁷⁰.

Tomás define a la justicia en sentido estricto por referencia a su objeto, que es lo justo, lo debido, lo que pertenece a cada cual (lo suyo, lo de cada uno). Así la famosa definición de la justicia que dice: “la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es de derecho”²⁷¹, es comentada por el Doctor Angélico del siguiente modo:

“Dicha definición es aceptable si se entiende rectamente. Siendo, en efecto, toda virtud un hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud se defina por el acto bueno que tiene por objeto la materia propia de la virtud. Ahora bien, la justicia versa propiamente, como su peculiar materia, acerca de aquellas cosas que se refieren a otro (...), y por tanto el acto de la justicia se designa en relación con la propia materia y objeto cuando se dice que «da a cada uno su derecho (...)»²⁷².

Es una virtud, al requerir libertad, consciencia y fin. El primero de estos requisitos está contenido en el segundo, pues lo que se obra por ignorancia es involuntario, como dice también Aristóteles, y por esto en la definición de la justicia

²⁶⁸ B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona 1982.

²⁶⁹ El Aquinate expresa así la naturaleza de la ley eterna: “Dios, por su sabiduría, es el fundador de todas las cosas, a las cuales se compara como el artífice a las cosas artificiales. Es, pues, el gobernador de todos los actos y movimientos que se encuentran en cada una de las criaturas. Por eso, así como el plan de la sabiduría divina en cuanto todas las cosas son creadas por ella, tiene razón de arte o de ejemplar o de idea, así el plan de la sabiduría que mueve todas las cosas a su debido fin alcanza la razón de ley. Y según esto la ley eterna no es otra cosa que el plan de la divina sabiduría en tanto que es directiva de todos los actos y movimientos”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1.

²⁷⁰ ¿No es precisamente la ley natural este fundamento, con los valores no negociables que indica? Juan Pablo II escribió en su encíclica *Evangelium vitae*: “Para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia, urge, pues descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover” (n. 71).

²⁷¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II 58 a, 1.c.

²⁷² TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 58, a. 1.

se pone primeramente la voluntad, manifestando que el acto de justicia debe ser voluntario. Se añade la constancia y la perpetuidad, para designar la firmeza del acto. Esta definición es casi la misma de Aristóteles, quien dice que la “justicia es el hábito por el cual uno obra según la elección de lo justo”²⁷³.

Tomás de Aquino remite también al derecho como el objeto de la justicia²⁷⁴. La justicia, subjetivamente considerada, es una inclinación permanente de la voluntad por la que ésta realiza, con prontitud y facilidad ciertos actos de intención, de elección y de uso activo. Pero objetivamente entendida, la justicia es una inclinación especificada por lo justo o por el derecho de los demás; es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho. Esto hace que la justicia sea una virtud adquirida, un hábito sobreañadido a las inclinaciones naturales de la voluntad; porque la voluntad humana tiende naturalmente al bien, pero no tiende naturalmente a ese bien que constituye el derecho de los demás²⁷⁵.

En cuanto a la estructura de la justicia, Tomás pone de relieve que la justicia comporta siempre una relación entre personas distintas y que esta relación puede establecerse entre una persona individual y otra, o entre una persona individual y la comunidad de todas ellas, el todo social. Desde esta doble perspectiva, se ven tres relaciones distintas: la relación de las partes al todo, es decir, de los individuos a la comunidad en cuanto tal, es la que tiene en cuenta la justicia legal o general. La relación de la comunidad, o mejor, de la autoridad que la representa, a los individuos, es la que tiene en cuenta la justicia distributiva. Por último, la relación de unas partes a otras, a saber, de unos individuos a otros, es la que tiene en cuenta la justicia conmutativa.

La justicia distributiva se refiere a la proporcionalidad, como en Aristóteles, y la conmutativa a la restitución en caso de que la distribución no se haya producido con la medida (grado) igual²⁷⁶.

La diferencia entre la justicia y las demás virtudes, según Tomás, es que las otras versan en torno a las pasiones,

²⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 58, a. 1- 2.

²⁷⁴ “Se llama a algo justo en cuanto tiene la rectitud de la justicia o en cuanto termina la acción justa (...) La justicia, entre las demás virtudes, se determina especialmente en razón de su objeto al que se llama justo. Y esto es también el derecho. De donde es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 1.

²⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 56, a. 6.

²⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 61, a. 2. J. MARTÍNEZ, *Santo Tomás de Aquino y la Teoría de la Justicia*, en *Derecho y humanidades* 12 (2006) 109-117.

“y en ellas hacer el bien es colocarse en el medio, lo que implica apartarse de los dos extremos viciosos, y así en dichas virtudes viene a ser lo mismo hacer el bien y apartarse del mal; pero la justicia versa acerca de las operaciones y de las cosas exteriores, y aquí una cosa es establecer lo justo y otra no destruir lo justo ya establecido (...) una persona establece la igualdad de la justicia haciendo el bien, es decir, dando a otro lo que se le debe, y conserva la igualdad de la justicia ya establecida apartándose del mal, es decir, no causando ningún daño al prójimo”²⁷⁷.

Es de notar también, que el método con el que Tomás hace distinción entre otras virtudes y la justicia para mostrar cómo ésta regula, en cierta manera, todas ellas, que de suyo no requieren un ajuste entre lo que se debe y lo que se puede dar por falta de correspondencia entre el derecho de unos y el deber de otros: la religión, la piedad, la observancia²⁷⁸, la gratitud²⁷⁹, la veracidad²⁸⁰, la afabilidad²⁸¹, la generosidad.

El gran valor añadido de la justicia con respecto a las demás virtudes es el hecho de que, a diferencia de éstas que perfeccionan al hombre únicamente en relación consigo mismo, la justicia se ordena al otro y según “cierta igualdad, como el pago del precio debido por un servicio prestado”²⁸².

Se inserta aquí una visión política y económica distinta de la que nos encontramos actualmente y la crítica misma del marco económico y político que efectúa Daly, hace que la definición del Aquinate deje de ser apropiada para los tiempos, y que no represente los intereses de las mujeres, al tratarse de cierta igualdad y una justicia basada en el intercambio de valor de los bienes, en función de la medida arbitraria y ajustada por los varones²⁸³. No obstante, a nivel de la metodología, Daly sigue a Tomás en la estructura de su discurso: después de describir las pasiones y sus correspondientes virtudes, pasa a la justicia.

De las críticas de Daly también hace eco Chalmeta, revisando la idea de la justicia política de Tomás y poniéndola en diálogo con el utilitarismo y el contractualismo políticos (que veremos en Hume y Mill más adelante), mostrando

²⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 79, a. 1.

²⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 102, a. 1.

²⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 106, a. 4, ad 1.

²⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 109, a. 3.

²⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 117, a. 5.

²⁸² TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 1.

²⁸³ J. GARCÍA, *Virtud y personalidad según Sto. Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2003, 145 comenta que si una persona hace algo o da algo a otra persona, ésta otra, para que exista un ajustamiento proporcional en las conductas y en las cosas, debe a su vez, hacer algo o dar algo a aquella persona que hizo otro tanto por ella. Esta es la noción primera de lo “debido” o “ajustado” (lo “suyo”, lo “justo”), que se determina por la estricta igualdad de las transacciones o los contratos.

los límites de esos modos de concebir la racionalidad política²⁸⁴. Según el autor, Tomás habría completado la noción de libertad que maneja el contractualismo (indeterminación) con las razones por las que coloca la libertad en el grado más alto de los valores individuales y sociales: elección del bien y pone de relieve la ignorancia actual del principio de subsidiariedad.

3. 2. 4 Ambigüedades del término “justicia” del mundo moderno y sus alcances

Salvo raras excepciones, los ilustrados consideraron el feminismo como una hija ilegítima. Como ha mostrado Cristina Molina Petit, el feminismo se convirtió en el punto ciego o el lado oscuro de la Época de las Luces:

“la Ilustración no cumple sus promesas (universalizadoras y emancipatorias) y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las luces no quieren iluminar. Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo”²⁸⁵.

Para Jean Jaques Rousseau la educación debe ser diferenciada y específica: el Emilio deberá ser educado para la vida pública y el ejercicio de la ciudadanía, las Sofías para educar buenos ciudadanos y cuidar del hogar. “El feminismo se convirtió en la Cenicienta y el Pepito Grillo de la Ilustración”²⁸⁶. Por una parte, las vindicaciones feministas eran un desarrollo lógico de las premisas ilustradas, una explicitación de sus virtualidades liberadoras. Por otra, sus avatares, ponen en evidencia las contradicciones y las incoherencias de los pensadores ilustrados, que se convirtieron en los pilares del modelo ético, social y político de nuestras sociedades modernas. Unas contradicciones que han llegado hasta nuestros días.

Salvo algunas excepciones, fueron las mujeres ilustradas las que defendieron la razón igualitaria y emancipadora de la Ilustración y mantuvieron vivos sus ideales morales hasta las últimas consecuencias. Las mujeres se organizaron en grupos y reivindicaron sus derechos apelando a la racionalidad y al buen sentido de sus compañeros de lucha. En 1792 Mary Wollstonecraft publica su obra *Reivindicación de los derechos de la mujer*. Muchas pagaron con su vida el atrevimiento: Théroigne de Méricourt acabó encerrada en un manicomio. Olympe de Gouges, la autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* fue guillotizada en 1793²⁸⁷.

Las mujeres, que tanto contribuyeron a la causa de la Revolución, fueron

²⁸⁴ G. CHALMETA, *La justicia política del bien común político*, Barrain, Eunsa 2002.

²⁸⁵ C. MOLINA, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona 1994, 20-21.

²⁸⁶ C. AMORÓS, *Tiempo de feminismo*, Cátedra, Madrid 2006, 141.

²⁸⁷ C. AMORÓS, *Diez palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Estella 2000, 192.

acalladas y encerradas en el hogar. A mediados del siglo XIX las sufragistas británicas y norteamericanas retomaron sus reivindicaciones y continuaron sus reflexiones teóricas y sus luchas sociales y políticas hasta obtener el sufragio femenino²⁸⁸.

He escogido solamente dos autores ilustrados para mostrar las trampas de la justicia moderna Hume y Mill. El primero, porque no sigue la línea tomista y aristotélica del razonamiento moral, rompiendo con la visión ontológica clásica y apostando por el empirismo.

El segundo autor, precursor del movimiento sufragista de las mujeres y a su vez, el representante del utilitarismo y el seguidor del empirismo humeano, a pesar de su sensibilidad a la cuestión feminista, no consigue construir un sistema que realmente pueda garantizar un trato justo a las mujeres cayendo en los mismos errores o partiendo de los mismos presupuestos ambiguos y sesgados que Hume.

Las reflexiones de ambos sirven como ejemplo para mostrar que independientemente de los orígenes de la reflexión moral, las propuestas modernas de ética no tienen en cuenta a las mujeres y directamente las afectan de forma negativa. Así se pone de relieve la necesidad de la ética totalmente nueva, basada en presupuestos radicalmente diferentes y sobre las categorías totalmente extrañas para la reflexión ética tradicional.

3. 2. 5 David Hume (1711-1776)

“La corriente filosófica que más ha atraído la atención de los críticos ha sido el contractualismo. Esta atracción ha eclipsado a otras tendencias importantes de la filosofía política angloamericana, tales como el convencionalismo que también ha ejercido una gran influencia en el pensamiento político”²⁸⁹.

En la historia del convencionalismo cabe destacar la figura de David Hume. Una investigación de la teoría de Hume sobre la justicia²⁹⁰ y sobre sus métodos de estudio podrían aportar soluciones a los debates metodológicos actuales.

La finalidad de las explicaciones de Hume sobre la justicia tienden a responder a las preocupaciones jurídicas concretas, pero sólo en un aspecto general

²⁸⁸ A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid 1990, 299-300.

²⁸⁹ S. RUS, “Apuntes a la teoría de la justicia de David Hume (Comentarios al Tratado de la naturaleza humana, libro III, parte II, sección 2)”, en *Persona y Derecho* 25 (1991) 115-138.

<http://dadun.unav.edu/handle/10171/12759>

²⁹⁰ Según Rus, es un tema que dentro de la filosofía de Hume se ha estudiado menos que otros elementos y que no ha sido suficientemente aclarado, pero su estudio puede facilitar la comprensión y, en hasta la solución de algunas cuestiones jurídicas importantes que en el debate actual, en el entorno principalmente angloamericano.

del ordenamiento jurídico y debemos tener este horizonte presente para no extralimitarnos en la interpretación del conjunto de su obra. Se trata pues solamente, de un pequeño capítulo del *Tratado sobre la naturaleza humana* libro III, parte II, sección 2, donde examina dos cuestiones:

- El modo en que se establecen las normas jurídicas mediante el artificio de los hombres.
- El motivo de que se reconozca que existe obligación moral de obedecer esas normas.

Los presupuestos antropológicos en los que se basa son:

- La vida del hombre dentro de la sociedad es preferible a su existencia en solitario.
- Hace falta que los hombres piensen que la sociedad es realmente provechosa para ellos. No basta que las ventajas de vivir en la organización en sociedad sean reales, sino que es necesario que se conozcan.
- Las ventajas se aprecian conforme van apareciendo las necesidades prácticas.
- Los obstáculos para el desarrollo de organizaciones sociales se producen a partir del egoísmo y por la falta de generosidad.²⁹¹
- Hay tres tipos de bienes: los que satisfacen la mente, las capacidades físicas y el disfrute de las propiedades conseguidas con el esfuerzo o por suerte.

La teoría jurídica de Hume se centrará sobre todo, en el aspecto de la propiedad, por lo cual su teoría de la justicia oscilará en torno a las relaciones interpersonales que se establecen con respecto a esta clase de bienes, es decir, en el ámbito de justicia redistributiva.

Una de las afirmaciones más interesantes de Rus en su artículo es que la justicia se basa en la convención o un artificio de los hombres, es decir, que la injusticia no es un vicio o una inmoralidad, ya que la justicia no descansa sobre un fundamento natural. De forma, que los miembros de la sociedad superarían los obstáculos (egoísmo) con respecto a las propiedades a través de la convención. Evidentemente, su teoría se aplicaría sólo a los grupos pequeños, ya que advertimos

²⁹¹ RUS, “Apuntes”, 120.

una gran ambigüedad al tratarse de un modelo social general.

“La convención que determina la justicia en una sociedad, no es un compromiso, aunque garantice la propiedad. Un compromiso es una convención definida por ciertas palabras y condiciones, y en ningún caso puede considerarse como el fundamento de la propiedad. La convención que establece la propiedad es previa”²⁹².

Ahora bien, si los hombres tuvieran la suficiente buena voluntad y generosidad, no sería necesaria una convención de justicia. De ahí, que el principio de la convención de justicia sería el egoísmo y la carencia de la generosidad, por lo tanto:

- La atención al interés público no sería la característica fundamental para la observación de las normas de la justicia.
- El concepto de justicia no está fundado en la razón, ya que no parte de la relación entre principios eternos, inmutables y de obligatoriedad universal.
- El concepto de justicia parte de algo que es artificial, como lo es la convención respecto de la naturaleza humana.

La justicia sería un constructo artificial ligado al interés y a la jerarquía de valores que determina la primacía del bien común sobre el bien privado, como muestran los casos que aduce Hume²⁹³, pero un acto de justicia no correspondería necesariamente al interés público ni al privado. Aun así el origen de la justicia se situaría en el interés privado de disfrutar de sus posesiones y partiendo de ahí, se llegaría al interés común de que los demás puedan disfrutar de las suyas. “La virtud consiste entonces en obedecer las normas de la convención, y no se define conforme a la actuación de alguien en un caso concreto considerado en su singularidad”²⁹⁴.

Entonces, se plantearía la cuestión de la manera en la que la obligación moral se vincula a la justicia. Hume lo explica desde sus presupuestos antropológicos según los cuales, el egoísmo y la carencia de la generosidad afectarían la estabilidad de los bienes sociales, por lo cual, es el propio interés privado lo que mueve a establecer convenciones de justicia.

El problema se produce conforme la sociedad crece y el interés se desplaza a los márgenes más remotos y los efectos consiguientes a la violación de los intereses sean menos inmediatos y se aprecien con menor nitidez. Hacen falta instituciones e

²⁹² RUS, “Apuntes”, 125.

²⁹³ RUS, “Apuntes”, 129.

²⁹⁴ RUS, “Apuntes”, 132.

instrumentos sociales, como la educación y la cultura política, para “mantener el interés por la observancia de la justicia y de la sensibilidad a sus exigencias”²⁹⁵.

El planteamiento de Hume pone en evidencia, cómo los intereses particulares llegan a moldear los comportamientos éticos de las sociedades y lo lejos de la justicia que quedan los ideales de la educación, si las acciones concretas pueden no corresponder a las exigencias de la justicia del bien común. No es de extrañar que Daly no comparta esta visión ni posibilidad de la justicia.

3. 2. 6 John Stuard Mill: precursor del sufragismo británico (1806- 1873)

El filósofo y economista John Stuart Mill (Londres, 1806-Aviñón-Francia, 1873) es una de las figuras clave del empirismo en el siglo XIX y el precursor de la formación del sufragismo británico. Junto a Harriet Taylor, escribió en 1869 *La esclavitud femenina*, obra clásica del feminismo liberal de la Primera Ola que, sin embargo, generó una gran controversia en la época y le supuso un enfrentamiento con su padre, el historiador y filósofo James Mill²⁹⁶.

Su debate se centra, sobre todo, en el derecho al voto, el derecho a la educación de las mujeres y el cuestionamiento del matrimonio, ya que acaba convirtiendo a las mujeres en objetos.

“Los hombres escogen a las mujeres al representar para ellos la humildad, la sumisión y la resignación de toda voluntad individual en las manos de un hombre, como una parte esencial del atractivo sexual”²⁹⁷.

Las británicas lograrían el reconocimiento del voto femenino en 1918, restringido a mujeres mayores de 30 años; y, en 1928, ampliado ya a todas las mujeres mayores de edad.

Alejandra Carrasco²⁹⁸, en un interesante artículo reflexiona sobre las paradojas de la justicia utilitarista y del liberalismo de Mill, que muestra cómo las teorías ilustradas han decepcionado a las mujeres en sus expectativas de igualdad guardándola solamente a los varones y en circunstancias muy concretas.

El presupuesto de Mill de la libertad individual como el espacio de autodesarrollo dentro de la sociedad, se encuentra con la necesidad de una ética fundada en la conveniencia social. En función de la maximización de la felicidad

²⁹⁵ RUS, “Apuntes”, 137.

²⁹⁶ *Enciclopedia de Filosofía de Standford y The Penguin Dictionary of Philosophy*.

²⁹⁷ J. MILL, *The subjection of women*, Harvard Classics 25, 1909, 245.

²⁹⁸ A. CARRASCO, “La justicia utilitarista y las paradojas del liberalismo de Mill”, en *Anuario Filosófico* 32 (1999) 395-428.

general la acción sería moralmente más correcta o menos. El análisis pormenorizado de sus supuestos sugiere que su propuesta de ética, en lugar de favorecer un sistema político liberal, tendría un carácter más bien totalizante, implicando unos niveles de exigencia tan grandes que reducirían el espacio de libertad de los individuos.

Mill, con su consecuencialismo basado en el empirismo y utilitarismo inglés (a diferencia de las bases de la deontología), encuentra la fuente del valor moral de los actos en las consecuencias de las acciones (no en deberes ni acciones en sí mismas). Sería una especie de teleologismo aristotélico en versión moderna.

La justicia, según nuestro autor, no es un valor absoluto y es difícil justificarla desde el punto de vista utilitarista, como afirma en el quinto capítulo de su libro: *El Utilitarismo*²⁹⁹. La justicia derivaría de la utilidad y los valores morales se subordinarían al principio de utilidad.

Esto conlleva una trampa muy clara en referencia al trato justo con respecto a las mujeres que no han sido consideradas de la misma valía que los varones³⁰⁰. Sugeriría la necesidad de demostrar, por parte de las mujeres, su utilidad al resto de la sociedad.

Al defender la superioridad (natural o contractual) de las facultades morales del varón sobre la mujer y la necesidad de recluir a las mujeres en el ámbito doméstico para mantener el buen gobierno de la ciudad, la naturalización del género sirvió para legitimar un nuevo orden social que excluía a las mujeres de la plena ciudadanía. Es decir, se convirtieron en naturales, en naturaleza femenina, las funciones y las características de las mujeres que eran promovidas por esa cultura discriminatoria y útiles para la estabilidad de ese orden social asimétrico³⁰¹.

²⁹⁹ J. MILL, *El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid 2014. El capítulo quinto se titula: “Sobre las conexiones entre justicia y utilidad”.

³⁰⁰ La teoría o el método cartesiano marca un nuevo principio epistemológico (y por lo tanto antropológico) que condicionará prácticamente hasta determinar las bases de la ciencia moderna: pragmatismo, empirismo y objetivismo. A nivel político la debilidad de estos presupuestos teóricos se muestra en la práctica, al negar la participación de todos los ciudadanos en la dicha dignidad de los ciudadanos: al relegar a las mujeres al rol doméstico (a través del contrato matrimonial y control sexual) privándolas del acceso a la esfera pública. El principio de la libertad no se aplicó a todos los ciudadanos: el acceso a las instituciones de educación y decisión política, como pueden ser los parlamentos, no se “concedió” a las mujeres a pesar de sus luchas y reivindicaciones, ni siquiera se otorgó a las mujeres el derecho de voto o el derecho al trabajo remunerado igual que a los varones. Ante esta situación de infravaloración femenina y privilegio masculino en las nuevas instituciones (universidades, gobierno político etc.) las voces femeninas o las de otros colectivos afectados apenas se han podido escuchar y la visión kyriarcal masculina ha marcado los ámbitos más reconocidos socialmente y a nivel de pensamiento. Esto es lo que subyace en la cosmovisión de las sociedades occidentales ilustradas con sesgo patriarcal desde el siglo XVIII. Sobre su importancia en la historia del feminismo. AMORÓS, *Tiempo de feminismo*, 109-163.

³⁰¹ Según V. FISAS, *El sexo de la violencia*, Icaria, Barcelona 1998, 35-36, Hegel en “Filosofía del

Mill ofrece una definición de la justicia desde su análisis etimológico:

“La etimología de la palabra que corresponde a *justo* apunta claramente a un origen vinculado con las ordenanzas legales, ya que no puede haber duda de que el elemento primitivo en la formación de la noción de justicia fue la conformidad con la ley. La idea de justicia supone dos cosas: una regla de conducta y un sentimiento que sanciona la regla. La primera puede suponerse que es común a toda la humanidad y encaminada al bien de la misma. Lo segundo (el sentimiento) se refiere al deseo de que los que infringen la regla sufran castigo”³⁰².

A su vez, distingue lo conveniente (deseable), de lo moral (correcto) indicando que la justicia se sitúa dentro del ámbito de lo moral y lo moral se integra en lo conveniente. Lo correcto es el subconjunto de lo deseable, por lo cual “lo deseable-no correcto” no significa “incorrecto” introduciendo una especie de esquizofrenia o ambigüedad que sacrificaría los mínimos en aras de los máximos, en detrimento del principio de “evitar el mal” y en afirmación del principio del “mal menor” tan cuestionado por los moralistas católicos³⁰³.

De esta forma, la justicia provendría de consideraciones relativas a la conveniencia general y el problema consiste en determinar quién o quienes califican las acciones como convenientes. Queda claro, que desde la concepción antropológica que se tuvo sobre las mujeres, ellas quedan en desventaja, hasta expuestas al castigo supuestamente justo, como lo que denuncia Daly a partir de la concepción teleológica del Aquinate.

Carrasco analiza las dificultades que conlleva esta definición de la justicia, sobre todo, las debilidades lógicas que presenta: el presupuesto de la experiencia común, donde se recoge solamente las experiencias de los varones, aducir las premisas supuestas y no demostradas y establecer que la justicia es sobrepasable como una petición de principio sin demostrar nada³⁰⁴.

Concluyendo, aunque la obra completa de Mill, su bibliografía y sus artículos muestran claramente el espíritu igualitario de su moral, su pretensión de apoyar la justicia en la utilidad y su forma de argumentarla no parecen apoyar su sistema sino

Derecho” afirma que las mujeres pueden, por supuesto, ser cultas, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones del arte, que exigen un universal. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracia, pero no poseen lo ideal. (...) El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad, sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes.

³⁰² MILL, *El Utilitarismo*, 134.

³⁰³ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*.

³⁰⁴ CARRASCO, “La justicia”, 410-411.

más bien contradecirlo implicando “un alto precio en libertad”³⁰⁵, también de las mujeres.

3. 2. 7 Magisterio eclesial reciente sobre la justicia

Juan Pablo II escribió en la encíclica *Evangelium vitae* palabras que siguen siendo actuales:

“Para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia, urge descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover”³⁰⁶.

Se refiere a la ley natural, doctrina tomista que sigue vigente prácticamente hasta *Laudato sí* de Francisco I, a pesar de los profundos cambios sociales (la globalización industrial y financiera) y filosóficos que marcan límites de su aplicación actual.

El documento *Christifideles laici* (1988), dada la importancia de la exhortación de cara a sus aplicaciones y desarrollo con respecto a varios aspectos de la vida cristiana, lo hemos considerado el más oportuno para mostrar la progresión de la enseñanza general sobre cuestión de justicia social en el período de los últimos 27 años hasta la publicación de la encíclica *Laudato sí* de Francisco I.

Después de una introducción general, en forma esquemática recopilaremos los contenidos referidos a la justicia de ambos documentos, entrelazando las reflexiones sobre las diferencias y semejanzas de la presentación de la doctrina sobre la justicia.

En *Christifideles laici*³⁰⁷ encontramos la mención sobre la justicia en el mundo globalizado (n. 4), pero mostrando más bien su aspecto político. El término aparece en total 13 veces a lo largo de los 64 capítulos de la exhortación. La justicia se menciona en los tres (de cuatro) partes del documento (salvo parte segunda, sobre la participación de los laicos en la Iglesia, n. 18-32) y en la introducción.

De forma explícita, el término aparece en once capítulos, por lo que, podríamos decir, atraviesa todo el documento, aunque la mayor importancia adquiere en la tercera parte del documento (n. 32-44) que trata de la corresponsabilidad de los

³⁰⁵ CARRASCO, “La justicia”, 427.

³⁰⁶ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 71.

³⁰⁷ En adelante: CL.

laicos en la misión de la Iglesia y desde el punto de vista político donde se la menciona cinco veces en tres apartados y tres veces en el único apartado número 42, en el cual reviste una capital importancia.

La justicia aparece en tres ocasiones en la introducción, dos de ellas en contraste con la injusticia, una vez dentro de las cuestiones urgentes (n. 3), una vez con respecto a las leyes civiles (n. 5), a propósito de la dignidad de las personas y una vez en referencia a la paz (n. 6), dentro del apartado sobre la conflictividad.

Luego, se hace referencia a la justicia con respecto a la caridad (n. 14), al tratarse de la dignidad de los laicos con funciones de reyes, sacerdotes y profetas de Jesucristo y dentro del apartado sobre la llamada universal a la santidad con su referencia pneumatológica (n. 16).

La tercera parte (n. 32-44), la que recoge la enseñanza sobre la justicia de modo más amplio, la plantea en relación con la igualdad y otras virtudes (siguiendo la enseñanza tradicional que muestra la justicia como la virtud reguladora de otras y no susceptible a las pasiones)³⁰⁸, con respecto a la política en clave de solidaridad y libertad (n. 42) y dentro del marco social-económico y mercantil, en contraste con las injusticias en los puestos de trabajo (n. 43).

Con respecto a la cuarta parte de la exhortación dedicada a la vocación de los laicos, se vincula la justicia con la no violencia, sobre todo, en referencia a los jóvenes (n. 46), con la misión y cultura de los laicos (n. 51), y desde la necesidad de la formación en justicia y caridad (n. 60).

Una aproximación fundamental hacia la justicia en el documento sería la referencia bíblica al Mt 20, 1-2, ofrecida en la introducción (n. 1) y que claramente marca tres principios de esta virtud que a la vez, ponderan todo el contenido restante:

- La justicia divina difiere de las medidas humanas.
- Tiene un aspecto escato-teleológico que supera la visión puramente terrenal.
- Muestra una clara vinculación con la tensión del Reino de Dios ya presente y todavía por llegar, como se ha visto en el apartado sobre la justicia bíblica.

La categoría de la justicia entendida desde estas claves, sería el eje transversal de la enseñanza moral del documento.

³⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 79, a. 1, q. 106, a. 4, ad 1, q. 117, a. 5. Ver también: J. GARCÍA, *Virtud y personalidad según Sto. Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2003.

Al acompañar las menciones de la justicia con otras virtudes: paz, responsabilidad, leyes, caridad (en dos ocasiones), solidaridad, libertad, igualdad, trabajo, no-violencia desde la inspiración del Espíritu Santo y contextualizándola en la cultura y en la problemática social, se muestra la función sistémica e irrenunciable de la justicia en la moral y en la vida de la Iglesia y de la comunidad.

La referencia pneumatológica permite que la justicia no se confunda con pretensiones puramente terrenales de un bien común apuntando a la justicia mayor propuesta en el “Sermón de la Montaña” de Mateo, a la progresividad de la implantación del Reino, a la participación y la corresponsabilidad en el desarrollo del mundo más humano.

Se recoge así la tradición bíblica sin descuidar los aspectos políticos más urgentes ni tampoco perder la riqueza de la tradición que vinculaba la virtud de la justicia con el derecho y la necesidad que éstos se manifestaran en las leyes civiles³⁰⁹, a lo que apela en el capítulo 5 y 51.

Es curioso, que la palabra justicia no aparece en la parte segunda (n. 18-32) y, sin embargo, aparece, en su lugar, el concepto de la ley, precisamente en tres momentos, lo que sugiere la complementariedad de la enseñanza.

Si la exhortación del 1988 ha dedicado espacio para tratar la justicia (no tanto en sí misma sino más bien en su aspecto práctico y unificador), tanto más explícitamente estará presente en *Laudato si*³¹⁰, ampliada con la reflexión sobre la equidad (n. 48-52) que se ha merecido encabezar todo el capítulo quinto de la primera parte del documento y una reflexión más amplia al respecto a la ley.

En la última encíclica, tenemos quince referencias a la justicia y nueve a la ley (en CL tuvimos trece referencias a la justicia y seis a la ley) y de forma parecida como en CL, el capítulo que se centra en la ley no menciona la justicia (parte tercera sobre la raíz humana de la crisis ecológica, n. 101-136 donde hay mención de la ley en el número 123 en referencia al utilitarismo y a la pseudocultura del “usa y tira”).

De esta forma, se marca la complementariedad entre ambos términos, tanto más si prestamos la atención a la segunda parte, donde el mayor énfasis se pone sobre la virtud en cuestión: “El Evangelio de la creación” (n. 62-100). Entre los números 70-75 se concentra la mayor parte de la reflexión tanto sobre la ley como

³⁰⁹ J. MARTÍNEZ, “Santo Tomás de Aquino y la Teoría de la Justicia”, en *Derecho y humanidades* 12 (2006) 109-117.

³¹⁰ En adelante: LS.

sobre la justicia y de forma entrelazada:

- a) 70- la *justicia* en relaciones personales, donde se presenta la historia de Caín y Abel y se menciona cuatro veces la palabra “justicia” dentro del mismo apartado evocando la prioridad en orden a la recuperación del equilibrio planetario del restablecimiento de unas relaciones de justicia personal con la humanidad. Lo que, a su vez, sugeriría que moral personal encabeza todas las demás clases de la moral: social, económica, ecológica, sexual.
- b) 71- la *ley* de la naturaleza y del Creador.
- c) 74- la *justicia* colectiva y social a la luz de la cautividad en Babilonia y la tradición deuteronomista.
- d) 75- la *ley*, la espiritualidad y el interés privado.

Así se muestra la importancia y la densidad de ambos términos y su encuadre con el propósito general del texto postulando la integridad de todas las realidades humanas y espirituales en el punto de convergencia que es la tierra y la naturaleza y que requiere nuestra urgente atención y preocupación moral, al tratarse de un problema que trasciende los límites de las religiones y apela a la humanidad³¹¹. Al tratarse de una coherencia e integridad de la persona, es llamativo que en el número 142 (capítulo cuarto se titula: “Ecología integral”), tenemos mención tanto de la justicia como de la ley desde una perspectiva holística (bajo ningún concepto dualista):

“Si todo está relacionado, también la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de vida humana. Cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales. En ese sentido, la ecología social es necesariamente institucional, y alcanza progresivamente las distintas dimensiones que van desde el grupo social primario, la familia, pasando por la comunidad local y la nación, hasta la vida internacional”³¹².

Es en este contexto, en el que se encaja la mención sobre la ley natural (n. 155), como la moral inscrita en la naturaleza comprendida como la ecología del hombre. No se trata de una abstracción filosófica sino de escuchar los ritmos de la naturaleza para descubrir que la violencia, la explotación y las violaciones (con respecto a otros seres vivos, no solamente humanos, como recalca el número 82, utilizando, para enfatizar su importancia, dos veces la palabra “justicia” dentro del mismo punto) del mercado económico, social y cultural afectan a la humanidad en la

³¹¹ S. MCFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.

³¹² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (29 junio 2009), 51: AAS 101 (2009) 687.

misma medida que a la naturaleza.

La referencia inicial a Francisco de Asís y la preocupación general del texto sobre el aspecto ecológico muestra que el tema está interrelacionado con todas y cada una de las esferas vitales, sociales y políticas de la humanidad y no es sólo bajo un pretexto de tratar el tema del medioambiente (que no había sido abordado directamente por el magisterio hasta la fecha), sino de descubrir su fundamental importancia, de tal calado como la misma virtud de la justicia tiene con respecto a las demás: es su medida y eje transversal, como se ve claramente en el número 159:

“Paz, justicia y conservación de la creación son tres temas absolutamente ligados, que no podrán apartarse para ser tratados individualmente so pena de caer nuevamente en el reduccionismo”³¹³.

Llama la atención, que la mencionada cita procede de una carta de la Conferencia del Episcopado Dominicano, sobre la relación del hombre con la naturaleza de 1987 (un año antes de CL), y tuvo que tardar 28 años para encontrar eco en un magisterio universal, habiendo detrás tantos teólogos, que ya entonces hacían el hincapié sobre la temática, que se convierte en troncal y transversal de la teología y la trasmisión de fe en el mundo secularizado (CL 4) y globalizado (LS 106)³¹⁴.

Francisco I lanza el reto de una ciudadanía ecológica (n. 211) y de una cultura ecológica en justicia y derecho, recordando la necesidad de volver a reflexionar sobre el concepto de la justicia distributiva (n. 157), remitiendo a la concepción tradicional de la justicia sólo como preámbulo de lo que muestra en el título de las reflexiones comprendidas entre los números 159-162: “Justicia entre las generaciones”, dentro de la IV parte (“Ecología integral”).

Estos puntos constituyen el segundo núcleo que trata más a fondo y de forma explícita la cuestión de la justicia (junto a los capítulos mencionados de la segunda parte: n. 70, 74, 82, 92). Así como los anteriores capítulos recogían la enseñanza bíblica para iluminar los principios de justicia de clave integral de la moral ecológica y fundamental, esta parte aplica estos principios al proyecto del bien común que parte de la noción de la casa común, remitiendo a la ética de actitudes, el origen de la

³¹³ CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO, *Carta pastoral* “Sobre la relación del hombre con la naturaleza”, 21 enero 1987.

³¹⁴ Notar que CL no utiliza el término “globalización” y LS no utiliza el término “secularización”, lo que también marca el cambio de orientación y comprensión de la realidad tanto mundial como eclesial en los escasos treinta años de distancia entre ambos documentos, sobre todo, el abandono del excesivo autorreferencialismo en la reflexión eclesial.

moral en la gratitud y gratuidad, abandonando la lógica del préstamo (mercantil), haciendo una clara crítica a la visión de la justicia prestada desde otras realidades económico-sociales y apela por una visión integral y holística de la realidad, cuyo fragmentarismo obedece a los intereses de unos pocos: “La dificultad para tomar en serio este desafío tiene que ver con un deterioro ético y cultural, que acompaña al deterioro ecológico” (n. 162).

Con respecto a las líneas de acción y orientaciones (quinta parte de la encíclica n. 163-201), las propuestas sobre la justicia son bastante más modestas y más bien recopilan las acciones para prevenir o curar las injusticias (con matiz negativo del sustantivo “justicia”) con respecto a los gases contaminantes (n. 170) y la tecnocracia, y la necesidad de justicia como reguladora de su impacto en el proceso de la paz (n. 200).

Hay una mayor presencia, sin embargo, de la virtud de la justicia en el capítulo final (n. 202-246) que vincula la educación y la espiritualidad. Relaciona, como es propio, la justicia a otras virtudes y actividades: a la celebración visualizando el nexo entre la liturgia, la vida diaria y la actividad humana (n. 207), para concluir con la mención de la justicia en la oración por la tierra y la creación (n. 246).

3. 3 *Ética de Némesis: modelo propuesto por Daly*

La propuesta de Daly sigue el esquema clásico y tomista del tratado ético³¹⁵. Aristóteles, seguido por Tomás, a diferencia de los platónicos abogaba por la autonomía de la ética de la metafísica y a la vez, por su estricta conexión con la praxis, lejos del idealismo platónico³¹⁶. Lo que pueda, de esta manera, parecer una aporía que de hecho, se muestra en limitaciones del planteamiento del Aquinate, como visto más arriba, quiere significar que la reflexión ética que retomará Daly de Tomás será una reflexión filosófica sobre la moral, sobre las costumbres, el carácter y las acciones que realizan los seres humanos.

Su visión ética parte de la ontología y antropología holísticas, que ella denomina *Be-ing* (SER, como verbo). La ética se enraíza en su antropología y el deber en una ontología muy específica, diferente de la clásica, ya que esta última presupone el ser humano como varón (cuestión ya denunciada en *Beyond God the*

³¹⁵ S. HOAGLAND, *Feminist interpretations of Mary Daly*, University Park, Pensilvania 2000, 145.

³¹⁶ MARTÍNEZ, “Santo Tomás de Aquino”, 117.

Father).

Daly, con la imagen de Némesis, busca establecer mediaciones entre una experiencia religiosa dada y un contexto cultural específico. Tiene en cuenta: la experiencia propia de la situación cultural desde la que se pregunta por el sentido de lo religioso, la experiencia que ofrece las herramientas conceptuales para entender, reflexionar y juzgar su experiencia religiosa y la experiencia religiosa misma, tal como ha sido vivida, sentida, entendida, pensada y transmitida dentro de determinadas tradiciones religiosas y como se ha proyectado a las experiencias concretas de injusticias practicadas en las mujeres.

La estructura que sigue la autora, recoge en la figura de Némesis las mediaciones para el camino de moralización: la antropología, los valores, las normas y los juicios morales.

A la vez, Daly está convencida que a la ontología y la ética las acompaña la imagen (la representación) o el lenguaje que significa. La crisis, que denuncian los hermeneutas, consiste en que el lenguaje clásico ya no representa ni significa lo que se comprendía en su momento y deja de ser interpelante para quien lo escucha hoy³¹⁷. Es lo que pasa con la palabra “justicia”.

La propuesta de Daly es la de traducir una tradición de la justicia por medio de nueva imagen y unas nuevas palabras que recojan la experiencia de las mujeres, sin perder el rigor y conexión con la tradición, como la que estructura la ética tomista.

La estructura que propone Daly, o mejor dicho, el modelo ético o hasta modelos éticos, como veremos, le permite prescindir de la neutralidad científica y evitar a la vez, la polarización de su trabajo. La peculiaridad de los modelos consiste en contraponer los aspectos de una misma realidad, al no ser posible integrarlos en una única y sintética visión al nivel de unas proposiciones categoriales. Con el fin de hacer justicia a los diversos aspectos éticos, en cuanto realidad compleja, debemos trabajar simultáneamente con diversos modelos. Daly mantiene simultáneamente diversos modelos éticos al mismo tiempo³¹⁸.

Mostraremos el nexo indisoluble entre la ontología y ética de Daly: *Be-ing*, *Be-speaking*, *Be-leaving* seguidamente con los rasgos característicos: la liberación, la vida en la frontera, en los márgenes, la trasgresión y su carácter encarnacional.

³¹⁷ R. SÁNCHEZ, *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx*, Sígueme, Salamanca 1981, 20.

³¹⁸ A. DULLES, *Modelos de Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975, 4.

Destacaremos los principios éticos desde la reflexión sobre Némesis: *Be-laughing*, *Be-longing*, *Be-witching* y qué implica actuar desde Némesis en el tiempo. Finalmente, enumeraremos los problemas que suscita la comprensión y la aplicación de la ética de Daly.

3. 3. 1 Ontología-lingüística-ética

El libro que más ampliamente trata el tema ético es *Gyn/Ecology* con el subtítulo: “Meta-ética del Feminismo Radical”. En él trata el tema moral y político desde la misma entraña de la teología clásica que no debe diluirse en el raciocinio intelectual moderno.

El modelo base se resumiría en los aspectos o pasos que la misma autora denomina: *Be-ing*, *Be-speaking*, *Be-leaving*.

Be-ing: A tener en cuenta que la diferencia que marca la forma de escribir la palabra “Ser”, en inglés “*Being*”, en versión de Daly el neologismo con guión “*Be-ing*”, explica el propósito de tratar sobre Dios y su ser en *Beyond God the Father*³¹⁹. La antropología de Daly, en su obra *Pure Lust*, presenta la Arquimagen como metáfora del Meta-Ser en el que las mujeres “se mueven, participan y existen”³²⁰.

Para Tillich³²¹, Dios-ser es la metáfora perfecta que simboliza a Dios, pero Daly aclara que Dios-verbo no puede caer en la falacia de reificación y conversión en sustantivo, ni siquiera si se sustituyera por el sustantivo “diosa”. Dios-Verbo conlleva acción y potencialidad de la realidad biofílica³²². El Meta-Ser, con los cuatro significados clásicos del prefijo *meta*:

- 1) Lo que acontece después (de ver y sufrir las fuerzas de la falocracia).
- 2) Lo que está detrás (las historias olvidadas e invisibilizadas de las mujeres).
- 3) Lo que cambia y se transforma hacia otra cosa.
- 4) Lo que está encima, más allá, de forma trascendente,

forma la estructura ontológica básica de la filosofía y la ética de Daly del Ser-verbo. “Ser” como verbo remite al movimiento orgánico que acompaña el movimiento y la presencia, de forma que ninguna acepción del Meta-Ser tiene prioridad sobre el otro.

³¹⁹ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 173.

³²⁰ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 46-53.

³²¹ P. TILlich, *Teología sistemática (1): La razón y la revelación. El ser y Dios*, 5ª ed., Casa del Libro, Madrid 2010.

³²² HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 61.

La espiral es la metáfora para este ser indicando que no tiene principio. De forma que su método se convierte en polivalente y plural, sin encerrarse en oposiciones binarias y ofreciendo una consistencia filosófica clara y una amplia perspectiva de comprensión³²³.

Be-speaking, es decir, el metalenguaje permite la acción de Naming (nombrar). Se trata de un lenguaje que rompe los silencios forzados e impuestos a las mujeres por el balbuceo fálico. Aquí destaca la reminiscencia a Alberto (maestro de Tomás) que en *De divinis nominibus* sugiere la metodología del Doctor que subraya la simplificaciones gramaticales, lógicas, metafísicas, teológicas y místicas en lo que concierne al arte de nombrar. La parte de negatividad (sobre las vías dionisianas a las que remite Daly³²⁴) es una pieza clave en la epistemología de Alberto con el fin de elaborar las consideraciones racionales para acceder al principio noético que dirige el pensamiento: el universal anterior a la realidad³²⁵. En la aplicación de este principio es donde difiere Daly, pero no deja de insistir en desmitificar la imagen de Dios funcional que responde demasiado bien a las necesidades del hombre. La cuestión de los nombres divinos de Tomás representa la primera exposición sistemática sobre las condiciones de posibilidad de un discurso sobre Dios³²⁶. En caso de Daly, será la primera reflexión sistemática sobre Dios entendido como varón y sobre las implicaciones de las imágenes de Dios en la ética. Si Tomás fundamentó la legitimidad del discurso sobre Dios en la analogía del ser y en la continuidad entre el lenguaje humano y la Palabra de Dios, la teología de los nombres divinos tiende a mostrar la posibilidad y la legitimidad de un discurso significativo sobre Dios³²⁷ y será de gran calado el hecho de utilizar nombres, palabras, lenguajes excluyentes, invisibilizadores u opresores para las mujeres.

Aunque el acto de nombrar sea solamente una parte del lenguaje, el hecho de nombrar juega un papel tan decisivo en la producción del significado que entraña toda la práctica discursiva³²⁸.

³²³ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 69.

³²⁴ El esfuerzo de su teología positiva de los nombres divinos proporciona un riguroso discernimiento de los nombres divinos que se atribuyen a Dios y de los que se atribuyen solamente por metáfora.

³²⁵ E. VILANOVA, *Historia de la Teología*, II, Herder, Barcelona 1992, 761-801.

³²⁶ VILANOVA, *Historia*, 777.

³²⁷ VILANOVA, *Historia*, 800.

³²⁸ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 233.

Be-leaving: si el lenguaje clásico ha perdido su significatividad y las virtudes éticas se han vuelto “vicios capitales”³²⁹, Daly da fe del juego de transacciones semánticas, aplicado a muchos términos-clave dentro de distintos ámbitos de actuación, lo que muestra la pluralidad de significados y experiencias que están detrás de cada término, según el código que asumimos. Es curioso y sorprendente a la vez, que en su *Wickedary* no aparezcan los términos “justicia” ni “ética” sino en referencia directa a Némesis que se explica de esta manera:

“virtud que supera la justicia, obtenida por los Actos Inspirados de la Furia por lo Recto; virtud que permite redescubrir a la Justicia cautiva; la participación en los poderes de Némesis; ruptura Elemental con el equilibrio patriarcal de terror; saltos en espiral hacia los hilos arcaicos de la *Gynergía*”³³⁰.

Se da un giro ontológico en dirección del ser, que es objeto de comprensión, es decir, el lenguaje de Daly ofrece una perspectiva heideggeriana de una teoría de comprensión histórica, la ontología basada en la ontología del lenguaje para que sea un lenguaje significativo para las mujeres³³¹. Ahora bien, si para Gadamer

“los prejuicios del individuo, mucho más que juicios, constituyen la realidad histórica del ser humano, por lo cual las precomprensiones generados por *precipitación* serían fuentes de error, mientras que los errores de *autoridad* serían sólo faltas por omisión”³³²,

Daly descubre cómo los prejuicios machistas, sea por autoridad, sea por precipitación, afectan a las mujeres y la precomprensión de la justicia no les hace justicia. De forma, que necesita una figura o imagen nueva, que ilustre nuevas palabras y nuevos contenidos.



Imagen de Némesis en “Wickedary”

Con el desarrollo de la filosofía del lenguaje, la comprensión aparece como el modo de ser. Ricoeur, a diferencia de Heidegger con su análisis del *Dasein*, opta por el análisis del lenguaje al considerar necesaria la mediación, en este análisis, de los

³²⁹ VILANOVA, *Historia*, 812.

³³⁰ DALY, *Wickedary*, 84.

³³¹ M. MACEIRAS, *La hermenéutica contemporánea*, Cincle, Bogotá 1990, 55-56.

³³² MACEIRAS, *La hermenéutica*, 58.

signos y los textos. De esta forma, la comprensión ontológica queda pendiente de la interpretación hermenéutica³³³.

La función simbólica, como bien intuye Daly, es condición de posibilidad de un yo significativo y sólo siguiendo la intencionalidad del símbolo se puede acceder a los elementos ontológicos de la realidad³³⁴. Daly sabe a su vez, que la interpretación se somete a tres puntos contingentes: los símbolos, los textos dependientes de una cultura y su carencia de unidad significativa³³⁵. Por eso, se ilustra a Némesis de una forma rupturista incluso con respecto a la imagen clásica de la diosa. El mensaje de Némesis, de la justicia, puede y debe ser traducido a formas lingüísticas y artísticas diferentes, propias de cada tiempo. Daly traduce las expresiones arcaicas al modo de hablar de las mujeres actualmente³³⁶.

Habiendo detectado que las palabras patriarcales no corresponden a las experiencias de las mujeres³³⁷ y viendo que la *nada* es el pecado estructural de la sociedad patriarcal, Daly descubre como coraje el hecho de pertenecer a lo que no es esta sociedad, lo que requiere el coraje de ser y el coraje de trasgredir, pecar contra la nada. Lo que la autora llama el coraje de pecar llega a ser el núcleo del reto ético enraizado en el coraje tillichiano de ser, ya que para las mujeres, ser significa trasgredir/pecar con respecto a las normas patriarcales³³⁸.

El sistema sexual que divide la gente en dos categorías opuestas, reforzado con los símbolos tradicionales religiosos, desemboca en una moralidad fálica que evidentemente afecta, pero no tiene sentido para las mujeres. Esta moralidad fálica ratifica actitudes de sumisión en las mujeres y las actitudes de dominación en los varones que fuerzan a las mujeres a una ética pasiva y de resignación a la suerte asignada³³⁹.

Resumiendo: si el Meta-Ser es el principio ontológico de la metafísica y antropología de Daly, el lenguaje es categóricamente el fondo ontológico del discurso ético de Daly. El lenguaje es el material del que se compone la ontología, es

³³³ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 105.

³³⁴ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 107.

³³⁵ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 108-109.

³³⁶ SÁNCHEZ, *La teoría*, 20.

³³⁷ “El lenguaje se experimenta como carente de sentido en la medida en que no contiene ya ninguna referencia perceptible a las experiencias reales vividas en el mundo. Así se llega a las estructuras lingüísticas sin contenido humano de experiencias” SÁNCHEZ, *La teoría*, 259, 292, y así es el lenguaje y el ser falocrático: nada.

³³⁸ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 64-65.

³³⁹ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 115.

la esencia de la ontología. El lenguaje establece las condiciones del ser. La realidad es un constante descubrir el Ser-Verbo. Hay tres elementos interconectados para entender su modo de vincular la ontología y lenguaje:

- El significado, los símbolos y las experiencias de las mujeres, los cuales brotan de los discursos existentes.
- El nombrar (Naming) que es crucial para la creación de los significados.
- El uso de la metáfora³⁴⁰.

Encontramos las resonancias al pensamiento heracliteano, en cuanto que el lenguaje comprendido desde su aspecto dialógico transforma la realidad, consiguiendo una sociedad alterada con respecto a la existente³⁴¹. Daly rechaza la tradicional dicotomía occidental entre el lenguaje y la acción poniendo de relieve que las palabras pueden tener un efecto concreto de moldear la realidad³⁴². La metáfora y la figura de Némesis es fruto de su profunda convicción y apuesta por el poder de las palabras para transformar y cambiar la realidad³⁴³.

3.3.2 Rasgos característicos

Desde estos principios éticos se derivan varias actitudes y rasgos propios de la ética feminista propuesta por Daly. Mencionaremos los rasgos más importantes: la liberación, la vida en la frontera y en los márgenes, la transgresión y el carácter encarnacional de la misma.

La liberación. Supone una nueva consciencia que brota del recuerdo del original ser radical que no se contiene en el estado de la posesión. Némesis es todo lo contrario a las representaciones estereotipadas de las mujeres como objetos impotentes. Evocar a Némesis es un proceso de:

- Reconectar con la memoria de la pasión y fuerza femenina.
- Recuperar y curar a la diosa entre las mujeres.
- Evocar la comunicación entre las mujeres, la naturaleza y otros seres biofílicos.
- Deshacer el borrón que se produjo sobre las tradiciones de las mujeres.
- Releer los mitos sobre las antiguas diosas que conllevan relatos inspiradores y de fortaleza con imágenes de la energía y empoderamiento

³⁴⁰ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 231.

³⁴¹ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 232.

³⁴² HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 367.

³⁴³ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 368.

femenino³⁴⁴.

Es, en cierto sentido, el viaje de “Exorcismo y Éxtasis” del que trata Daly en *Pure Lust*, lo que supone confrontar y superar el estado de la posesión y dominación falocrática, es un viaje hacia el fondo (*Background*) que implica la realización de lo que las normas patriarcales llamarían “Pura Lujuria” (traducción literal del título de la obra de Daly del 1984): el humor, la esperanza, la armonía cósmica, la integridad no adulterada, absoluta y plena del Ser³⁴⁵.

La vida en la frontera, en los márgenes. El nuevo espacio vital está situado en la frontera. Su centro está en los márgenes de las instituciones patriarcales (iglesias, universidades, políticas, hasta familias). Se trata de renunciar a ser marioneta o dejarse absorber por las estructuras patriarcales. No se trata solamente de separarse, sino de crear espacios para poder saltar y chispear, cosa que no se consigue con esfuerzos personales separados sino con un proceso comunitario que afirme el vínculo entre las mujeres³⁴⁶.

Trasgresión. El punto de vista de Daly es extremadamente pragmático: si las mujeres no pueden realizar su Ser en el mundo opresor que lleva a su fragmentación y alienación, lo bueno para su vida será trasgredir las normas impuestas que acortan la vida de las mujeres y separarse de la nada en búsqueda del Ser Original (que encuentra en Némesis) íntegro. El proceso de la liberación conlleva la necesidad de reinventar nuevas reglas, nueva imagen de sí misma conforme a la *Aquimagen*³⁴⁷. La trasgresión y separación supondrán hacer el sitio para una misma, recomponerse de la fragmentación y de lo que rompe la unidad y la integridad del Ser. La trasgresión no es el objetivo en sí mismo sino el proceso de ir conectando consigo misma³⁴⁸. Se trata, en palabras de Daly, de pecar a lo grande³⁴⁹, con respecto a las normas patriarcales que desnaturalizan y alienan a las mujeres de su Ser Original.

Ética encarnacional. Decía Schillebeeckx que la teología será una teoría de la praxis cristiana o no será nada. El lenguaje teológico debe estar atado a lo real y debe partir de la experiencia³⁵⁰. Parafraseando, podríamos decir que la reflexión teológico-

³⁴⁴ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 407.

³⁴⁵ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 391.

³⁴⁶ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 404.

³⁴⁷ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 53.

³⁴⁸ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 70, 117-119.

³⁴⁹ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 183.

³⁵⁰ SÁNCHEZ, *La teoría*, 277.

ética de Daly es una teología de la praxis: su teología es el lenguaje de la praxis³⁵¹. Si la praxis se considera agente creador del futuro, luego ésta se inscribe en el marco escatológico del mensaje cristiano y- a la vez -es un reclamo al compromiso real, al encarnacionismo, aunque el vector cristiano trascienda la realidad meramente material del presente³⁵².

3. 3. 3 Principios éticos desde Némesis

Geraldine Moane³⁵³ propone una estructura ética a partir de los escritos de Daly que se articularía en torno a los principios éticos siguientes:

- Descodificar el discurso patriarcal (desmitificación). Si Daly ofrece la lectura de un mito concreto y no deja de insistir en la necesidad de desmitificar los demás relatos patriarcales. Según Bultmann³⁵⁴, desmitologizar es poner en crisis los prejuicios (precomprensiones), de forma que se trata de una interpretación. Ricoeur³⁵⁵ considera que este ejercicio de interpretación del mito consiste en referir las representaciones del mito a la comprensión de sí, que se muestra y oculta en ellas. Aunque el sujeto de desmitologizar sea el lector, el mito mismo apunta a la orientación de este acto y entraña la posibilidad de decir más allá de lo que dice.
- Desarrollar un análisis claro: tener el coraje de ver, *courage to see*, inspirada en Tillich³⁵⁶. Gadamer³⁵⁷ discurre sobre la estrecha relación de la ética y la hermenéutica al reflexionar en torno a la *Ética Nicomáquea* y la categoría aristotélica de *phronesis*. Es más, afirmaría que en esta relación radica la problemática propiamente hermenéutica al no equipararse la conciencia hermenéutica al saber técnico (*tekne*) sino al saber ético, ambos saberes comportando funcionalidades de aplicación. El intérprete que trabaja con una tradición intentará comprenderla y aplicarla. Daly crea una nueva tradición, pero tiene que poner el texto (el antiguo mito de la justicia y su imagen) en relación con la situación de las

³⁵¹ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 120.

³⁵² SÁNCHEZ, *La teoría*, 279.

³⁵³ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 411.

³⁵⁴ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 62.

³⁵⁵ P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo, Buenos Aires 2008, 83.

³⁵⁶ P. TILICH, *Coraje de existir (Courage to be)*, Laia, Barcelona 1973.

³⁵⁷ H. GADAMER, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid 2008, 58.

mujeres, para que se comprenda de lo que quiere tratar³⁵⁸. A la comprensión teórica de la sociedad le es esencial una praxis emancipadora³⁵⁹.

- Llamar por el nombre a los agentes de la opresión.
- Conectar con otras mujeres en grupos para hacer el camino juntas.
- Crear los espacios exclusivos para las mujeres.
- Buscar los relatos de la historia de ellas (*her-story*) y los mitos de la diosa. Las mitologías y cosmologías a menudo borradas del marco cultural ofrecen numerosos ejemplos de empoderamiento femenino en figuras, por ejemplo, de Skadi, diosa escandinava del viento del norte con capacidad extraordinaria de comunicación. Pele es la diosa del fuego de Polinesia que evoca la fuerza y energía de la magna. Kuan Yin es la diosa china de la tierra, símbolo de la compasión y poderes mágicos. Jemaja representa la imagen africana del mar como signo de nutrición y amor. Se trata, en definitiva de reencontrar la conciencia de la conexión de las mujeres con la naturaleza Elemental, en una sociedad igualitaria y *ginenérgica*.

Daly utiliza la terminología proporcionada por Moane, pero en sus obras de madurez: *Wickedary*, *Quintaessence* y *Amazon Grace* recopila unas principios más originales, auténticos y que no guardan continuidad con la tradición académica, con el fin de poder dar nombres nuevos a principios morales feministas inescrutadas por la ética tradicional.

Sigue el modelo de virtudes anclados de forma inseparable en el Ser-verbo, Ser-original que son: *Be-laughing* (*laugh*: reír), *Be-longing* (*belong*: pertenecer), *Be-witching* (*witch*: bruja).

Be-laughing expresaría la actitud del humor original, elemental que, por un lado, se burla de la pseudo-realidad patriarcal y por otro lado, sería la risa que trasciende los tabúes, que mueve los espíritus de las mujeres despertando la esperanza, apelando a la versatilidad y resiliencia.

Be-longing, conectada de forma positiva a la actitud de *Be-leaving*, es superar la posesividad patriarcal, añorar la participación en el Meta-Ser y realizar el deseo de

³⁵⁸ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 73.

³⁵⁹ SÁNCHEZ, *La teoría*, 273.

una actividad intensamente ontológica de Felicidad de una manera incansable.

Be-witching supondría saltarse las reglas del tópico fetichista de lo encantador y saltar hacia la transformación en el Ser. La meta-patriarcal metáfora de la “bruja” funciona como el incentivo para encontrar un futuro en lo salvaje de la consciencia, modificando la percepción de la realidad, subrayando los símbolos inadecuados, haciendo memoria de las diosas y madres, acentuando las contradicciones presentes, superando los presupuestos de género tradicionales. Embrujar, sería evocar la risa inapropiada, dejar fluir las lágrimas, provocar sensaciones y conexiones *ginestéticas*, inspirar virtudes volcánicas y animara emprender la aventura de vivir³⁶⁰.

3. 3. 4 Actuar invocando a Némesis

¿Para qué una nueva ética y su nueva imagen? Daly respondería que es para mostrar las consecuencias cómo la teología y ética cristianas han afectado las vidas de las mujeres³⁶¹. Daly confiere el significado ontológico a la actividad ética y actitudes vitales. La ética precede la ontología y la diferencia entre los seres biofílicos y necrofílicos se confirma en las elecciones y decisiones vitales³⁶². Enfatiza la responsabilidad relacionada con el cuidado y el crecimiento o la destrucción de la vida del otro. Lo biofílico y lo necrofílico son una especie de actitud vital proyectada como proceso y abierta a cambio en el tiempo, sobre todo, en el futuro³⁶³.

La figura de Némesis, en las obras de madurez de Daly, va adquiriendo cada vez mayor importancia. En *Quintessence* Némesis conlleva el coraje de crear. En su ontología, siguiendo la idea de Tillich de coraje de Ser (*Be-ing*), que Daly transforma en coraje de pecar (las palabras: “ser” y “pecar” tienen la misma raíz en sánscrito), se desarrolla el coraje de nombrar (*Be-speaking*) y el coraje de irse (*Be-leaving*) que sugeriré, como su homófono: vivir (*Be-living*).

El punto culminante de su ontología y su ética será el coraje de crear, que identifica con la figura de Némesis. La autora se da cuenta que no se trata simplemente de reaccionar contra la injusticia sino “concrear a Némesis”³⁶⁴. Los actos de participación en Némesis no pueden ser denominados simplemente la lucha

³⁶⁰ DALY, *Pure Lust*, 403. HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 236.

³⁶¹ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 225.

³⁶² HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 121.

³⁶³ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 125.

³⁶⁴ DALY, *Quintessence*, 85.

por la justicia. Némesis no trata de sobrellevar los malos tiempos, remite a las nuevas concordias, nuevas cacofonías, valientes y magnéticas que atraen los elementos, la naturaleza. Se trata de aprender a no olvidar el Futuro Arcáico.

Daly coincidiría con Ricoeur al afirmar, que la distancia temporal tiene una función productora de sentido. Se trataría de dejar aparecer el sentido verdadero encerrado en la realidad del objeto. La comprensión no crea sentido, sino que permite que el ser se manifieste a sí mismo como lo que es y precisamente en aquello que lo individualiza y hace “otro”³⁶⁵. Daly considera justo salvar del olvido aquello que constituye el ser propio e irrepetible, a imagen de los ángeles, con género y especie diferente en cada caso, como son las mujeres, en contra de adscribirles unos roles predefinidos. La comprensión histórica de la alteridad de los textos patriarcales sobre la justicia, de la que disfruta Daly, desde la distancia temporal, le permite caer en la cuenta de la falacia de la justicia patriarcal y proponer una nueva imagen que muestre el auténtico sentido oculto en el texto u obra de arte. “La distancia temporal no es una magnitud fija sino relación flexible, que permite una penetración cada vez más profunda en la alteridad temporal y de significado de los polos distantes”³⁶⁶.

Korte³⁶⁷ descubre en el planteamiento de justicia de Daly un aspecto escatológico, crucial para la ética de la autora. Recordemos que su actividad literaria se sitúa entre 1968 y 2006, cuando publica su último libro. Sus obras son testimonios de cambio de mentalidad tanto social como eclesial. El movimiento feminista también se transforma y su recepción pasa por diferentes fases, de forma que Daly en sus últimos libros: *Quintessence* y *Amazon Grace* llega a la conclusión que, vistos los progresos feministas en los treinta años de su actividad, su pronóstico de cambio cualitativo no se sitúa en un futuro inmediato. Descubre sus protagonistas como trasgresoras hasta de la linealidad del tiempo, saltando del pasado hasta el futuro que ubica, en concreto, en el año 2048.

La visión que acompaña esta era biofílica es de paz y justicia a escala cósmica cuando la nada, la opresión y la dominación sobre las mujeres estén erradicadas y su consecución requiere una conversión mundial inmediata. El tiempo no corre de la misma manera en el mundo patriarcal y biofílico y el imperativo moral para las mujeres es precisamente vivir en la frontera de las instituciones falocráticos

³⁶⁵ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 66.

³⁶⁶ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 66.

³⁶⁷ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 420.

reclamando el propio tiempo/espacio. No se trata de la percepción sino del valor y calidad del tiempo. Su existencia en el tiempo exige resistencia, constancia, transformación y renovación. La justicia, como medida de las virtudes, será exploración en el tiempo de posibilidades de realización de Némesis, de la Bondad como Causa Final de la realización del futuro³⁶⁸.

3. 3. 5 Problemas de la ética de Némesis

La principal dificultad para entender el pensamiento ético de Daly consiste en su amplitud e interdisciplinariedad que, en casos, puede dar la sensación de poco sistemática.

Daly, coherente con su proyecto de abandonar la academéncia y efectuar la métodoclasia, rompe con las categorías tradicionales, aunque su esquema sigue de fondo el modelo clásico para equiparlo en una posibilidad de referencia y comprensión global, al menos como un acuerdo de mínimos entre las feministas.

A pesar de la dificultad de lectura, los términos que utiliza resultan evocadores, suscitan dudas, preguntas, interpelan y cuestionan, requieren una actitud creativa y de contextualización en caso de cada lector.

La imagen de Némesis que proporciona, requiere ser contextualizada y articulada desde la misma tradición homérica. La dificultad que se presenta aquí es la ausencia de las tradiciones feministas conocidas que pudieran servir de base crítica para verificar si Némesis en su origen tuvo el sentido reivindicador de otra manera de retribución que la ofrecida o perpetuada en la figura de Tamis.

El desarrollo de los principios como *Be-laughing*, *Be-witching* y *Be-longing* es, comparado con la magnitud de su obra, muy escaso y en cierto sentido disperso y aparece propiamente dicho en el período de la madurez de la autora, desde 1983 hasta su máximo desarrollo en las obras como *Quintessence* y *Amazon Grace*, lo que supondría diferenciar claramente al menos dos etapas de la reflexión ética de la autora. Es destacable que el desarrollo de su ética de Némesis se da principalmente en *Pure Lust*, obra de filosofía elemental feminista, más que *Gyn/Ecology* que trataría, a juzgar por su subtítulo, de la metaética del feminismo radical.

La autora aporta, a lo largo de sus obras, los ejemplos de aplicación de sus principios en el contexto socio-político occidental (estadounidense sobre todo), pero se ve más claro que el fundamento ontológico-lingüístico de su ética prima sobre la

³⁶⁸ HOAGLAND, *Feminist interpretations*, 426.

definición de los principios rectores, lo que, por un lado, parece ser carencia de desarrollo práctico de su teoría, pero por otro lado, no restringe el ámbito de aplicación, permitiendo una actualización en diferentes contextos y circunstancias.

Otro aspecto crítico es el uso constante de los neologismos que pueden crear un efecto profético, poético e inspirador hasta mistificador. Los análisis históricos de Daly pueden parecer que tienden a reducir la complejidad de los hechos históricos al aspecto ejemplarizante que satisface sus teorías. No obstante, consideramos que éstos muestran de forma rigurosa los hechos históricos, pero la forma en la que se cuentan no corresponde con la semántica en la que se transmitían desde la perspectiva dominante e interesada.

CAPÍTULO IV

JUSTICIA DE LA REPRESENTACIÓN Y JUSTICIA DEL CUIDADO: DEBATE ÉTICO FEMINISTA ENTORNO A LA IGUALDAD Y DIFERENCIA

En esta sección presentaremos el *status quaestionis* del debate feminista ético actual entorno a las categorías de la diferencia y la igualdad para poder, seguidamente, formular las bases de comparación de la ética de Daly, en concreto, en la categoría de la justicia. El debate se orienta en dos direcciones:

- La articulación de la justicia desde la perspectiva de representación (Fraser³⁶⁹, Taylor³⁷⁰, Ricoeur³⁷¹).
- Las propuestas de la ética del cuidado (Gilligan³⁷², Benhabib³⁷³, Nussbaum³⁷⁴, Jäggar³⁷⁵, Noddings³⁷⁶) y el ecofeminismo (Shiva³⁷⁷).

En primer lugar, acercaremos las definiciones preliminares de los conceptos necesarios para situarnos en el ámbito de justicia dentro de la corriente ética feminista y presentaremos el estado de cuestión de la ética feminista como disciplina. La categoría de género tendrá un papel de extrema importancia para mostrar la complejidad de la teorización con la que se enfrentan las pensadoras éticas feministas.

En segundo lugar, trataremos con mayor detenimiento el tema de la justicia de representación en el ámbito teórico actual desde la perspectiva de Fraser, comparando sus alcances brevemente con las propuestas de Taylor y Ricoeur, y habiendo visto previamente, la visión clásica de la justicia.

Seguidamente, ampliaremos el campo con la reflexión sobre la ética del cuidado centrándonos en su precursora Carol Gilligan. Veremos también como Sheila Banhabib hace una crítica constructiva a Gilligan y propone compaginar ambos ejes de la justicia feminista de la representación y del cuidado. Concluiremos con una breve mención de las ideas de las seguidoras críticas de Gilligan: Nussbaum, Jäggar y Noddings.

³⁶⁹ N. FRASER, "Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la diferencia en EEUU", en *Revista de Occidente* 173 (1995) 33-35.

³⁷⁰ TAYLOR, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, 109.

³⁷¹ P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, FCE, México 2006.

³⁷² C. GILLIGAN, "La ética del cuidado", en *Cuadernos de la Fundació Víctor Grolfols i Lucas* 30, Barcelona 2013.

³⁷³ S. BENHABIB, "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", en *Isegoría* 6, Noviembre 1992.

³⁷⁴ M. NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona 2002.

³⁷⁵ A. JÄGGAR, *Living with contradictions: controversies in feminist social ethics*, Westview Press, Boulder 1994.

³⁷⁶ N. NODDINGS, *Educating moral people. A caring alternative to carácter education*, Teachers College Press, Nueva York 2002.

³⁷⁷ V. SHIVA, *Manifiesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz*, Ediciones Paidós, Madrid 2006.

Finalmente, nos acercaremos a la visión de la justicia desde la perspectiva del ecofeminismo.

Este análisis nos permitirá comparar las tres perspectivas con la propuesta de Daly valorando sus convergencias, divergencias y utilidad.

4. 1 Feminismo y justicia: nociones preliminares

Con el fin de plantear correctamente la cuestión y el debate actual feminista sobre la justicia, se hace imprescindible acercarnos a cuatro nociones, cruciales para comprender el sentido de tales discusiones y evitar perder los puntos de referencia terminológicos, es decir: el género, la identidad, la igualdad y la diferencia.

Los planteamientos éticos feministas echarán en falta la carencia de las teorías morales tradicionales y actuales, que consiste en no tener en cuenta los factores como el género, la identidad y relacionados con ello igualdad y diferencia sobre todo, cuando se producen cruces y superposiciones de estas variables.

Así como en casos de los múltiples grupos sociales, estas superposiciones se contemplan y manejan como ciertas excepciones de la norma, el caso de las mujeres parece funcionar como si las mujeres funcionaran como un grupo social en cuanto una excepción de la normatividad masculina.

Antes de acometer una dura crítica de este fallo epistemológico, las feministas reflexionan sobre su propia comprensión de las variables de género, identidad, diferencia e igualdad, las debaten en sus propias corrientes para someter estos debates a la realidad política, ética y científica.

Haremos en primer lugar, una breve mención sobre el debate igualdad-diferencia y después sobre la comprensión del término “identidad”, mientras el aspecto de género en su cruce con la teoría de la justicia actual lo trataremos dentro del marco de la justicia de representación de Fraser, en cuanto anormal y reflexiva.

4. 1. 1. Igualdad/identidad y diferencia

Los debates actuales feministas se centran en buscar el equilibrio entre las categorías de igualdad y diferencia y, sobre todo, en las prácticas que armonicen las reivindicaciones de la comprensión de ambas nociones. Las feministas observan que el imperativo categórico se ha caracterizado por pretensiones de universalidad, que en cuanto el campo moral intenta definir una ética de la justicia y el deber de corte universal que homogeniza las diferencias obrando para ocultar las mismas, obviando

el nexo que existe entre la diferencia y la desigualdad. Esto favorece la invisibilización de las desigualdades de género. Cruzando este enfoque científico con la realidad política, se pone en entredicho las prácticas liberales multiculturales globalizadas que promueven un modelo masculino de particularidades de género, afirmando la universalidad solamente para los varones y en función de sus grupos sociales³⁷⁸.

A la vez, el feminismo no se debe centrar en las diferencias de género, porque éstas van entrecruzadas con la clase, la sexualidad, la nacionalidad, la raza o la etnia. El proyecto democrático y de justicia sigue siendo un frente abierto³⁷⁹. Fraser distinguirá dos fases del feminismo: de la igualdad en cuanto *ser como humanos* a nivel de igualdad de los derechos y de la diferencia *como mujeres* que comparten la identidad entre ellas, pero serían la excepción del ser humano. Habrían, de esta forma, dos visiones de entender la injusticia y la igualdad:

- Las defensoras de la igualdad percibían la diferencia de género como un instrumento de la dominación masculina y que las injusticias brotan de la mala distribución de los bienes sociales; su objetivo era alcanzar la participación y redistribución igualitaria.
- El feminismo de la diferencia considera precisamente la misma como el fundamento de la identidad femenina; el androcentrismo es el peor mal del sexismo; la forma de subsanarlo sería la revalorización de la feminidad³⁸⁰.

El problema estriba en que cada feminismo politiza una diferencia distinta, interfiriendo, más que coexistiendo unas con otras, por ejemplo, las diferencias entre las mujeres, entre los varones y las mujeres, entre las mujeres y el ser humano equiparado al varón³⁸¹. Por eso, la categoría del género, que trataremos más adelante, en el último término, ayudará a aclarar de qué diferencia/identidad/igualdad se trata y, al establecer el concepto del género (en singular), parece imposible desdoblarse en dos. Se trata del género humano, no de los géneros (masculino- femenino).

El denominado feminismo de la igualdad en la diferencia apuesta por la posible reconstrucción de un sujeto universal identificado con todos los seres

³⁷⁸ M. MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 67 (2016), 84.

³⁷⁹ C. AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid 2000, 151.

³⁸⁰ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 152.

³⁸¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 153.

humanos, sin distinción entre mujeres y hombres y, al mismo, tiempo, sensible a las diferencias individuales. Al contrario, el feminismo de la diferencia considera positivo mantener las estructuras modernas, pero reformulando el racionalismo universal a través del énfasis de las emociones junto a la razón, y del acento en la contextualidad frente al egoísmo y aislamiento del individualismo liberal³⁸².

La igualdad y la diferencia aparecerían entonces como dos conceptos compatibles e indiscutiblemente ligados. De otra forma, el peligro puede estar en volver a caer en identidades esencialistas de género, nada favorecedoras para la lucha feminista por la igualdad, pero, a nivel práctico, Fraser y Daly mostrarán que la tarea no se orientará a vincular los polos opuestos sino buscar conceptos que engloben ambos a nivel práctico, no solamente teórico.

El multiculturalismo, en cuanto fenómeno de movimientos sociales minoritarios que buscan reconocimiento, se sume en los debates entorno a la relación entre la diferencia y la igualdad. La preocupación por la justicia social, la política, la identidad, la cultura y el reconocimiento desembocan en las políticas de la identidad que reciben otros nombres: “políticas del reconocimiento” o de “la diferencia” que por vía de multiplicidad y fragmentación confunde a menudo los planos, sustancializa la cultura dejando del lado las exigencias de la justicia social.

“El reconocimiento y la identidad son las claves”³⁸³, pero también problemas ya que resulta complicado conjugar el desmembramiento de la unidad del esencialismo o determinismo cultural. De forma, que el relativismo gana el terreno y la cultura se convierte en el centro de disputas y hasta luchas por la identidad y la diferencia³⁸⁴.

Conviene, a nivel de claridad, separar los conceptos de la identidad y diferencia para ver en qué momentos históricos y desde qué reflexión se han cruzado y cómo llegaron hasta a identificarse en el entorno de las políticas. Tratando más adelante sobre el género, se añadirá otra variable que aporta una complejidad añadida.

Para Descartes, el *cogito* no es una consciencia. Locke opone la “identidad” a la “diversidad” en cuanto diferencia. En efecto, la afirmación de la identidad resulta de la comparación de una cosa con la otra con el objetivo de subrayar la identidad de

³⁸² C. AMORÓS, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, 2ª ed., Cátedra, Madrid 2006.

³⁸³ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 139.

³⁸⁴ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 140.

una cosa, por la negación de la otra. Locke se refiere a la sustancia en su distinción, pero ésta no afectaría la consciencia y la memoria. No presta atención a la experiencia y cambio que acontece en la identidad para ser más. Deja fuera el campo del pensamiento político, que reclaman las feministas³⁸⁵, al ver que las teorías ilustradas tienen el potencial emancipador, pero que están restringidas al ámbito teórico sin incidencia en la práctica³⁸⁶.

Al universalismo abstracto se le reprocharía el haber permanecido ciego a las diferencias en nombre de la neutralidad liberal. En caso de la política de la diferencia es del fondo cultural diferenciado de donde procede la exigencia del reconocimiento universal, pero “al final del argumento, es lo universal idéntico el que parece discriminatorio”³⁸⁷.

Se denuncia así el fenómeno llamado “sobrecarga de la identidad heterodesignada”³⁸⁸ o las compensaciones de las carencias de los mecanismos de convalidación de las identidades en contexto social complejo, que asfixian lo individual, fruto de las abstracciones de las relaciones de poder.

No obstante, tampoco sería bueno, a criterio de Amorós, celebrar de forma acrítica las identidades/diferencias, a falta de criterios normativos de carácter ético-político (que tras nuestra reflexión se verificarán como complejos de definir) que se deslizan hacia lo estetizante-folclórico.

Las mujeres no se pueden equiparar al lo Otro del Occidente, como lo hacen las corrientes seguidoras de Derrida³⁸⁹, junto con otros grupos desfavorecidos, como

³⁸⁵ K. MILLET, *Política sexual*, Cátedra, Madrid 1995. La recién fallecida autora proclamaba en este libro que “lo personal es político”.

³⁸⁶ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 157-159.

³⁸⁷ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 273.

³⁸⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 46, 91.

³⁸⁹ S. COPELAND, “La diferencia como categoría en las teologías críticas de la liberación de las mujeres”, en *Revista Concilium* 1/ 1996, Verbo Divino, Estella. La diferencia es una categoría epistemológica que preservaría lo invariable, pero al mismo tiempo disuelve la tendencia a absolutizar las dimensiones específicas o particulares de la realidad. Derrida llega hasta a inventar un nuevo término, *différance*, para extraer dos significados del verbo francés *différer*: por un lado indica diferencia como distinción, desigualdad o discernibilidad; por el otro expresa la interposición de demora, el intervalo de *espaciamiento y temporalización* que aplaza para ‘más tarde’ lo que es negado en el momento presente. El lenguaje, cuyos significados son producidos por diferencias (más que por términos positivos), estableciendo distinciones necesarias para que exista en él significado, mientras que socava estructuralmente cualquier fijación de sentido, puesto que el significado se basa en lo que no es dicho, es decir, en todos los otros significantes en el sistema como un todo, o en un grupo, que permanecen dentro esperando, sosteniendo negativamente el significante que ha sido proferido o escrito.

si pudieran ir de la mano “la musulmana velada hasta quedar medio bizca y el jeque árabe que utiliza la American Express”³⁹⁰.

A finales de la década de los setenta se da una trasvaluación de las actividades tópicamente femeninos. Éstas ya no serían expresión de victimización y distorsión del potencial humano de las mujeres, sino se afirma positivamente la diferencia, por lo cual la igualdad no se mide en cuanto iguales que los varones³⁹¹. La justicia y las políticas de la diferencia suponen que las mujeres no son una desviación de la norma, y aunque existan grupos privilegiados, es la ceguera a las diferencias entre los grupos infravalorados y los privilegiados la que tiene consecuencias negativas de opresión. Así hace falta a nivel político, garantizar el reconocimiento y representación de las distintas voces, sin descuidar el procedimentalismo y el derecho. La conclusión de Amorós sería: hace falta un sistema general aplicable para todos, pero que contenga políticas específicas de los grupos³⁹².

4. 1. 2. Identidad

La identidad comprendida como la interpretación de la propia singularidad dentro de la comunidad de representación³⁹³ conjuga el aspecto de la reflexión personal (el autoconcepto), el contexto y las interacciones en los grupos de referencia, la historia y el diálogo. En la historia del feminismo, según Amorós, en la vindicación de la ciudadanía ocurrió un fenómeno análogo al que se encuentra ahora a propósito del sujeto: a las mujeres se planteó la lucha por la condición de la ciudadana cuando ésta ya estaba desprestigiada por el movimiento obrero “como una superestructura mistificadora de la lucha de clases”³⁹⁴.

Los avances conseguidos, junto al voto, no resultaron ser solución de cambio del mundo deseado y así se pudo poner de manifiesto la exclusión de las mujeres también del estatuto del sujeto. De Beauvoir, prestó de los existencialistas la idea del ser en cuanto hacerse, a diferencia del ser en cuanto cualidad mental de pensar por sí mismo de Kant. Así la realización de la identidad conlleva la constitución-en

³⁹⁰ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 48.

³⁹¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 159.

³⁹² Los grupos se entienden como un conjunto de miembros con afinidad entre las personas que se identifican las unas a través de las otras. La identidad del grupo se articula a través del sentido de la historia, la comprensión de las relaciones sociales y estilos expresivos de las personas que forman el grupo. AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 160.

³⁹³ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 36.

³⁹⁴ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 63.

proceso- de nuestro propio ser, siendo ésta la responsabilidad más radical. “Somos lo que elegimos y elegimos lo que somos”³⁹⁵, de forma que el estatuto de las mujeres corresponde más bien a la existencia que a la esencia: la mujer no nace sino se hace. Sin embargo, resulta que este estatuto se convierte en especial y hasta por excepción con respecto al varón. Las distinciones establecidas por la naturaleza o condición de ser mujer (en sentido de Rousseau) en el contrato social³⁹⁶, se naturalizaron y abstraieron, pero en lugar de considerarse irrelevante en caso del varón y las mujeres, se objetualizan en el ente para lastrarlo con el androcentrismo³⁹⁷, y en lugar de generar zonas neutras en la vida humana en las que la diferencia sexual no debiera ser considerada pertinente, la abstracción se expresa en el nombre de un correlato real, genéricamente humano³⁹⁸. Las metáforas ginecológicas abundan en la historia de la filosofía con tan mala suerte que no son inocentes, ya que en ellas predominan las concepciones filosóficas.

La filósofa francesa se dedica a irracionalizar este estatuto especial en que las mujeres serían seres humanos (como los varones), pero con salvedades. El solapamiento de la definición de lo genéricamente humano en la “universalidad sustitutoria” resultó convertirse, en caso de las mujeres, en la “particularidad no examinada”³⁹⁹. Este mecanismo de apropiación exclusiva y excluyente debe ser denunciado por la hermenéutica de la sospecha. ¿Cómo puede ser que con la Revolución Francesa todos eran ciudadanos no valiendo la circunstancia que no fuera imputable a las acciones o méritos del individuo, pero el hecho de nacer varón o mujer sí fue relevante a la hora de adscribir el estatus de la participación?

¿Lo genéricamente humano no se puede identificar con la trascendencia frente a la inmanencia de la repetición de la vida, de forma que las actividades relacionadas con el trascender se constituyan prestigiosas y están en propiedad de los varones? Antes estas cuestiones, “lo que habría que trascender, es el lastre androcéntrico del concepto de la trascendencia”⁴⁰⁰ (sobre todo, si canoniza la actividad como la guerra o explotación como lo más genéricamente humano), aunque no el concepto de la trascendencia mismo.

³⁹⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 65.

³⁹⁶ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 100.

³⁹⁷ Amorós lo llama la “maniobra cartesiana”, cf., AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 69.

³⁹⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 70.

³⁹⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 103.

⁴⁰⁰ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 72.

La identidad de género, en este sentido, sería cuestión de entrenamiento de las mujeres en proyectar su existencia acorde al plan predefinido para las mismas, como si fuera el proyecto propio, negándoles un diseño auténtico. El género, en cuanto identidad narrativa, funcionará así como identidad subjetiva en los márgenes de maniobra predefinido. A pesar de que ya Mill apuntara que no se podría deducir el ser mujer haciendo abstracción de la construcción cultural (desde la opresión y subordinación), la individualidad no iría más allá de apurar el estrecho margen (resignificación) de lo dado para transgredir el género⁴⁰¹. La división del espacio público y privado (doméstico y domesticado) y el doble código de moralidad desembocan en la heteronomía moral y el tutelaje por la vida de las mujeres.

Una vez tomada la consciencia de las trampas de la identidad de género, las feministas se niegan a pensar el sujeto en términos de una identidad colectiva estable y estabilizada de género. La identidad feminista, de manera crítico-reflexiva cuenta con las construcciones culturales que fluctúan de diversas maneras, pero consideran la descodificación de los roles asignados y las “heterodesignaciones”⁴⁰² impuestas. Se buscan identidades fluidas, autocríticas y tramadas en referencias adecuadas para que sean coherentes. La identidad femenina, liberada de las heterodesignaciones patriarcales, se libera asimismo de las formas de identidad que ha generado históricamente el dominio.

Al denunciar su exclusión, las mujeres pasan por una resignificación crítica en la que la lógica democrática es contrastada con sus propios criterios inmanentes de congruencia, de la heterodesignación estético-apolítica como “bello sexo” a una autodesignación política⁴⁰³ propuesta por Kate Millet en “Política sexual” (1995). Politizar lo personal supone abrirlo al debate público, considerar que puede ser modificado, consensuado entre iguales y no acriticamente aceptado en clave de naturalización⁴⁰⁴.

Ahora bien, la política de la identidad puede conducir a una posición separatista o a una postura incluyente donde se toma la cultura como una fuente de valor e identidad. Si esta última se entiende como un signo de referencia de un colectivo a nivel de costumbres, prácticas y experiencias compartidas, lo problemático no será la diversidad o la pluralidad de identidades, sino la diferencia

⁴⁰¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 80.

⁴⁰² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 81.

⁴⁰³ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 102.

⁴⁰⁴ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 104.

en cuanto conlleva jerarquías y asimetrías de poder, en cuanto producto de la discriminación que naturalizan y esencializan la identidad⁴⁰⁵.

Actualmente, se pone de manifiesto las consecuencias del silenciamiento, la pérdida de voz y la memoria que llevan a la pérdida de la capacidad de narrar la propia historia verazmente⁴⁰⁶, es decir, a la modificación de la identidad. “Quizás la historia que nos habíamos contado sobre nosotros mismos era falsa”⁴⁰⁷. Cuando las mujeres se enfrentan al modelo de la realidad construida desde hace siglos principalmente por los varones, en el que la experiencia humana y su condición se expresan en términos masculinos, es cuando se da una crisis de conexión, es decir, que “los conceptos del YO y de la moralidad no encajan en los cajones mentales dominantes”⁴⁰⁸.

La presión por interiorizar el modelo binario y jerárquico de género con la idea de convertirse en la mujer buena (o la que debería ser) y de hacerse hombre produce sufrimiento psicológico y se produce en las niñas entorno a los cuatro-cinco años de edad mientras en caso de los niños a los siete. Es cuando los niños se inician en el patriarcado que marca “que ser hombre significa no ser mujer ni parecerlo (y viceversa) (...), una jerarquía de género que privilegia lo masculino (la razón, la mente y el YO) frente lo femenino (las emociones, el cuerpo, las relaciones)”⁴⁰⁹. “Las niñas descubren su diferencia anatómica de los sexos siempre en situación, desde su propio cuerpo como la incardinación de los significados”⁴¹⁰ y necesita hacer un esfuerzo de desciframiento hermenéutico exigido para trascender el contexto propio, constituyéndose dentro del mismo.

La historia falsa se escribe después, una historia narrada frustrada, donde la disociación ya se ha producido y la historia se reescribe y las estructuras de dominación se vuelven invisibles, porque han sido interiorizadas⁴¹¹. Según Gilligan, no es cuestión del esencialismo. Las mujeres no son esencialmente diferentes de los varones en cuanto a la capacidad de cuidar, sensibilidad o inteligencia emocional, ni todos los hombres y todas las mujeres son iguales. Tampoco es solamente la cuestión

⁴⁰⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 141.

⁴⁰⁶ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 45.

⁴⁰⁷ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 48.

⁴⁰⁸ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 61.

⁴⁰⁹ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 20-21

⁴¹⁰ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 74.

⁴¹¹ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 56-57.

de la sensibilización⁴¹². Quizás su línea sea la propuesta por Taylor de la identidad en clave de la autenticidad⁴¹³.

4. 1. 3. Diferencia

La identidad en cuanto la reflexión sobre la igualdad de dignidad y de derechos humanos, encuentra su contrapartida en la diferencia. La teoría de la diferencia en su aplicación al feminismo parte de la filosofía postmoderna que en Lyotard, Deleuze y Derrida⁴¹⁴, entre otros, apelan a la deconstrucción de la razón imperante en la modernidad occidental. Tal deconstrucción implica conceptos subsidiarios como la dispersión, la diseminación y la diferencia misma. Se rechazan los grandes relatos, fragmentándose en micronarrativas que contribuyen a la identificación cultural múltiple⁴¹⁵.

Este feminismo se hace portavoz postmoderno de lo femenino como lo otro (lo diferente) de tal razón dominante. Hablando de la singularidad hablamos de la diferencia que se va convirtiendo una categoría fundamental para la filosofía y la teología, sobre todo, las teologías de los grupos marginados, la teología de la liberación y la teología feminista.

La categoría de la diferencia evita la posibilidad de una uniformidad, una sola voz, una única teología feminista, ayuda en la autocrítica y precisamente se presta para desmontar los esquemas, desestabilizar, pluralizar cualquier totalitarismo o absolutización de la teología que pudiera suavizar las reivindicaciones de los grupos marginados.

El concepto de la diferencia lleva al reconocimiento no sólo de la variabilidad sino también de la posibilidad de incongruencia, división, discrepancia, malentendido y anomalía. Los padres capadocios que utilizaban la categoría de la analogía estaban tan influenciados por la filosofía platónica y aristotélica que no podrían desvincularse de la idea de la perfección como algo en lo que no cabe la discrepancia, la incongruencia o el malentendido.

Luisa Posada divide la relación del feminismo con las filosofías de la diferencia desde el ámbito francés e italiano. En caso francés se trataría de lo que

⁴¹² GILLIGAN, "La ética del cuidado", 58.

⁴¹³ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 75.

⁴¹⁴ M. LIMA, "La ética desde el feminismo. Notas sobre la diferencia", en *Isegoria* 6 (1992) 153-160.

⁴¹⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 142.

llama “la ética del como si”⁴¹⁶, mientras la tendencia italiana correspondería más bien a una estética de la diferencia.

En ambos casos la reivindicación feminista de la diferencia partiría de la consolidación del pensamiento y del sujeto androcéntricos, hasta tal punto, que este mismo decide autocuestionarse, lo que no implica que los privilegios prácticos derivados del referente se vean comprometidos en tal sujeto⁴¹⁷. La categoría de la diferencia propuesta en esta perspectiva no conlleva la resignificación del concepto, pero las pensadoras feministas consideran que pueden poner esta categoría al servicio del discurso feminista evitando caer en la red conceptual tradicional del discurso.

La representante de la corriente francesa, Luce Irigaray⁴¹⁸, conocedora de la teoría de la diferencia de Deleuze o Derridá, pretende retomar la categoría de la diferencia establecida no para proclamar la disolución de ésta sino del sujeto que la ha elaborado sustituyéndolo simbólicamente por la relación madre-hija.

La filósofa parte de una especie de esencia genérica del ser humano, pero reconoce la diferencia como un dato natural y la dualidad que propone puede confundirse con la complementariedad. A pesar de ello, es preferida por encima de los reclamos de la igualdad de las feministas por equiparar a las mujeres y los varones, siendo desde su óptica necesario ahondar precisamente en las diferencias. La reivindicación de la igualdad de los sexos sería, según ella, un planteamiento incorrecto, porque podría llevar a neutralizar el sexo. Acude a los mitos fundantes de la historia colectiva para proyectar, desde la imaginación, un devenir de la humanidad “incontaminada de logo/andro/falocentrismo”⁴¹⁹ y elaborar una cultura de lo sexual, desde el respecto de los dos géneros.

A la vez, considera necesario un modelo objetivo de identidad para las mujeres que evite el encasillamiento en los roles sexuales como madres, intentando de esta manera, revalorizar los papeles femeninos, a pesar de que fueran impuestos por el patriarcado.

⁴¹⁶ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 231.

⁴¹⁷ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 232.

⁴¹⁸ L. IRIGARAY, *La ética de la diferencia sexual*, Castellón, Ellago 1974.

⁴¹⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 237.

La diferencia se convierte, de esta forma, en un *ontos* esencial, en una diferencia ontológica que desde la dualidad sexual cumple el papel esencializador y universalizador de la diferencia por excelencia⁴²⁰.

En cuanto a la corriente italiana, la idea de la diferencia es una cuestión de peculiaridad política, tras la publicación del “Manifiesto Programático del grupo DEMAU” (Desmitificación del Autoritarismo Patriarcal) en 1966. Siendo un movimiento acusado de elitista y minoritario, cuestiona las leyes sobre las mujeres promulgadas por los varones (el debate sobre el aborto del 1976)⁴²¹.

Lo que muy claramente entienden las italianas es que la igualdad es un principio jurídico que no puede dar razón de la realidad de las mujeres, mientras la diferencia es un principio existencial que se refiere a estilos de vida y experiencias concretas, “la afirmación de la diferencia sexual es una búsqueda absoluta de una misma en su igual”⁴²². Su vía de la diferencia sería la inversa a la de la igualdad. La política de la diferencia perseguirá la creación de nuevas relaciones sociales, generando hábitos de existencia social y por tanto los derechos postulándose, curiosamente, en contra de la representación femenina política.

El libro “Órden simbólico de la madre” de Luisa Muraro⁴²³ será la obra paradigmática para entender la estética de la diferencia. El presupuesto será el descubrimiento de la complicidad entre el patriarcado y la filosofía, la invisibilización de la relación madre-hija (la representación pintórica a menudo presenta la madre con el hijo-varón) y el núcleo de la estética será *saber amar a la madre*. Este núcleo no será una posición estratégica sino el fundamento que da sentido al ser⁴²⁴.

Entrar en el orden simbólico de la madre supondrá salir de la lógica simbólica masculina, lo que obliga a dar la vuelta a todo el marco simbólico filosófico-cultural, es decir, resignificar incluso la metafísica dotándole de un sentido que “no acabe en nada”⁴²⁵. La experiencia originaria de la relación con la madre conlleva la restitución simbólica de tal relación, sacudiendo el orden simbólico masculino, restituyendo (y

⁴²⁰ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 239.

⁴²¹ L. MURARO, *El orden simbólico de la madre*, Horas y horas, Madrid 1994.

⁴²² C. LONZI, *Escupamos a Hegel*, Librería de Mujeres de Milán, Milán 1970.

⁴²³ L. MURARO, *Sobre la autoridad femenina*, Horas y horas, Madrid 1991, 21.

⁴²⁴ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 245.

⁴²⁵ MURARO, *El orden simbólico de la madre*, 73-74.

no sustituyendo) el ser en tanto que ser mismo (un eco heideggeriano de su noción de *aletheia*⁴²⁶) y dotando la madre de la autoridad.

Esta autoridad, según Muraro⁴²⁷, es cuestión simbólica, no tanto de orden moral o psicológico, es una necesidad y en la ausencia de la necesidad reconocida, la autoridad no puede ejercerse ni ser reconocida. Aludimos a esta opinión, porque conecta con el debate de Honneth y Fraser sobre las necesidades reconocidas y que según Fraser, no será una cuestión solamente filosófica o estética sino precisamente de justicia, por lo cual, eminentemente ética.

Concluyendo el recorrido histórico⁴²⁸, diríamos que las feministas de la diferencia, conociendo las teorías de la diferencia y su aplicación deconstructora, pretenden darles otro giro desplegando como esencial una ontología de la diferencia. Como hemos visto en caso de Irigaray, esto puede confundirse con el complementarismo o hasta con el dualismo esencialista que junto al hecho de que no presta atención al fenómeno de la postmodernidad, el feminismo de la diferencia se convierte en una postura del imperativo estético más que ético o político.

La reivindicación de la maternidad requeriría un conjunto de derechos (igualdad) y del reconocimiento de la diferencia a través de los medios políticos, por lo cual las experiencias de las mujeres no se pueden convertir en un mero discurso y necesitan una representación política, pero al negarse a participar en la representación política, el feminismo de la diferencia quedaría políticamente inactivo.

Excluyendo el patriarcado como una categoría del discurso, se borra su realidad, lo que puede ser perjudicial para los intereses del reconocimiento que el movimiento pretende y de lo que dará testimonio Fraser al evidenciar, cómo las políticas liberales han utilizado las teorías de la diferencia para acallar las voces y los derechos feministas.

No debemos olvidar, sin embargo, que el debate actual sobre la diferencia en el seno del feminismo oscila entre:

- La afirmación de la diferencia de género como aspecto positivo que no consiste en un terno femenino ni una esencia común por lo que no se lleva a abolir ni disminuir las diferencias de género, un hecho que a su

⁴²⁶ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 247.

⁴²⁷ MURARO, *Sobre la autoridad femenina*, 91.

⁴²⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 250-252.

vez, no está reñido con la reivindicación de las políticas de la igualdad de derecho y de hecho, del género humano⁴²⁹.

- El desplazamiento del centro del debate a las diferencias entre las mujeres con el fin de no invisibilizar las experiencias singulares.

Con todo, “no faltaron intentos de ir más allá de la igualdad y la diferencia”⁴³⁰, superando el dilema igualdad/diferencia.

El punto clave del discurso se encuentra en la negación a tomar la igualdad como lo opuesto conceptual de la diferencia partiendo del presupuesto de que lo genéricamente humano es en sí una trampa y no deberían existir las zonas neutras en la existencia humana. De forma, que toda abstracción universalizadora debería ser criticada, no por ser insuficientemente coherente sino por no ser pertinente⁴³¹.

Fraser planteará la necesidad no solamente de no abolir las diferencias sino afirmarlas, pero no en el sentido solamente cultural (del grupo social), porque las mujeres no forman un grupo entendido como un conjunto de personas que comparten afinidades, historia y comprensión. La cuestión de género es anterior a la pertenencia al grupo social⁴³². Existen, por tanto diferentes clases de diferencias ante las cuales hay distintas actitudes: humanista, ginocéntrica, cultural.

Sin embargo, no se puede mantener la pertinencia solamente de las tendencias destructoras sino “reclamar la reconstrucción de un sujeto con criterios para la articulación de sus identidades de otro modo fragmentadas”⁴³³. Se trata de la deconstrucción-reconstrucción del sujeto y el género. La justicia no es posible mientras los grupos marginados permanezcan silenciados y no se puede tratar a otros como iguales sin comprender como las prácticas existentes afectan a sus intereses fundamentales⁴³⁴.

Resumiendo: las feministas culturales reivindican una política de reconocimiento orientada a reevaluar los rasgos asociados con la feminidad, pero no todas están de acuerdo con que la afirmación de la diferencia de la mujer sea el fin en sí mismo. En casos, se pretende desestabilizar los marcos de oposición varón-mujer, de forma que potenciaría la presencia de la feminidad contra el sesgo de género que pesa sobre los roles sociales. En otros casos, se revaloraría las actividades

⁴²⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 50.

⁴³⁰ FRASER, “Multiculturalidad”, 34.

⁴³¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 89.

⁴³² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 163-164.

⁴³³ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 51.

⁴³⁴ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 157.

tradicionales de las mujeres para que quede constancia de las tareas que deberían ser compartidas⁴³⁵.

En un principio, el feminismo de la diferencia daría primacía a las éticas del cuidado frente a las de la justicia; los feminismos postestructuralistas no ven posibilidades de establecer criterios normativos de la justicias, ya que éstos generarán siempre exclusiones; los feminismos multiculturales apostarán por remediar las injusticias culturales, en consonancia con las tesis del feminismo de la diferencia, teniendo en cuenta que la política de la identidad/diferencia, en cuanto la teorización multicultural, es reductiva⁴³⁶.

Sin embargo, la problemática de género complica tanto la adscripción del feminismo a cualquiera de los tipos de políticas multiculturales (que mencionaremos más adelante con Taylor y Habermas) que o se cae en el uso de la cultura de modo romántico o instrumental o se potencia un relativismo cultural simplista⁴³⁷. El respecto multicultural por la diferencia no se identifica con la línea liberal que encarna una posición individualista ciega a las diferencias⁴³⁸.

Ambas políticas están en tensión entre: tener los mismos derechos que equivaldría al manifiesto: “somos iguales *en contra de* somos distintos” y por eso, disfrutamos del reconocimiento y derechos. Ambas reflejan el valor de la dignidad humana. Sin embargo, la exigencia del reconocimiento (diferencia) pone de manifiesto el espejismo del liberalismo que apuesta por la neutralidad correspondiente a la cultura hegemónica, que constriñe y discrimina las culturas marginadas, disfrazándose del universalismo a cuenta de la imposición de una falsa homogeneidad⁴³⁹.

Sería difícil generalizar las implicaciones éticas y políticas del reconocimiento, que no tendrían que ver tanto con las tradiciones, con las formas culturales minoritarias, sino con la percepción de la discriminación al descubrir la opresión manifestada de forma descriptiva y prescriptiva, es decir, presente no sólo en actos directos de exclusión, sino en formas más sutiles donde entran en juego las relaciones de poder⁴⁴⁰. Es cuestionable el olvido o el desentendimiento de la igualdad en las políticas de la diferencia, ya que éstas se independentizan de la desigualdad

⁴³⁵ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 78.

⁴³⁶ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 154.

⁴³⁷ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 142.

⁴³⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 144.

⁴³⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 146.

⁴⁴⁰ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 150.

material, de las diferencias del poder y de las relaciones de dominación y subordinación que se dan dentro del sistema⁴⁴¹.

En vista de las aporías de los enfoques igualitario/de diferencia, Fraser pretende trascender la polarización de ambas políticas englobándolas en un marco diferente y haciendo un ensayo práctico de su aplicación desde la categoría de la justicia.

4. 2 Ética feminista-estado de cuestión

Para desarrollar este punto, nos basaremos en la estructura propuesta por Alison Jäggar en la entrada enciclopédica de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*⁴⁴² e *Internet Encyclopedia of Philosophy*⁴⁴³, según la cual la ética feminista es en realidad un método crítico de revisar, reformular o repensar la ética tradicional en la medida en que desprecia o devalúa la experiencia moral de las mujeres. La filósofa feminista⁴⁴⁴ acusa la ética tradicional de excluir a las mujeres de la misma corriente de cinco maneras relacionadas entre ellas.

Primero, se interesa por los asuntos que interesan a los varones, no a las mujeres. En segundo lugar, la ética tradicional considera triviales las cuestiones morales que surgen en el ámbito privado, y donde las mujeres hacen el trabajo doméstico y cuidan a los niños, los enfermos y los ancianos. En tercer lugar, implica que, en general, las mujeres no han desarrollado el grado de madurez moral comparable con los varones. En cuarto lugar, la ética tradicional sobrevalora los rasgos culturalmente masculinos como independencia, autonomía, intelecto, voluntad, recato, jerarquía, dominación, cultura, trascendencia, producto, ascetismo, guerra y muerte, mientras que subestima rasgos culturalmente femeninos como interdependencia, cuidado, relación, afecto, emociones, reciprocidad. En quinto lugar, favorece los modos de razonamiento moral masculino que hacen hincapié en las reglas, los derechos, la universalidad, la libertad, y la imparcialidad por encima de las formas femeninas de razonamiento moral que enfatizan las relaciones, las responsabilidades, la particularidad y la parcialidad.

⁴⁴¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 154.

⁴⁴² Enciclopedia de Stanford: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/> Revisión: 2 de septiembre 2017.

⁴⁴³ A. GOTLIEB, *Feminist Ethics and Narrative Ethics*, <http://www.iep.utm.edu/fem-e-n/>

⁴⁴⁴ A. JÄGGAR, "Feminist ethics: Some issues for the nineties", en *Journal of Social Philosophy* 30 (1989) 213-225.

Las feministas han desarrollado una amplia variedad de enfoques de ética centrados en el género, cada uno de los cuales aborda una o más de las cinco formas en que la ética tradicional ha fracasado o descuidado a las mujeres. Algunas teóricas feministas enfatizan los temas relacionados con los rasgos y comportamientos de las mujeres, particularmente los que les dan cuidado. Por el contrario, otras éticas feministas enfatizan las causas y efectos políticos, legales, económicos y/o ideológicos de la condición de segundo sexo de las mujeres. Pero, si bien estos énfasis pueden ser, todos los éticos feministas comparten el mismo objetivo: la creación de una ética de género que apunte a eliminar o al menos a mejorar la opresión de cualquier grupo de personas, pero sobre todo, las mujeres.

Trataremos brevemente sobre el desarrollo histórico de la ética feminista, enumerando los enfoques prioritarios (del cuidado y del estatus) que desarrollaremos más tarde y mencionaremos las aproximaciones a la ética feminista desde el feminismo liberal, radical, socialista, multicultural, global o ecológico y desde los enfoques existencialistas, psicoanalísticos, postmodernos y de tercera ola.

4. 2. 1. Ética feminista: rasgos históricos

Los enfoques feministas de la ética, así como los debates sobre la naturaleza de género de la moralidad se desarrollaron, como pudimos ver en el capítulo sobre la tradición moderna de la justicia, durante los siglos XVIII y XIX. Esta etapa está avalada por los pensadores como Mary Wollstonecraft⁴⁴⁵, ya mencionado John Stuart Mill, Catherine Beecher⁴⁴⁶ o citada también por Daly, Elizabeth Cady Stanton que abordaron los temas relacionados con la moralidad de las mujeres respondiendo a las preguntas si:

- Los rasgos femeninos son el producto de la naturaleza o la biología o son el resultado del condicionamiento social.
- Las virtudes morales y los rasgos de género están relacionados con las capacidades afectivas y cognitivas o con la fisiología y la psicología.
- Se debe aceptar el hecho de que los hombres y las mujeres tienen diferentes virtudes morales así como diferentes rasgos de género.
- Se puede hablar de una moralidad humana única.

⁴⁴⁵ M. WOLLSTONECRAFT, *A Vindication of the Rights of Women*, Penguin, London 1988, 105.

⁴⁴⁶ C. BEACHER- C. STOWE, *The American Woman's Home: Principle of Domestic Science*, Aeno Press and The New York Times, New York 1971.

Analizando los planteamientos mencionados arriba, Mary Wollstonecraft concluyó, que la virtud moral no es binaria sino es unitaria y su práctica pertenece a las mujeres y los varones, es decir, es moralidad humana. Wollstonecraft negó que las mujeres estuvieran condenadas por la naturaleza a ser menos virtuosas que los hombres, pero privadas de suficientes oportunidades para desarrollar sus poderes racionales, las mujeres pueden terminar siendo personas excesivamente emocionales, hipersensibles, narcisistas, indulgentes.

Wollstonecraft aboga por dar a las mujeres, igual que los hombres, el acceso a la educación para que puedan convertirse en seres moralmente maduros, identificando la razón más que la sensibilidad como la característica que distingue a los humanos de los animales no humanos. Acusaba a la sociedad patriarcal de que mientras que los padres enseñaban a los niños la moral, a las niñas las enseñaban las modales. En términos más generales, la sociedad en su conjunto alienta a las mujeres a cultivar rasgos psicológicos negativos que impiden su desarrollo moral torciendo lo que podrían ser las virtudes de la mujer en vicios.

Repelida por los rasgos psicológicos negativos de sus contemporáneas, particularmente presentes en la clase media alta, Wollstonecraft razonó que la mejor manera para que las mujeres se convirtieran en agentes morales de pleno derecho era que comenzaran a pensar y comportarse como varones, sin cuestionarse si la moralidad de los hombres era, de hecho, la moral humana. Parecía, que la moral de los varones era superior, por medio de la educación, a la de las mujeres y por lo tanto, era la moral verdaderamente humana.

El mito del eterno femenino del siglo XIX canoniza la moralidad de las mujeres como superior a la del varón, desvelando su propia paradoja, ya que a la vez, se consideraba a las mujeres menos razonables (disociando el aspecto práctico de la moral del aspecto intelectual). Esta visión preocupó al filósofo utilitario John Stuart Mill.

Según él, la sociedad se equivoca al establecer un doble estándar ético, según el cual la moralidad de las mujeres debe ser evaluada de manera diferente a la moral de los varones. A las mujeres se les enseña a vivir para los demás, dar siempre y nunca tomar, someterse, ceder y obedecer. También se les enseña a resistir a los hombres, porque no son tan inteligentes y fuertes como los hombres. Siendo éste el caso, la virtud de las mujeres no es el producto de una elección autónoma. Más bien,

es la consecuencia de la programación social⁴⁴⁷. En la raíz, sólo hay una virtud: la virtud humana, y tanto las mujeres como los varones deben ser empujados a adherirse a sus normas.

En contraste con Wollstonecraft y Mill, otros pensadores del siglo XIX negaron que la virtud fuera o debiera ser la misma para ambos sexos. En cambio, proporcionaron una teoría de la virtud separada, pero igualitaria, según la cual las virtudes masculinas y femeninas son simplemente diferentes, o elaboraron una teoría de la virtud separada y desigual según la cual la virtud femenina es fundamentalmente mejor que la virtud masculina. Es importante destacar, que este grupo diverso de pensadores no estaba de acuerdo entre sí sobre cómo evaluar las características típicamente asociadas con las mujeres (nutrición, empatía, compasión, auto-sacrificio, bondad), si son virtudes morales auténticas que deben ser desarrolladas tanto por hombres como por mujeres, rasgos psicológicos positivos que deben desarrollar las mujeres solas o rasgos psicológicos negativos que no deben ser desarrollados por nadie.

En este grupo encontramos a Catherine Beecher⁴⁴⁸ que desarrolla el principio de la ciencia doméstica, o del trabajo entendido como la creación y el mantenimiento de familias fuertes en las que prospera la virtud moral, en cuanto esencial para el bienestar de la sociedad. En un esfuerzo por ayudar a la sociedad a estimar adecuadamente el trabajo doméstico de las mujeres, se hizo hincapié en que el trabajo doméstico de las mujeres requiere mucha inteligencia, así como muchas habilidades organizativas y ocupacionales, por lo cual, puede ser igual de exigente administrar una gran familia de manera adecuada, como por ejemplo, administrar una pequeña empresa.

Elizabeth Cady Stanton también vio diferencias entre la moral de las mujeres y de los varones. A diferencia de Beecher, considera que la humanidad no puede permitirse el lujo de dejar a las mujeres, como lo haría Beecher en el mundo privado, ejerciendo su buena influencia allí y sólo allí⁴⁴⁹. Hizo una relectura de la Escritura, acorde a su procedencia cristiana y descubrió que los valores atribuidos a las mujeres: la generosidad, la disposición al cuidado y la entrega pueden estar contribuyendo al estatus de segunda clase de las mujeres.

⁴⁴⁷ A. ROSSI (Ed.), *Essays on Sex Equality*, University of Chicago Press, Chicago 1971, 123-242.

⁴⁴⁸ BEACHER, *The American Woman's Home*, 121.

⁴⁴⁹ M. BUCHLE, *The Concise History of Women's Suffrage*, University of Illinois Press, Urbana 1978.

Charlotte Perkins Gilman⁴⁵⁰ amplió su reflexión sobre el ámbito de presencia e influencia de las mujeres en lo económico, creando una utopía de la ciudad de las mujeres, donde ellas reciben el reconocimiento por cultivar tanto las mejores virtudes femeninas como las mejores virtudes masculinas: las virtudes pues, son coextensivas con la virtud humana. Así si una sociedad en el mundo real quiere ser virtuosa, debería abrazar a *Herland (La ciudad de ella)* como su ideal. A la vez, mientras las mujeres dependan de los hombres para el apoyo económico, las mujeres serán conocidas por su servilismo y los hombres por su arrogancia. Las mujeres deben ser iguales económicamente a los hombres antes de que puedan desarrollar virtudes morales verdaderamente humanas.

4. 2. 2. Enfoques feministas centrados en el cuidado

Los pensadores feministas de los siglos XVIII y XIX como Wollstonecraft, Mill, Beecher, Stanton y Gilman contribuyeron al desarrollo de una amplia gama de enfoques feministas de la ética que se centraban en las similitudes y diferencias entre la ética y la ética masculina y femenina (más que feminista).

En efecto, se abrió el cuestionamiento de las diferentes ontologías y epistemologías que sustentan estos tipos de ética, empezando por desafiar la presuposición ontológica de que cuanto más separado está el ser de los demás, más plenamente desarrollado es ese yo. También cuestionaron la presuposición de que cuanto más universal, abstracto, imparcial y racional es el conocimiento, más de cerca refleja la realidad. En lugar de estas presuposiciones, decididamente presentes en la mayoría de la ética tradicional, sugirieron la asunción ontológica de que cuanto más conectado está el ser con los demás, mejor es el yo. También ofrecieron la presuposición epistemológica de que cuanto más particular, concreto, parcial y emocional es el conocimiento, más probable es que represente la forma en que la gente realmente experimenta el mundo. De ahí, tan importante se ha vuelto la categoría de la experiencia de las mujeres concretas en el discurso ético feminista.

La ética del cuidado, desarrollada ya en el siglo XX, también se basa en esta categoría de la experiencia, dando cuenta de la subordinación femenina y las tendencias de las sociedades patriarcales de no valorar adecuadamente las formas de pensar, escribir, trabajar y amar de las mujeres.

⁴⁵⁰ C. GILMAN, *Herland: A Lost Feminist Utopian Novel*, Pantheon, New York 1979.

Entre las representantes más destacadas de la ética del cuidado feminista encontramos a Carol Gilligan y Nel Noddings, que subrayan que las teorías, principios, prácticas y políticas morales tradicionales son deficientes en la medida en que carecen, ignoran, trivializan o degradan valores y virtudes culturalmente asociados con las mujeres.

Aunque Gilligan, como veremos más adelante, reconoce que la escala moral de Kohlberg atrae a muchas personas educadas en la ética tradicional, señala que la amplia aceptación de una teoría del desarrollo moral no es necesariamente la medida de su verdad.

Bartky⁴⁵¹, muestra sus reservas a la lectura de la ética del cuidado como la experiencia de empoderamiento. Según esta autora, el cuidado de los hombres por la mujer puede equivaler, como dice en el libro citado, a “una genuflexión colectiva de las mujeres hacia los hombres, una afirmación de la importancia masculina que no se recicla”.

Otra preocupación que Bartky expresa sobre el cuidado de las mujeres por los hombres en particular, es que las mujeres pueden sacrificar su integridad moral en el proceso. Bartky da el ejemplo de Teresa Stangl, esposa de Fritz Stangl, un comandante de Treblinka. Consciente de que su esposo estaba enviando miles de judíos a muerte en el campo de concentración, no obstante, siguió atendiendo a sus necesidades obedientemente, incluso con amor, haciéndose cómplice de su maldad. De ahí, que las mujeres necesitan analizar las trampas y las tentaciones de cuidar a sí mismas, antes de adoptar una ética de la atención de todo corazón.

Resumiendo, una mujer no está en posición de verdaderamente cuidar a alguien si ella es económica, social y/o psicológicamente forzada a hacerlo. Específicamente, el cuidado auténtico no puede ocurrir bajo condiciones caracterizadas por la dominación masculina y la subordinación femenina. Mientras las mujeres hagan más que su cuota justa de trabajo de cuidado, ambos sexos permanecerán moralmente privados. Sin embargo, preocuparse demasiado es arriesgarse a ser servil. Cuidar demasiado poco es arriesgarse a ser tan egoísta que el corazón se congela en el camino. Cuidar apropiadamente es cuidar reflexivamente y bien.

⁴⁵¹ S. BARTKY, *Femininity and Domination*, Routledge, New York 1990.

Sara Ruddick⁴⁵², Virginia Held⁴⁵³, y Eva Kittay⁴⁵⁴, a pesar de su enfoque del cuidado a las relaciones morales paradigmáticas, tienen mucho en común con Gilligan y Noddings. La ética debe ser construida no sobre un modelo de dos personas de negocios durante una negociación de un contrato, sino sobre un modelo de interés mutuo que se adapte a la vida, tal como la mayoría de la gente lo experimenta a diario. Los conceptos, las metáforas y las imágenes de la ética actual se asocian a la práctica de la contratación, pero los símbolos que se refieren a la crianza de los hijos o la maternidad expresan mejor la dinámica de la vida moral. Los valores asociados a la práctica materna, como la denomina Ruddick, marcan los objetivos y metas éticos como: la preservación, el crecimiento y la aceptabilidad de los hijos en cuanto vulnerables.

Dado que la práctica materna no es fácil y debe contar con las condiciones de los cuidadores de los hijos, las madres necesitan cultivar virtudes como el escrutinio (la capacidad de ver las cosas en perspectiva), la humildad y la alegría.

El segundo aspecto de la práctica materna de Ruddick es fomentar el crecimiento de los niños. Promover el crecimiento de un niño no significa imponer proyecciones o idealizarlo sino capacitar y empoderarlo para las relaciones y autonomía.

El tercer y último aspecto de la práctica materna de Ruddick es el entrenamiento en la capacidad crítica. Por lo general, las madres trabajan diligentemente para socializar a sus hijos- para ayudarles a convertirse en ciudadanos respetuosos de la ley. Pero hay momentos en que las madres concienzudas se niegan a ajustarse a las necesidades o expectativas de la sociedad sólo para seguir su ritmo competitivo.

Held también encuentra en la relación entre la maternidad y el niño un excelente paradigma para las relaciones humanas en general. Se refiere a que la ética tradicional no sólo desaconseja la moral de las mujeres, sino que presenta lo que equivale a la moralidad de los hombres como moralidad neutral del género. Afirma que si la ética tradicional fuera realmente neutral al género, no favorecería los paradigmas, por ejemplo, el modelo de contrato, que se refieren mucho más a la

⁴⁵² S. RUDDICK, "Maternal thinking", en J. TREBILCOT, *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Rowman and Allanheld, New Jersey 1983, 213-230.

⁴⁵³ V. HELD, *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995.

⁴⁵⁴ E. KITTAY, *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003.

experiencia de los varones que a la de las mujeres. En la estimación de Held, demasiados teóricos éticos tradicionales bendicen una relación humana como moral, en la medida en que sirve a los intereses separados de los contratistas racionales individuales. Sin embargo, la vida es más que un conflicto, una competencia y una controversia o el conseguir lo que uno quiere. Es, como lo saben las madres, la cooperación, el consenso y la comunidad para satisfacer las necesidades de otras personas.

Held insiste en que su defensa de la ética materna no indica un rechazo total de la ética tradicional. Cree que una ética feminista basada en el cuidado puede manejar los temas que exceden el “mínimo moral” de respetar los derechos de los individuos.

Al igual que otras feministas que se ocupan de la ética, Held piensa que los valores centrales de la ética de la atención feminista deben estar tan presentes en el ámbito público como en el ámbito privado. Preguntada si es el cuidado o la justicia lo que considera el valor humano más fundamental, Held no duda en responder que es el cuidado. Según ella, el cuidado puede existir sin justicia, pero “no puede haber justicia sin cuidado (...), porque sin cuidado ningún niño sobreviviría y no habría personas que respetar”⁴⁵⁵.

La aportación de Kittay⁴⁵⁶ consiste en evitar la carga del esencialismo femenino, dando por supuesto que siempre hay una relación de dependencia en las relaciones, pero el cuidado no obedecerá simplemente a los derechos de la persona dependiente como persona, sino a la relación que existe entre el necesitado y el que está situado para satisfacer la necesidad. La característica definitoria de esta relación, en gran medida socialmente construida, es que no suele escogerse, sino que ya se da: en los lazos de la familia, en la dinámica de la amistad o en los términos del empleo.

Es importante destacar, que Kittay afirma que el paradigma de la relación de dependencia puede y debe guiar las políticas públicas sobre la igualdad humana. Desde su punto de vista, todos somos iguales, porque todos somos fruto del trabajo de las madres (o de las personas de las que dependemos). Así si la sociedad quiere mantener su cohesión, frente al individualismo segregador, Kittay insiste en que el

⁴⁵⁵ V. HELD, *Justice and Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, Oxford 2006.

⁴⁵⁶ E. KITTAY, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1999.

primer objetivo de la política pública debe ser el empoderar a los trabajadores de la dependencia de la sociedad.

4. 2. 3. Enfoques feministas centrados en el estatus y en la justicia

Los enfoques feministas orientados hacia el estatus tienden a hacer preguntas sobre el poder y los derechos, es decir, sobre la dominación y la subordinación, antes de pasar a las preguntas sobre las relaciones entre el bien y el mal, el cuidado y la justicia o el pensamiento materno y paterno. Aunque pueda haber feministas centradas en el cuidado y en la justicia o estatus, hay ciertas diferencias de enfoque que distinguen el énfasis de cada autora.

Las feministas liberales, radicales, marxistas o socialistas, multiculturales, globales y ecológicas han ofrecido cada una un conjunto diferente de explicaciones y soluciones para el estatus del segundo sexo de las mujeres. También lo han proporcionado las feministas existencialistas, psicoanalíticas, postmodernas y de tercera ola.

Las defensoras de estas escuelas de pensamiento feminista sostienen la necesidad de una deconstrucción previa de los sistemas, las estructuras, las instituciones y las prácticas que crean o mantienen restricciones y privilegios de poder entre hombres y mujeres para plantearse la creación de la igualdad de género. En cierto sentido, parece que piensan que la justicia precede al cuidado.

a) Propuestas liberales, radicales, socialistas, multiculturales, globales y ecológicas

Las feministas liberales tienen sus raíces históricas en los textos paradigmáticos de “La vindicación de los derechos de las mujeres” de Mary Wollstonecraft, *The Subjection of Women* de John Stuart Mill y el movimiento de sufragio femenino del siglo XIX. Entre las organizaciones con las cuales las feministas liberales contemporáneas están más alineadas es la Organización Nacional de Mujeres (NOW). Las feministas liberales sostienen que la causa primaria de la subordinación de las mujeres a los hombres es un conjunto de normas sociales y leyes formales que hacen difícil que las mujeres tengan éxito en el mundo público. A menos que las mujeres tengan las mismas oportunidades que los hombres, las mujeres no podrán alcanzar su máximo potencial en la academia, el foro, el mercado o en el quirófano. A pesar de que muchos objetivos ya se han conseguido, los datos muestran que si el objetivo del feminismo liberal es empujar a las mujeres con fuerza

en el mundo público y catapultar a las mujeres a sus órbitas superiores, entonces su trabajo está lejos de quedar concluido⁴⁵⁷.

Posteriormente, algunas feministas radicales comenzaron a tener dudas sobre las prescripciones liberales para las mujeres. Este grupo de feministas, algunas de las cuales se denominan feministas culturales, advirtieron que la heterosexualidad, vista como una institución, tiene como objetivo controlar y objetivar la sexualidad de las mujeres para la gratificación de los hombres.

Aunque hay problemas con las formas extremas del feminismo radical liberal, por un lado, y las formas extremas del feminismo cultural radical, por otro lado, el pensamiento feminista radical ha logrado generar un trabajo ético muy útil. La llamada ética lesbiana es una aportación particularmente rica, aunque controvertida, a la teoría ética feminista, por ejemplo. Su naturaleza controvertida se debe al hecho, de que se ha desarrollado principalmente para atender a las mujeres y, en algunas versiones, sólo a las mujeres lesbianas. La representante más conocida será Sarah Lucia Hoagland⁴⁵⁸, aunque también se verán rasgos de la ética lesbiana en los presupuestos de Daly que también se denominada feminista radical.

Las feministas marxistas o socialistas afirman que es difícil, tal vez incluso imposible, que las personas oprimidas (especialmente las mujeres) tengan éxito y puedan acoplarse en un sistema de clases. A lo largo de los años y en gran medida como resultado de la incorporación de muchas ideas feministas radicales en su propia teoría y práctica, estas feministas han llegado a la conclusión que estas cuatro estructuras socioeconómicas determinan de antemano el estatus de las mujeres: el papel de la mujer en la producción, la reproducción, la sexualidad y la socialización de los niños. El papel de las mujeres en todas estas estructuras debe cambiar si se quiere conseguir su igualdad de oportunidades con respecto a los varones.

Las feministas multiculturales afirman que las feministas no deben centrarse exclusivamente en la opresión de las mujeres como mujeres o como trabajadoras o

⁴⁵⁷ Jäggar facilita los datos estadísticos revisados en 2009. Las solicitudes firmadas en la Carta de Derechos de la Mujer proclamada por NOW en 1967 en los Estados Unidos, están lejos de ser plenamente implementadas. Los derechos reproductivos de las mujeres de los Estados Unidos todavía no están asegurados y la enmienda sobre la igualdad de derechos aún no ha sido aprobada. Además, a partir de 2009, una trabajadora estadounidense sigue ganando un 20% menos que el trabajador promedio (Maher, *The Wall Street Journal*, 2008); solamente 17 por ciento de los senadores de los estados son mujeres (Confessore y Hakim, *NYTimes*, 21 de enero de 2009). En diciembre de 2008, sólo 13 directores ejecutivos de Fortune 500 son mujeres (*CNNMoney.com*, 2009). Las mujeres tienden a hacer sobre todo, el trabajo del cuidado y, en el mundo público, ese trabajo del cuidado es algo del menor estatus y peor pagado que la media.

⁴⁵⁸ S. HOAGLAND, *Lesbian Ethics*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto 1988.

como miembros de un grupo racial o étnico desfavorecido. Más bien, deben entender que todo acerca de una mujer: el color de su piel, su cartera, la dirección de sus deseos sexuales, la edad, explica su estatus en la sociedad. Incluso si son separables en teoría, el racismo, el sexismo y el clasismo, no son separables de hecho. Muchas mujeres son víctimas de un peligro múltiple y de sistemas de opresión entrelazados. La opresión múltiple establece un peaje espiritual/psicológico así como un peaje material en las personas.

Aunque las feministas globales y las feministas poscoloniales elogian en gran medida el trabajo de las feministas multiculturales, no obstante, lo consideran una discusión algo incompleta de la opresión de las mujeres. Subrayan que las mujeres de los llamados países del Primer Mundo (ubicadas principalmente en el hemisferio norte) necesitan apreciar mejor el estatus y la situación de las mujeres en los llamados países del Tercer Mundo (localizados principalmente en el hemisferio sur).

Las ecofeministas están de acuerdo con las feministas globales y postcoloniales en que es importante que las mujeres entiendan cómo los intereses de las mujeres divergen y convergen. Sin embargo, muestran que la mayoría de las feministas no presta atención a las responsabilidades de los seres humanos con los animales no humanos. Algunas ecofeministas, por ejemplo, han desarrollado la ética del cuidado de Gilligan como base para la teoría de la defensa animal. Similar a la ética feminista, la teoría feminista del cuidado de los animales surgió como una respuesta crítica a la ética animal utilitarista y basada en los derechos. Otra preocupación con los enfoques orientados a la justicia reside en su negación explícita o en la supresión del papel de las emociones en nuestras deliberaciones morales sobre el abuso de los animales no humanos.

b) Enfoques existencialistas, psicoanalíticos, posmodernos y de tercera ola

Partiendo de los modos de pensamiento feminista que enfatizan las consecuencias materiales del estatus de segundo sexo, las feministas existencialistas se enfocan en las consecuencias psicológicas. En “El Segundo Sexo”, Simone de Beauvoir escribe que, desde el principio, el hombre se ha nombrado el Ser y la mujer el Otro. Si el Otro es una amenaza para el Ser, entonces las mujeres son una amenaza para los hombres. Si los hombres desean permanecer libres, no sólo deben subordinar a las mujeres a sí mismos, sino también convencer a las mujeres de que no merecen un trato mejor. Así para que las mujeres se conviertan en verdaderos *yo*s, deben

reconocerse como agentes autónomos que son libres para trazar el curso de su propio destino. Las mujeres deben negarse a definirse en términos de hombres y simplemente seguir su propio camino.

Al igual que las feministas existencialistas, las feministas psicoanalíticas buscan una explicación del estatus de las mujeres en los recovecos internos de la psique de las mujeres. A pesar de que los niños son criados casi exclusivamente por las mujeres, los niños y las niñas son psico-socializados de maneras muy diferentes.

Al tratar de liberar a las mujeres de un drama psicosexual que hace que las mujeres tanto como los hombres vean a las mujeres como de menor valor que los hombres, algunas feministas psicoanalíticas razonan que la fuente de esta visión equivocada de las mujeres está enraizada en la dependencia de las mujeres para cuidar y de los varones, para construir el mundo. Las dos representantes más conocidas de esta corriente son Luce Irigaray y Julia Kristeva.

Para las feministas postmodernas y de la tercera ola, todos los intentos de proporcionar una sola explicación para la opresión de las mujeres son defectuosos. No hay una sola entidad, la mujer, sobre la cual se pueda fijar una etiqueta. Las mujeres son individuos, cada una con una historia única que contar sobre su yo particular. Cualquier explicación única para el estatus del eterno femenino es simplemente otra instancia del pensamiento llamado falocéntrico. Las mujeres deben, en la estimación de las feministas posmodernas y de la tercera ola, revelar sus diferencias entre sí para resistir mejor la tendencia patriarcal a centrar y congelar el pensamiento en una verdad rígida que siempre fue, es y será. Para llegar a ser ellas mismas, las mujeres deben abrazar el conflicto, incluso la auto-contradicción, no tienen que seguir ningún guión, incluido el auto-impuesto, a lo largo de sus vidas.

4. 2. 4 Conclusiones

Los enfoques éticos feministas orientados al cuidado y estatus/justicia no imponen un estándar normativo único a las mujeres. Más bien, ofrecen a las mujeres múltiples formas de entender las maneras en que el género, la raza, la clase etc., afectan sus decisiones morales. Debido a que los enfoques éticos feministas tienden a ser gynocéntricas, así como sensibles al género, los críticos no feministas se han quejado de que estos enfoques son sesgados por las mujeres.

La ética, insisten estos críticos, no puede proceder desde un punto de vista específico- desde el punto de vista de las mujeres- y todavía ser considerada como

ética. De hecho, la ética tradicional se ha basado en el supuesto de que sus valores y reglas se aplican igualmente a todas las personas racionales. Sin embargo, la mayoría de las teorías éticas tradicionales parecen estar basadas en la experiencia moral de los hombres- normalmente en situación de poder- en comparación con las mujeres.

La ética feminista sugiere, que no basta con que la ética tradicional incorpore los intereses y asuntos de las mujeres y reconozca a las mujeres como agentes morales que deben ser tomados en serio. Por el contrario, insta a la ética tradicional a repensar los supuestos ontológicos y epistemológicos sobre los que se basa su pensamiento y considerar la posibilidad de que, lejos de ser fuentes de liberación humana, sus principios, reglas, normas y criterios sirvan realmente para apoyar los patrones de dominación y subordinación que desmoralizan a todos.

A pesar de las diferentes interpretaciones de las éticas feministas en cuanto al contenido de la elección voluntaria e intencional, el ejercicio ilegítimo o legítimo de control y una relación sana o patológica, la comunidad intelectual y moral feminista muestra que la ética feminista no es una ideología monolítica que prescribe una y sólo una forma de ser y pensar de las mujeres y los hombres.

Esta perspectiva tan abierta es fruto de cierta debilidad, porque no existe una perspectiva feminista ética única. Es un reto feminista el de conseguir una posición clara, convincente y unificada sobre las cuestiones morales claves. De lo contrario, en un entorno político, las perspectivas menos favorables para las mujeres pueden llenar el vacío.

El objetivo de la ética feminista actual es buscar consensos mientras se van consiguiendo políticamente los beneficios de cada vez mayor grupo de las mujeres, aunque no satisfagan las necesidades de todas ellas. Por esta razón, las teóricas éticas feministas deben de escuchar los diferentes puntos de vista de las mujeres y después forjar una opinión de consenso a partir de ellos. No obstante, es incierto si es posible alcanzar este acuerdo.

Con respecto al diálogo de la ética feminista con las éticas tradicionales las feministas siguen comprometidas con la tarea de conseguir la equidad de género con los varones. La globalización puede ser un factor de avance y de riesgo para su consecución.

4. 3 Justicia de redistribución y reconocimiento: un binomio

En este apartado, una vez revisado el estado de cuestión sobre las corrientes principales de la ética feminista, nos centraremos en la representante que sigue la teoría moderna de la ética de la justicia y a la vez, la crítica y mejora: Nancy Fraser.

Conocer su perspectiva, permitirá ver los contrastes con las representantes de la ética del cuidado (sobre todo, Gilligan) y después hacer una comparativa y valoración con respecto a Daly.

Articular la justicia desde la perspectiva del género conecta dos ámbitos de esta virtud: la justicia redistributiva clásica (tratada ya de forma amplia en esta tesis) y la justicia de reconocimiento donde los mayores avances se han hecho, sobre todo, con los trabajos de Axel Honneth⁴⁵⁹ (a base de las investigaciones de Rawls), Charles Taylor⁴⁶⁰ (campo político) y Paul Ricoeur (desde la fenomenología lingüística)⁴⁶¹.

Fraser apunta a una tercera categoría: justicia de representación⁴⁶², para evitar caer en un dualismo sustancialista y la generalización, en que caen, según ella, los mencionados tres autores. Nos centraremos en presentar la visión de Fraser antes de contrastarla con los representantes teóricos de la justicia del reconocimiento, ya que la autora articula en su reflexión las cuestiones de multiculturalismo y globalización conjugándolas con la cuestión del género. Necesitaremos esbozar su marco de comprensión de la justicia para poder entender el alcance de su propuesta para contrastarla con los demás teóricos y seguidamente con Daly.

Dentro de este marco interpretativo es crucial plantear las siguientes categorías en una tabla que aclare los posibles contrastes y sitúe el debate en su contexto:

Redistribución	reconocimiento
Igualdad	diferencia
Universal	particular
Democracia	mutliculturalismo
Clase	estatus
Economía	cultura
Lo material	lo simbólico

⁴⁵⁹ A. HONNETH, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁴⁶⁰ Cf., TAYLOR, *El multiculturalismo*.

⁴⁶¹ Cf., RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*.

⁴⁶² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 155.

Derechos	bien/moral/responsabilidad
Ontología	ética
Teoría	práctica
Nivel básico	nivel superior
Individual	comunitario (interacción)
Deontológico	teleológico
Justicia	cuidado
Otro genérico	Otro concreto

Se presenta una especie de parejas combinadas de conceptos colocados en columnas acorde a su tratamiento en función de su relación y afinidad con la idea de la justicia de la redistribución y reconocimiento, al menos en forma clásica. Hemos enumerado estos conceptos, porque aparecerán en las reflexiones de los autores y de esta forma, situaremos el posicionamiento de cada uno y su visión de manera conceptual más fácil.

Ahora bien, Fraser hace el hincapié que este dualismo presentado en forma de la tabla conceptual corresponde a una polarización binaria esencialista. La autora contempla desde su perspectiva, ambas dimensiones ya que éstas, lejos de estar separadas e indicar los polos opuestos del pensamiento ético, requieren su mutua imbricación y hasta integración, son como dos diferentes esferas de justicia⁴⁶³. Es más, considera que el dualismo sustancialista que separa las esferas no es un mero síntoma sino la raíz del problema de la teorización de la justicia⁴⁶⁴. Su interés se centra en teorizar la sociedad capitalista como una totalidad, conectando los niveles de filosofía moral (derecho-bien), teoría social (economía-cultura), análisis político (igualdad-diferencia, luchas económicas, política de identidad, democracia social y multiculturalismo).

Fraser, como Daly, ha detectado que mientras la mayoría de los científicos separa estas dimensiones, asumiendo una división disciplinaria del trabajo, considerando independiente el análisis político del económico, de la teoría moral y la teoría social, para una comprensión estructural es crucial diagnosticar las tensiones entre estas áreas y contextualizarlas correctamente en su interconexión⁴⁶⁵. Así no se separan artificialmente los marcos donde éstas se entrelazan, para evitar que los dos

⁴⁶³ N. FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, Stanford University Press, California 1996, 40.

⁴⁶⁴ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 41.

⁴⁶⁵ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 15.

tipos de justicia parezcan disociados, tanto en práctica como intelectualmente⁴⁶⁶, lo que ha llevado a que la disociación se haya convertido en polarización⁴⁶⁷. De esta forma, la justicia de redistribución y de reconocimiento se han presentado como mutuamente antitéticas en los debates políticos presentes y Fraser desentraña “la anatomía de una falsa antítesis”⁴⁶⁸, que arrastra a su vez, una comprensión binaria y polarizada del resto de los conceptos afines.

La desintegración conceptual de ambos campos presenta, sobre todo, desde la perspectiva feminista varios problemas que se solucionarían a través de la integración de las esferas discursivas. Uno de los problemas que ilustra más claramente esta necesidad es el que aduce Fraser en su conferencia en Stanford en 1996 (de la cual más adelante 2003 y 2006 surgirán las obras más representativas y que sistematizan la problemática en: “Escalas de justicia” y “¿Redistribución o reconocimiento?”): el caso de género. Los universalistas pretenden abolir las demandas específicas de la sobrefeminización pidiendo el reconocimiento de las mujeres como personas; las políticas de diferencia, pretenden combatir la subfeminización por medio del reconocimiento de las mujeres en su condición específica. Tanto la sobrefeminización como la subfeminización causan serios impedimentos para la participación política de las mujeres, por lo cual se necesita tanto el reconocimiento de la igualdad como de la diferencia para asegurar las condiciones de paridad de género⁴⁶⁹. Otro ejemplo, del contexto estadounidense: en los países de bienestar se ha institucionalizado tanto la desventaja económica como las jerarquías de status. Los programas de asistencia pública para las madres solteras están separadas de los programas de seguridad social que pertenecen a las trabajadoras, mostrando que la crianza y la educación de los hijos no es trabajo. De esta forma, se privilegia el bienestar de las mujeres trabajadoras, pero éstas mantienen con sus impuestos a las que están becadas por las ayudas públicas. En breve, como resume Fraser: “no hay reconocimiento sin redistribución”⁴⁷⁰.

Su perspectiva dualista (no esencialista sino perspectivista) combina la redistribución con el reconocimiento para asegurar la paridad de participación. Se

⁴⁶⁶ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 18

⁴⁶⁷ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 19

⁴⁶⁸ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 21.

⁴⁶⁹ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 50.

⁴⁷⁰ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 49, 53, 57.

necesita asegurar la equidad económica por un lado y por otro lado el respeto a las diferencias que organizan la sociedad⁴⁷¹.

De esta forma, destacan las tres nociones fundamentales de la justicia de representación de Fraser que pretende combinar en los planos teóricos y en los prácticos rompiendo el dualismo entre la justicia de la redistribución y del reconocimiento:

- La paridad participativa.
- El dualismo perspectivista.
- La intercompetración entre la redistribución y el reconocimiento con sus correspondientes nociones conceptuales que tradicionalmente arrastran⁴⁷².

A la vez, en su mención y ejemplo del estado de bienestar, se esboza un pequeño asomo hacia la ética del cuidado (que profundizaremos más adelante), cuando trata de los asuntos del trabajo y del cuidado de la prole (como no trabajo, en cuanto no remunerado⁴⁷³), lo que a su vez, se ha convertido también en otra pareja de oposiciones binarias:

Trabajo	cuidado de la prole
Igualdad de derechos	diferencia sexual

Fraser, desde su dualismo perspectivista, en cuanto su apuesta metodológica (no ontológica), desdoblará los conceptos de la igualdad y de la diferencia en sus aspectos de igualdad-justicia de redistribución y diferencia-justicia de reconocimiento.

Así tendremos que atender el aspecto de la igualdad-redistribución como afirmativo y transformador como a su vez, el aspecto de la diferencia-reconocimiento como universalista y de la diferencia, con el fin de pensar de forma integral.

Como los remedios afirmativos a la injusticia, se refiere a los medios que corrijan los resultados inecuanimes de los arreglos sociales sin cuestionar los marcos en los que se apoyan. Como los remedios transformativos, se refiere a los que corrijan la inequidad reestructurando los marcos subyacentes. La redistribución afirmativa puede estigmatizar al desaventajado y la redistribución transformativa promueve la solidaridad, evitando generar brotes de falta del reconocimiento. La

⁴⁷¹ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 58.

⁴⁷² FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 57.

⁴⁷³ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 64.

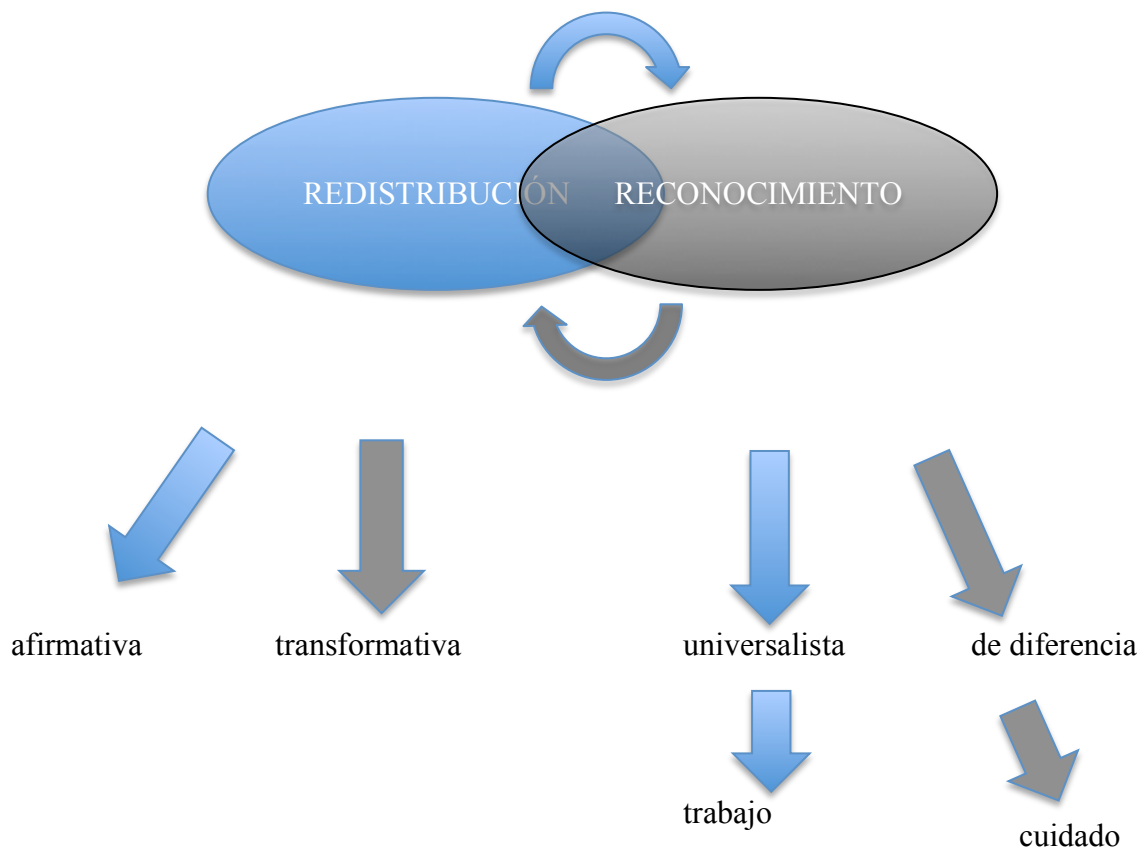
cuestión de la justicia se situaría donde el reconocimiento universalista y el cuidado, en el lado del reconocimiento de la diferencia.

Éste podría ser el gráfico del resumen de la propuesta de Fraser

Estado actual de la reflexión sobre la justicia desde las políticas de diferencia/identidad



Fraser considera que existe la necesidad de integración de ambas perspectivas a través del procedimiento que llama dualismo perspectivista.



Así consigue la compenetración entre las diferentes disciplinas para conseguir en la práctica la paridad participativa- como un único principio ético que propone.

Las ventajas de su procedimiento que aduce Fraser son múltiples:

- Atiende tanto los factores económicos como culturales.
- Incorpora las políticas transformativas de redistribución (no sólo se centra en la redistribución de los bienes sino en el sistema orgánico de trabajo).
- Incorpora las políticas transformativas (deconstructivas) del reconocimiento para evitar el universalismo y el diferencialismo abstracto.

De esta manera, se expande el concepto de la igualdad bajo la presión de la experiencia, asumiendo un proceso de superación de los horizontes limitadores y de interpretación estrechos⁴⁷⁴. Se trata los remedios a la injusticia de forma integral y así ambas facetas de la justicia pueden estar al servicio de la paridad participativa de justicia para todos⁴⁷⁵.

La propuesta de Fraser no es una propuesta fácil ni exenta de debates, por lo el haber examinado las categorías de la igualdad y diferencia que están en la raíz del debate sobre la justicia de redistribución y reconocimiento, nos ayuda a revisar con detalle la propuesta de Fraser en el marco del feminismo y sociedad globalizada. Una vez vistas las objeciones a su propuesta, encontraremos las conexiones entre la justicia de la representación, la ética del cuidado y la visión ética ecofeminista.

4. 3. 1 Justicia de representación de Fraser

Según Fraser, actualmente, ya no es admisible una dicotomía entre los conceptos de la justicia distributiva y de reconocimiento. Es una comprensión clásica que supone ciertos marcos que ya no son válidos para teorizar sobre la justicia, empezando por el que la misma Daly ponía en cuestión: la imagen que inspiraba la reflexión era una balanza que refería al equilibrio moral impartido por un juez imparcial⁴⁷⁶.

En el siglo XXI hay otros marcos, aparte del imaginario y de la representación, que no sólo difieren de la concepción clásica sino también de las teorías éticas modernas (Kant, Hegel, Habermas). Entre ellos se enumerarían:

⁴⁷⁴ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 195.

⁴⁷⁵ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 67.

⁴⁷⁶ FRASER, *Escalas de justicia*, 15.

- El modelo de estado westfaliano que investía el Estado de una soberanía indivisa y exclusiva sobre su territorio⁴⁷⁷ y que parte de una suposición idealizada (y falaz) de que la opinión pública debe ser normativamente legítima y políticamente eficaz⁴⁷⁸.
- El sujeto pertinente de la justicia era el ciudadano.

En este modelo se debatía el *qué* de la justicia (lo que se comprende de forma normativa, la sustancia-el contenido) y el *quién* de la justicia (el sujeto).

En el momento actual globalizado y multicultural, “el enfoque de las injusticias es inherentes a la estructura social del capitalismo moderno, incluida su fase globalizadora contemporánea”⁴⁷⁹, lo que supone, a diferencia del estado westfaliano:

- Falta de límites claros (antes no había grandes dificultades de establecer donde empezaba una cultura y terminaba otra).
- Orden institucionalizado diferenciado (antes había un orden de parentesco cuyo patrón daba coherencia y valor cultural).
- Sociedad plural (no monista).
- Entorno de controversias (antes, a falta de un horizonte de evaluación alternativo, no había posibilidad de crítica del orden cultural establecido).
- No hay jerarquía socialmente legitimada (antes se carecía de argumentos para cuestionar la autoridad)⁴⁸⁰.

Lo que Fraser cuestiona es la supuesta neutralidad del liberalismo y del Estado liberal, que no logra solucionar el problema de las diferencias ni consigue la separación entre el Estado y la cultura⁴⁸¹. En aquel contexto, era fácil reivindicar la justicia de redistribución en cuanto a la dimensión económica igualitaria referida a la mayoría (Rawls, Honneth) y de la justicia del reconocimiento, en cuanto a las minorías o diferencias culturales y políticas (Taylor, Ricoeur). “En condiciones actuales, las oportunidades de vivir una vida buena no dependen del todo de la constitución política interna del estado territorial en el que se reside”⁴⁸².

⁴⁷⁷ FRASER, *Escalas de justicia*, 19.

⁴⁷⁸ FRASER, *Escalas de justicia*, 26.

⁴⁷⁹ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 56

⁴⁸⁰ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 56.

⁴⁸¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 139.

⁴⁸² FRASER, *Escalas de justicia*, 56.

Fraser pone de relieve la necesidad de un enmarque diferente que no de por supuesta ni la teoría ni la práctica de la justicia⁴⁸³ en un mundo de instituciones cosmopolitas, donde la explotación y exención del control democrático de la economía se hace cada vez más patente, donde las economías se hacen transnacionales y donde existen ejes entrecruzados de subordinación que no se suprimen ni con la justicia de redistribución ni de reconocimiento⁴⁸⁴. Así “el mapa de la imaginación feminista reconstruye esta historia para revelar los contornos de un imaginario postwestfaliano que integra la redistribución y el reconocimiento con la representación”⁴⁸⁵, que integra el orden social pluralista, los debates sobre patrones de valor y los cuestionamientos de los esquemas interpretativos.

Su propuesta de la justicia de representación es un enfoque global que ya no trata solamente el tema del contenido/sustancia de la justicia, ni tampoco solamente de los sujetos de derechos, sino tratará de la gramática de la justicia al preguntar por el conjunto de reglas, por el *cómo* de la justicia al verse que “las reivindicaciones de redistribución rechazan cada vez más el supuesto de las economías nacionales”⁴⁸⁶ y que la dimensión política de la justicia (representación) no es reducible a lo económico (redistribución) ni a lo cultural (reconocimiento)⁴⁸⁷.

Fraser entiende la justicia como paridad participativa, una noción consecuencial que especifica un principio mediante el cual “podemos evaluar los acuerdos sociales: éstos son justos si y sólo si establecen que todos los actores sociales pertinentes pueden participar como pares en la vida social”⁴⁸⁸. Así hace patente la complicación entre la democracia y la justicia. Si admitimos este principio, podemos ver que hay obstáculos políticos específicos a la paridad, no reducibles a la mala distribución o al reconocimiento fallido, aunque entretejidos con ambas situaciones⁴⁸⁹. Se trataría de la injusticia del tercer orden (del *cómo*), o de la *representación fallida metapolítica*⁴⁹⁰ cuando los Estados y las élites transnacionales monopolizan la actividad de establecimiento del marco de la justicia negando la voz a quienes podrían resultar perjudicados en el proceso e impidiendo la creación de los foros democráticos donde se debaten sus reivindicaciones. Así se impide a la

⁴⁸³ FRASER, *Escalas de justicia*, 21. Cf., J. RAWLS, *El derecho de las gentes*, Paidós, Madrid 2001.

⁴⁸⁴ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 58.

⁴⁸⁵ FRASER, *Escalas de justicia*, 27.

⁴⁸⁶ FRASER, *Escalas de justicia*, 35.

⁴⁸⁷ FRASER, *Escalas de justicia*, 43.

⁴⁸⁸ FRASER, *Escalas de justicia*, 63.

⁴⁸⁹ FRASER, *Escalas de justicia*, 43.

⁴⁹⁰ FRASER, *Escalas de justicia*, 60.

mayoría participar en los *metadiscursos*⁴⁹¹ que determinan la división oficial del espacio político. En efecto, junto al problema del marco (el *qué*) de la justicia actual, se divisa el problema del sujeto (*quién*) que debe ser tratado de forma democrática y no como meros asuntos técnicos dejados en las manos de los expertos.

Estos dos problemas (contenido y sujeto de la justicia), en el contexto westfaliano (anterior a los 1960), se solucionaban con dos presupuestos, o como los llama Fraser: “dogmas del igualitarismo”, a saber que el contenido lo designaban las reglas políticas del estado territorial moderno y el sujeto era el ciudadano⁴⁹². El cambio en la gramática de las luchas por la justicia, producido en los últimas décadas, se podría resumir en estas cuestiones:

- De la *igualdad del contenido* (*qué*) referido a los derechos, bienes, oportunidades y libertades⁴⁹³.
- Del *reconocimiento del sujeto* (*quién*) referido a la identidad, reciprocidad cultural.
- A la *igualdad entre quienes*⁴⁹⁴ (el marco de referencia que puede excluir injustamente de su encuadre⁴⁹⁵).

Desde la caída del primer dogma (Rawls), la cuestión se centra en el debate sobre el procedimiento pasando por alto el dato del pluralismo, es decir, se trata de un procedimiento insuficiente de decisión monológica, frente a la opción dialógica y democrática donde puede darse una insistencia abstracta sobre el procedimiento democrático que poco tenga que ver con la justicia práctica⁴⁹⁶.

El segundo dogma consiste en pretender, desde la ciencia, determinar el sujeto de la justicia. Aquí se deja de someter a la reflexión crítica este mismo procedimiento, es decir, se deja de preguntar metodológicamente y autoreflexivamente, cómo debería determinarse el marco pertinente de reflexión sobre la justicia⁴⁹⁷. Como consecuencia, se deja en las manos de los técnicos las decisiones que son de incumbencia democrática. Si no se cae en el primer dogmatismo, sí, a menudo en el segundo.

⁴⁹¹ FRASER, *Escalas de justicia*, 60.

⁴⁹² FRASER, *Escalas de justicia*, 67, 182.

⁴⁹³ FRASER, *Escalas de justicia*, 68.

⁴⁹⁴ FRASER, *Escalas de justicia*, 69.

⁴⁹⁵ “Si el espacio político se enmarca injustamente, el resultado es la denegación de participación política a aquellos que están fuera del universo de los que cuentan”. FRASER, *Escalas de justicia*, 258-259.

⁴⁹⁶ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 69-70.

⁴⁹⁷ FRASER, *Escalas de justicia*, 78.

Avanzar más allá del segundo dogma será pasar del *cómo* de la ciencia al *cómo* crítico-democrático, al darse cuenta que la ciencia no puede aportar los criterios del *quién*, sino ratificar acríticamente una decisión sobre los marcos interpretativos, sin consideraciones epistemológicas previas⁴⁹⁸.

En cuanto a los problemas de aplicación de su propuesta, la autora misma reconoce que puede darse la regresión infinita en el metanivel de quién debe participar en el proceso democrático de la determinación del marco, lo que incurre en una especie de paradoja democrática⁴⁹⁹. También es posible una relación de circularidad entre la democracia y la justicia al conectar estos cuerpos de reflexión político-teórica, mientras no se admita la relación entre el igualitarismo y la tecnocracia y entre la democracia y el nacionalismo⁵⁰⁰. El enfoque que propone disminuye la distinción entre la moral y la política amenazando a moralizar la política y viceversa⁵⁰¹.

4. 3. 2 Justicia “anormal” y “reflexiva”: categoría de género

Para entender su postura Fraser intuye la necesidad de hablar de una justicia “anormal”⁵⁰² y una justicia “reflexiva”⁵⁰³ para explicar claramente su posición.

En analogía a la propuesta de la revolución científica de Kuhn⁵⁰⁴, cuando Fraser se remite a ciertas anomalías en el sistema de las éticas de justicia vigentes, considera que cuando éstas se convierten en la norma, dejan de ser anomalías y producen cambios en los paradigmas desde la crítica de las orientaciones de la atención desde los hechos⁵⁰⁵. Entre los principales focos de anormalidad ética en el mundo globalizado destacan:

- La falta de visión compartida de la justicia y la falta de consenso sobre el *qué* de la justicia.
- Los supuestos socio-ontológicos plurales.
- La falta de consenso sobre *quién* pertenece al círculo de los que tienen derecho al trato igualitario.
- Falta de la comprensión del *cómo* de la justicia.

⁴⁹⁸ FRASER, *Escalas de justicia*, 85.

⁴⁹⁹ FRASER, *Escalas de justicia*, 91.

⁵⁰⁰ FRASER, *Escalas de justicia*, 95.

⁵⁰¹ FRASER, *Escalas de justicia*, 94.

⁵⁰² FRASER, *Escalas de justicia*, 97.

⁵⁰³ FRASER, *Escalas de justicia*, 138-139.

⁵⁰⁴ Cf., T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971.

⁵⁰⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 99.

Fraser parece indicar que “la anormalidad nos confronta a cada paso”⁵⁰⁶. Otra vez, la cuestión será de procedimiento: cómo en un determinado caso se determina la gramática pertinente para reflexionar sobre la justicia, cómo hacer para que la reivindicación política no se centre sólo en aspecto del *qué*, del contenido de la justicia sino de las metacuestiones del marco interpretativo de la misma⁵⁰⁷.

Tradicionalmente, estos cuatro focos se adscribían a las políticas de redistribución y del reconocimiento de la forma que mostraré esquemáticamente siguiendo la reflexión de Fraser⁵⁰⁸.

	REDISTRIBUCIÓN (Rorty, Barry, Gitlin ⁵⁰⁹)	RECONOCIMIENTO (Young ⁵¹⁰)
Concepción de la justicia	Socioeconómica, marginación y privación	Patrones culturales de representaciones, interpretación y comunicación
Propuesta de solución de las injusticias	Redistribución de la riqueza, reorganización de la división de trabajo, democratización del procedimiento ⁵¹¹	Cambio cultural, simbólico, valoración de la diversidad ⁵¹²
Concepción de las colectividades que sufren la injusticia	Política de clases explotadas; teleología (vida buena) ⁵¹³	Estatus weberiano; política de identidad: sexualidades despreciadas; códigos deontológicos ⁵¹⁴
Ideas sobre las diferencias de cada grupo implicado	Abolir diferencias del grupo (igualdad) ⁵¹⁵	Las diferencias adquieren valor (diferencia)

El concepto del género es problemático incluso dentro de la teoría feminista siendo objeto de diferentes interpretaciones⁵¹⁶. El peligro que entraña es polarizarlo dejando el género femenino como un producto intermedio entre el varón y todo lo que no cabe en el estereotipo. El sistema de género-sexo, según Levi Strauss, sería el conjunto de disposiciones por las que la sociedad transforma un hecho de la sexualidad biológica en productos de la actividad humana⁵¹⁷.

⁵⁰⁶ FRASER, *Escalas de justicia*, 253.

⁵⁰⁷ FRASER, *Escalas de justicia*, 107.

⁵⁰⁸ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 28-59, FRASER, *Escalas de justicia*, 117-139.

⁵⁰⁹ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 24.

⁵¹⁰ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 25.

⁵¹¹ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 36-39.

⁵¹² FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 50.

⁵¹³ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 11-12; FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 52.

⁵¹⁴ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 13-14; FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 53.

⁵¹⁵ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 58-59.

⁵¹⁶ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 73.

⁵¹⁷ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 74.

Cuando la categoría de género se junta con la de la justicia, el problema radica en que la identidad construida patriarcalmente (sea en la versión cultural/liberal, sea en la versión marxista) está puesta al servicio de la opresión y la explotación⁵¹⁸.

El cuerpo sería el nexo entre la cultura (contexto) y la existencia que asume las normas de género recibidas. Beauvoir dirá que si el género es una forma de existir el propio cuerpo, éste es el campo de circunstancias recibidas e interpretadas convirtiéndose el género en cuestión totalmente cultural. Sin embargo, si la identidad es también una elección (la mujer no nace sino se hace), el género se convierte en un proyecto. Entonces, surge la cuestión de cómo se articula su aspecto cultural con el de la elección⁵¹⁹.

El género sería el punto de referencia, junto a la categoría de la experiencia para estudiar la filosofía y otras disciplinas, es decir, someter sus contenidos y procedimientos al examen crítico: desde el sujeto que se pronunciaba, hasta los destinatarios a los que se dirigía el discurso. Sería entonces la categoría analítica para estudiar las ciencias humanas, desvelando el subtexto de género implícito en el lenguaje y supuestos científicos, al distribuirse ciertas características y expectativas de cada sexo de forma esencializadora (lo femenino y lo masculino)⁵²⁰.

Los estudios de género, que proliferan sobre todo, en los Estados Unidos en la década de los setenta, a medida en la que se extienden, muestran su propia problemática al cuestionar la misma noción de género que se asumía previamente de manera unívoca, llegando a debatirse la misma oposición binaria sexo-género, en cuanto lo físico (natural)-lo cultural y de-construible, respectivamente. El argumento decisivo de la crítica ha sido que el género crease una ficción totalizadora desde los elementos heterogéneos⁵²¹.

Según Cristina Molina⁵²², los hitos más importantes entorno al concepto y estudio de género serían:

- La actitud natural ante el género.
- El género como categoría analítica para de-construir la actitud natural.
- El género como sistema de organización social.

⁵¹⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 149.

⁵¹⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 75.

⁵²⁰ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 256.

⁵²¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 257.

⁵²² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 258-283.

- El género como criterio de subjetivación e identidad.

La primera postura sigue un esquema dualista y binario macho-hembra, sexo-género, sin considerar legítimas las posibles desviaciones. Los estudios de género pretendían desvelar los intereses ideológicos y epistemológicos que guían la construcción de éste.

La procedencia del sustantivo “género” desde el latino “engendrar”, que apunta también al sustantivo “raza”, se podría entender en el sentido amplio como linaje, clase, especie y la mutua imbricación de los conceptos de reproducción y clase han dificultado la diferenciación entre las categorías del sexo y género en las disciplinas científicas. La dificultad se agrava desde la perspectiva lingüística, ya que el término “género” marca una subdivisión dentro de la clase gramatical, pero a la vez, ante la presencia de tres géneros: femenino, masculino y neutro en la mayoría de los idiomas indoeuropeos, se implica la versatilidad del género gramatical que ya no puede entenderse en simples oposiciones binarias (lo corporal/lo espiritual; lo masculino/lo femenino etc.).

El estudio lingüístico también ha mostrado que a menudo las categorías de género no sólo funcionaban de forma descriptiva sino prescriptiva, en cuanto apuntaban a los roles asignados a cada sexo. Resumiendo esta perspectiva: la relación sexo-cuerpo reflejaba el elemento determinado ahistórico, mientras el género se inscribía en el marco cultural.

a) Género como categoría analítica

El género como categoría analítica desmonta la perspectiva anterior, al mostrar la parcialidad de ciertos relatos donde se jugaban las relaciones de poder. La noción de género sería una herramienta heurística que puede ser interpretada de forma positiva o negativa en función de los objetivos de la investigación. Esta herramienta permite establecer distinciones conceptuales referidas a los sentimientos y comportamientos que se han normativizado como género, por ejemplo: la identidad, la orientación, el rol o el papel sexual.

Se reflexiona desde esta corriente sobre el cuerpo como lo asimilado y construido por la naturaleza-cultura. A partir de las conclusiones de Foucault en “Historia de la sexualidad”, con su primera edición en 1976⁵²³, el interés feminista se centra en las categorías del cuerpo y del sexo también desde las estrategias de la

⁵²³ M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid 2006.

emancipación de una sexualidad identificada con la reproducción, rompiendo el dualismo presente aun incluso en los existencialistas (de Beauvoir incluida), que delimitaban lo corporal/sexuado de lo espiritual/cultural con vistas a la subjetividad psicosomática. El cuerpo, según Butler, “ya no está marcado con inscripciones culturales, no es un ser sino una frontera variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada”⁵²⁴. Y la primera señal del cuerpo sexuado es el género, de forma que el cuerpo queda configurado por un estilo, gestos, ropa y comportamiento que la cultura entiende y descodifica en claves de lo femenino y lo masculino.

Según Foucault, el sexo se convierte en un instrumento útil para diferentes estrategias, desplegando múltiples dispositivos de saber y poder⁵²⁵. En caso de las mujeres, su cuerpo se ha calificado y descalificado como saturado de sexualidad, se socializaron las conductas procreadoras y se estigmatizaron las conductas sexuales anómalas. Butler añade que la heterosexualización resulta también una construcción cultural, pero el comportamiento sexual se construye de forma generizada en función de los intereses de una sociedad y cultura dominadora⁵²⁶. Kate Millet⁵²⁷ (1960) politizará el sexo para que, más tarde en 1984, Gayle Rubin⁵²⁸ desde una teoría coherente, describa y denuncie las injusticias y las opresiones sexuales. El sistema jerárquico que muestra la autora, sitúa en la parte superior el comportamiento heterosexual monógamo estable, después las parejas no casadas, los heterosexuales promiscuos, después los geys y las lesbianas, para terminar con las prostitutas y los travestis. Su teoría considera la sexualidad como un eje de opresión específico donde convergen otros campos de desigualdad: clase, raza o género. Resumiendo: la perspectiva analítica distingue diferentes sistemas de opresión en función de sexo y género prestando la atención al rol del cuerpo y al aspecto subjetivo holístico en dimensión corporal-sexual-espiritual-cultural.

⁵²⁴ J. BUTLER, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Madrid 2007, 139.

⁵²⁵ FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, 121

⁵²⁶ BUTLER, *El género en disputa*, 145.

⁵²⁷ MILLET, *Política sexual*.

⁵²⁸ R. GALE, “Reflexionando sobre el Sexo: Notas para una Teoría Radical de la Sexualidad”, en *Placer y Peligro: Explorando la Sexualidad Femenina*, Revolución, Madrid 1989, 113-190.

b) *Género como sistema de organización social*

La teoría de Gayle Rubin se inscribe en la corriente que entiende el género como una categoría dentro del sistema de organización social. Su pretensión es llevar una reflexión antropológica sobre los sistemas que articulan las relaciones sociales: producción, trabajo, relaciones afectivas. Su reivindicación era ilustrar que se trataba a las mujeres como hembras de la especie humana, que se convertiría en esposa, ama de casa etc., a través de los roles y las relaciones sociales. No se trata ya solamente de las experiencias cotidianas particulares de las mujeres sino de una visión global, criticando la premisa de Levi Strauss o de Freud que partían, en sus estudios, del presupuesto de la mujer doméstica, en lugar de considerarla un producto social regulado por el parentesco controlado por los varones. La versión del intercambio propuesta por Levi Strauss, tendría la siguiente lectura por parte de Rubin: “el intercambio de la mujer significa que son los hombres los que transaccionan por la mujer que es intercambiada, quedando la mujer como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo el intercambio”⁵²⁹.

El principio de la opresión de las mujeres consiste en las relaciones jerárquicas que las condenan desde sus condicionamientos biológicos hacia el matrimonio y hacia la heterosexualidad. Pero entran en juego no solamente los condicionamientos biológicos sino, como ponen de relieve las feministas socialistas, también el posicionamiento de las mujeres en el sistema social patriarcal de reparto de bienes. En efecto, la responsabilidad de la opresión de las mujeres no se agota en el sistema sexo-género sino también en el capitalismo.

El sistema dual, como lo denomina Iris Young⁵³⁰ (1981) y del que claramente veremos reminiscencias en la teoría de la justicia de Fraser, articula la cuestión económica con la cuestión cultural. Se considera el marxismo como ciego al sexo y el análisis de las relaciones de clase se entrecruzarán con las relaciones de género, como un aspecto no tratado por el socialismo y que repara sobre las relaciones de dominación de los varones sobre las mujeres.

Fraser recoge el legado del feminismo socialista que corrige las omisiones marxistas en el campo del género, pero también es conocedora de la experiencia de

⁵²⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 268.

⁵³⁰ I. YOUNG, *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*, Southend Press, Cambridge 1981.

muchas militantes de la izquierda decepcionadas por el giro que se ha dado en los años setenta del siglo XX, cuando denunciaron en el seno de sus propios partidos las prácticas sexistas que se atajaron por los compañeros, con excusa de atender a los problemas más importantes y apremiantes.

La teoría dual de Young intenta reencontrar las raíces comunes de las reivindicaciones socialistas y feministas, aunque en caso de esta autora se definirán como unos intentos de matrimonio desgraciado. Donde conectan es en la crítica del capitalismo y del patriarcado. Si la explotación bajo el capital se nutre en la apropiación de la plusvalía que genera el trabajador/trabajadora (en el sistema capitalista), en el sistema patriarcal esta plusvalía se establece sobre el tiempo, energías y labores de las mujeres y perpetúa la opresión de los varones sobre las mujeres. Ambos sistemas se refuerzan ya que los labores domésticos no computan propiamente como trabajo pero tienen coste emocional, social y valor económico no reconocido. Los hijos no se producen: se cuidan y crían.

Resumiendo: las sociedades están construidas desde el capitalismo y el patriarcado, es decir, desde las relaciones económicas y de género, que constituyen el doble frente abierto para el feminismo que se desarrolla en el entorno de la familia y del trabajo. Fraser conocerá muy bien esta teoría y desplegará ciertas similitudes al optar por una visión bivalente de la justicia, corrigiendo su perspectiva desde el marco dual a un sistema compuesto de al menos tres elementos: distribución, reconocimiento y representación.

c) Género como criterio de subjetivación

El género como criterio de subjetivación e identidad se refiere al ámbito de representación simbólica en cuanto normativa, religiosa, educativa, científica, legal, política y en cuanto permite a un sujeto posicionarse como varón o mujer en la sociedad.

La identidad genérica funcionaría como una adscripción o apropiación de lo que una cultura denomina lo femenino y lo masculino. Posicionarse equivale a reconocerse como mujer o varón, de ahí, el reto ilustrado de lograr el estatuto de sujeto para las mujeres (como ya hemos analizado en el apartado de la identidad). El problema con el que se encontraba el feminismo era desmarcarse de la identidad adscrita a su género sin autoexcluirse del discurso teórico dominante para que

podiera ser relevante⁵³¹. Esto implica una forma de identidad que requiere de des-identificación de lo adscrito al género, que a través de la reinterpretación crítica logra trascenderse y vivirse de forma propia.

El proyecto feminista necesita una identidad también colectiva que desafía las categorías de sexo-género. Las mujeres pues no son un grupo o un colectivo, sino constructo ideológico fruto de opresión, aunque compartan ciertos intereses comunes. Se plantea, en este sentido, como crucial “una conciencia de las mujeres como clase y la transformación de la conciencia en un movimiento político”⁵³². Los extremos que se pretenden evitar son el del esencialismo totalitarista (identificado con un grupo dominante) o del colonialismo que niega, reprime o persigue las diferencias. Se trataría ni de reificarse ni de ontologizarse, sino funcionar con orientación hacia la emancipación, sin excluir las necesidades de las representaciones minoritarias.

Fraser propondrá este procedimiento no sólo dentro de la identidad de las mujeres, sino desde un proyecto global de identidad de género en cuanto raza humana en medio de las múltiples razas del planeta. La complejidad del proyecto salta a la vista al ver los esfuerzos fallidos de las mujeres en este sentido, dentro de su propio campo de acción emancipatoria. A su vez, las distintas opresiones dan pie a diferentes reivindicaciones que conformarán distintas identidades colectivas.

d) Crítica

Existen voces en contra de la categoría del género, sobre todo, al ver la evolución del término: desde la noción analítica hasta un estatuto ontológico de identidad diferenciada. No quedaría claro ni uniforme lo que se dice al utilizar el concepto “género” y a veces se podrían ocultar las mediaciones de explotación y opresión como la raza, la clase o la etnia. La propuesta crítica sería acotar el ámbito de la categoría de género como una herramienta heurística.

La cuestión que se levanta es también si la crítica se dirige contra el concepto de género (en general) o contra la comprensión del género en cuanto la normativa de lo femenino y lo masculino dentro de un sistema jerárquico y de privilegio masculino. Se apuntaría a que el género es una forma básica de significar las relaciones de poder. El problema surge cuando la reflexión se debe dar dentro del

⁵³¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 276.

⁵³² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 278.

discurso hegemónico que impregna la vida social, el cual imposibilita un distanciamiento o un posicionamiento al margen del mismo.

La mediación del lenguaje es tan potente que algunas feministas, como la citada Judith Butler, están convencidas que no se trataría de descubrir las intenciones de los que hablan, sino las restricciones internas de la gramática que regula los discursos, las condiciones y sujetos que pueden tomar la palabra. Fraser lo englobará en la terminología del marco político-ético.

El desafío de la deconstrucción de la categoría de género implica la necesidad de su construcción para desplazar, sustituir y subvertir la jerarquía. El problema que se plantea es si existe un proyecto y un lenguaje que no esté muerto ni sea una parodia de lo existente. Butler propone, frente a la exclusión patriarcal, un proyecto inclusivo que cuente con la multiplicidad de discursos posibles sobre el sexo y género.

4. 3. 3 Género y justicia

La peculiaridad de las mujeres, a diferencia de los varones, consiste en que no han asumido la posición del sujeto desde la cual los varones serían los otros. Este supuesto marcará las concepciones de la justicia, tanto en Honneth, como en Taylor, Habermas y hasta en Ricoeur. En el momento, en que los autores pretenden trascender las tres claves que definen la condición femenina en contraposición de la masculina, donde lo genéricamente humano se adscribe solamente a las características propias de los varones:

Alteridad	mismidad
Inmanencia	trascendencia
Inesencialidad	esencialidad ⁵³³ ,

se encuentran con las aporías de sus propias teorías y se escudan en la neutralidad de la ciencia y en la tradición política y moral. Si siguen el esquema binario, las mujeres se ven obligadas a realizar existencialmente su condición, asumiendo los roles adscritos.

No obstante, no faltan voces que explican la categoría de género en clave de elección (como mencionábamos al tratar de la identidad), es decir, en movimiento que permite re-proyectarse y tomar una distancia crítica frente a ella⁵³⁴, por vías de

⁵³³ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 76.

⁵³⁴ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 78.

autonomía económica y social, protagonismo ético, en nombre “del hecho de que ser el ser humano es más importante que todas las singularidades que distinguen a los seres humanos, o de la igualdad en la diferencia”⁵³⁵, una propuesta no exenta de las trampas y ambigüedades.

Lo curioso es que lo masculino parece estar bien como está. El problema radicaría entonces en que se disfraza de forma mistificadora en lo universal humano, contaminando y asimilando las identidades femeninas.

Cuando cruzamos estas concepciones de política redistributiva y de reconocimiento con el concepto del género (como un concepto social bidimensional⁵³⁶), nos damos cuenta que la injusticia no sólo atañe el cambio de las estructuras económicas sino también el reconocimiento del estatus en la sociedad capitalista⁵³⁷. Existen injusticias específicas por la razón del estatus de género, que resulta ser un modelo que conecta ambas políticas. El concepto del estatus y de la clase interactúan⁵³⁸, convirtiéndose en anormales.

El paradigma de la redistribución trata las diferencias como diferencias de injusticia y lucha para abolirlas (ejemplos de desigualdad del patriarcado y andocentrismo⁵³⁹).

El paradigma del reconocimiento requiere una revaluación de los rasgos devaluados (Daly diría: trasvaluación de los valores), celebrando las diferencias entre los colectivos, sin eliminarlas (ejemplos de la subordinación del estatus: representaciones estereotipadas trivializadoras, cosificadoras y despectivas).

Así Fraser deja patente la brecha que hace estallar los modelos bien delimitados y pone de manifiesto la debilidad de las políticas y las teorías de justicia que separan ambos campos. Las consecuencias de una cultura organizada en torno a un modelo binario y jerárquico basado en el género, o de la cultura del patriarcado en el que el hombre significa no ser mujer, ni nada parecido, además de encontrarse en la cumbre, son:

- La incapacidad de preocuparse por los otros en los chicos.
- La incompatibilidad de la democracia con el patriarcado⁵⁴⁰.

⁵³⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 79.

⁵³⁶ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 28.

⁵³⁷ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 17.

⁵³⁸ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 19.

⁵³⁹ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*

⁵⁴⁰ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 19-20.

- La confusión del patriarcado con la naturaleza por medio de la naturalización del modelo binario y jerárquico del género⁵⁴¹.

Su propuesta de integración consiste en idear una concepción que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia⁵⁴².

También a nivel de principios éticos se plantea el debate si el reconocimiento es cuestión de justicia o de la vida buena/realización personal (Honneth/Taylor⁵⁴³). El enfoque teleológico propuesto por los autores, no cuadra con el marco deontológico ofrecido por Fraser. El *Sittlichkeit* o *ethos*, al que se refiere Fraser⁵⁴⁴, remite más bien precisamente a Hegel en su “Fenomenología del Espíritu” presentando el principio femenino de la moral en Antígona, en el sentido de los usos y costumbres de un pueblo en su inmediatez, mientras Kohlberg y Habermas, por el contrario, remiten a la moralidad individual reflexiva postconvencional, a lo universal y al derecho (siguiendo presuntamente a Kant)⁵⁴⁵.

Fraser, considera que este punto de incoherencia permite superar la presunción de la incompatibilidad y de la separación del entorno de la redistribución y del reconocimiento junto al resto de las categorías propias:

“en cuanto categorías filosóficas, la redistribución y el reconocimiento tienen orígenes muy diversos (...) la distribución proviene de la tradición liberal anglonorteamericana y se asocia con la *Moralität* kantiana. El reconocimiento, en cambio, procede de la tradición fenomenológica y suele asociarse con la *Sittlichkeit* hegeliana (...) de forma que se sostenga que ambas categorías son incompatibles. Sin embargo, el modelo del estatus [propuesto por Fraser] supera la presunción de incompatibilidad. El considerar la redistribución y el reconocimiento como cuestiones de justicia, hace posible situar ambos términos en un único marco normativo de referencia. En efecto, mantiene la posibilidad de acoger las reivindicaciones de ambos tipos sin sucumbir a la esquizofrenia filosófica”⁵⁴⁶.

Como ejemplo de lo que entiende en el plano deontológico, pone las reivindicaciones de los homosexuales, que no recurren a la evaluación ética, ni asumen si las relaciones homosexuales sean éticamente valiosas o no. Por el contrario, el enfoque de la realización personal (la moral teleológica de Honneth) no

⁵⁴¹ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 30.

⁵⁴² FRASER, ¿Redistribución o reconocimiento?, 34.

⁵⁴³ FRASER, ¿Redistribución o reconocimiento?, 35.

⁵⁴⁴ FRASER, ¿Redistribución o reconocimiento?, 35.

⁵⁴⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 47.

⁵⁴⁶ FRASER, ¿Redistribución o reconocimiento?, 39.

puede evitar la presuposición de este juicio siendo así vulnerable a los juicios contrarios⁵⁴⁷.

Resumiendo, el reconocimiento se debería tratar como cuestión de justicia (y no de autorrealización psicologista) y se debería adoptar una concepción bidimensional de la justicia rechazando la disyuntiva entre los paradigmas de redistribución y reconocimiento⁵⁴⁸.

Precisamente desde la perspectiva de género se ve la necesidad de vigilancia continua y de no caer en separaciones binarias, para evitar perder energías en los debates y discusiones que debilitan el entendimiento. El ejemplo que ofrece Fraser es muy claro. A saber, la segunda ola del feminismo, posterior a la Segunda Guerra Mundial, en el panorama del crecimiento económico, reforzó e institucionalizó las redes de solidaridad entre las colectividades, los Estados y las clases, dentro de su perspectiva crítica del economismo. Esta postura se mostró en el compromiso de erradicar las exclusiones étnico-raciales y de género. Se cuestionaron el paternalismo y la familia burguesa, politizando lo personal, expandiendo la protesta más allá de la redistribución socioeconómica, para incluir las tareas domésticas, la sexualidad y la reproducción⁵⁴⁹.

Esta primera fase del feminismo de postguerra pretendía generizar y universalizar el imaginario social, pero también se vio, sobre todo, a partir del 1989, cuando se puso en cuestión el mismo marco estatal, que no se podía sostener la socialdemocracia como fundamento del radicalismo igualitario, necesitando nuevas gramáticas de construcción de las reivindicaciones acordes con el espíritu postsocialista. Allí es cuando se ha puesto de relieve la necesidad de valorar la diferencia y la gramática del reconocimiento. Ante la incapacidad de avanzar contra las injusticias de la economía política, se optó por las reivindicaciones contra los daños causados por los patrones androcéntricos del valor cultural o del estatus⁵⁵⁰.

El peso del feminismo se ha desplazado desde el ideal de la igualdad social hacia el cambio cultural. La trampa consistía en que en el contexto del nuevo siglo, el reconocimiento ha casado demasiado fácil con el neoliberalismo hegemónico⁵⁵¹

⁵⁴⁷ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 45.

⁵⁴⁸ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 51.

⁵⁴⁹ FRASER, *Escalas de justicia*, 190.

⁵⁵⁰ FRASER, *Escalas de justicia*, 193.

⁵⁵¹ Que pretende que los interlocutores de la esfera pública actúen como si fueran pares poniendo entre paréntesis las diferencias de clase y estatus, como que para Fraser, resulta inconvincente a falta de una igualdad social como condición necesaria de la democracia política, tanto más que el punto de

que pretendía reprimir el recuerdo de la igualdad social. Como consecuencia, se ha producido una paradoja: las luchas por la justicia igualitaria se han apagado por el culturalismo igualmente truncado. Mientras el feminismo se debatía sobre las diferencias, lo que hacía falta era volver a reivindicar las políticas de redistribución ante el panorama del fundamentalismo del libre mercado hegemónico⁵⁵².

En este sentido, Fraser apela a la necesidad de dos estrategias que remedien la injusticia trascendiendo la división entre redistribución y reconocimiento: la afirmación y la transformación⁵⁵³. La estrategia afirmativa, dentro del marco del multiculturalismo dominante sería reevaluar las identidades de grupos devaluados, mientras que la estrategia transformadora (deconstructiva) se enfocaría a la deconstrucción de las oposiciones simbólicas que subyacen en los patrones de valor cultural⁵⁵⁴.

La cultura, la producción de conocimiento o el sistema educativo, en cuanto legitimador de lo que cuenta como la cultura y como el conocimiento, no son procesos o instituciones desinteresados, sino parciales, sometidos a negociación y discusión como medios de significación y legitimación. La inclusión de las voces no incluidas en el canon dan lugar a los códigos de lo “políticamente correcto” desde el punto de vista de la cultura hegemónica o dominante⁵⁵⁵. En este sentido, coincide plenamente con el planteamiento de Daly, como veremos más adelante.

Los remedios deconstructivos son, en principio, descosificadores ante el peligro de que los remedios afirmativos generalicen y reifiquen las identidades colectivas negando la singularidad de las vidas y las influencias cruzadas entre diversas afiliaciones de las personas.

Por lo tanto, serían preferibles las estrategias transformadoras, aunque tampoco estén exentas de dificultades, como por ejemplo, estar alejadas las pretensiones de la transformación económica de la experiencia de la mayoría de los sujetos que padecen la mala distribución⁵⁵⁶, por lo que las cuestiones distributivas deben ocupar un lugar central en todas las deliberaciones sobre la

vista liberal burgués tiene un claro sesgo masculino respaldando el interés público para redibujar los límites de lo público y lo privado. FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 85.

⁵⁵² FRASER, *Escalas de justicia*, 195.

⁵⁵³ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 72.

⁵⁵⁴ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 73.

⁵⁵⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 139.

⁵⁵⁶ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 75-76.

institucionalización de la justicia⁵⁵⁷. La distinción entre la afirmación y la transformación no es absoluta sino contextual. Los cambios afirmativos en abstracto pueden tener efectos transformadores en algunos contextos, siempre que se pongan en práctica de forma consistente⁵⁵⁸.

4.3.4 Estrategias de teorización

Ante los focos de la anormalidad al tratar la justicia y más aun cuando se reflexiona sobre ella desde la perspectiva del género, Fraser propone tres herramientas o criterios de reflexión feminista:

- Sobre el objeto (*qué*) de la justicia: se trataría de establecer el criterio de la *paridad participativa* que conjugue la ontología social multidimensional con el monismo normativo. De esta forma, se puede remediar la injusticia asociada a la mala distribución (sustancia de la justicia), al reconocimiento fallido (multiculturalismo) y a la representación fallida o carencia de participación política⁵⁵⁹.
- Ya que por sí misma la ontología social multidimensional no es la solución, se necesitaría adoptar las reglas de decisión democrática que aseguren la igualdad de voz y voto de *todos los afectados*; se trata de establecer un principio de humanismo transnacional basado en la interdependencia, de ciudadanía compartida; en este sentido, la reflexión sobre el sujeto (*quién*) necesitaría ser reflexiva y determinativa⁵⁶⁰.
- El *cómo*: la metademocracia requeriría una teorización dialógica e institucional, con el fin de evitar caer en la presunción científicista, y que esté comprometida con el cuestionamiento, sin negar, la importancia del conocimiento social.

Resumiendo: estas tres características deberían estar presentes en la reflexión feminista sobre la justicia atendiendo a la categoría del género. Se debe tener en cuenta una interpretación del contenido (objeto) de la justicia como multidimensional en ontología social y monista en el plano normativo que pueda abarcar las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación desde el principio de la paridad participativa. A la vez, la reflexión debe sea capaz de

⁵⁵⁷ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 83.

⁵⁵⁸ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 76.

⁵⁵⁹ FRASER, *Escalas de justicia*, 114.

⁵⁶⁰ FRASER, *Escalas de justicia*, 128-129.

cuestionar el enmarque y enfocar de distintas maneras al sujeto de la justicia, desde el principio de todos lo afectados. “Una teoría de la justicia en tiempos anormales”⁵⁶¹ debería comprender la perspectiva del método desde las instituciones transnacionales que puedan estar sometidas a procedimientos de decisión democráticos.

Estas teorías no deben olvidarse de contar con la tensión entre la singularidad y la solidaridad que se salva combinando los rasgos del discurso normal y anormal sobre la justicia. Así en la gramática de la justicia se llegaría a las conclusiones, según las exigencias de un debate político, pero a la vez, estas conclusiones se mantendrían en la provisionalidad, abiertas a los posibles cuestionamientos, suspensiones o el reenfoque. La justicia reflexiva sería entonces un tercer discurso, en cuanto daría un sentido a la lectura global que no se encerrase en la anormalidad para instalar una nueva normalidad. La justicia reflexiva designa el compromiso que funciona a nivel teórico en una doble dimensión: la atención a las reivindicaciones urgentes de los grupos desfavorecidos y el análisis de los metadesacuerdos que se entrelazan con estas reivindicaciones⁵⁶².

Tras un exhaustivo análisis del feminismo en Estados Unidos, a nivel práctico, en Europa, Fraser aconseja tener presentes, de acuerdo con su propuesta teórica, los tres frentes a la vez:

- Trabajar por las prestaciones sociales igualitarias sensibles a género (junto a las fuerzas progresistas).
- Buscar aliados para insertar las políticas de redistribución en las políticas igualitarias de reconocimiento que tengan en cuenta la heterogeneidad cultural europea.
- Evitar endurecer las fronteras para no reproducir injusticias de des-enmarque a escala más allá de Europa⁵⁶³.

4. 3. 5 Conclusiones

Siendo cierto que ciertos representantes de políticas de la igualdad apoyarán las estrategias afirmativas contando con los efectos transformadores por producirse más adelante, Fraser considera que la verosimilitud del cumplimiento de tales previsiones dependerá de los factores propios del contexto y de la existencia de las

⁵⁶¹ FRASER, *Escalas de justicia*, 135.

⁵⁶² FRASER, *Escalas de justicia*, 139.

⁵⁶³ FRASER, *Escalas de justicia*, 207.

influencias capaces de contrarrestar el peligro de la cosificación inherente a estas políticas⁵⁶⁴.

La cultura neotradicional, como la llama, que considera como natural la diferencia de género, propicia que el feminismo cultural sucumba a la reificación. Mientras la cultura postmoderna, con su carácter cuestionador y provisional con respecto a las clasificaciones e identificaciones, puede ayudar a promover la transformación⁵⁶⁵.

Dada la coexistencia de ambos marcos culturales, Fraser ve más futuro en las estrategias transformativas evitando el esencialismo. Con todo, la deconstrucción no puede ser el objetivo del cambio social, de ahí, la necesidad de tomar la postura que integre los enfoques con el fin de conseguir “la reparación transversal”⁵⁶⁶.

Los problemas que se deben superar, los enumera Fraser de la siguiente manera:

- La reificación, fruto de una aplicación de la política del reconocimiento simplista que a nivel institucional no resiste las tensiones de la complejidad de la realidad transcultural; de esta forma, las luchas por el reconocimiento no promueven auténticamente una interacción respetuosa sino fomentan el separatismo, la intolerancia, el patriarcalismo o el autoritarismo.
- El desplazamiento, fruto del paso de la redistribución al reconocimiento acompañado por la globalización económica que propicia una expansión agresiva del capitalismo y afianza la desigualdad económica eclipsando, marginando y desplazando las luchas por la redistribución, en lugar de promoverlas.
- El desencuadre, es decir, la asunción de un marco de referencia inadecuado para debatir sobre la justicia. Si se parte de los presupuestos del estado westfaliano, el intento de asegurar las diferencias étnicas está siendo meramente utópico, mientras la tendencia siga de la migración y la mezcla. Siguiendo la misma argumentación, los defensores de la redistribución se convierten en proteccionistas justo cuando las reglas económicas actuales hacen imposible el mantenimiento de tales políticas⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 78.

⁵⁶⁵ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 79.

⁵⁶⁶ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 80.

⁵⁶⁷ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 87.

“En la medida en que la política del reconocimiento esté cosificando identidades colectivas, corre el riesgo de sancionar violaciones de derechos humanos y congelar los antagonismos entre los que pretende mediar. En la medida en que desplaza la política de la redistribución, puede estar promoviendo la desigualdad económica. Por último, en la medida en que las luchas de cualquier tipo están desencuadrando los procesos transnacionales, corren el riesgo de truncar el alcance de la justicia y excluir los actores relevantes”⁵⁶⁸.

La solución que propone Fraser pasa por tres procesos:

- Reemplazar el modelo del reconocimiento de identidad por el modelo de estatus, evitando la cosificación de los grupos.
- Reflexionar sobre la interconexión entre la clase y el estatus que evita el desplazamiento de la redistribución.
- Considerar la paridad participativa como el principio de las gramáticas de justicia para que arbitre sobre las interpretaciones y propuestas de aplicación, siendo un recurso contra el desencuadre (la exclusión de los afectados)⁵⁶⁹.

4. 4 Objeciones a la propuesta de Fraser

Honneth, siguiendo las teorías políticas y filosóficas de la escuela de Frankfurt, recogidas y profundizadas por Habermas⁵⁷⁰ conecta el interés práctico de la razón con la capacidad propia de la razón de trascenderse a sí misma en la autorreflexión, cobrando así un sentido emancipatorio. En este sentido, la razón va más allá de sí misma en su propia autocrítica y consciente de sus límites se posiciona desde su situación de la razón práctica, autónoma y libre.

Su teoría social crítica (en base a Castoriadis, Marcuse, intersubjetivismo y el último Foucault) plantea el reconocimiento en tres perspectivas: amor (afecto, necesidad)- derecho (igualdad, autonomía)- trabajo (mérito, éxito). Se asocia a la autorrealización y la concepción de la vida buena. La identidad y el (auto) reconocimiento requiere unos mínimos básicos de relación sana con uno mismo: la seguridad de sí mismo (afecto-amor), el respeto por uno mismo (derecho), la autoestima (trabajo-éxito)⁵⁷¹. La teoría del reconocimiento debería servir para hacer visible unos conflictos muy arraigados que la teoría crítica social tradicional con frecuencia ha obviado, dada su fijación en la conceptualización. Fraser, al

⁵⁶⁸ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 87-88.

⁵⁶⁹ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 88.

⁵⁷⁰ “Habermas ha dado a la tradición de la teoría crítica un giro decisivo en la medida en que ha transferido el potencial emancipador, trascendente, de la práctica del trabajo al modelo de acción de la interacción mediada lingüísticamente (...) rehabilitando la forma de acción”. FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 183.

⁵⁷¹ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 168.

utilizar la conceptualización marxista de la crítica, quita fuerza a esta concepción kantiana, por lo cual Honneth y Fraser parten de perspectivas muy diferentes.

La tesis del autor consiste en que “para el sujeto individual, la posibilidad de realizar la autonomía individual depende de que sea capaz de desarrollar una autorrelación intacta a través de la experiencia del reconocimiento social”⁵⁷².

A la vez, Honneth tiene en cuenta los factores de la necesidad de la trascendencia del orden social, incluso de una práctica de transgresión que se remonta a la hipótesis de que la integración social depende de unas formas fiables de reconocimiento mutuo, que cuando éstas fallan, se asocian a sensaciones de reconocimiento erróneo y se interpretan, no obstante, de distintas maneras, en función de la persuasión socio-ontológica y socio antropológica, y estas mismas sensaciones de reconocimiento erróneo pueden ser el motor del cambio social⁵⁷³. Según él,

“podemos identificar la experiencia en la que descansan todas las percepciones de injusticia social, siempre teniendo presente que será el resultado arriesgado y falsificable de por sí de las generalizaciones de nuestro horizonte de experiencias”⁵⁷⁴

y estas percepciones interactúan.

Considera que Fraser no descubre, en la misma tradición de la teoría social, siguiendo a Hegel, la tensión entre el principio de la igualdad jurídica y las desigualdades concretas como fuente de conflictos sociales, independientes de la lucha por el reconocimiento jurídico⁵⁷⁵. Además, los principios normativos que siguen la teoría de Honneth, siendo tres, informan mejor los análisis de luchas y procesos de transformación que un único principio propuesto por Fraser.

Otro problema que destaca Honneth es precisamente el peligro del procedimentalismo deontológico en que puede caer la reflexión de Fraser. La forma moderna de la integración social, desde el principio de la igualdad, resulta difícil de justificar deontológicamente desde la idea de la paridad participativa, cuando trata de apoyar un criterio de progreso moral, de forma demasiado implícita. Así caería en las predicciones de los resultados de los debates sobre el contenido de la justicia social⁵⁷⁶.

⁵⁷² FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 141.

⁵⁷³ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 180-182

⁵⁷⁴ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 183.

⁵⁷⁵ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 187.

⁵⁷⁶ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 193.

Para Honneth no se puede articular ambas perspectivas (participación social y procedimentalismo ético) en una única dadas las ambigüedades culturales actuales que hacen reflexionar seriamente si “hay que proteger y apoyar la pertenencia a las minorías culturales en nombre de la justicia social”⁵⁷⁷.

Considera, a diferencia de Fraser, que los procesos económicos son abiertos a las transformaciones normativas y que su analogía de clase-estatus no es acertada ya que no cuadra ni con la idea inicial de Marx ni se puede forzar al contexto actual, ya que los movimientos sociales o las minorías no forman parte de un colectivo de estatus. Es cierto que la “teoría de la mujer como una clase social” de Christine Delphy (1985) es discutida, pero forma parte de “las relaciones más o menos felices del feminismo con el marxismo”⁵⁷⁸.

Como respuesta a las objeciones de Honneth, Fraser que considera su aproximación como monista, recupera la categoría de la experiencia contra la reducción de la sociología política de la psicología moral⁵⁷⁹ (el autoreconocimiento de la autorrealización), aduciendo que el reconocimiento erróneo no es la única experiencia auténtica de la injusticia. En este sentido, comenta que no se puede soslayar la contingencia histórica, afirmando el reconocimiento como la base de la justicia⁵⁸⁰. Considera que se debe desligar la teoría filosófica enfocada al sujeto que asume Honneth y resituarla en el contexto del giro lingüístico propio de la escuela de Frankfurt⁵⁸¹.

El giro cultural de la teoría social se opondrá a la reducción de la sociedad capitalista a su orden de reconocimiento. La categoría del éxito prioriza el beneficio económico afianzando unos mecanismos sistémicos incapaces de comprender los procesos que generan la injusticia distributiva en las sociedades capitalistas. Sólo la articulación de las teorías de la redistribución y reconocimiento puede matizar esos procesos⁵⁸² en el panorama del “agotamiento de las energías utópicas, la proliferación descentrada de los movimientos sociales que buscan el reconocimiento de la diferencia del grupo y no la igualdad económica”⁵⁸³.

⁵⁷⁷ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 194.

⁵⁷⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 105.

⁵⁷⁹ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 25.

⁵⁸⁰ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 155.

⁵⁸¹ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 29, FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 159.

⁵⁸² FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 161.

⁵⁸³ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 149.

La reflexión sobre la igualdad liberal permite evitar la reducción de la justicia a una ética de la identidad intacta, propia de una sociedad comprendida como un todo homogéneo y único (inexistente). Así el punto de partida de Honneth: la perspectiva teleológica que basa la justicia en la vida buena, necesita esforzarse extremadamente para no caer en el sectarismo de formular los principios normativos que les vacíe de su contenido concreto, cayendo en la indeterminación. “Paradójicamente, un punto de partida ético, pensado para superar el formalismo vacío desciende a la vacuidad moral”⁵⁸⁴.

Es en este sentido de la respuesta a la objeción de Honneth, donde más claramente se ve el paso que da Fraser hacia la deontología a nivel metodológico para articular lo universal, con lo concreto y teorizar sobre el deber y moral como la raíz del enfoque teleológico y no al revés.

Donde encuentran su punto de coincidencia es en el objetivo de la justicia, es decir, el crear las relaciones sociales que incluyan los sujetos de pleno derecho y participación, que puedan mantener sus estilos de vida sin vergüenza y humillación⁵⁸⁵, aunque Honneth en este sentido es partidario de una ética de mínimos que, tras Hegel, establece conexiones entre la igualdad de derechos y el reconocimiento social⁵⁸⁶, mientras Fraser mantiene una perspectiva más holística y maximalista.

Ambos coinciden en que el problema de fondo, sólo apuntado de forma implícita, es la manera de cómo se debe plantear la relación entre teoría y práctica⁵⁸⁷, un punto sin duda, de importancia capital en el discurso, también de Daly.

4. 4. 1 Valoración crítica del debate Fraser-Honneth

Honneth presenta una teoría ética general, siguiendo la tradición y la escuela de pensamiento de la teoría crítica y tratando de aportar una visión contextualizada basándose en los avances de los predecesores. Es una propuesta científica al uso, con

⁵⁸⁴ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 171.

⁵⁸⁵ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 192.

⁵⁸⁶ “Mi objetivo era mucho más modesto: yo procuraba revelar las limitaciones morales subyacentes a la integración social, en diferentes niveles”. FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 185.

⁵⁸⁷ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 196.

pretensiones de universalidad, que Fraser de forma perspicaz, considera demasiado generalista⁵⁸⁸.

A su vez, la propuesta de Fraser, aunque no lo reconoce en sus ejemplos, ofreciendo varios casos prácticos de contextualización y concretización candentes (ej. los debates sobre el reconocimiento y los derechos de los homosexuales), aparentemente representa la causa feminista que atañe a la mitad de la humanidad y no es aplicable a los movimientos sociales de reivindicación o a las minorías y en este sentido la inconsistencia que indica Honneth está justificada. En la medida en que leemos a Fraser, su planteamiento inclusivo se comprende perfectamente, aunque tenga el carácter, como ella misma subraya, provisional.

Digamos que sus distancias con Honneth parten de un *Sitz im Leben* diferentes en los que se sitúan. Fraser pone de manifiesto que las teorías científicas al uso pecan de apriorísticas y no reflejan los intereses de los afectados concretos, creando dudas sobre a quién se dirigen y qué pueden aportar en el plano normativo⁵⁸⁹. A la vez, sus presupuestos crean la incertidumbre si sus ideas se podrían aplicar al resto de los colectivos en caso de las experiencias diferentes⁵⁹⁰. Para su defensa, desde el punto de vista estadístico, parecería que su teoría, al estar sensible al menos a la mitad de la humanidad, atañería unas experiencias más concretas (agravadas en caso de las mujeres en países de un PIB bajo, los niños, de razas diferentes a la blanca etc...) que la teoría de Honneth dirigida a la ciencia “en general”⁵⁹¹.

Finalmente, considero oportuno remitirnos al texto que ilustra claramente esta contextualización diferente de aproximación entre ambos autores y hacer una última observación crítica sobre su debate y sobre la posible interpretación errónea del principio de la igualdad que Honneth utiliza como complemento de su modelo probado en el transcurso del tiempo (la tradición filosófica) con respecto al amor y el éxito y al estar de acuerdo con Fraser sobre el exceso semántico y la expansión sucesiva del principio de la igualdad que lo arrastra a una cierta indeterminación.

“En consecuencia, debemos asumir que las sociedades modernas sufrieron unos procesos normativos de desarrollo en el curso de los cuales no sólo el principio de

⁵⁸⁸ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 34: “Aquí dejándome llevar por la idea general de la inclusión de los miembros en la sociedad (...) mi intento aspira a descubrir los principios normativos que, en gran medida, estructuran sus procesos de comunicación”.

⁵⁸⁹ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 191.

⁵⁹⁰ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 67.

⁵⁹¹ FRASER, *Social justice in the Age of Identity Politics*, 22.

igualdad, sino también la idea del amor interpersonal y el principio del éxito individual fueron enriqueciéndose sucesivamente bajo la presión de los argumentos basados en la experiencia”⁵⁹².

Esta frase sugeriría que los que han podido disfrutar del éxito y hacer la experiencia del amor pueden comprender su perspectiva histórica, lo que sugeriría que los varones poseen una mayor experiencia, al estar el éxito privado de los privilegiados (normalmente varones dentro de los esquemas de la ciencia/trabajo normal), mientras las mujeres aun no habrán llegado a la experiencia, estando en un estadio inferior de la misma. Así dejaría patente un sesgo sexista y naturalista de sus conclusiones y también la superioridad de los que han podido disfrutar de la experiencia del éxito y reconocimiento sobre los que no lo hayan disfrutado.

La crítica que Fraser no proporciona en este punto consiste en que los valores y experiencias que parece sugerir Honneth del éxito serían a priori consideradas como positivas, mientras que Daly abogará por la transvaloración del tipo de reconocimiento que parece proponer la tradicional teoría del reconocimiento. Daly propone la participación en el éxito para todos, pero del éxito a estilo patriarcal, como examinaremos en los siguientes puntos al tratar de la teoría de Taylor y Ricoeur, resulta absolutamente inviable como fin o meta del reconocimiento según las feministas, menos aún como un ideal para perseguir o pretender conseguir, alcanzar o del que participar.

El mismo Honneth, tras sus (desafortunadas) palabras citadas arriba se intenta autocorregir, al indicar que debe haber una limitación del horizonte del éxito y que ese exceso de validez tiene que estar “compensado adecuadamente con el principio normativo (...) basado en una interrogación de los valores éticos que permitan un reconocimiento particular de las aportaciones concretas”⁵⁹³.

4. 4. 2 Teoría del reconocimiento político de Taylor⁵⁹⁴

Las teorías del reconocimiento, como hemos apuntado en el apartado anterior, adolecen del sesgo patriarcal y generalista, propio de los que ya han experimentado el éxito público a expensas de las energías y el afecto recibido en la esfera privada y bajo el paraguas legal de la igualdad de derechos en sus respectivos contratos⁵⁹⁵ que ratifican el intercambio de afecto recibido de las mujeres por el éxito público, pero

⁵⁹² FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 195.

⁵⁹³ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 195.

⁵⁹⁴ TAYLOR, *El multiculturalismo*.

⁵⁹⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 35.

donde el reconocimiento pleno sólo se recibe (y aparentemente merece) al cumplir los tres principios (de las que la mitad de la humanidad está privada).

No deja de ser importante, sin embargo, para nuestra reflexión sobre la justicia de la redistribución, reconocimiento y representación, conocer otras perspectivas del reconocimiento, entendidas como avance en la reflexión sobre la justicia en la tradición teórica y filosófica. También es útil, una vez visto el planteamiento de Fraser, con el fin de ampliar las referencias de posibles objeciones a la idea de la autora, valorar, aunque sea muy brevemente, el enfoque del reconocimiento de Taylor. Honneth incluso menciona en varias ocasiones a Taylor, hasta el punto de que considera que ciertos presupuestos de Fraser son una réplica implícita de sus ideas:

“Es posible que la sugestiva presentación de Charles Taylor, según la cual la lucha por la igualdad corresponde, en cierto modo, a una fase, ahora superada, del desarrollo histórico en la que todavía no se planteaban las exigencias de reconocimiento de la diferencia cultural, haya provocado el error de Fraser de asociar la categoría de la diferencia a la forma de lo cultural”⁵⁹⁶.

La obra de Taylor del 1992 se engloba en la publicación más amplia con la participación de Amy Gutmann y Jürgen Habermas que hacen un comentario acertado y que aclara la postura de Taylor, que parece apartarse de las controversias políticas en torno al nacionalismo ofreciendo una perspectiva filosófica históricamente informada del compromiso para garantizar una igual representación y hacerla compatible con el reconocimiento de los grupos sociales⁵⁹⁷.

La preocupación de Taylor en cuanto a la política del reconocimiento apunta al contexto político del Quebec y la casuística propia de la legislación y convivencia en las zonas lingüísticas diferenciales. Este tema, sin embargo, no lo aborda desde el principio y más bien parece hablar en nombre de “los grupos minoritarios o subalternos”⁵⁹⁸, visibles en algunas formas de feminismo y en la política del multiculturalismo⁵⁹⁹. No obstante, es crucial hacer la lectura de Taylor en clave del tema del contexto político al que se refiere, para evitar trasladar su planteamiento genérico a todos los grupos minoritarios y subalternos que menciona, también,

⁵⁹⁶ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 120.

⁵⁹⁷ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 143.

⁵⁹⁸ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 53.

⁵⁹⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 135. Amorós distingue varios tipos de multiculturalismo: moderado, radical, conservador, liberal o crítico.

porque acto seguido parece identificarlos con las mujeres, cayendo en la petición del principio de una identidad insostenible.

Muy parecido a Fraser, subraya la exigencia del reconocimiento de la diferencia de las identidades (la identidad la define como la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano⁶⁰⁰) y pone de relieve los casos del falso reconocimiento que moldea de forma parecida como la falta del reconocimiento a las personas. Tanto el falso reconocimiento como su falta, generan la autodepreciación que “es uno de los instrumentos más poderosos de la propia opresión”⁶⁰¹, por lo cual el reconocimiento correcto y su presencia “no es sólo una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad vital humana”⁶⁰².

En su discurso, conecta el concepto clásico del honor como la exigencia del reconocimiento con su versión moderna de la dignidad y llega a la democracia como un sistema del reconocimiento igualitario⁶⁰³. No obstante, como parece mostrar la historia de la moral resumida en tres páginas por Taylor, la voz interior, o los sentimientos morales no siempre casan ni con el concepto de la naturaleza humana (ley natural), ni con la moral objetiva teleológica de actos y contenidos morales. Tampoco puede desembocar en una moral de situaciones a la medida propia⁶⁰⁴. La identidad y la moral se entrecruzan cuando uno se encuentra fiel a sí mismo en cuanto a la originalidad (aunque sea por descubrir) a nivel personal y social. Existe un nexo íntimo entre la identidad y el reconocimiento siendo su conexión el rasgo “decisivo de la condición humana, pero que se ha vuelto casi invisible por la tendencia monológica de la corriente principal de la filosofía moderna”⁶⁰⁵.

Su gran aportación parece anclarse no sólo en la conexión que establece (de nuevo) entre la filosofía y la política o la identidad y la moral, sino en la conclusión que saca al cruzar estas dimensiones: la reivindicación del valor propio y de la necesidad de perder (renunciar a) los privilegios de dominación y de las mayorías a favor del reconocimiento de la singularidad de los demás⁶⁰⁶. Llega a la misma, al fijarse en el lenguaje y el carácter dialógico de la vida humana en diferentes modos

⁶⁰⁰ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 53.

⁶⁰¹ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 54.

⁶⁰² TAYLOR, *El multiculturalismo*, 55.

⁶⁰³ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 56.

⁶⁰⁴ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 58-61.

⁶⁰⁵ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 62.

⁶⁰⁶ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 61.

de expresión. Otra observación que le sirve de premisa es que las relaciones no son para definirnos sino para realizarnos. El otro no es una herramienta ni forma de contrastar y afirmarse uno sino para ser⁶⁰⁷. Ahí parece que está la clave del giro lingüístico. La identidad es negociada en el diálogo con los demás, más o menos abierto, pero nunca en el aislamiento, por lo tanto la interpretación de uno mismo “dependerá de las relaciones dialógicas con los demás”⁶⁰⁸. Las reglas de estas relaciones, para que no falten ni sean falsas, deben ser la autenticidad y el reconocimiento.

Los dos niveles de vida: el personal y el público se dan en la doble dimensión: universalista y de diferencia respectivamente, para que uno pueda abarcar ambos aspectos, tanto de la autenticidad como del reconocimiento⁶⁰⁹. Explica de forma parecida a Honneth y Fraser cómo ha avanzado la legislación y las políticas, sobre todo, en casos paradigmáticos de las reivindicaciones de las feministas, tanto a nivel de la igualdad de los derechos como de la atención a las diferencias para evitar la discriminación. La cuestión se plantea sobre los criterios de legitimidad de la reivindicación de las diferencias y del marco desde donde se determina estos criterios de legitimidad, siendo éste el “reflejo de una cultura hegemónica”⁶¹⁰.

Junto al marco político estatal de Hegel, su conclusión es que dentro del pueblo poco margen de diferencias culturales habían quedado al ciudadano y es cuando se remite al tema propiamente político asentado en Canadá con su particularidad lingüística y cultural de la zona Quebec que presenta la mitad de su reflexión posterior⁶¹¹.

Sin entrar en un mayor detalle, podríamos recapitular que los presupuestos iniciales podrían tener la validez en la disputa entre Honneth y Fraser, pero no aportan una voz de calidad en el debate ya que, visto precisamente en el ejemplo de Taylor, no se puede calibrar una cuestión de identidad cultural/nacional/lingüística con la identidad de género. Aunque tratamos de una nación que tendría una meta común (constituir un país o que se reconozca la legítima identidad nacional), parece que no se puede equiparar este ejemplo a los casos de las mujeres en general. La causa feminista tendría una metas que estarían representadas políticamente, pero de

⁶⁰⁷ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 64.

⁶⁰⁸ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 65.

⁶⁰⁹ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 71.

⁶¹⁰ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 76-77.

⁶¹¹ TAYLOR, *El multiculturalismo*, 84-85.

hecho, no existe una liga ni un partido político feminista como tal, mientras han existido muchas fracciones políticas nacionalistas o independentistas.

Acercar el problema del reconocimiento de género al debate político, es un punto muy fuerte a favor de Taylor y las conexiones que establece entre la moral, la política, la experiencia de vida y la identidad son fundamentales para conceptualizar el problema de la falta del reconocimiento (y la discriminación) de las mujeres, pero al no poder cumplir, en cierto sentido, con todas las premisas de un movimiento minoritario, parece que pierde visibilidad o se mezcla en un planteamiento demasiado genérico con otras perspectivas. Esto hace muy patente la complejidad que describe Fraser y que no puede ser tratada la cuestión del reconocimiento de las mujeres al uso político y filosófico tradicional. Lo que apuntaría a la necesidad de elaborar, desde la perspectiva de las mujeres, un marco y unos criterios por asumirse de forma en parte negociada y en parte cediendo los privilegios adquiridos de la política y filosofía hegemónica, recogiendo la sugerencia de Taylor.

El liberalismo no procedimental que propone el autor evita juicios sobre las posibles comparaciones de valor de las diferentes identidades y culturas⁶¹². El comentario de Habermas sobre el planteamiento de Taylor aporta ciertas pautas de parametrización de los límites en los cuales las reivindicaciones de representación (para utilizar la terminología de Fraser) feministas podrían inscribirse en los marcos más amplios o parecidos a los casos del reconocimiento político tal como lo explica el filósofo canadiense.

En lugar de identificar las reivindicaciones concretas y asociarlas a un movimiento o grupo social, prefiere tratar de las políticas universalistas que a su vez, promuevan los derechos que garantizan la vulnerable identidad de cada uno de los sujetos jurídicos, aunque su deriva hacia “la protección de esas personas jurídicas individuales”⁶¹³ puede llevar a las ambigüedades señaladas tanto por Honneth como por Fraser cuando esta protección supone una estigmatización o proteccionismo estatal⁶¹⁴:

“En las materias jurídicas relativas a las mujeres, el paternalismo del Estado adopta un sentido literal, porque el poder legislativo y el judicial se orientan según modelos

⁶¹² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 147.

⁶¹³ J. HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho”, en TAYLOR, *El multiculturalismo*, 155.

⁶¹⁴ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 163.

de interpretación tradicionales que contribuyen a consolidar los estereotipos existentes acerca de la identidad sexual”⁶¹⁵.

Además, parece que el autor sigue persiguiendo el marco westfaliano del estado, un contexto cuya efectividad es actualmente discutible, como ha puesto de manifiesto Fraser.

Dentro del concepto de las luchas por el reconocimiento se contempla también la resistencia, en cuanto oposición al desprecio y en vista a la realización de las pretensiones insatisfechas históricamente. El procedimentalismo sería el método constitucional que contemplaría la doble estratificación (en status y clase) de los grupos infraprivilegiados, sea en el marco político de liberalismo a través de la falta de participación o en el capitalismo, por la falta de la igualdad⁶¹⁶. Esta estructura del discurso muestra la base de la que parte Fraser para dialogar con Honneth, aunque el razonamiento de la filósofa se distancie de las conclusiones de Habermas.

El feminismo aparece como una forma de vida cultural, seguida por las minorías en las sociedades multiculturales y a la par de los pueblos que aspiran la independencia. No es difícil concluir, que a su entender, la reivindicación de los feminismos apunta a su equiparación a la emancipación y a la minoría de edad en sentido kantiano⁶¹⁷ y esta presuposición de fondo, no confiesa expresamente por el autor, sería igual que en el caso de Honneth el punto más débil de la política de reconocimiento. Presupone, en efecto, que existen grupos con identidad no necesitada de protección y plenamente reconocida, pero paradójicamente, éste sería el grupo de los privilegiados. La única forma de equilibrar la balanza a favor de los grupos infraprivilegiados sería la renuncia a tales privilegios, que en consecuencia, llevaría a la crisis de la identidad del grupo hegemónico. Pero esto, en última consecuencia, tampoco garantizaría que los grupos discriminados pudieran afirmarse, por lo cual la apuesta por el cuestionamiento de la identidad dominadora masculina sólo sería un paso hacia un orden justo.

No obstante, en caso de las mujeres, la falta de reconocimiento o de respecto no depende de las creencias sobre la cultura a la que pertenecen, sino más bien se

⁶¹⁵ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 166.

⁶¹⁶ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 157.

⁶¹⁷ La mayoría de edad propia de la mente ilustrada consiste en la liberación de tutelas heterónomas. Pero de modo existencialista no sólo sería una madurez entendida como una cualidad de mente, sino una determinación del propio ser, el cual asume que ha de hacerse ser, libremente. El ser humano sería un proyecto que ha de hacerse falta de tener su propio ser como dado. AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 65.

multiplica en función de ella⁶¹⁸. El estudio de las diferencias culturales o la apreciación de la diversidad no es lo más relevante si, como muestran los estudios feministas, algunos grupos han sido explotados y dominados no en nombre de la cultura sino por ser mujeres y por lo tanto objetos sumisos de los varones. Allí entra la cuestión de la justicia, no tanto del reconocimiento, no de la autorrealización o la celebración de la diversidad⁶¹⁹.

Por eso, Daly desconfiará de la balanza o de la lógica de la justicia tradicional, porque parece no contemplar la praxis en otras categorías que las binarias (conquista-renuncia; lucha-resistencia) y por mucho que la propuesta de Taylor y Habermas sea diferenciada de las clásicas⁶²⁰, sigue manteniéndose entre lo singular y lo plural⁶²¹ en referencia al sujeto del respeto. Fraser abordó un tercer factor o interlocutor: la forma o el modo de articular el objeto y el sujeto de la justicia. Daly irá más allá, abandonará la conceptualización binaria o ternaria y pensará globalmente. No será una visión académica al uso, por lo cual retará la ciencia, la política y la ética (ya Taylor y Waltzer ponen en tela de juicio la neutralidad ética del derecho⁶²²) para una conceptualización y la praxis difícilmente estructurable en categorías existentes, pero que necesita ser reflexionada detenidamente en búsqueda de otras lógicas.

Habermas, de forma recurrente remite a las metas de la historia del feminismo como reivindicación de la protección de la integridad del individuo y su socialización apuntando a una dialéctica entre la igualdad jurídica y la igualdad fáctica, aunque tenga en cuenta que las “competencias jurídicas iguales conceden libertades de acción que puedan ser usadas de manera diferente y por eso, no fomentan la igualdad fáctica de las situaciones vitales o posiciones de poder”⁶²³. Su afirmación no revela las fuentes de los que saca la presunta historia feminista y a la vez, muestra la deficiencia de un proyecto social (la constitución) donde puede convivir una praxis tergiversada con las leyes igualitarias. Es un problema sistémico, no tanto la cuestión de los límites y disciplina personal en el uso de las leyes. Este problema, como apuntaba Fraser, no se soluciona con el procedimentalismo ni con el liberalismo.

⁶¹⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 149.

⁶¹⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 150.

⁶²⁰ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 158.

⁶²¹ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 159.

⁶²² HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 161.

⁶²³ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 164.

El mecanismo que descubre Habermas tras la realidad de la discriminación de hecho, aunque no de derecho, reside en las clasificaciones demasiado generalizadoras de las situaciones de desventaja y de los grupos de personas perjudicadas. Pone de manifiesto que la premisa del derecho moderno es formal, es decir, permite lo que no está expresamente prohibido. Así exige sólo una conducta legal, que no siempre será legítima. El criterio de legitimidad está en las manos de la autonomía de cada ciudadano y no trata en serio las cuestiones políticas de carácter ético⁶²⁴. Así se acerca al problema del marco, ya que las falsas clasificaciones conducen a las intervenciones normalizadoras de los modos de vida y a “convertir la garantía de libertad en privación de libertad”⁶²⁵. También corrige a Taylor (y sus afirmaciones iniciales) al distinguir el feminismo de otros fenómenos de la lucha por el reconocimiento como el nacionalismo o el multiculturalismo por varias razones:

- El feminismo no es asunto de una minoría⁶²⁶.
- La reinterpretación de la relación entre los sexos transforma el papel del varón de una manera mucho más significativa que en otras perspectivas.
- El eurocentrismo y el predominio de la cultura occidental se entrecruza con el desprecio de las mujeres en el mundo musulmán o de religiones de origen asiático.

Así permite seguir buscando los criterios que englobarían varios factores de la identidad feminista con el fin de poder buscar un patrón común o una meta que la definiría como el grupo de reconocimiento falso o fallido y mostrar que las políticas feministas de equiparación tienen un alcance más universal que cualquiera de otros enfoques del reconocimiento⁶²⁷. El derecho debe asumir la consideración ética junto a las consideraciones morales, las reflexiones pragmáticas y los resultados de las negociaciones justas para privilegiar las discusiones sobre una concepción común del bien y de la forma de vida deseada y reconocida como auténtica⁶²⁸.

A Habermas, sólo le falta en este momento añadir, que este debate debe proceder de las mujeres y debe privilegiar su punto de vista sobre el bien y el mal para orientar correctamente el proceso de impregnación moral del derecho, siguiendo la famosa máxima de John Stuart Mill que establece el termómetro de la

⁶²⁴ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 175-177.

⁶²⁵ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 166.

⁶²⁶ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 169.

⁶²⁷ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 178.

⁶²⁸ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 180.

democracia de un estado en función del bienestar percibido por las mujeres⁶²⁹. Este cambio no se daría de forma apriorística, sino en el convencimiento que cada persona puede “grabar en sus estructuras de personalidad”⁶³⁰ las motivaciones productivas y de prosecución de las mismas. Estas motivaciones deben ser suficientemente ricas y atractivas para estimular la voluntad de autoafirmación a través de la autotransformación, diseñando vías alternativas de culturas⁶³¹.

Es un planteamiento sumamente interesante ya que urge un cambio social, que pasa por el cambio personal y transformación, no obstante tiene dos grandes carencias:

- Requiere una motivación, por lo cual se plantea la cuestión de qué clase de motivación sería la que le convencería a los dominadores hegemónicos a cambiar su posición de privilegio y a cambio de qué.
- Tendría que ser una transformación negociada y los únicos interesados son los grupos infraprivilegiados; el esfuerzo por reclamar sus argumentos supondría un esfuerzo adicional al que se exige para sobrevivir en situaciones de la discriminación.

Suponiendo que se tratara de un cambio en la sociedad a favor de la paridad, del reconocimiento y de la representación de las mujeres, se trataría de mantener su situación, negociarla contratando nuevos significados de la identidad y género⁶³², a la vez, no asumir su rol de infraprivilegiadas para aclarar su posición de identidad a la par con las identidades hegemónicas y, finalmente, no saber si sobrevivirá al intento del cambio. La propuesta de Habermas, en la práctica, se cierra en un idealismo que pocas posibilidades de éxito e impregnación ética-jurídica-práctica alberga. Su concepto de negociar se parece muchísimo a lo que tradicionalmente se llamaba contrato social, que en el último término sería un pacto patriarcal por el que los varones generan vida política a la vez, que pactan los términos de su control sobre las mujeres que se instrumentalizan para acceder a la igualdad con el estatus del género masculino⁶³³.

⁶²⁹ J. MILL, *La dominación de la mujer*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Negro Pavón 1991, 148-243.

⁶³⁰ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 187.

⁶³¹ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 188-189.

⁶³² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 93.

⁶³³ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 100.

Ésto, sin mencionar los límites que enumera el propio Habermas: los fundamentalismos, los victimismos, los exclusivismos de los mismos grupos⁶³⁴, lo que apunta al problema tan generalizado en los círculos feministas: por temor a la generalización, cuesta encontrar los mínimos comunes de la reivindicación.

En caso de la problemática del reconocimiento feminista, la reflexión de Habermas resulta corta, pero no lo es en caso de los nacionalismos (tan próxima al contexto de su propio país tras el reconocimiento de su responsabilidad por el holocausto), cuando afirma que la perspectiva de la inmigración a Europa no puede ser la de los países pacíficos del bienestar sino de la salvación de los que acuden⁶³⁵. Por analogía, ¿no se plantearía que los varones tomaran la perspectiva de las mujeres como la suya? El problema es que el cambio de autoconcepción, sea nacional sea de género, es doloroso y difícilmente se consigue de forma consensuada y motivada.

4. 4. 3 Visión lingüística del reconocimiento de Ricoeur⁶³⁶

El filósofo francés aporta una visión innovadora que puede conectar ciertas partes del discurso de Honneth, Taylor y Fraser, aunque cabría señalar desde el principio que no hay una referencia explícita a la obra de la pensadora y sí a ambos filósofos con quienes mantiene el debate.

Hay una mención explícita a las reivindicaciones feministas, pero parecen, igual como en la obra de Honneth y Taylor, adscribirse a las minorías y las periferias de la reflexión y sólo hasta ciertos puntos legítimos. Faltaría consciencia que las reivindicaciones de la justicia de Fraser, y como se verá más adelante, de Gilligan, son fruto de preocupaciones por toda la humanidad.

Su recorrido, como lo llama el autor, con el fin de no confundir su propuesta con una teoría bien elaborada, está estructurado en tres pasos: el reconocimiento como identificación, reconocer a sí mismo y el reconocimiento mutuo. Siguiendo su enfoque, el autor ilumina la trayectoria con la referencia lingüística del término “reconocimiento”, en el entorno francófono, que tiene tres momentos fundamentales que marcan su significado. La primerísima intuición del autor ya resulta genial, porque constata que la perplejidad causada sobre el estatuto semántico del término “reconocimiento” brota de su estrechísima relación con el término “conocimiento”,

⁶³⁴ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 190, 193.

⁶³⁵ HABERMAS, “La lucha por el reconocimiento”, 202.

⁶³⁶ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 9.

pero no se ha conocido ninguna teoría del reconocimiento, mientras ha habido múltiples teorías del conocimiento.

Por lo tanto, existe una ruptura o un silencio académico-científico (una laguna⁶³⁷) con respecto al reconocimiento que podría ser digno de la misma atención que el conocimiento. Quizás por eso, la pretensión de Ricoeur no es crear una teoría sino ensayar un método nuevo que conecte el conocimiento con el reconocimiento como su otra cara, pero tan necesaria para la ciencia como el propio conocimiento. En este sentido, sería una propuesta humanizadora que salvara la dualidad existente, denunciada por Fraser, Daly y otras feministas.

Los tres momentos, los resume Ricoeur en clave semántica:

“la dinámica que pone en movimiento la investigación consiste en invertir, en el plano mismo de la gramática del verbo reconocer, su uso en la voz activa a su empleo en la voz pasiva: reconozco activamente algo, a personas, a mi mismo; pido ser reconocido por los otros”⁶³⁸.

Su procedimiento de trabajo, se asemejará al de Daly en su *Wickedario*, al tejer las palabras y descifrar las significaciones, estructuras y curiosamente buscando conexiones y vocablos apropiados entre las costumbres, los hábitos (como Aristóteles y otros lexicógrafos) y los poetas y oradores⁶³⁹. Parte del presupuesto, parecido al que aduce Fraser en su argumentación (y Daly en la suya), de que las significaciones derivadas de los hechos sucesivos, se alejan de sus orígenes “según procedimientos que desarrollando el sentido propio o el metafórico, no tienen nada de arbitrario y de desordenado”⁶⁴⁰. Así subraya que el uso léxico deriva de la praxis y del contexto y justificaría la necesidad que tan claro ve Daly de transvaluar ciertas palabras cuyo uso no tiene nada que ver con su origen.

Los momentos de su estudio se acompañan con las tres acepciones principales del término “reconocimiento”. En la primera acepción de la palabra “reconocimiento” (restablecer en la mente), la fuerza reside en lo no dicho en el prefijo “re-”. Por eso, reflexionará sobre lo silenciado del término con respecto al “conocimiento” y sus teorías. La segunda acepción (“descubrir”) remite al obrar y su agente, de forma que tras las categorías de la memoria y la promesa se indicarán las capacidades y las prácticas sociales del *hombre capaz*. La tercera (“llegar a conocer

⁶³⁷ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 11.

⁶³⁸ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 12.

⁶³⁹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 15.

⁶⁴⁰ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 18.

de verdad algo”), conllevará la fuerza ética de disimetría y de la reciprocidad y hace reflexionar sobre las luchas por el reconocimiento⁶⁴¹.

Ricoeur hará una mención explícita de las preocupaciones feministas y la teoría de Honneth en la tercera parte de su obra, pero la cuestión de la memoria y la promesa como las vertientes temporales conectan perfectamente con la envergadura de la obra de Daly y el término “memoria” será utilizado por Gilligan en su reflexión sobre la ética del cuidado, lo que sitúa la obra y ciertas intuiciones de Ricoeur justo en el centro del binomio justicia-cuidado, praxis-teoría y de las demás oposiciones que mencionamos al principio del debate. La obra de Ricoeur, como un nexo entre las reflexiones feministas y sus propuestas éticas, dejará varios cabos sueltos, pero al menos permite aspirar a que el proyecto de una ciencia ética y práctica sea válida, precisamente a través de la estética o la lingüística. Este proyecto no sería solamente una utopía feminista sino se reflejaría en las filosofías abiertas al humanismo y sensibles tanto a los problemas de la igualdad como de la diversidad, abandonando a su vez, las pretensiones de neutralidad, universalidad, sin perder el rigor necesario. El autor lo expresa de forma que filosóficamente reconocer sería un acto de pretensión de ejercer un dominio intelectual sobre el campo de las significaciones, pero en el polo opuesto de la trayectoria estaría la exigencia que puede ser satisfecha sólo por el reconocimiento mutuo (que apunta al significado impuesto por prefijo que encabeza el término “con-ciencia”) que requiere procedimientos e instituciones que eleven el reconocimiento al plano político⁶⁴². Así conecta lo político con lo científico y práctico atemperando la noción del dominio (intelectual, científico) con la noción de la reciprocidad (práctica, intersubjetiva).

A la vez, en otro párrafo, recupera el aspecto práctico de la filosofía afirmando que su meta no está en deliberaciones sobre el léxico, sino que su origen y su proyección vienen de la emergencia de los problemas propiamente filosóficos, para evitar el peligro de la opinión (*doxa*). Así conecta la teoría (filosofía) con la praxis (problemas de cuestionamiento histórico)⁶⁴³.

Las tres ideas madre que acompañarán el recorrido son, acorde al significado de la palabra “reconocimiento”:

- Aprender (la memoria, el juicio, identificar, conocer, distinguir).

⁶⁴¹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 21.

⁶⁴² RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 33-34.

⁶⁴³ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 31.

- Aceptar (tener por verdadero).
- Confesar, mediante la gratitud, que uno debe algo o alguna acción a alguien⁶⁴⁴.

La conclusión del recorrido, como resume Ricoeur, sería el encuentro con el reconocimiento como gratitud (que no gratuidad, porque precisamente remite a la deuda contraída con alguien). El reconocimiento-gratitud “vuelve según el modo de la recompensa: recompensado es quien recibe los signos de gratitud”⁶⁴⁵. Lo que en un principio a Ricoeur le da la impresión de la reducción del concepto, resulta ser la principal “revolución conceptual”⁶⁴⁶ en cuanto al desarrollo del tema hegeliano de la lucha por el reconocimiento.

Es precisamente en este punto, crucial y donde se da un paso más, como comenta Ricoeur, que el pensador, a juicio de Fraser y Gilligan se queda corto. El feminismo no es solamente una lucha por el reconocimiento parecida a los de los grupos sociales o minorías, como ya apuntamos en la crítica de Honneth. La gratitud, a la que se orienta Ricoeur, tiene un significado de devolver las deudas. Esta noción del reconocimiento, que podría ser liberadora de por sí, conecta con las actitudes sacrificiales adscritas y estereotipadas a las mujeres, como bien pondrá de manifiesto Gilligan. Por lo tanto, la praxis de la gratitud se inscribe en la condición de las mujeres, pero la ética que la sanciona es ambigua. Así la novedad de la propuesta de Ricoeur, solamente interpelaría a los varones y estaría destinada sólo a los que no se reconocen como seres que deben su vida a sus madres, esposas y otras mujeres sobre cuya energía, tiempo, cuidado y bondad han crecido.

Es evidente que la conversión patriarcal hacia la gratitud es necesaria, pero los mismos intentos filosóficos hacia los valores, incluso diría, cristianos, no han surtido efectos esperados, como denuncian las feministas con respecto a la misma tradición cristiana y su lectura de ciertos textos sagrados o de otras religiones. En todo caso, esta orientación no es la más adecuada para las mujeres, porque precisamente necesitarán hacer una crítica de los significados adscritos al concepto de la gratitud o la entrega, por los convencionalismos de su uso y una retórica de dominación en la que se han inscrito⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 26.

⁶⁴⁵ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 23.

⁶⁴⁶ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 23.

⁶⁴⁷ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 25.

4. 4. 3. 1 Reconocer como identificar

En el primer momento Ricoeur pretende cambiar el empleo de la voz activa a la voz pasiva del verbo “reconocer”. Hace una trayectoria histórica por el uso del verbo en la historia de la filosofía. Reconocer, como separar, articularía los géneros de Platón reduciendo al “no ser” lo otro, lo diferente⁶⁴⁸. Este modelo conlleva ciertas aporías que dan el giro copernicano con la “solidaria reconocimiento kantiana”⁶⁴⁹ que más que separar y distinguir (la idea de claro y distinto de Descartes) acentuará el matiz de identificar y relacionar.

Ricoeur también (como Fraser) considera que es necesaria la correlación completa entre los binomios claro/distinto y definir/distinguir para aproximarse a un concepto integral del reconocimiento. Es más, lo hace a través de la noción de la representación que une “la realidad objetiva al ser objetivo, por lo que disfruta de un estatuto ontológico estable”⁶⁵⁰.

El concepto de la representación se convierte en el nexo entre las dos facultades de conocer y elegir, es decir, el entendimiento y la voluntad. La representación (la estética) se convierte en la mediadora del reconocimiento, el puente entre el “sí mismo” y “el otro”, en forma de la narración del “sí mismo como otro”⁶⁵¹.

Ricoeur también rescata la noción de la experiencia necesaria para el acto de juzgar y que quedó en silencio de las teorías del conocimiento empobreciendo la filosofía trascendental. La recuperación de esta categoría permite ensayar, al menos, que la teoría no se oponga a la experiencia, como denuncian Daly y Fraser.

La consideración del tiempo como la contribución de Kant constituye una ampliación sin precedente de la problemática que sustituye, en el interior de la teoría del juicio, el “distinguir” por “relacionar”. Así existe una conexión entre el punto de vista trascendental (universalista) y el punto de vista empírico (práctico), que sitúa el *a priori* fuera del campo de la experiencia⁶⁵². Ésta perspectiva sería la buscada y perseguida por Fraser, Gilligan y Daly: equilibrar la desproporción entre la teoría y la práctica y moderar la ciencia con la experiencia. Los conceptos de la representación y estética son la clave para tal mediación, sin disociación de lo trascendental y lo

⁶⁴⁸ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 42, nota 2.

⁶⁴⁹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 43.

⁶⁵⁰ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 48, nota 2.

⁶⁵¹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 50.

⁶⁵² RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 56-57.

inmanente tan patente en la antecendencia de la Estética respecto a la Analítica y la prevalencia del punto de vista trascendental sobre el empírico⁶⁵³.

Siendo el tiempo no un concepto empírico sino una representación *a priori*, éste se convierte en la condición formal a priori de todos los fenómenos, por lo cual no sólo en el espacio y no en disociación, sino en simultaneidad, se dan las relaciones entre la realidad absoluta y empírica. El acto de relacionar, como acción que compone la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento, es un acto de juicio y éste a su vez, será “el conocimiento mediado de un objeto, una representación del éste”⁶⁵⁴.

De forma parecida, Ricoeur enlaza el progreso de los verbos que explican la primera acepción del concepto del reconocimiento, conectándolos con la imaginación y su función estética que ya hemos tratado al analizar la posibilidad de la estética dentro de los trascendentales y su aspecto artístico⁶⁵⁵.

Ricoeur considera que hay un punto vulnerable en el esquema kantiano del conocimiento y en el cual reparó Gadamer: se trata del problema de la aplicación. En el proceso de comprensión del sentido, clásicamente se ha tenido en cuenta lo planteado desde Aristóteles (*phronesis*): la aplicación que culmina el proceso de entender y explicar. Pero se ha recuperado de esta tradición solamente el *entender* y *explicar* o la distancia temporal y la fusión de horizontes. Se entiende el término de *la aplicación* como “referir el sentido del texto al momento presente y adaptar el sentido de un texto a la situación concreta”, como explica Maceiras⁶⁵⁶. Sería como tender el puente entre el mundo del origen del texto, su autor, las claves de comprensión de su contexto y el mundo del lector, para que, siendo fiel al texto, es decir, ser no un mero receptor sino el intérprete, sin necesidad de “la congenialidad que aunaría al autor e intérprete”⁶⁵⁷.

La recuperación de la necesidad de la aplicación en el proceso de la comunicación sería proporcional al paso que se da entre la deconstrucción (desmitologización), la integración y la reconstrucción del texto. Sería la fase constructiva y creativa del proceso de la mediación de la tradición apuntada en los fundamentos.

⁶⁵³ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 57.

⁶⁵⁴ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 62.

⁶⁵⁵ Cf., capítulo 1. 4. 3.

⁶⁵⁶ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 70-71.

⁶⁵⁷ H. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1993, 382.

Es desde la categoría de la aplicación donde se puede engarzar todo el cuerpo ético y moral a partir de un relato, la doctrina etc. lo que tiene una inmensa repercusión en la teología y ética estableciendo puentes entre el *kerigma* y la *praxis*⁶⁵⁸ que desarrollarán con nitidez Ricoeur y Mounier.

La relación que muestra Gadamer entre la historia y la verdad (desde Hegel), como condicionantes englobantes de la realidad, es el fundamento hermenéutico de aplicación estructural de la experiencia. Es de destacar que, a diferencia de Hegel, “Gadamer no propone una interpretación dialéctica de la experiencia, sino la interpretación de lo dialéctico a partir del ser de la experiencia”⁶⁵⁹, por lo que se distancia nítidamente de cualquier pretensión absolutista del Espíritu.

A la vez, incorpora la categoría de la experiencia como legítima para las aplicaciones correctas de la comprensión y explicitación de la realidad. De esta forma, la complejidad de la realidad y del ser humano convergen, pero sin necesidad de ser disociados por la ciencia, ni neutralizados, ni tampoco generalizados u obviados. Se mantiene la tensión interna propia de la dinámica de comunicación.

Recapitulando, todos los elementos son necesarios para que la representación mediadora sea pura, intelectual y sensible a la vez, pero las analogías de la experiencia sobrepasan los límites de la experiencia sensible⁶⁶⁰. El reconocimiento, en este primer momento del camino, será la relación, bajo la condición del tiempo, del punto de vista trascendental y empírico y de la heterogeneidad originaria de las dos fuentes del conocimiento humano: la sensibilidad y el entendimiento⁶⁶¹.

Así aboga por un cambio de procedimiento seguido en la metafísica, dado que en el círculo de la representación, los objetos en cuanto fenómenos se rigen por nuestro modo de representación que lleva “a la ruina de la representación”⁶⁶². Ahí se habría dado la distorsión sexista a través de las presuposiciones no cuestionadas en la práctica. Al desaparecer el objeto del campo de la mirada, se lo introduce en una especie de ausencia no dominada que se perfila como una amenaza y bajo el peso del cambio en el tiempo mientras el tiempo no cambia⁶⁶³. La aportación de Husserl está

⁶⁵⁸ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 73.

⁶⁵⁹ MACEIRAS, *La hermenéutica*, 75.

⁶⁶⁰ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 68, 70.

⁶⁶¹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 75.

⁶⁶² RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 81.

⁶⁶³ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 88.

precisamente en afirmar la necesidad de un compromiso serio con el mundo para liberarse de una representación como idealismo trascendental⁶⁶⁴.

Reconocer significaría entonces, *identificar* al ser que recordamos y que ya no está, mientras lo que está es un ser que no conocíamos. El tiempo (cuyo signo es la edad) se muestra como doble agente: de lo irreconocible y de lo reconocible⁶⁶⁵.

4. 4. 3. 2 Reconocerse a sí mismo

Ricoeur partirá del concepto de la obra como responsabilidad, conectándola a la justicia, tal como lo hará Gilligan, como podremos ver adelante y revisa su historia desde Aristóteles, insinuando que existe una tradición antigua de la teoría implícita de la acción que parta de los datos de la vida (experiencia)⁶⁶⁶. Desde su perspectiva, la filosofía griega conllevaría este aspecto holístico acotado, sin embargo, a los ciudadanos libres, cuyos conflictos morales se prefiguraban en el teatro a través de las fórmulas verbales, el rol de las marcas del reconocimiento y de los disfraces.

En *Poética* del Estagirita encuentra episodios del desconocimiento que se convierten en reconocimiento en cuanto centros de responsabilidad del otro⁶⁶⁷. Así se llega al reconocimiento de la persona como agente, no sólo de lo hecho voluntariamente. De forma, que no habría tampoco excusas para el mundo patriarcal de desconocer las experiencias de las mujeres para poder descalificarlas y quedar exento de la responsabilidad por ello.

El aporte de la moral platónica en orden a la felicidad consistiría en la obligación de su consecución a través de la vida virtuosa. Así se evita la reducción de la felicidad al placer o deseo impulsivo (*thymos*) al margen de las reglas de respeto al otro o por encima de los intereses del otro. Y no sólo se limita a la vida virtuosa sino a elegir lo mejor, entre las posibles opciones (*proheiresis*)⁶⁶⁸. La prudencia será la sabiduría práctica cuyo objeto no se define al margen del sujeto, en definitiva: lo que el deseo persigue y lo que el pensamiento articula, son una sola y misma cosa. Se establece así no solamente el nexo sino la sinergia (para no decir identidad) entre lo intelectual (teoría) y la praxis (lo volitivo-afectivo) ilustrados y discernidos en la balanza de los valores⁶⁶⁹.

⁶⁶⁴ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 82.

⁶⁶⁵ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 90-92.

⁶⁶⁶ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 101.

⁶⁶⁷ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 105.

⁶⁶⁸ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 111-113.

⁶⁶⁹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 117-118.

La carencia que detecta Ricoeur en el avance del imperativo categórico de Kant es la falta de ubicación en la balanza donde se valoran los máximos y es donde se esperaría una teoría de la acción a través de la autoconsciencia. Los máximos remiten a las capacidades y el verbo que los designa: “puedo”, remite a la acepción del verbo “reconocer” en cuanto tener por verdadero y es en este momento donde se da la transición del reconocimiento a la identificación. Matizaría que tanto el reconocimiento como la identificación se referirían no tanto al hombre capaz, como titula su fenomenología Ricoeur o ni siquiera al acto de la “atestación”⁶⁷⁰, sino al ser humano responsable, para hacer su propuesta más inclusiva y que evite alusiones a la tradición del poder contrario a la autoridad⁶⁷¹.

En todo caso, hay un tercer componente de la hermenéutica del sí: “yo puedo”, la atestación responsable y la dialéctica entre identidad y alteridad, que se muestra en el poder decir a través de la analogía del poder de obrar ya que hablar es “hacer cosas con las palabras”⁶⁷². El obrar se entaña en la noción del ser y el poder decir (representación) viene a reforzar con una anterioridad la capacidad del hombre capaz. De ahí, la necesidad de un discurso justo y polifacético, la lucha por un lenguaje inclusivo que muestre singularidades y confluya en la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos en el entorno físico y social del sujeto actuante.

El teatro griego, que se preocupa por construir una trama (*mythos*) que represente la acción (*mimesis*), muestra el conjunto armónico de intenciones, casualidades y causas que equilibran sus sentido en la concordancia y la admisión de discordancias, poniendo en peligro la identidad del género singular. El personaje se hace la acción en el relato con las rupturas y reconfiguraciones de sus expectativas por fuerza de las peripecias, mostrando dos tipos de identidad: la inmutable (*idem*) y la cambiante (*ipse*) bajo las circunstancias históricas, llegando a su culminación con la teoría de la promesa⁶⁷³.

La identificación (género universal) sería *idem* y el reconocimiento (diversidad) sería *ipse*. Ambas llegan a su culminación dentro de la unidad narrativa de la vida. De ahí, la posibilidad de manipular las frágiles identidades a través de mediaciones simbólicas y la configuración narrativa. Gilligan precisamente, hablará de una historia errónea que nos hemos contado sobre los varones y las mujeres. Pero

⁶⁷⁰ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 123.

⁶⁷¹ MURARO, *Sobre la autoridad femenina*, 156.

⁶⁷² RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 127.

⁶⁷³ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 134.

la propuesta de Ricoeur permite también la opción de narrar de otro modo y ésta será la propuesta de Daly.

Lo más importante es, sin embargo, el hecho de que junto a la posibilidad de manipulación (patriarcal) de la historia, existe también la noción del reconocimiento como imputabilidad y de la reparación, como una forma de indemnización, encontrando así “su lado de las víctimas reales o potenciales de actuar violento (...), del otro que tengo a mi cargo del que soy responsable”⁶⁷⁴. La responsabilidad de uno se encontraría también con los límites, de forma que no podría convertirse en indiferencia arruinando el carácter propio de la acción.

El arco de lo narrado alcanza dos cimas: la memoria y la promesa que conectan el pasado con el futuro en la categoría del tiempo en cuanto continuación de la existencia, con sus respectivos negativos: el olvido para la memoria y la traición, para la promesa. El recuerdo se igualará al reconocimiento de sí, no tanto a nivel de la simple memoria (*mneme*) sino de la remembranza o reminiscencia (*anamnesis*), que produce huellas corticales y psíquicas, es decir, las impresiones que han dejado en nuestros sentidos los acontecimientos sorprendentes y traumáticos o conservados en los archivos privados o públicos⁶⁷⁵.

Aquí alude a lo que Daly llama “presenciar” que juega con dos términos: “sentir” y “presentar” que conecta la experiencia con la memoria y la narración de la misma y donde el reconocimiento sería el redescubrimiento de la cosa olvidada. La palabra permite recuperar el tiempo y la identidad perdida. Así como Locke pretendía trascender el binomio “es-no es” dejando dentro de la oposición solamente la sustancia (*ídem*) y fuera de ella, la memoria y la consciencia apartándolo del pensamiento político, Ricoeur no ignora la reflexión y la pluralidad humana en camino de alcanzar el proyecto (la promesa) de la identidad narrativa⁶⁷⁶.

El reconocimiento, en este sentido, “será el acto concreto por el que volvemos a aprehender el pasado en el presente”, cuya mayor paradoja consiste en el hecho de que la memoria evocaría “el pasado contemporáneo al presente que fue”⁶⁷⁷. Con estas palabras Ricoeur muestra cómo se reproduce el imaginario social y político, según lo aprehendido (impreso) en la memoria y a través de las narraciones. En la

⁶⁷⁴ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 142.

⁶⁷⁵ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 148-150.

⁶⁷⁶ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 159.

⁶⁷⁷ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 163.

memoria coinciden el reconocimiento de las imágenes del pasado con el reconocimiento de sí mismo.

La memoria se inclina hacia identidad-mismidad y la promesa hacia la ipseidad. La alteridad es propia de la promesa⁶⁷⁸. Esta conclusión permite también aspirar a contar otra historia y hacerla realidad conforme las praxis de la realidad cambien y las experiencias hablen, atestigüen sobre lo aprehendido y lo desaprehendido. La singularidad aporta alteraciones al esquema de *idem* que está inscrito en la dinámica y al tener voz, imagen y responsabilidad (capacidad de comprometerse), modifica la historia y el tiempo muestra la armonía pero no identidad entre el *idem* y el *ipse* por lograr⁶⁷⁹.

Pero la promesa, definiendo lo que hay de más humano en el hombre, guarda patologías secretas viendo las prácticas sociales derivadas de ciertas interpretaciones, por ejemplo, del poder como lo presentó Nietzsche⁶⁸⁰. La mediación simbólica, las representaciones contribuyen a la instauración del vínculo social, por lo cual se da un acoplamiento entre las representaciones colectivas y las prácticas sociales. La idea clave es que en función de las nociones que se utilice, la representación no corresponderá a la misma realidad cuando se traslada a la praxis. La teoría no tendría una traducción literal en la praxis sino mediada, por eso, es necesaria la atención y su descifrado, el discernimiento.

En orden analógico, se da la sofisticación entre la identidad e *ipseidad*, en tal medida en la que en el campo de la ética las capacidades se cruzan con los derechos. De ahí, la pertinencia de la conexión entre el concepto de la igualdad (justicia de la redistribución) y de la diversidad (singularidad del reconocimiento) que hace Fraser a través de la categoría de la representación y después Gilligan al afinar esta categoría filosófica en términos morales como el cuidado.

Ricoeur no duda en hacer coincidir ambos enfoques en el campo ético-económico donde se pretende privilegiar precisamente los sentimientos morales por encima del interés propio utilitario. Sería la versión actual de la ética clásica que a través de las virtudes pretende alcanzar la felicidad y estas virtudes serían el baremo de la legitimidad de la felicidad. El objetivo no sería alcanzar la felicidad (satisfacer el interés propio) sino hacerlo eligiendo lo mejor, las mejores opciones virtuosas. Se

⁶⁷⁸ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 165.

⁶⁷⁹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 167.

⁶⁸⁰ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 171.

trataría de convertir las ideas de los derechos y libertades abstractos en oportunidades reales. En este afán de romper el esquema usual y polar del concepto prescriptivo y descriptivo del derecho (fruto de la teoría utilitarista y del deontologismo de coacciones exteriores), la propuesta de Honneth, tal como la verifica Ricoeur, mejoraría la tradición de Mill y Rawls⁶⁸¹.

A la vez, a Fraser (sin mencionarla explícitamente), Ricoeur la daría la razón en cuanto afirma que el hecho de las desigualdades coloca en primer plano, no la distribución de las capacidades o utilidades, sino de los bienes primitivos (renta, riqueza), para poder plantearse el reconocimiento de la diferencia en cuanto valor por potenciar. A diferencia del sentido terminológico de Fraser (que propone la noción de la justicia de representación), pero desde la intuición parecida, Ricoeur propone una categoría práctica que trasciende la oposición entre la descripción y la prescripción: la adscripción. Ésta apunta a la excelencia, los máximos (la filosofía de vivir bien), la teleología, el punto que Honneth no ha conseguido considerar posible en la propuesta de Fraser.

Ricoeur afirma que no es posible tal concepción si se opone la evaluación de la acción en términos de utilidad y bienestar. Pero descendiendo al grado de reconocimiento como responsabilidad, las capacidades sociales serían la complejización de la idea de las capacidades individuales (poder obrar como base antropológica), hasta el poder decir y la imputabilidad. Situándolas en el arco de la memoria y la promesa, el reconocimiento como atestación se hace reivindicación, el derecho de exigir, bajo la idea de la justicia social. El *idem* (sustancia, igualdad) puede alcanzar su *ipse* (singularidad, diferencia, diversidad) máximo y excelente solamente bajo condiciones de justicia social (universalidad)⁶⁸² descansando en los procedimientos de identificación que no excluyan el otro.

4. 4. 3. 3 El reconocimiento mutuo

El modo de cómo se articula el punto de vista prospectivo con el retrospectivo desde la idea de las capacidades y como criterio de justicia social, lo presentará Ricoeur en el tercer momento del estudio. Se centra en las categorías de pluralidad, alteridad, acción recíproca y mutualidad.

⁶⁸¹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 182.

⁶⁸² RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 183-188.

La primera aporía que hay que desmontar, es la de disimetría de la relación del yo con el otro trasladando la cuestión del plano ontológico al ético, que se resista al solipsismo al proyectar el cuerpo del otro como analogía del propio, pero en la carne distinta cuya experiencia será inaccesible⁶⁸³. Recurre a Levinás para hablar de la ontología del Otro-el Mismo visible a través del rostro que reclama justicia desde la primacía ética del otro. Así se evita que la política (universalidad) deje como invisible el rostro singular.

Estaría de acuerdo Fraser con Levinás cuando afirma el propósito de su libro:

“La principal apuesta de este libro consiste en vincular el destino de la relación que se debe establecer entre la ética de la responsabilidad y la ontología al destino del lenguaje de ambas: el Decir en relación con la ética; lo dicho en relación con la ontología”⁶⁸⁴,

pero Ricoeur va más allá al formular, por consiguiente, la pregunta si la ética desconectada de la ontología carecería del lenguaje propio y ahí la respuesta la ha dado Daly proponiendo su propio lenguaje.

En este momento, Ricoeur hace un recorrido por el planteamiento utilitarista de Hobbes que coincide con el planteamiento tomista de la justicia que requiere la igualdad, pero matiza entre la ley que prohíbe y el derecho que autoriza y permite estableciendo el baremo de mínimos (contractual) y máximos (don gratuito, reciprocidad y mutualidad) en la concepción de la moral⁶⁸⁵ desde la doble referencia ontológica a la sustancia (*ente*) y la persona (lo singular del ser).

Como un paso más en la reflexión, se remite a la conocida obra de Honneth, en cuanto seguidora de la escuela de Hegel en Jena (1802-1807), que afirma que las esferas del reconocimiento no constituyen configuraciones inmutables, sino son compromisos históricos, analógicamente a lo que en *Política* Aristóteles consideraba la justicia como igualdad acompasada con los límites históricos de la sociedad de los varones libres⁶⁸⁶. Así las consecutivas luchas por el reconocimiento corregían la disimetría entre la relación con uno mismo y con los demás. De Kant mantendrá la idea de la autonomía como la primera exigencia moral (seguida por Kohlberg) y de la tradición clásica, la primacía de la *polis* y sus virtudes, en la cual se prefiguran las

⁶⁸³ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 199.

⁶⁸⁴ E. LEVINÁS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987.

⁶⁸⁵ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 213.

⁶⁸⁶ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 220.

formas modernas de la moralidad y del derecho. Las palabras claves son: diferencia y universalidad⁶⁸⁷.

Ricoeur dedica bastantes páginas para acercarnos a la estructura tripartita del reconocimiento sugerida por Honneth y valora el entrecruzamiento de esferas de igualdad/derecho/universalidad/teoría con la de diferencia/singularidad/experiencia. En cuanto a la crítica, considera que, la ontoteología de Hegel, como contrapartida a Hobbes y seguida por Honneth, con su oposición binaria: intuición *versus* conceptualidad, indiferencia contra diferencia, universalidad *versus* particularidad, impide que la pluralidad humana aparezca en relaciones de mutualidad y menos en la configuración habermasiana postmetafísica donde la pluralidad ocupará el lugar de la identidad y de la totalidad⁶⁸⁸.

Es de notar también, que para discutir los problemas del concepto de la “amistad” Ricoeur echa mano de la configuración posiblemente conflictual que extiende Simone Weil a la amistad⁶⁸⁹. Es, a la vez, una de las pocas referencias a una pensadora (sin contar la mención de Hannah Arendt y Françoise Héritier⁶⁹⁰) y de la condición femenina, para tratar de la esfera familiar y de afecto, llegando incluso a afirmar la grandeza de la natalidad como una réplica del ser-para-la-muerte de Heidegger.

Otro problema que encuentra, junto a Fraser, es la efectividad de la aplicación de los derechos derivados de la igualdad de condición humana en la esfera pública en la sociedad. En este sentido, propone la restructuración del principio de responsabilidad, la cuestión que trataremos con detenimiento en el capítulo sobre la ética del cuidado. El pensador francés ve varios problemas de las mediaciones estructurales de la estima pública, que a menudo justifican o hacen “acreditar los lugares respectivos de los competidores dentro de las economías de la grandeza”⁶⁹¹. Y sin justificación no hay justicia, lo que conlleva la necesidad de ajuste entre el estado de las personas y el estado de las cosas. Ahí es donde se encuentra el desequilibrio que Fraser llamaba como el problema del desencuadre, que excluye de

⁶⁸⁷ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 223.

⁶⁸⁸ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 228, 237.

⁶⁸⁹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 241.

⁶⁹⁰ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 243-245.

⁶⁹¹ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 260.

la palabra a los que mediante la crítica podrían ser los actores del mundo para cambiarlo⁶⁹².

Es precisamente dentro del marco multicultural donde Ricoeur ubica los movimientos feministas en el contexto de identidad distinta de minorías culturales, reduciendo las reivindicaciones que puso en palestra Fraser y sin mencionarla, pero sí mencionando la obra de Charles Taylor en cuanto capaz de esbozar la preocupación política por unir la identidad con el reconocimiento⁶⁹³.

En el último término, Ricoeur opta por una justicia-*agape*, que no adopte solamente los principios de justificación relativos a la estructura conflictual de las economías de grandeza (redistribución) sino tenga la otra cara, de la amistad, que no ignore la relación con el otro y que “no tome forma de maldición a la manera de una *némesis* del juicio condenatorio (...) sino en dejar pasar, al hablar del perdón”⁶⁹⁴. Allí es donde cae en el recurso tan utilizado por la filosofía patriarcal, es decir, el abogar al perdón como el término que tendrán que practicar las víctimas y a los que causen daño se les trataría no de acuerdo con *némesis*... término tanpreciado por Daly, prolongando la dialéctica entre el amor (que se declara) y la justicia (que argumenta)⁶⁹⁵, el binomio insostenible para las éticas feministas.

Su posterior reflexión sobre el don y la gratuidad, entretrejidadas por la disputa si existe la implicación entre el comercio y el intercambio, llamados a llenar las lagunas de la justicia distributiva y redistributiva, cae en el mismo problema de adscripción de roles, mostrando que el mensaje se dirige a los varones que necesitarían prestar mayor atención en las carencias de su praxis del don y gratuidad, pero para las mujeres sería estereotipar su propio camino tergiversando su entrega y sacrificio en lo correcto. Desde esta perspectiva el planteamiento teórico del libro de Ricoeur, siendo muy valioso, en práctica aporta muy poco al cambio de las cosas.

4. 5 Justicia y la ética del cuidado

Un paso más en la reflexión feminista sobre la ética hacen las filósofas Carol Gilligan⁶⁹⁶, Alison Jägggar, Nel Noddings y Marta Nussbaum estableciendo relaciones entre la justicia y el cuidado. Si pretendiéramos situar su concepto en el

⁶⁹² RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 265.

⁶⁹³ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 271.

⁶⁹⁴ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 279.

⁶⁹⁵ RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, 281-282.

⁶⁹⁶ C. GILLIGAN, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México 1985.

cuadro inicial establecido de los posibles binomios en la reflexión sobre la justicia de redistribución y reconocimiento, que Fraser pretende superar con su propuesta de la representación, la justicia corresponderá a la categoría de la igualdad en cuanto “otro genérico” y el cuidado a la categoría de la diferencia en cuanto “otro concreto”⁶⁹⁷.

Gilligan es la precursora de esta ética que pretende conectar ambas experiencias en un cuadro normativo y corregir las teorías tradicionales que sitúan el cuidado en el rango de lo privado (afecto/amor) separado de lo normativo (igualdad) y del éxito (lo público). Sus propuestas relacionan la justicia, un tema muy bien trabajado por Fraser, con la reflexión sobre el desarrollo moral, permitiendo una aproximación no sólo teórica sino también práctica, haciendo alarde a la pretensión tanto de Honneth como de Fraser: conectar la teoría con la praxis, la clave para el cambio y la transformación.

La aportación más interesante de la ética del cuidado será aclamarla no una ética feminista sino ética humanista y humanizante que atañe no sólo a las mujeres sino a toda la humanidad y representa los intereses de todos⁶⁹⁸.

Aunque hemos mencionado a varias autoras de este ámbito, nos centraremos en el trabajo de Gilligan al ser la precursora de esta perspectiva ética feminista, en primer lugar, desde la posición crítica de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. Al ser asistente de Kohlberg conocía perfectamente sus presupuestos, la metodología y ha colaborado en las investigaciones del profesor de Harvard acerca de las etapas en el proceso de maduración ética.

Al final del capítulo, haremos unas breves menciones esquemáticas a otras propuestas de los estadios morales, capacidades o actitudes que proponen Jäggar, Noddings y Nussbaum, para poder tener una visión más global y comparar de forma más eficaz el conjunto de la concepción de la justicia del cuidado con la justicia de Daly.

4. 5. 1 *In a different voice* de Carol Gilligan

Gilligan en su aclamado y controvertido trabajo del 1982⁶⁹⁹ afirma que los estereotipos de disociación de la esfera del trabajo (éxito) y del amor/afecto en lo teórico, desembocan en el desdoblamiento y en diferente concepción de la moral

⁶⁹⁷ A. FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan”, en *Revista Actio* 12 (2010), 51.

⁶⁹⁸ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 49.

⁶⁹⁹ GILLIGAN, *In a different voice*, 56.

tradicionalmente marcada por las pautas de la autonomía, toma de decisión y acción responsable.

Sin centrarse en la crítica del estereotipo (la labor ya muy bien desarrollada por el trabajo de Fraser, Daly y otras), parte de este hecho en un análisis empírico de las mujeres y sus experiencias morales, al cuestionarse el motivo por el que en la escala del desarrollo moral de Kohlberg, las mujeres en la mayoría de los casos no llegaban más allá del nivel convencional del desarrollo moral. La autora lo llama la paradoja convencionalista de Kohlberg⁷⁰⁰.

Sin embargo, tampoco se centra en desmontar ni cuestionar esta teoría (la labor que emprenderán con todo rigor sus discípulas⁷⁰¹), sino en determinar, siendo funcionales los estereotipos que influyen en la autorreflexión y la valoración moral de las mismas mujeres sobre sus propios actos, cuáles son los principios morales utilizados por las mujeres y compararlos con la teoría hegemónica de Kohlberg⁷⁰².

A partir de ahí, planteará un intercambio de la perspectiva y de los roles asignados tradicionalmente a lo masculino: el ámbito público y lo femenino: el ámbito privado, donde se ve que las reglas ya no son tan claramente delimitadas, poniendo en cuestionamiento el sistema de los estratos (etapas del desarrollo moral de la teoría de Kohlberg) y su problema del perímetro y sobre todo, la presunción de que una vez alcanzado un estadio superior, ya no existe la forma de bajar a uno inferior. Se cuestiona también la posición de inferioridad y superioridad que marca el paso de un estadio al siguiente⁷⁰³.

Los principios que ha detectado Gilligan son:

- Pensar en el otro como igual (no tanto como individual y autónomo).
- Considerar la responsabilidad como obligación y sacrificio por encima de la igualdad.
- No hacer daño como norma de resolver conflictos.
- Evitar hacer juicios (por inseguridad de su interpretación o atendiendo al precio que se tendrá que pagar por pronunciarlos)⁷⁰⁴.

⁷⁰⁰ GILLIGAN, *In a different voice*, 4. En concreto, Kohlberg había concluido que las mujeres alcanzaban un grado de desarrollo moral inferior a los varones, no superando el tercer estadio. Cf., FASCIOLI, *Ética del cuidado y ética de la justicia*, 43.

⁷⁰¹ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 43; MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 88.

⁷⁰² GILLIGAN, *In a different voice*, 4-8.

⁷⁰³ GILLIGAN, *In a different voice*, 8-9.

⁷⁰⁴ GILLIGAN, *In a different voice*, 6.

En este sentido, la esencia de la decisión moral como ejercicio de elegir y tomar responsabilidad por la decisión choca en la realidad de muchas mujeres con consciencia de no poder tomar ciertas decisiones y así evitar la responsabilidad haciéndose vulnerables y dependientes, con miedo de ser abandonadas. Desean complacer, pero a cambio reclaman la bondad y el respeto, por seguir las reglas esperan ser cuidadas y amadas⁷⁰⁵. Además, Gilligan descubre que se mantiene la clara confrontación del espacio público (asignado a lo masculino) y lo privado (doméstico) asignado a lo femenino, siendo el espacio masculino superior al femenino, y necesitando su superación para avanzar⁷⁰⁶.

Seguidamente, Gilligan resume brevemente la historia de la teoría sobre el desarrollo moral, recordando las primeras obras críticas que ponen en evidencia el sesgo machista del trabajo de Kohlberg⁷⁰⁷ que detectan la situación de las mujeres en estadios inferiores (convencionales), pero cuyos resultados tendrían que ver más con los estándares de la investigación que con el nivel del desarrollo moral de las mujeres. Se interpretaba que las divergencias con las normas masculinas mostraban la falta del desarrollo moral en las mujeres⁷⁰⁸.

El estudio que lleva a cabo Gilligan tiene lugar al acompañar a veintinueve mujeres, que una vez legalizado en Estados Unidos, se plantean dilemas sobre el aborto. El mayor conflicto con que se encuentran es entre “uno mismo” y “otro”, que a la vez, conlleva las tensiones entre los conceptos siguientes:

Compasión	autonomía
Virtud	fuerza
Autoestima	el principio de que nadie sufra

Es crucial que la comprensión del término “cuidado” será: el cumplimiento de la responsabilidad moral, “hacer daño” significará: egoísmo e irresponsabilidad moral; “la bondad” es igual a cuidar de los demás. La responsabilidad se entiende como la base del equilibrio entre uno mismo y otro. El principio moral genérico será el de la no-violencia⁷⁰⁹.

En el manejo de estos principios (y bajo la influencia de los estereotipos y las circunstancias particulares) es cuando mejor se muestra la paradoja de los

⁷⁰⁵ GILLIGAN, *In a different voice*, 7.

⁷⁰⁶ GILLIGAN, *In a different voice*, 8.

⁷⁰⁷ GILLIGAN, *In a different voice*, 8.

⁷⁰⁸ GILLIGAN, *In a different voice*, 9.

⁷⁰⁹ GILLIGAN, *In a different voice*, 11.

presupuestos de Kohlberg y lo que Gilligan llama la crisis de la conexión, por el que los hombres (varones) serían vistos como justos y las mujeres como bondadosas⁷¹⁰. Resulta que siguiendo los principios de Kohlberg de la moral autónoma e individual, lo que está bien en la adolescencia de las chicas se presenta como una encrucijada donde su brújula interior apunta a una dirección y la autopista señala la opuesta. La encrucijada se caracteriza por la confusión ya que el buen camino según las chicas no es el buen camino según los principios hegemónicos, lo que a menudo desemboca en el silenciamiento de la voz interior de las mujeres al sentir presiones entre lo que sienten y piensan y las consecuencias de falta de relaciones que podrían pagar por ello⁷¹¹.

En nombre de la bondad, prosigue la filósofa, las mujeres silencian su propia voz, pierden la memoria de ésta, fruto de la opresión que llegó a confundir el patriarcado con la naturaleza mediante la naturalización de su modelo binario y jerárquico del género. Por lo tanto esta bondad femenina tradicional y aclamada, en realidad, resulta moralmente problemática al implicar la renuncia a la voz y la evasión de las responsabilidades y las relaciones. Además, relegar las mujeres a la esfera privada, donde corren el riesgo de no respetarse la igualdad ni los derechos, significa ignorar la realidad de que “precisamente en la esfera privada es donde las mujeres corren mayor riesgo”⁷¹².

Los niveles que sintetiza, tras su estudio Gilligan, se colocarán en la tabla del lado izquierdo y a su derecha figurarán los correspondientes de Kohlberg, de forma que fácilmente se vea la diferencia de aproximación y planteamiento de los niveles del desarrollo moral.

NIVELES	GILLIGAN ⁷¹³	KOHLBERG ⁷¹⁴
Primer nivel	“CUIDADO DE SI” Orientación a la supervivencia individual. “Yo podría” equivale a “yo debería”. La decisión propia está constreñida por falta de poder.	“MORALIDAD HETERÓNOMA” (estadio preconvencional) Orientación al castigo y la obediencia; miedo al castigo y evitación del daño físico.
Primera transición	Del egoísmo a la responsabilidad. “Yo podría” no equivale a “yo debería”. La decisión es oportunidad para tomar	Orientación al individualismo con los fines instrumental y relativistas, reconocimiento de sus propias

⁷¹⁰ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 44.

⁷¹¹ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 17-18.

⁷¹² GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 30.

⁷¹³ GILLIGAN, *In a different voice*, 12-26.

⁷¹⁴ MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 86.

	decisiones responsablemente; no huye del conflicto afectivo con otros; se puede ser infiel a una misma.	necesidades y actuación para cumplir sus propios intereses
Segundo nivel	“CUIDADO DE OTROS” Bondad como autosacrificio; el cuestionamiento de la prioridad del orden de importancia; reconocer la situación de dependencia y carencia de poder (pasividad).	“EXPECTATIVAS Y CONFORMIDAD SOCIAL” (estadio convencional) Se basa en la actuación conforme le traten a uno con referencia sólo a los círculos del interés.
Segunda transición	De la bondad a la verdad; revisión del concepto de la responsabilidad y del egoísmo (lo que uno quiere frente a los que los demás esperan de uno ⁷¹⁵). La crisis consiste en cuestionar los juicios de valor que antes se consideraban absolutos.	Orientación a la ley y orden en un sistema social y de consciencia que verifica que ninguna ley entra en contradicción con las reglas sociales.
Tercer nivel	“CUIDADO DE SÍ COMO OTRO” Moral de la no-violencia. Rechazo a las convenciones de la abnegación femenina y la moral del autosacrificio como malos. El cuidado se convierte en el deber universal, la ética elegida del juicio postconvencional reconstruye el dilema de asumir la responsabilidad por la elección.	“CONTRATO SOCIAL” o utilidad y derechos individuales que se orientan a los intereses relativos y no relativos, independientes de las circunstancias o grupos concretos.
Sexto estadio	Aparece la necesidad de equiparar el valor de una misma con el valor del otro y la obligación de no hacer daño. El cuidado es elevado a la guía y la pauta universal de la elección y del juicio moral.	Estadio postconvencional. Se centra en la noción de los principios éticos universales y respeta las leyes en cuanto no entren en conflicto con sus propios valores.

Las principales diferencias consisten en:

- El imperativo moral: las mujeres se inclinan por el principio del cuidado para discernir y aliviar los problemas reales del mundo, mientras los varones subrayan más el respeto por los derechos de los demás y por protegerse de las interferencias hacia el derecho de la autorrealización y del abuso de sus derechos.
- El cuidado es para las mujeres cuestión de autocrítica más que de proteccionismo, mientras que los varones consideran las obligaciones con respecto a los demás en términos de no-interferencia.

Los criterios de Kohlberg privilegian los supuestos metaéticos de derechos y responsabilidades y la concepción de Kohlberg se apoya sobre el dominio moral y fuerte diferenciación entre la justicia y la vida buena, coincidiendo con las teorías liberales. Lamentablemente, éstas no pueden garantizar, y como denunciaba Fraser,

⁷¹⁵ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 50.

incluso directamente se oponen a que las bases sociales de la cooperación y los derechos individuales sean respetados, de forma el que el sujeto no podría definir lo que entiende por vida buena según su conciencia⁷¹⁶. Kohlberg mantendría una postura desnaturalizada, supuestamente objetiva y de corte deontológico de monismo moral que supone que existe solamente un modelo de maduración moral correcta, frente a la noción feminista del otro particular propuesto por Gilligan como plural. Dicha propuesta se mantiene sobre el sistema sexo-género que define la forma de percibir el mundo desde la posición de dominación masculina⁷¹⁷.

Así se cae otra vez en el binomio entre el ámbito privado (parentesco, amistad y amor) y el público quedando atrapada la identidad simbólica de las mujeres en las negaciones y carencias: no independiente, no competitiva y no pública⁷¹⁸. Erickson, ya en 1969, hablaba de ciertas preguntas equivocadas en el análisis de Kohlberg (y sus ejemplos) que obedecen a los marcos del desarrollo moral solamente masculinos⁷¹⁹ y que representa una ética abstraída de la vida real. Los juicios morales planteados de esta manera son hipotéticos y chocan con los problemas reales. Extendiendo las variables de las respuestas singulares de los adolescentes varones a estos dilemas hipotéticos (sin tener en cuenta los factores del sexo, cultura, procedencia⁷²⁰) a la secuencia universal (universalismo sustitucionalista en palabras de Sheila Benhabib⁷²¹), la teoría de Kohlberg claramente requiere un tratamiento crítico en los futuros estudios y es discutible⁷²².

La propuesta de un desarrollo moral compartido y enriquecedor, según Gilligan, se podría resumir en tres puntos:

- El desarrollo moral para ambos sexos supondría la integración de ambas visiones en un todo recíproco.
- Los varones necesitan reconocer el cuidado a través de la experiencia y toma de responsabilidad por el cuidado frente a la potencial indiferencia para con las necesidades de los demás.
- Las mujeres necesitarían reconocer la violencia generada por las relaciones no equitativas, mientras los varones deberían tomar consciencia de las

⁷¹⁶ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 46.

⁷¹⁷ MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 91.

⁷¹⁸ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 47.

⁷¹⁹ GILLIGAN, *In a different voice*, 32-33.

⁷²⁰ MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 90.

⁷²¹ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 43.

⁷²² GILLIGAN, *In a different voice*, 32-34. FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 50; MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 91.

limitaciones de la concepción de justicia ciega a las inequidades de la vida real.

- La conclusión a la que llega es que:

“la ética del cuidado no es una ética femenina, sino feminista, y el feminismo guiado por la ética del cuidado podría considerarse el movimiento de liberación más radical en el sentido de que llega a la raíz de la historia de la humanidad. Al desprenderse del modelo binario y jerárquico del género, el feminismo no es un asunto de mujeres, ni una batalla entre mujeres y hombres, sino el movimiento que liberará a la democracia del patriarcado”⁷²³.

De forma que en un contexto patriarcal, el cuidado es una ética feminista, pero en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana, cuidar es lo que hacen los seres humanos. Cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural. “La diferencia no estaba entre el cuidado y la justicia, entre las mujeres y los hombres, sino entre la democracia y el patriarcado”⁷²⁴. La moral se definiría, en la voz femenina, en términos interpersonales y no tanto de reglas o principios abstractos⁷²⁵.

4. 5. 2 Crítica

El modelo de la ética del cuidado de Gilligan se ha encontrado con al menos tres tipos de la crítica: relegación a la esfera del desinterés científico, el intento de complementar con la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, y una muy interesante, que sitúa la ética del cuidado en el diálogo con la ética del reconocimiento planteando el tema de la relación justicia-cuidado (parecido como Fraser), pero dentro del marco del reconocimiento.

Habermas hace una crítica reduccionista muy sensible de la aproximación de Gilligan: “el tipo de problemas que Gilligan pone de relieve pertenecen a la periferia de la teoría moral y que son anomalías o problemas subsidiarios de un paradigma científico que es, por lo demás, adecuado”⁷²⁶. Su opinión sería discutible, pero pone de relieve el acierto de la intuición de Daly sobre la *metodolatría* y de Fraser sobre la ciencia “normal” y “anormal” y su respectivo concepto de justicia. Parece como si el tema de cuidado precisamente estuviera al margen de la humanidad y la perspectiva que puedan aportar las mujeres desde una experiencia integradora de la humanidad fuera un asunto periférico. Así se confunden los planos del ámbito privado o el

⁷²³ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 31.

⁷²⁴ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 50.

⁷²⁵ MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 97.

⁷²⁶ MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 93.

mundo de la vida (temas personales y no morales), que por lo mismo no se refieren a la justicia sino son cuestiones de vida buena que recaen en el criterio evaluativo de cada persona. “Gilligan estaría confundiendo los temas de justicia con los de vida buena”⁷²⁷.

Tomando esta objeción seriamente, Gilligan ha publicado varios estudios de la experiencia moral de los varones. Su objetivo central es explorar las maneras en que la sociedad de los Estados Unidos, por ejemplo, puede amordazar la sensibilidad moral de los niños y los hombres para conseguir el éxito en un mundo público altamente competitivo. Gilligan subraya que, a diferencia de las mujeres de hoy que pueden hablar el lenguaje moral de la justicia y los derechos casi tan fluidamente como el lenguaje moral de la atención y las responsabilidades, los niños y los hombres de hoy todavía encuentran muy difícil articular sus preocupaciones morales en cualquier otra cosa que el lenguaje moral de justicia y derechos. El objetivo principal de los nuevos estudios de Gilligan es demostrar que el pensamiento del nivel tres es, después de todo, el tipo de pensamiento que debe guiar la deliberación moral.

Otros críticos insisten en que incluso si el cuidado es una virtud moral de buena fe, es una virtud moral menos esencial que la justicia. Estos críticos suelen afirmar que es mejor actuar desde un principio moral general como ayuda a los necesitados que desde un sentimiento de cuidado particular para una persona específica. También afirman que cuando la justicia y el cuidado entran en conflictos, las consideraciones de imparcialidad deben superar las consideraciones de parcialidad.

Aunque Gilligan reconoce que la escala moral de Kohlberg atrae a muchas personas formadas en la ética tradicional, señala que la aceptación amplia de una teoría del desarrollo moral no es necesariamente la medida de su verdad. Gilligan cree que la metodología de Kohlberg es masculina. Sus oídos están ajustados a voces morales masculinas, no femeninas. Gilligan habla de un lenguaje de cuidado que enfatiza las relaciones y las responsabilidades. Aparentemente, este lenguaje es en gran medida ininteligible para los investigadores kohlbergianos que hablan el lenguaje moral dominante de la ética tradicional, a saber, un lenguaje de justicia que hace hincapié en los derechos y las reglas⁷²⁸.

⁷²⁷ MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 94.

⁷²⁸ JÄGGAR, “Feminist politics”, 128.

Blum intenta conectar las perspectivas de Gilligan y Kohlberg en ocho posiciones básicas que establecen interrelación entre la moralidad de la imparcialidad y del cuidado, de forma que el cuidado y responsabilidad descansan en el mismo rango que la imparcialidad y universalidad y el estadio mayor de madurez (la posición 8) integra las dos perspectivas- de la justicia y del cuidado- en un principio moral único⁷²⁹. En este punto, habría que revisar la imagen que se utiliza de la justicia para denominar la imparcialidad que de hecho, corresponde a la representación tradicional de *temis* (mencionada, curiosamente, también por Gilligan⁷³⁰).

Según Sheila Benhabib⁷³¹, la propuesta de Gilligan no sólo constituye el cambio de paradigma original de Kohlberg abriendo un diálogo entre el universalismo y una concepción más contextual de la moral, sino permite también establecer la relación entre la ética del cuidado y la ética de la justicia, de forma análoga como se podría plantear la perspectiva recíproca del otro generalizado y del otro concreto, que sugeriría la mutua imbricación de la ética del reconocimiento y de la redistribución.

El proceso diferente de la constitución de la identidad en caso de los niños y las niñas proyecta en caso de los niños una diferenciación/separación mientras que en las niñas, fruto de la socialización, ésta se asocia al cuidado. Esta asociación no brota de la ontología o biología directamente, sino de la relación entre el modo de razonamiento moral y la concepción de la identidad de los varones⁷³² que con el proceso del paso a la adolescencia e incorporación “a la cultura del patriarcado en la que ser hombre significa no ser mujer ni parecer mujer, además de encontrarse en la cumbre”⁷³³, se autoafirmarían a través de la negación de lo que se parecería a lo femenino, menoscabando la capacidad de preocuparse por los otros. Este modelo binario y jerárquico de “la separación entre el yo y las relaciones, la escisión entre pensamiento y emociones, lejos de representar formas sanas de maduración, son indicios de un daño”⁷³⁴.

De acuerdo a Kohlberg, la reciprocidad moral conlleva la capacidad de ponerse en la piel del otro, pero bajo condiciones de velo de ignorancia, el otro,

⁷²⁹ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 45-46.

⁷³⁰ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 18.

⁷³¹ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 42.

⁷³² FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 44.

⁷³³ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 20.

⁷³⁴ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 12.

como diferente del yo, desaparece. Pero la identidad no se refiere sólo a la posibilidad de elegir, sino a la capacidad de configurar las circunstancias propias dentro de los marcos de la familia, lengua, lugar de nacimiento, cultura, género, en una narrativa coherente que se proyecte como la historia de la vida. Si el otro desaparece de este panorama, un yo aislado es el que supuestamente se coloca a sí mismo en el lugar del otro. Pero bajo esta “ceguera epistemológica hacia el otro concreto, no hay universalidad coherente ni información suficiente para poder valorar moralmente una situación”⁷³⁵.

El problema no es la distinción metodológica entre dos modelos de desarrollo de identidad diferentes, como lo explica Gilligan, sino es la identificación de los sentimientos con el cuidado en oposición al pensamiento-justicia que devalúa el cuidado como valor pasivo, confinado a la esfera privada y de mujeres.

Ambas éticas no serían reconciliables si se organizaran de forma que tanto los sentimientos como el pensamiento “empoderaran al sujeto a tomar diferentes tipos de acciones tanto en la vida pública como privada”⁷³⁶. Al proyectar la justicia y el cuidado como esferas del reconocimiento, se podría desdoblar esta perspectiva e integrarla en los contextos del otro universal (generalizado) y del otro concreto (singular). Mientras la ética de la justicia enfatiza la imparcialidad y la universalidad (también la igualdad) eliminando las diferencias, la ética del cuidado salvaguarda la diversidad y busca la satisfacción de las necesidades particulares. Comprender la manera en que la tensión entre la responsabilidad y los derechos sostiene el desarrollo humano es ver, de forma integral, dos modos de experiencia conectados, lo que podría llamarse un universalismo interactivo⁷³⁷.

Así el primer tipo de reconocimiento (correspondiente a la esfera del amor de Honneth) sería la reciprocidad de la necesidad mutua, presuponiendo la singularidad corporal y los sentimientos de la simpatía. El segundo tipo (intercambio contractual en igualdad), tendría un carácter más cognitivo que emocional que reconoce al otro como un fin en sí mismo y que debe compartir con los demás. El tercer tipo, sería el reconocimiento cualitativo que diferencia a las personas y su particular forma de autorrealización. Este modelo de reconocimiento recíproco, al incluir lo afectivo y lo cognitivo, proporciona una base en la cual las relaciones contractuales (igualitarias)

⁷³⁵ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 50.

⁷³⁶ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 50.

⁷³⁷ FASCIOLI, “Ética del cuidado y ética de la justicia”, 51-52; MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 92.

no excluyan a nadie, de forma que los individuos singulares puedan encontrarse en el marco global⁷³⁸.

4. 5. 3 Las diez capacidades de Marta Nussbaum

Marta Nussbaum, en su libro “Las Fronteras de la Justicia”⁷³⁹ expone el enfoque ético de las capacidades donde la noción de justicia (entendida de forma tradicional) tiene unos límites o fronteras que hay que superar. Así como Fraser hablaba de los marcos adecuados de la justicia, ésta autora considera la idea de la justicia social como imperativa y cuestiona la canonizada (también por Honneth) ética de la justicia de Rawls, porque no logra responder a los retos que se muestran en ciertas condiciones de desigualdad⁷⁴⁰.

Recogiendo las intuiciones de Rawls sobre el contrato social y el liberalismo político, considera que su enfoque de la justicia es una teoría no contractualista de la asistencia⁷⁴¹. Abandona la visión de que la justicia sólo pueda darse en condiciones de relativa igualdad (como afirmaba Hume) y que la cooperación surgiera solamente a cambio del beneficio. No apoya su visión del sujeto moral en Kant sino en Aristóteles, de forma que busca raíces de la moralidad no solamente en la razón sino en la condición humana (un punto de comparación con Daly que ilumina también los motivos por los que Daly obvia las teorías éticas modernas). Su teoría es de justicia maximalista: el bien no se reduce a lo justo (a nivel de distribución), pero tampoco se escapa a la normalización a través de los derechos (en este punto vemos el intento parecido a Fraser de conectar la idea de la justicia desde la teleología y la deontología).

La filósofa pretende ofrecer un fundamento filosófico para el respeto de la dignidad humana desde los parámetros de lo que las personas son capaces de hacer y ser. Es importante que en el título de su libro se hace explícito el lugar de las mujeres

⁷³⁸ MEDINA, “La ética del cuidado y Carol Gilligan”, 93.

⁷³⁹ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia*, 36.

⁷⁴⁰ En concreto se trata de estos tres problemas: la exclusión del contrato de las personas con discapacidades o deficiencias, el hecho de que el lugar de nacimiento o la nacionalidad de una persona influya en un alto grado en las oportunidades vitales que ésta tendrá, y la necesaria extensión del concepto de justicia a las criaturas no humanas. A. DI TULLIO, “¿Hacia una justicia sin fronteras? El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y los límites de la justicia”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 58 2013, 51-68.

⁷⁴¹ D. HOYOS, “Ética del cuidado: ¿una alternativa a la ética tradicional?”, en *Discusiones filosóficas*, Año 9, nº 13 julio-diciembre 2008, 84.

dentro del ámbito de la dignidad humana: “Las mujeres y el desarrollo humano”⁷⁴².

Enumera diez capacidades centrales para el funcionamiento humano:

- Ser capaz de vivir y no morir prematuramente.
- Ser capaz de una buena salud, un techo, una buena alimentación.
- Ser capaz de moverse.
- Ser capaz de crear e imaginar con la mente sin restricciones para buscar el sentido de la vida.
- Ser capaz de relacionarse con los demás y desarrollarse emocionalmente.
- Ser capaz de ser crítico moralmente.
- Ser capaz de la justicia y la amistad.
- Ser capaz de cuidar de los animales, las plantas y del mundo de la naturaleza.
- Ser capaz de reír, jugar y entretenerse.
- Ser capaz de participar en la vida política, en las elecciones y de tener propiedades.

Se trata de relacionar el sujeto *por quién* y el sujeto *para quién* proponiendo:

“una teoría en la cual muchos seres vivos, tanto humanos como no humanos, sean sujetos primarios de la justicia, aunque no tengan capacidad para participar en el procedimiento por el cual se escogen los principios políticos”⁷⁴³.

El enfoque propuesto toma a cada persona como portadora de valor y como un fin en sí misma, reformulando la máxima kantiana de que los seres humanos deben ser tratados siempre como fines y nunca como medios y articulándola como un principio de la capacidad de cada persona: las capacidades se buscan para todas y cada una de las personas, no en primera instancia para grupos o familias o estados u otros cuerpos corporativos⁷⁴⁴.

Su propuesta de la justicia feminista es universalista, pero no imperialista y atenta a las diferencias. La meta de las capacidades es el desarrollo de las potencialidades humanas y el respeto de las diferencias. El enfoque propuesto permitiría, sostiene Nussbaum, un universalismo que lejos de tomar posturas occidentalizadoras o colonizadoras, se muestre sensible al pluralismo y a la diferencia cultural⁷⁴⁵.

⁷⁴² NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 414.

⁷⁴³ NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia*, 36.

⁷⁴⁴ NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 115.

⁷⁴⁵ DI TULLIO, “¿Hacia una justicia sin fronteras?”, 56.

4. 5. 4 Reciprocidad y necesidad ontológica del cuidado: Nel Noddings⁷⁴⁶

En parte como crítica a la ética feminista del cuidado, Nel Noddings ha desarrollado una ética que valora las virtudes y los valores tradicionalmente vinculados a las mujeres. Para esta pensadora, la ética se refiere a las relaciones particulares entre dos partes.

La ética del cuidado se define desde la necesidad ontológica de cuidar y ser cuidado (no se justifica con la aplicación de ciertos principios prescriptivos) y como la respuesta a las necesidades del otro, surge el cuidado.

El verdadero cuidado no consiste en proclamar el amor universal de toda la humanidad. Tampoco consiste en enviar ayuda a las víctimas de la guerra, del hambre o de los desastres naturales. Como ejemplo de su discurso considera que realmente, una madre en los Estados Unidos no puede preocuparse por los niños en Sudán tanto como ella cuida de sus propios hijos. El cuidado real requiere encuentros reales con individuos específicos; no puede concederse desde lejos a los individuos en general.

Noddings afirma que las personas parten de un cuidado natural que motiva a ayudar a otros simplemente por voluntad de ayudarlos. Más tarde, se considera que el escaso tiempo para el cuidado debe estar compensado con los principios normativos de la ética del cuidado que refuerza la espontaneidad del cuidado natural. El cuidado natural es la condición de posibilidad del cuidado ético. Los sociópatas no pueden cuidar éticamente, porque no pueden cuidar naturalmente. Presumiblemente, nacen en el mundo sin el programa para desarrollar el comportamiento del cuidado.

Aunque Noddings insiste en que los verones pueden y deben ser cuidadores, utiliza a menudo a las mujeres en sus ejemplos de cuidadoras, de forma que la ética del cuidado valora los aspectos femeninos (sin cuestionar si estos aspectos son innatos, socialmente condicionados, genéticos o educativos), pero sin descuidar la necesidad del cuidado de sí mismo.

Las relaciones del cuidado requieren reciprocidad y emociones que vinculen a las personas afectivamente. Da ahí la importancia de preservar las relaciones, en la medida de lo posible. Romper una relación sin buscar seriamente soluciones, es una causa de preocupación para ella. Noddings sugiere que cuando una persona rompe

⁷⁴⁶ Las consideraciones de este apartado son recopiladas de la tesis doctoral de V. VÁZQUEZ, *La educación y la ética del cuidado en el pensamiento de Nel Noddings*, Universidad de Valencia, Valencia 2011. <http://www.tdx.cat/handle/10803/10307?show=full&locale-attribute=en>

una relación, particularmente una cercana, corre el riesgo de ser “disminuida éticamente”⁷⁴⁷.

En *Starting at Home: Caring and Social Policy* (2002)⁷⁴⁸, Noddings extiende los principios de su ética de la atención feminista a la arena de la política pública. En respuesta a quienes han criticado la ética del cuidado feminista como una teoría doméstica, incapaz de abordar las complejidades morales de las cuestiones y políticas sociales más amplias, Noddings insiste en que el tener un sólido sentido de justicia social se basa en las lecciones aprendidas en la esfera privada.

Fiona Robinson retoma el punto general de Noddings sobre la relación entre la ética privada y pública. Según Robinson, en el ámbito de las relaciones internacionales, no se puede hacer ningún progreso real para abordar un problema como la pobreza sin una ética feminista crítica de la atención. Robinson señala que a pesar de todos los esfuerzos de los teóricos tradicionales, basados en los derechos y en el deber para motivar a las naciones a librar al mundo de sus enormes brechas de ingresos, la pobreza sigue siendo un problema más grande que nunca. Robinson piensa que los enfoques éticos tradicionales de problemas específicos como la pobreza son demasiado abstractos y generalizados para motivar una acción suficiente y eliminar el sufrimiento real causado por la pobreza. La ética debe hacer que la conciencia de la pobreza sea parte de la vida cotidiana de personas que no son nada. Robinson afirma que necesitamos una ética feminista crítica de la atención que ayuda a las personas privilegiadas a entender las formas en que su riqueza está relacionada con la pobreza de las personas no privilegiadas. A menos que los privilegiados renuncien a algunas de sus ventajas, fomentando ciertos cambios económicos, políticos y sociales, las contribuciones caritativas que hacen aquí y allá para aliviar la miseria humana son sobre todo, hacer sentirse bien⁷⁴⁹.

4. 5. 5 Alison Jägggar⁷⁵⁰

Esta filósofa y profesora en la Universidad de Colorado at Boulder propone una ética funcional que busca:

⁷⁴⁷ NODDINGS, *Caring*, 59.

⁷⁴⁸ N. NODDINGS, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley 2002.

⁷⁴⁹ Cf., F. ROBINSON, *Globalizando el Cuidado: Ética, Teoría Feminista, y Relaciones Internacionales*, Beacon Press, Boston 1999.

⁷⁵⁰ JÄGGAR, “Feminist politics”, 58.

- Articular críticas morales de acciones y prácticas que perpetúan la subordinación de las mujeres.
- Prescribir maneras moralmente justificables de resistir a tales acciones y prácticas.
- Prever alternativas moralmente deseables para tales acciones y prácticas.
- Tomar en serio la experiencia moral de las mujeres, aunque no de manera acrítica.

Las pensadoras éticas feministas deben aspirar a mejorar la condición general de las mujeres en particular, y también de otras personas vulnerables como los niños, las personas mayores, los enfermos, los discapacitados y las minorías desfavorecidas y propone unas condiciones mínimas de adecuación para generar representatividad de la ética feminista.

En primer lugar, la ética feminista nunca puede presuponer que las mujeres y los hombres están situados social y políticamente en la misma posición, aunque puede darse que algunas mujeres estén situadas en una posición similar a algunos hombres en determinados contextos.

En segundo lugar, para desarrollar pautas de acción que tiendan a subvertir en lugar de reforzar la subordinación sistemática de las mujeres, los enfoques feministas de la ética deben entender las acciones individuales en el contexto de prácticas sociales más amplias, evaluando también las implicaciones simbólicas y acumulativas de la acción individual como sus consecuencias inmediatamente observables.

Dado que la mayor parte de la vida de las mujeres ha sido excluida de ese dominio conceptualizado como público, un tercer requisito para los enfoques feministas de la ética es que deben fijarse en las cuestiones de la vida privada, como las relaciones íntimas y la crianza de los hijos. Por lo tanto, deben articular las dimensiones morales de cuestiones que hasta ahora no se han reconocido como morales.

Por último, la ética feminista debe tomar en serio la experiencia moral de todas las mujeres, aunque no, desde luego, sin crítica. Aunque lo que es feminista a menudo resultará ser muy diferente de lo que es femenino, un respeto básico por la experiencia moral de las mujeres es necesario para reconocer las capacidades de las mujeres como sujetos morales y para contrarrestar los estereotipos tradicionales de las mujeres como agentes morales.

4. 5. 6 Conclusiones

Para aclarar su postura frente a los intentos de invisibilización o conciliación de otras perspectivas con la propuesta de la ética del cuidado, y evitar las valoraciones, a la luz de sus posteriores obras, podría intuirse que Gilligan apuntara más allá de una simple ampliación de la teoría moral e interconexión entre el cuidado y la justicia cuando afirma:

“Si separamos la mente del cuerpo y el pensamiento de las emociones, podemos razonar de forma deductiva y resolver problemas lógicos, pero perdemos la habilidad de darnos cuenta de nuestra experiencia y de movernos por la esfera social del ser humano”⁷⁵¹.

La filósofa detecta los silencios que había en las teorías del desarrollo al rechazar los fundamentos emocionales y afectivos de las bases de la ética. La voz diferente de las mujeres conectaba la razón con la emoción, de forma que en su narrativa las vidas de la gentes estaban interdependientes y la responsabilidad se salía de los meros marcos de los derechos. “Desde esta perspectiva, lo contrario de la dependencia era el aislamiento”⁷⁵².

Contra esta disociación, o crisis de la conexión, las mujeres, conscientes de las presiones del entorno, como la medida adaptativa, se resisten a ajustarse a las maneras de ver y hablar que exigen descartar sus propias percepciones y desconfiar de su propia experiencia. Pero ahí encuentran el privilegio, la figura y el cuerpo patriarcal⁷⁵³.

Está convencida que lo que se consideraba el déficit o la carencia en el desarrollo moral de las mujeres (la preocupación por los sentimientos y las relaciones, la inteligencia emocional junto a la racional) son, según ella, ventajas humanas, porque agudizan la capacidad humana, presente tanto en las niñas como en los niños (antes de que se inserten en el marco binario y jerárquico de los ritos de paso al patriarcado⁷⁵⁴), de cuidar de los demás, mejoran la capacidad de empatía y atemperan la sensibilidad hacia el clima emocional del entorno.

Refrendada por las investigaciones desde las áreas de la psicología y la neurociencia, afirma que, en ausencia de trauma o lesión cerebral, los sistemas nerviosos conectan las emociones con el pensamiento (no las disocian), de forma que

⁷⁵¹ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 13.

⁷⁵² GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 42.

⁷⁵³ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 46.

⁷⁵⁴ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 20, 23, 25.

la facultad de comprensión mutua (empatía, cooperación, telepatía) es parte de la historia evolutiva de la humanidad y es “fundamental para la supervivencia de la especie”⁷⁵⁵.

El patriarcado, que excluye el amor entre iguales, y una apuesta metodológica por la abstracción, neutralidad y universalidad que rompa la conexión emoción-pensamiento, puede ser científica, pero no aportará nada a la praxis y la transformación social. La iniciación al patriarcado (descrita como romper con la comprensión mutua o relegarla a la periferia) instala en la psique elementos ajenos que en lugar de desarrollar, agotan los recursos humanos, generando distorsión entre la realidad de las cosas y el nombre que recibían⁷⁵⁶. Es más, se han cuestionado las teorías del desarrollo moral que privilegiaron los marcadores habituales del desarrollo: la inteligencia, la educación y la clase social. Después de la Segunda Guerra y en contexto de la globalización capitalista feroz, estos marcadores ni las teorías resultan eficaces contra las atrocidades.

En su investigación, parece sugerir que la cooperación está programada en nuestros sistemas nerviosos. “Los hallazgos empíricos en los distintos campos de las ciencias humanas convergen en un mismo punto convincente: somos por naturaleza *homo emphaticus* en vez de *homo lupus*”⁷⁵⁷. El patriarcado deforma la naturaleza tanto de los varones como de las mujeres, aunque de distintas maneras. Los avances de la neurobiología y la antropología evolutiva no plantean la pregunta sobre cómo adquirir la capacidad de cuidar sino cómo recuperar la humanidad. “¿Cómo perdemos la humanidad?”⁷⁵⁸

Su propuesta, para desmarcarse de las posibles confusiones, consiste en que:

- En lugar de ponernos en la piel del otro, convendría ponernos a menudo en nuestro propio lugar y dirigirnos al otro para que nos enseñe el suyo⁷⁵⁹.
- La necesidad de sustituir la ética actual del beneficio propio por una ética del cuidado y de la responsabilidad colectiva⁷⁶⁰.

⁷⁵⁵ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 48.

⁷⁵⁶ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 50-52.

⁷⁵⁷ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 64-65.

⁷⁵⁸ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 65.

⁷⁵⁹ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 34.

⁷⁶⁰ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 47.

4. 6 Justicia y el ecofeminismo

Si hablamos de los cuatro tipos del feminismo clasificados en primera instancia como el feminismo liberal, marxista, socialista y radical, y más tarde de los feminismos de la igualdad y de la diferencia, el ecofeminismo es una tendencia englobante de todos ellos, que se origina en los años setenta conectando con el movimiento que pretende dar respuesta a la crisis ecológica⁷⁶¹.

Inscrito en la amplia reflexión ética, el movimiento ecologista y de biodiversidad redefine el imperativo kantiano en la ética de la responsabilidad de Hans Jonas⁷⁶², propone el abandono del modelo productivista (Peter Singer⁷⁶³), amplía los límites de la comunidad moral más allá de nuestra especie (Tom Reagan⁷⁶⁴). El feminismo no se aleja de estos nuevos planteamientos pero no se reducirá, sin embargo, a aportar una perspectiva desde el punto de vista de las mujeres, sino que también ampliará el debate con orientaciones originales⁷⁶⁵.

El término del ecofeminismo⁷⁶⁶ fue adoptado por primera vez en 1974 por la filósofa francesa Françoise d'Eauboune, en su libro *Féminisme ou la Mort* (“Feminismo o la Muerte”). Pocos años después, fue retomado por algunas feministas con el fin de representar el potencial de las mujeres para encabezar una revolución ecológica que conlleva nuevas relaciones entre los varones y las mujeres, así como entre los seres humanos y la naturaleza. Desde entonces, se han derivado distintos enfoques que actualmente se encuentran en debate. Por tanto, en sus análisis, el ecofeminismo considera las relaciones existentes entre el sexismo y la dominación de la naturaleza, así como entre el racismo y las desigualdades sociales.

4. 6. 1 Orígenes

La fuente directa del ecofeminismo que conocía en su tiempo Daly, sería el artículo de Sherry Ortner (1974) en su artículo “*¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?*” donde se afirmaba la universalidad de la dominación

⁷⁶¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 165.

⁷⁶² H. JONAS, *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995.

⁷⁶³ P. SINGER, *Liberación animal*, Taurus, Madrid 2011. P. SINGER, *Desacralizar la Vida Humana*, Ediciones Cátedra, Madrid 2003. P. TAYLOR, *Respect for nature: a theory of environmental ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.

⁷⁶⁴ T. REAGAN, *Animal sacrifices: religious perspectives on the use of animals in science*, Temple University, Philadelphia 1986.

⁷⁶⁵ A. PULEO, *Medio ambiente y naturaleza desde la perspectiva de género*, en F. GARRIDO, *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Icaria, Barcelona 2007.

⁷⁶⁶ <http://mercedescharles.blogspot.com.es/2002/04/por-el-cuidado-de-la-tierra.html>

masculina. Sus críticos suponían que las primeras sociedades humanas habían sido igualitarias y los factores de la desigualdad llegaron con la aparición de la propiedad privada. Contra éstas afirmaciones hay otras, también desde el ámbito de la antropología, que veían el dualismo y la dicotomía ya desde las etapas primitivas de la organización humana: el hombre-cazador y la mujer-recogedora, sirviéndose después de las relaciones de parentesco, para reproducir el esquema social en el que se sometía a la mujer a la sujeción y subordinación al varón, a través del contrato social (matrimonial) y del control sexual legitimando esta sujeción a cambio de la protección y la estabilidad que prometía.

La Ilustración mostró el incumplimiento de estas promesas y a las mujeres injertas en una estructura androcéntrica, en una relación asimétrica de beneficios. Lo expresa de forma acertada, a mi modo de ver, Verena Stolcke⁷⁶⁷: “no se puede pensar al amo sin el esclavo, ni a las mujeres sin los hombres”. En otras palabras: no se puede ejercer la igualdad y la fraternidad en las altas esferas públicas y políticas si detrás o debajo no hay quien literalmente alimente el sistema con la labor doméstica de criar la prole, donde no haría falta desarrollar las habilidades intelectuales.

La crítica, a la que se somete la antropología tradicional, es no tanto la de cultivar el dualismo entre la naturaleza y la cultura sino la de sexualizarlas y atribuirles ciertos valores que en caso de las mujeres coinciden con un valor de menor rango, en contraposición al verdadero valor masculino, normativo y pleno.

La antropología feminista pretende desmarcarse de esta concepción y poner de manifiesto el androcentrismo y la distorsión de la que era objeto la mujer y sus actividades a tres niveles, como recalca Moore⁷⁶⁸: los prejuicios personales, la subordinación y la desigualdad entre el varón y la mujer.

La antropología de género se esforzó en evidenciar y renovar la estructura androcéntrica a través de la recogida de nuevos datos sobre las mujeres, la revisión de los datos existentes, el cuestionamiento del bajo estatus de las mujeres en la sociedad y la interpretación de la sumisión femenina.

La metodología se centra en la denuncia de la otra suerte que han corrido los varones que iba vinculada a las relaciones de fuerza, violencia o amenaza, como destaca Ortner. Pretende visibilizar a las mujeres sin perder de vista el objetivo

⁷⁶⁷ V. STOLKE, “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”, en *Política y Cultura* 14, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2000, 22.

⁷⁶⁸ H. MOORE, *Antropología y Feminismo*, Cátedra, Madrid 1991.

general que es estudio de las sociedades humanas sin pasar al extremo de la hegemonía feminista que reemplazase la, ya existente, dominación masculina.

Se trataría de reinterpretar la categoría de la mujer prescindiendo de cualquier tipo de esencialización en el sentido del eterno femenino o en el sentido del deseo de poder. La propuesta pasaría por la construcción del concepto “persona”.

Por consiguiente, también urge el replanteamiento crítico de los conceptos: “diferencia”, “lo otro”, “alteridad” descubriendo su riqueza. Esto conlleva la evidente superación de los dualismos valorativos asimétricos como las que planteó en su artículo Ortner, como naturaleza/cultura, decantándose por una visión estructural, en el sentido de Levi Strauss, de las parejas de conceptos tradicionales. Esta visión estructural proporciona un supuesto sobre una relación que subyace a una variedad de superficies etnográficas. Se trata de tender puentes de relación entre los conceptos que tradicionalmente estaban contrapuestos.

Lo que no se puede consentir es que la mujer tenga el papel de mediación entre el varón/cultura y la naturaleza y para evitar cualquier tipo de ambigüedad en este sentido, Ortner no tratará de afirmar la pertenencia de las mujeres al ámbito cultural sino hará una crítica de la misma por su carácter androcéntrico.

4. 6. 2 Objetivos

Las pretensiones ecofeministas tienden a articular los ámbitos de exclusión (los “afuera constitutivos”⁷⁶⁹) de la construcción de la *polis* griega y la esfera de lo político en Occidente: la Naturaleza y las mujeres. La identidad femenina aparecerá como una identidad colonizada por el patriarcado enemigo de la vida, por lo que necesita el espacio separado para engendrar, perpetuando en ocasiones el mito del matriarcado⁷⁷⁰ (la tesis de Bahofen reivindicada por Irigaray⁷⁷¹ y acuñada por las psicoanalistas estructuralistas en contra del paradigma fenomenológico y existencialista de Beauvoir), que sostiene que en la sociedad anterior, mayoritariamente matriarcal, lo femenino gozaba de mayor prestigio, la biología de la mujer, su capacidad para crear vida y la naturaleza entendida como la madre-tierra, eran festejadas a partir del predominio de divinidades femeninas y de sus atributos. El patriarcado, en cambio, implicó la imposición de los valores

⁷⁶⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 52, 86.

⁷⁷⁰ R. RADFORD, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, DEMAC, México 1993, 27-43.

⁷⁷¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 92.

masculinos, así como la sustitución de la valoración y de las deidades femeninas. En el neolítico se rendía honor a la tierra y a las mujeres, como muestran las figuras rituales. Posteriormente, surge el culto al guerrero, las fortificaciones y el sistema social patriarcal, transfiriendo el sentido de lo sagrado, de la naturaleza y de las mujeres, a través del olvido de Hestia, de la diosa hogareña y su usurpación por los dioses uránicos. El matricidio simbólico origina una genealogía nueva, específicamente femenina, de acuerdo con la teoría francesa de la diferencia sexual de Irigaray⁷⁷².

La identidad no sería el objeto de negociación sino está ya dada y en vías de recuperación, por medio de la resistencia a los relatos y las razones instrumentales. Dado que la filosofía opera con categorías de género en medida mucho mayor de lo que es consciente, hay que descifrar estos mecanismos para que “la filosofía se vuelva más consciente de sus subtextos simbólicos: es un modo de hacer, pues, metafilosofía”⁷⁷³.

Algunas de las teóricas más conocidas del ecofeminismo son: Maria Mies⁷⁷⁴ de Alemania, Vandana Shiva⁷⁷⁵ de la India, Ivone Gebara⁷⁷⁶ de Brasil y Karen Warren, Charlene Spretnak y Carolin Merchant de Estados Unidos.

4. 6. 3 Corriente interdisciplinaria

El ecofeminismo es una corriente multifacética, no solamente de pensamiento sino también:

- Un movimiento social que concibe la opresión de las mujeres y de la naturaleza como fenómenos interconectados. Así como los varones colonizadores perseguían los beneficios inmediatos al cambiar las especies autóctonas en monocultivos industriales, así también actualmente su dinámica intercultural es a la larga ruinosa. La crisis del medio ambiente tiene que ver con la crisis de la cultura occidental que se sostiene en el antropocentrismo, dualismo y fragmentación del pensamiento. El poder circula y fluye a través de los canales configurados del género: jerárquicamente, pero de varones a varones. Los pactos entre los varones son

⁷⁷² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 87, 96.

⁷⁷³ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 52.

⁷⁷⁴ M. MIES -V. SHIVA, *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona 1997.

⁷⁷⁵ V. SHIVA, “Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo”, en *Cuadernos inacabados* 18, 1995.

⁷⁷⁶ I. GEBARA, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid, 2000.

inestables y metaestables: el patriarcado no es una unidad ontológica, pero de la misma manera como puede ser interclasista, puede ser intercultural. “El dinero de las multinacionales fluye en el mismo sentido que el prestigio masculino: los varones dan poder a otros varones por muy *otros* que sean”⁷⁷⁷. Su propuesta gira entorno al igualitarismo biocentrista que aboga por la transformación de las relaciones entre la naturaleza y los seres humanos partiendo de la diversidad y de la interdependencia de los seres vivos. Se trataría de conectar el cambio de estilo de vida con la preservación del medioambiente.

- Una rama de la ecología social, ya que aborda la dinámica de dominación dentro del contexto de la sociedad patriarcal. Su análisis contiene muchas facetas que relacionan el feminismo y la ecología, y que consideran la dominación de los hombres hacia las mujeres como el prototipo de todas las formas de dominación y explotación, entre ellas la de la naturaleza. Ahora bien, como apunta Amorós, no parece haber una relación directamente proporcional entre la opresión de las mujeres y de la naturaleza, a juzgar por los ejemplos de las mujeres que sufren la mutilación genital. De ahí, que no se puede aceptar acríticamente la ecuación mujer como naturaleza en cuanto un subtexto implícito de las alteridades indiscriminadas⁷⁷⁸.

En el debate filosófico tenemos presente la pluralidad y complejidad de la tendencia ecofeminista que sincroniza la crítica de Heidegger con el pensamiento representativo o el estructuralismo de Lévi-Strauss, ligado a la crítica del dualismo naturaleza-cultura⁷⁷⁹. La oposición entre ambas no sería de orígenes o del orden del mundo sino sería fruto de la creación artificial de la cultura en defensa de lo que no sería capaz de afirmar con su propia originalidad o existencia. El ecofeminismo pugnaría por una cultura racional orientada hacia la supervivencia⁷⁸⁰. El desafío del deterioro ambiental es resultado de la implantación de un modelo de desarrollo económico voraz que no considera los impactos negativos sobre el medio ambiente y no utiliza adecuadamente los recursos naturales y carece de una legislación globalmente responsable al respecto. El capitalismo patriarcal justifica la explotación de la naturaleza para facilitar el progreso, entendido principalmente como

⁷⁷⁷ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 53.

⁷⁷⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 55.

⁷⁷⁹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 58-59.

⁷⁸⁰ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 61.

crecimiento económico. El capitalismo ha liberado a los hombres de la naturaleza, les ha proporcionado los medios para explotarla y controlarla para su beneficio, valiéndose también de la explotación de las mujeres, al volver invisible su participación histórica.

A la vez, el ecofeminismo considera que la dominación de las mujeres, unida a la destrucción del medio ambiente, se creó y perpetuó por la ideología patriarcal que, en el pensamiento occidental, se traduce en una visión dualista del mundo que divide la mente del cuerpo, el espíritu de la materia, el varón de la mujer y la humanidad de la naturaleza. Las ecofeministas descubren su identidad planteando proyectos emancipatorios, de forma que las identidades no se ontologizan ni se reifican, sino que fluyen en el proceso de resignificación reflexiva buscando combatir la fragmentación, la alienación y el dualismo del pensamiento occidental, mediante una reconceptualización orientada a la integración holística, que recupere el valor de lo intuitivo, de lo emocional y de la naturaleza. Así las cualidades tradicionales femeninas: cooperación, crianza, apoyo, no violencia y sensualidad, dejan de ser meros clichés sino que se ponen en valor como actitudes humanas que se hayan podido perder en proceso de socialización (como sugiere Gilligan).

Algunas ecofeministas, como Vandana Shiva⁷⁸¹, en su versión del feminismo anticolonialista, defienden la diversidad como el camino en el que la lógica de producción tenderá a la sostenibilidad, la justicia y la paz. El cultivo y la conservación de la diversidad biológica y cultural es un imperativo para la supervivencia. Su propuesta se apoya en la puesta de las mujeres y de la ecología en el corazón del discurso moderno del desarrollo.

Siendo un proyecto periférico y marginado del feminismo, según considera Alicia Puleo⁷⁸², ciertamente, el ecofeminismo no es sinónimo de feministas con preocupación ambiental o de ambientalistas con tendencias feministas. Es, más bien, una nueva manera de entender al mundo y de ofrecer nuevas alternativas para reconstituir la vida en la Tierra, con base en una profunda unidad con la naturaleza. Algunas corrientes buscan recuperar valores que reactivan el antiguo poder espiritual del principio femenino, en armonía con el principio masculino. Los varones y las mujeres juntos pueden abandonar el pensamiento dualista, crecer y vivir en armonía

⁷⁸¹ V. SHIVA, *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona 2006

⁷⁸² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 166.

con la naturaleza.

La crítica a la que se somete el ecofeminismo por parte del feminismo liberal es sobre el peligro de la identificación de la mujer con la naturaleza, el esencialismo a través de la "inversión acrítica"⁷⁸³, insistiendo en la pertenencia de las mujeres al mundo de la cultura general, como todo ser humano. En este sentido la igualdad es vista como la posibilidad del desarrollo y no exclusión de las mujeres y se cuestiona la identificación Mujer-Naturaleza y Varón-Razón-Cultura.

Desde el multiculturalismo, Sandra Harding⁷⁸⁴ muestra también la diferencia de las concepciones de la naturaleza que existe entre la cosmología hindú y el mecanicismo reduccionista tecnocrático occidental. La energía dinámica del principio femenino, en el primer caso, se muestra en la naturaleza, pero la unión se da a nivel simbólico. El desprecio de la experiencia de las mujeres por parte de los científicos occidentales conlleva la suplantación de las especies autóctonas, la erosión del terreno, las inundaciones y las deudas de los campesinos. El ecofeminismo hindú es el ejemplo de la resistencia anticolonialista, entendida la colonización como sistémica, cognitiva, económica y política.

Las ecofeministas activistas hindúes se enfrentan con los grupos ambientalistas de estructura patriarcal que reproducen actitudes acordes a ella. Sin embargo, la búsqueda para enriquecer y hacer viable su pensamiento continúa. Para Shiva,

“la cultura de la muerte, homogeneizadora, destructora de las diferencias, dirigida por el culto al dinero no es un producto de las tendencias eróticas tanáticas masculinas sino algo propio de la modernidad, de un mercado y una tecnología que con la globalización, dominan ahora el mundo entero”⁷⁸⁵.

En definitiva, “el ecofeminismo aporta elementos interesantes, en tanto que es una perspectiva crítica respecto al concepto de la naturaleza y de los dualismos (...) y se perfila como un proyecto ecológico”⁷⁸⁶.

Según Puleo, el hecho de que el ecofeminismo se decantara por las tesis de la diferencia es la causa de su descalificación o descrédito, al seguir la tendencia de feminismo cultural, constituido la “estrategia patriarcal por excelencia”⁷⁸⁷. Sin discutir la opinión de la filósofa, recordaremos que la diferencia como la entiende

⁷⁸³ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 174.

⁷⁸⁴ S. HARDING, *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid 1996.

⁷⁸⁵ M. MIES- V. SHIVA, *Ecofeminismo*, 59.

⁷⁸⁶ M. AGRA, *Ecología y feminismo*, Comares, Granada 1997.

⁷⁸⁷ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 169.

Fraser, por ejemplo, no se registra en una dialéctica de identidades varón-mujer separadas que implicaría la ontologización del sexo como una estructura preexistente y donde no media la relación de género, sino en el paso de representación de las diversas necesidades del reconocimiento de la igualdad de los derechos.

4. 6. 4 Aportación del ecofeminismo a la ética

Una de las mayores contribuciones del ecofeminismo en el campo filosófico es el conectar la crítica del antropocentrismo con la crítica al androcentrismo. Superar ambos sesgos implicaría una redefinición filosófico-política de las categorías de la naturaleza y del ser humano.

En la tradición occidental, tanto el androcentrismo como el antropocentrismo han sido elementos constantes del discurso religioso y filosófico. Desde el androcentrismo, la mujer es lo diferente, lo otro, se aleja de la norma. Desde el antropocentrismo, lo que tiene valor es el ser humano, pero tiene implicaciones de género, ya que el sesgo machista sitúa al varón como el ser humano. La Ilustración pretendió abolir estas cuestiones legitimando la forma de gobierno del estado según la naturaleza para desligar las justificaciones religiosas del poder político, pero en muchos casos el contrato social resultó ser un acuerdo entre los varones libres e iguales excluyendo a las mujeres⁷⁸⁸.

Hume confiere la misma condición a los animales, las mujeres y los pueblos indígenas para demostrar la utilidad de los compromisos recíprocos⁷⁸⁹, pero no duda en que compartir los privilegios de los varones con ellos sería romper la unión de los hombres. Para Locke la naturaleza no tiene valor por sí sola y para Kant las mujeres actúan por deber (pero no motivadas por el deber, que sería el obrar moral sino por los sentimientos filantrópicos que vacían sus actos del valor moral⁷⁹⁰) y por déficit racional no pueden ser agentes morales.

Desde estos presupuestos contractualistas y materialistas que excluyen del contrato y del respeto moral a quienes no pudieran mantener relaciones de reciprocidad a partir de la noción de personas como fin en sí mismas, resulta difícil derivar una ética ecológica.

⁷⁸⁸ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 183.

⁷⁸⁹ RUS, "Apuntes", 145.

⁷⁹⁰ El presupuesto ampliamente cuestionado por Carol Gilligan.

Por eso, Fraser, en la citada obra “Escalas de justicia” se inspirará en la obra de Val Plumwood de 1993⁷⁹¹: *Feminism and the Mystery of Nature* al reunir las aportaciones fundamentales del ecofeminismo radical y socialista superando las perspectivas de contraste.

La autora parte de la crítica de la lógica del dominio arraigada en Platón y desarrollada en Descartes donde el cuerpo, la afectividad, la sexualidad y las emociones son considerados inferiores y femeninos, mientras lo propiamente humano es masculino y supone la independencia con respecto al cuerpo. El dominio niega que la naturaleza sea independiente y tenga fines propios y esta lógica conlleva el suicidio de la humanidad.

El planteamiento de Plumwood es reemplazar el modelo de dominio que se ha asumido como si fuera racional y razonable, por una lógica democrática, que incluya lo afectivo, lo corporal en la racionalidad. Se trataría, en el último término de la recuperación de la identidad del colonizado a través de la afirmación crítica de la identidad femenina que:

- Rechace los rasgos que limiten su empoderamiento.
- Acepte otros, como la empatía.

Una vez implementados estos rasgos, éstos ayudarían a superar los dualismos razón-emoción, pasivo-activo, público-privado⁷⁹².

En cuanto a la lógica, ésta se referirá no solamente a la mentalidad o los esquemas de actuar, sino incluso como un procedimiento metodológico, ya que las reglas de la investigación científica, en cuanto que excluyen, soslayan o suponen las relaciones entre los otros y la naturaleza, son normas morales⁷⁹³.

Partiendo de esta perspectiva, la ciencia debe dejar de ser una herramienta de control, dominación de un objeto negado en su realidad compleja, y ya no puede distanciarse de la experiencia para manipular sin complicaciones al objeto de estudio, que proporciona la lógica dualista, sin ninguna relación afectiva o de dependencia.

Este ecofeminismo crítico plantea alternativas a la crisis de valores de la sociedad individualista y tecnócrata, pero sin necesidad de acudir a las tradiciones comunistas. Además, se apoya en la ética de las virtudes, con influencias claras visibles en Carol Gilligan o Nancy Fraser. La ética del cuidado confiere la

⁷⁹¹ V. PLUMWOOD, *Feminism and the mystery of Nature*, Rothledge, New York 1993.

⁷⁹² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 180.

⁷⁹³ HARDING, *Ciencia y feminismo*, 36.

responsabilidad por la tierra entera y ésta debe convivir con la ética de la justicia para conservar la igualdad y el derecho a la vida buena en el horizonte regulativo.

De esta manera, armoniza las éticas feministas más actuales con la respuesta al desafío más apremiante para la humanidad: la supervivencia, dejando atrás la categoría del “otro” asignada a las mujeres y a la naturaleza y la legitimación de su subordinación y explotación sin límites⁷⁹⁴.

⁷⁹⁴ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 187.

CAPÍTULO V

COMPARATIVA DE LA PROPUESTA DE DALY CON LAS PERSPECTIVAS DE LA JUSTICIA DE REPRESENTACIÓN, DEL CUIDADO Y ECOFEMINISTA

5. 1 *Daly y la justicia*

En el trascurso de su obra, la teóloga parte de una moral procedente del existencialismo beauvoiriano que conecta la ética y la ontología hasta tal punto que podría denominarse moral ontológica⁷⁹⁵. Su moral tiene un desarrollo sistémico basado en los presupuestos ontológicos de “El ser y la nada” de Sarte (novio de Simone de Beauvoir), que después se verá afectado por la versión ontológica del ser-verbo de Heidegger en su obra “El ser y el tiempo”. No es casual, probablemente, la similitud de los títulos, como no lo fue el de “Más allá de la verdad” de Nietzsche y “Más allá del Dios Padre” de Daly, donde se recurre a un cierto simbolismo para ofrecer la propia visión antropológico-teológica.

La propuesta más novedosa de Daly dentro de su esquema ético es el desarrollo de la categoría de la justicia. Esta noción ha sido objeto de interés de muchas feministas que siguieron a Daly y de los filósofos y políticos.

Actualmente, como se ha visto en los puntos 4. 2- 4. 6, el debate sobre la justicia se lleva a cabo en el contexto político, multicultural, de la diversidad social, pero no parece que los pensadores estén de acuerdo en cuanto a los mínimos, y la amplitud histórica del significado del concepto dificulta aún más la reflexión. Parece que la investigación sobre la justicia se ha convertido en tan amplia que no se puede sacar conclusiones y orientaciones prácticas válidas y normativas a nivel social y político. Los esfuerzos de las feministas por clarificar el término y reivindicar las acciones políticas acordes, se encuentran con la incomprensión de los pensadores que siguen la tradición clásica y/o moderna de justicia de redistribución o reconocimiento, pero no contemplan, o admiten solamente de forma marginal, que la propuesta feminista de la justicia podría ser una vía interesante de conectar los polos opuestos en los debates y vincular directamente la ética con la humanidad (Fraser/Gilligan).

Daly parece adelantarse a este aparente callejón sin salida metodológico-conceptual actual a través de su dinámica de reflexión que por un lado deconstruye el problema generado por la ambigüedad hermenéutica del mismo concepto: “justicia” (abandona este término), y por otro lado articula muy hábilmente los elementos valiosos de varias tendencias, tanto filosóficas como de reflexión práctica feminista.

En efecto, obtiene, como mínimo, dos ventajas:

⁷⁹⁵ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 193.

- 1) El lastre de la comprensión tradicional de la justicia no cierra los horizontes semánticos que conlleva la reflexión ética entorno a sus contenidos, marcos y sujeto, aportando una nueva imagen (Némesis) y representación de los elementos fundamentales del tratado sobre la justicia, de lo cual se ha tratado en el apartado 3.2.
- 2) No rechaza sino incorpora a su pensamiento las intuiciones que pueden llevar a una nueva y más amplia comprensión y práctica de la categoría de la justicia atendiendo las multiplicidad de los contextos sociales, los problemas ecológicos, políticos, culturales, la diversidad sociológica, la innovación tecnológica en todos los campos.

De esta manera, su esquema no es cerrado y casi resulta demasiado generalista, no se podría encerrarlo en ninguna corriente, pero quizás acusar de sincrético, ya que abarca la dimensión teológica, ontológica (filosófica), semántica (lingüística), humanista (relatos míticos y culturales), político-histórica (sobre todo, cuando revisa la opresión de las mujeres en los ritos de diferentes culturas y tiempos), ecológica y utópica (proyecto de la Era Biofílica en el continente Perdido y Hallado en 2048⁷⁹⁶).

No es fácil atender todas estas dimensiones de su proyecto holístico ético-ontológico y estructurarlo de forma sistemática, ya que las diferentes facetas se cruzan y complementan. Lo que trataremos de explorar es la diferencia que ofrece Daly con respecto a la propuesta de Fraser y Gilligan (y sus respectivos debates) con los filósofos éticos como detallado en el transcurso de los puntos 4. 3-4. 5.

Con este fin, en primer lugar, encontraremos todos los párrafos de las principales obras principales de Daly donde aparece la mención o la referencia a la justicia para determinar el hilo conductor o la estructura interna de la obra de Daly en referencia a la misma. Así podremos ver también cómo ha evolucionado su pensamiento y se verá claro la circunstancia en la que Daly abandona la reflexión sobre la justicia propiamente dicha y prefiere hablar en clave de Némesis. Se tratará de sistematizar el pensamiento de Daly sobre la justicia, teniendo en cuenta el marco global de su ética, resumido en los capítulos que comparaban a Daly con la justicia tradicional.

Seguidamente, elaboraremos un marco comparativo entre las tres autoras

⁷⁹⁶ DALY, *Amazon Grace*, 4.

enumerando las claves de confrontación. Como resumen, sacaremos las conclusiones, los puntos convergentes y las divergencias valorando su aportación y la utilidad de la propuesta de Daly en el contexto actual del debate sobre la justicia.

Finalmente, presentaremos brevemente los puntos críticos de la propuesta de Daly y las perspectivas del desarrollo de su pensamiento desde diferentes líneas de investigación.

5. 2 Referencias a la “justicia” en el conjunto de la obra de Daly y su contexto

La recopilación de las referencias bibliográficas se efectúa para sistematizar las diferentes facetas de la reflexión ética de Daly sobre la justicia. Se enumerarán primero, siguiendo el orden cronológico de sus obras mayores y en segundo lugar, acorde a la dimensión de la reflexión a la que refieren (teológica, ontológica, semántica, humanista, político-histórica, ecológica, utópica). Así podremos, de forma más clara, hacer posteriormente la comparación con el planteamiento de Fraser y Gilligan.

5. 2. 1 Orden cronológico de la reflexión sobre la justicia

5. 2. 1. 1 *The Church and the Second sex*

Aparentemente, no es el tema que le interesara a Daly desde el principio de forma explícita, en cuanto justicia. El libro trata más bien de las injusticias prácticas en el entorno eclesial con respecto a las mujeres: la violencia en las relaciones varón-mujer, los *exorcismos* ejercidos en las mujeres (la degradación de la dignidad, la decepción y el abatimiento) tanto desde las disertaciones teológicas como desde el silencio y la anomía que desemboca en la manipulación, la humillación, la explotación, la discriminación sexual y de oportunidades laborales, la ignorancia impuesta y los abusos.

Más que de la reivindicación de la justicia, se trata de la resistencia al control patriarcal, la tortura de abandonar este esquema, la emancipación de la porno-sado sociedad en nombre de la Integridad original. Se encuentra la mención de la Lujuria Original como la virtud cardinal y de la prudencia con el fin de ir consiguiendo la igualdad de oportunidades, el reconocimiento de la dignidad de las mujeres, de la maternidad o del lesbianismo.

Los neologismos y el uso de mayúsculas y minúsculas sirven para magnificar la distancia entre la falocracia, el amor necrofilico, la misoginia, los violadores de las

mentes, la contaminación química de los padres, como valores patriarcales y los Valores de la igualdad, la equidad, el coraje de vivir, de abandonar la opresión, la valentía de desear y renovar la Profunda Memoria y de dar el salto en Esperanza (*Hopping Hope*) de Vivir en contraste de morir.

Se trata incluso de la virtud del Disgusto, pero no aparece la virtud de la justicia. La quintuple mención sobre la enseñanza aristotélica, denominada como una doctrina moral dañina (pp. 62, 91, 95, 124, 158) se basa en los fundamentos antropológicos (sobre la naturaleza humana), para hacer constar la doble moralidad perpetuada en la Iglesia al dividir esta naturaleza humana en masculina y femenina. Se muestran los vínculos de Tomás de Aquino con Aristóteles en cuanto a la percepción androcéntrica de la humanidad y sus consecuencias con respecto a la vivencia corporal y la capacidad jurídica de la representación de Cristo en los ministerios (pp. 197-202)⁷⁹⁷.

Resumiendo: este libro muestra las injusticias contenidas en las doctrinas y prácticas de la Iglesia, refrendadas por las filosofías que reforzaban la inferioridad natural de las mujeres y las contraponen a la tendencia del cambio inaugurada por el Concilio Vaticano II, tanto a nivel doctrinal como práctico, con la esperanza de que la paridad y la igualdad, con ciertas reservas y no en todos los aspectos, junto a la ciencia y filosofía actual (exenta de los prejuicios), puedan facilitar el cambio de las relaciones entre las mujeres y los varones dentro de la Iglesia y en el mundo.

La ausencia, en el índice de los términos, de las nociones: ética, justicia y a su vez, la presencia de las categorías: ser, misterio, encíclica, fe etc. muestran claramente la orientación eclesial-antropológica del libro.

Se podría afirmar que las distorsiones en la doctrina teológica que se materializan en la realidad de las mujeres y su condición de no disfrutar de la plenitud de dignidad como cristianas, tienen la raíz en el sexismo. Esto se traduce desde el androcentrismo cristiano en proyecciones de las ideas humanas sobre Dios descrito con rasgos masculinos cayendo en una antropologización indebida y esto, sin carecer de métodos para evitarlo: el método clásico de la analogía. A esto se le añade un punto de vista estático sobre el mundo, en forma de la ley natural (aún

⁷⁹⁷ DALY, *Beyond*, 29-31. Sigue existiendo un factor psicológico de resistencia al cambio social que prueba que ni siquiera la ordenación al ministerio, como acontece en las comunidades protestantes, desplace las prácticas discriminatorias. No obstante, así como después del concilio la participación de los varones en las tareas del culto en la Iglesia católica se han incrementado, las mujeres católicas se encuentran en la misma situación de minoría de edad como antes.

discutida en los círculos de los moralistas católicos a pesar de las aportaciones geniales de Bernhard Häring⁷⁹⁸) y la creencia casi literal con respecto al relato de la Caída como cita Daly a Paul Tillich en su obra: “Teología sistemática”⁷⁹⁹.

La clave en este sentido es antropológica y consiste en la comprensión de la diferencia sexual en referencia a la relación, ya que los varones y las mujeres son productos de las relaciones sociales complejas. Los obstáculos en la igualdad profesional y política, como los que se sigue sufriendo junto a las presiones sociales basadas en los ideales femeninos, no favorecen el desarrollo teológico en este sentido.

La autora destaca ejemplos concretos y contextualizados de su época para evitar las neutralizaciones, objetivaciones o generalizaciones de sus palabras, tan propias a las academias. Esta tendencia podría sugerir que con el tiempo las obras de Daly llegarían a perder la actualidad pretendida por la ciencia. Sin embargo, en sus obras sucesivas se demostrará que el hecho de contextualizar, lejos de desactualizar sus ejemplos y conclusiones, revela esquemas y mecanismos patriarcales de opresión que se repiten en diferentes siglos y contextos temporales y geográficos. *Gyn/Ecology* será el máximo testimonio de ello junto a la última obra de la autora: *Amazon Grace*.

5. 2. 1. 2 *Beyond God the Father*

En este libro, escrito apenas cinco años más tarde, se desarrolla una disputa clara sobre la decepción de las expectativas del cambio planteadas en la obra anterior de la autora. Se descubre que, a pesar de los avances científicos, sociológicos y hasta dentro de una apertura mental eclesial, las cosas parecen no cambiar automáticamente. La autora se pregunta si la raíz del fallo de *aggiornamento* en estas cuestiones puede estar en la imagen de Dios que tengamos. Los mitos fundacionales generan imágenes y la explicación de su función la toma de Mircea Eliade⁸⁰⁰ (1956) que afirma que la repetición de los modelos transmitidos en los mitos tiene un doble significado: imitando a los dioses el ser humano se traslada a lo sagrado permaneciendo a la vez, en lo real; la actualización de los ritos y prácticas

⁷⁹⁸ B. HÄRING, *Libres y fieles en Cristo. Moral para los sacerdotes y para los laicos*, Herder, Barcelona 1979.

⁷⁹⁹ DALY, *The church*, 185. Según Daly, la situación de las mujeres en el mundo y en la Iglesia y sus relaciones con los varones serán un termómetro que mostrará si la formulación de la doctrina católica y la comprensión de la encarnación de Jesús, lo concerniente a los atributos divinos y a la naturaleza de la Iglesia se va adecuando.

⁸⁰⁰ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 1998.

santifica el mundo⁸⁰¹. Los mitos transmitidos por los escritores y los realizadores de la historia, de la que los padres guardan la llave, contienen ritos, prácticas, modelos de opresión y violencia sobre las mujeres (la necrofilia), por lo cual el reto de las feministas será encontrar y recordar o inventar otra historia, como cita a una de las protagonistas del libro de Monique Wittig: *Les Guérillères* (1969)⁸⁰².

Las nociones que se tratan de manera más amplia en este libro son: “Dios” y “la mujer”. Entre las representaciones de Dios aparecen: dios como estadounidense, dios como un Negro, dios castrado, falso dios, dios hipostatizado (filosófico), dios patriarca, dios-razón última de la realidad. Curiosamente, se enumera también a Dios como mujer. Esta imagen, más adelante le servirá a Daly para recuperar la memoria de las deidades femeninas de los mitos culturales fundacionales y revisar su impacto al imaginario de Dios y sus consecuencias éticas. De hecho, el hallazgo de la Némesis como diosa de la justicia/venganza es probablemente fruto de esta reflexión sobre el Dios Trinitario cuya vivencia deja mucho de desear, a juicio de la autora. Una vez revisados los mitos básicos de origen griego, Daly pasa a la parte cristiana. La metáfora de la trinidad podría tener su raíz en las tradiciones tríadicas de la Diosa Madre. Los mitos sobre ella, previos a los mitos androcéntricos, fueron robados, tergiversados, retorcidos y reemplazados por los relatos kyriarcales⁸⁰³. La misma Atenea sería una Triple-diosa, al identificarle Platón con Neith, la triple-diosa de procedencia Lybia. La prehelénica triple diosa Hera-Demeter-Koré han sido sustituidas y reemplazadas en el proceso de transición a la tradición kyriarcal por Zeus, Poseidon y Hades respectivamente⁸⁰⁴.

En cuanto a la segunda magnitud presente en el libro: las mujeres, éstas no están presentadas como el contraste de dios, sino desde el antifeminismo presente en el concepto de la Trinidad, en cuanto la metáfora de dios como varón/padre, ésta no

⁸⁰¹ DALY, *The church*, 43.

⁸⁰² DALY, *The church*, 47.

⁸⁰³ Muy ilustrativa es la explicación detallada del mecanismo del desplazamiento y reemplazamiento del relato matriarcal por patriarcal en Enuma Elish que desarrolla X. PIKAZA, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993 y el rescate de los mitos de la gran diosa aplicados en la Biblia que presenta M. NAVARRO, “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de las mujeres en la Biblia: exégesis y psicología”, en *Cuadernos bíblicos. Comprender el cuerpo de la mujer*, Verbo Divino, Estella 2012.

⁸⁰⁴ El rito de bendición tradicional, con el pulgar, el dedo índice y corazón levantados y los demás dedos bajados sería originalmente la bendición Frigia dada en nombre de la Myrienne (el nombre que precede en Myriam), la Diosa-Luna de Asia Menor correspondiente a Neith y Atenea. Myrienne fue la Madre de los dioses (de la triada-implícitamente de la Trinidad) y su tradición lleva a la devoción hacia María como la “Madre de Dios”. Respecto a la concepción de Jesús en su vientre sin conocer varón, la lectura (ya muy poco común) fisicista implicaría la violación espiritual. “¿Para qué preguntar por el permiso si el espíritu (o el pene) ya está allí?” DALY, *Gyn/Ecology*, 85.

sólo resulte inconsistente sino directamente ofensiva para las mujeres al pretender santificar el signo de la opresión (el paternalismo) y justificarlo legitimándolo desde el ámbito de lo sagrado. En esta perspectiva, las mujeres están condenadas a un estatus derivado, secundario, falso y dualista que las margina como Otras, como pecadoras originales, como las ciudadanas de segunda y fuera de la ley o como brujas.

En contraste, Daly propone otra representación de las mujeres como portadoras del coraje existencial. La metáfora que describa a Dios como Ser-Verbo, en lugar del comúnmente comprendido Ente (sustantivo), siguiendo la fenomenología de Martin Heidegger⁸⁰⁵ (su *Da-sein*), cuya recepción feminista ha efectuado Hannah Arendt (1958) en la obra titulada “La condición humana”⁸⁰⁶. Así permite describir la persona también en categorías de acción entendida como diálogo, comunicación y que cobran su identidad a través de la gramática⁸⁰⁷.

Este cambio en el Nombrar hacia el interior y exterior de Dios, más allá y por encima de los dioses que le han robado la identidad facilita perfilar una visión del ser humano con expresión de Paul Tillich sobre la persona como “El coraje de Ser” (1968) que ella proyectará de cara a las mujeres como “El coraje de irse”, y en su obra *Pure Lust: “El coraje de Pecar”* utilizando el juego de la palabra “*Sin*”, en inglés: “pecar” que en su raíz sánscrita tiene el sentido de “ser”, “existir”.

Daly sostiene que en el mundo patriarcal, donde se tiene a las mujeres por nada, la salida está en trasgredir los esquemas que las encorsetan y encasillan como nada. Esta transgresión se ha llamado durante siglos pecado y se ha ilustrado con los relatos sagrados del Gn 1-2, aunque técnicamente la palabra “pecado” no aparece en la Biblia hasta Gn 3 que habla del pecado de Caín y Abel.⁸⁰⁸ De ahí, que identificar la transgresión o la desobediencia de la primera pareja (digamos de Eva), no se identifica con el pecado, aunque la tradición deuteronomista mantenga esta identificación.

Las mujeres que pecan contra el *status quo* masculino, haciendo el acto de *sin* (pecar) hacen el radical acto de Ser (sentido radical de la palabra: “*sin*”) que para la teología tradicional sería precisamente nada (a través de los mecanismos de

⁸⁰⁵ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, primera publicación 1928, 4ª ed., Tecnos, Madrid 2009.

⁸⁰⁶ ARENDT, *La condición humana*, 57.

⁸⁰⁷ C. DIAZ, *No perder el tú en el camino. (Ser persona en el cambio de época)*, Fundación Emmanuel Munier, Madrid, 2006. P. RICOEUR, *El tiempo narrado*, México, Siglo XXI 2003.

⁸⁰⁸ I. GÓMEZ, *Así vemos a Dios*, 58.

eliminación, invisibilización, discriminación, objetivación, particularización y naturalización de las mujeres y de la causa de las mujeres). El dios patriarcal, castrado y con identidad suplantada es representado como Dios Padre. Pero este Dios Padre patriarcal al lado del Ser-Verbo es nada. Esta Nada que el mundo patriarcal tiene por el Ser supremo, es encima Juez quien castiga el pecado (cuyo símbolo es la mujer) legitimando el uso de las estructuras opresivas de cara a las mujeres.

Así las mujeres, mantenidas en el estado patriarcal de pecado: en la pobreza de espíritu, imaginación, intelectual, afectiva, física y económica, saben que dentro de este cuadro no tienen, básicamente, nada que perder. Su tarea es hacer ver que entre el ser y la historia se ha dado un lapso que obvia e ignora la mitad de la humanidad. El poder de hermanas no consiste en el poder de la guerra sino en la atracción, no como el poder del imán que está allí sino la tracción del Bien Quien auto-comunica su Ser-Verbo en el cuál, del cuál y por el cuál “nos movemos y existimos” (Hch 17, 28).

Se trata de despegar del dios de la nada que ofrece la pseudo-realidad patriarcal para que las mujeres pronuncien: “yo soy”, confrontándose con las profundidades del *ser*. La experiencia feminista supone radicalmente salir de la nada hacia la participación vocacional/comunitaria del ser.

Las tres vías clásicas de hablar de Dios⁸⁰⁹ (desde la teoría clásica de la analogía) pueden ser útiles para articular esta experiencia. La vía negativa que brota no sólo de la especulación científica sino de la experiencia de la liberación, puede utilizarse para ilustrar el modo de vida de las mujeres que cada vez más se dan cuenta del lenguaje andro-céntrico que se emplea en torno a Dios y de la sociedad que lo legitima, con el fin de rechazarlo como el lenguaje único válido. La propuesta vía *neo-negativa*⁸¹⁰ consistirá en descubrir el ser anteriormente desconocido y al Ser desconocido, Dios oculto.

La vía neo-afirmativa según Daly será vivir como la analogía del ser, la auto-afirmación de las mujeres y la vía de la eminencia establece el mundo de las relaciones basadas en la conciencia interpersonal, la intersubjetividad, el rechazo creativo de los estereotipos sexuales, el desarrollo de los nuevos estilos de vida con

⁸⁰⁹ E. JOHNSON, *La que Es. El misterio de Dios en el discurso feminista*, Herder, Barcelona 2009.

⁸¹⁰ Cf., DALY, *Beyond*, XXVII-XXIX, 23-38.

el fin de descubrir un conocimiento nuevo que preste atención a lo subjetivo, afectivo, intuitivo, lo que los escolásticos llamaban: “connatural”⁸¹¹.

Si la metáfora de Dios-Padre/varón es inadmisibles para la teología de Daly, lo será evidentemente la de Dios-Hijo/varón. El abuso de este patrón para legitimar unas estructuras jerárquicas que desplazan a las mujeres y sacralizan las funciones, por ejemplo, de los sacerdotes en virtud del sacerdocio de Cristo y su sacrificio supremo en la cruz, creando de ellos una casta elegida de por sí identificada con Jesús y que obra *in persona Christi* es cristolatría. La casualidad de que Jesús era varón y que la interpretación de Eva la acerca a la historia del pecado (en inglés se da un juego de palabras que utiliza Daly para expresar esta cercanía: *Eve and evil*) ha llevado a la errónea asociación de que la salvación viene del varón⁸¹².

La aportación específica de la teología feminista es, como lo llama Daly, tener los ojos abiertos para ver que ni el Padre, ni el Hijo ni la Madre *es* Dios. Dios es Verbo que trasciende nuestros símbolos antropomórficos.

En este sentido, a diferencia de su libro anterior, sí que aparecerán los conceptos de ética, ética sexual, ética situacional, justicia, liberación, moral, nueva moral, moral fálica, ecología, lenguaje, ser y Nuevo-Ser, incluso tenemos citas de Bernard Häring oportunamente contrastadas con el fin de llegar a la conclusión de que:

“las éticas feministas están aun por desarrollarse ya que las mujeres deben estar suficientemente libres para poder pensar su propia experiencia y por lo tanto las éticas serán diferentes de las actualmente existentes; el lugar de mirar casos aislados, mirarán el contexto”⁸¹³.

El concepto de la justicia se menciona en tres ocasiones:

- 1) En el segundo capítulo del libro titulado: “Expulsando el mal de Eva”, Daly revisa el mito de Eva, la caída y su interpretación que culpabiliza a la mujer del pecado, nombra el “Pecado Original” de las mujeres y su modo de curación a través de la lucha, recuperación de la identidad, erradicando los efectos secundarios del pecado original (como victimismo y culpabilidad), la no-cooperación con ciertas instituciones que siguen basándose en el sexismo,

⁸¹¹ DALY, *Beyond*, p. 39.

⁸¹² Ilustrativo en este sentido, es el texto sobre Rahner en R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 98.

⁸¹³ DALY, *Beyond*, 109.

la solidaridad en la “revolución de la sororidad”⁸¹⁴, el abandono del rol de ser chivo expiatorio y de la víctima, el elevarse más allá del bien y del mal, según los criterios culturales patriarcales.

La mención de la justicia se da dentro del apartado sobre la lucha por la igualdad dentro de una sociedad patriarcal y “esta lucha por la justicia abre caminos hacia una situación en la que crear unas relaciones del amor verdadero es posible”⁸¹⁵.

- 2) En el cuarto capítulo: “Transvaluación de los valores, el final de la moralidad fálica”, Daly dedica un bloque de cuatro páginas para mostrar como partiendo de la visión del dios conquistador, señor y padre, el control sexual de las mujeres por parte de los varones se justifica con el objetivo de protegerlas de sí mismas (en el matrimonio), cuando en realidad significa el control de los cuerpos, la violación y lo que llamará Daly: la perpetuación de la “Trinidad más impía”⁸¹⁶ compuesta por la violencia, el genocidio y la guerra.

Encuentra unas bases nuevas de la moral cristiana acorde con las reivindicaciones feministas en la teoría clásica de las virtudes morales. Delimita muy sutilmente la teoría griega que sirvió de base: la que se apoya en la prudencia y presupone que las emociones son inferiores a la razón entendida como la cima de las facultades humanas, de la cristiana elaborada por Tomás de Aquino. El doctor angélico agrega a la prudencia el componente comunitario, de consejo, no sólo de una reflexión solipsista. La autora constata que esta faceta, lamentablemente, se ha desconocido y de ahí, que la teoría clásica de las virtudes cardinales haya levantado tantas sospechas.

Desde esta teoría clásica diseña la “Santísima Trinidad Total” (*The Most Holy and Whole Trinity*) como conjugación de la fuerza, la justicia y el amor. Precisamente en su conjunto y no separadas, pueden funcionar como liberadoras según la máxima de Kate Millet: “lo personal es político” y no disgregadoras en función del sexo⁸¹⁷.

- 3) En el capítulo sexto sobre el pacto de las mujeres, recoge el concepto de la justicia creativa de Tillich que va más allá de las porciones rígidas de la justicia distributiva clásica y supera el aspecto solamente correctivo de la equidad para conectar la caridad con la justicia y no separarlas. La

⁸¹⁴ DALY, *Beyond*, 59.

⁸¹⁵ DALY, *Beyond* 51.

⁸¹⁶ DALY, *Gyn/Ecology*, 121-125.

⁸¹⁷ DALY, *Beyond*, 127.

descripción de la Trinidad en términos éticos (amor, justicia y fuerza) muestra hasta qué punto es indisoluble la imagen de la praxis y la osmosis que se debe llevar a cabo entre la realidad ontológica y ética. No se trataría solamente de la restitución de los daños causados, en cuanto una transacción comercial, sino de la auténtica renuncia por parte de los varones de los privilegios depredadores en búsqueda de convertirse en seres humanos⁸¹⁸.

Resumiendo: es crucial entender la conexión entre la imagen (representación) y la praxis ética. La mentalidad dualista y patriarcal está arraigada en las imágenes que deben ser purificadas o cambiadas (la conclusión a la que llegará más tarde la autora), para que la realidad pueda cambiar. No se puede separar en la práctica la justicia del amor, en la misma medida que no deben funcionar en diferentes planos (ni siquiera metodológico) la ontología y la ética. La academencia y la metodolatría serán herramientas que hay que detectar y eliminar en una especie de metodocidio acometido por Daly con el fin de conectar lo que es (ontología, *verum*) con lo que se hace (ética, *bonum*) a través de la representación, lo bello, *pulchrum* que equilibra ambos extremos y se vehicula a través de lo simbólico y el lenguaje.

5. 2. 1. 3 *Gyn/Ecology*

Daly descubre que el lenguaje puede ser ambiguo y por eso las mujeres necesitan nombrar (*Naming*) a Dios y a la humanidad de una forma original. Ya en su libro anterior hablaba de los límites del lenguaje, de la liberación del mismo, haciendo una explícita referencia a *False naming* o a la tergiversación del lenguaje, que produce una representación equivocada de la realidad (marco de comprensión). Entra en la cuestión hermenéutica e interpretativa de la “etimología adulterada”⁸¹⁹, donde se juegan los intereses, las ideologías, las tradiciones, el marketing y los mensajes subliminales que pueden acelerar, pero también frenar los cambios en la mentalidad y seguir perpetuando los esquemas de privilegio patriarcales y capitalistas, aumentados por la crisis ecológica.

Según Daly en *Gyn/Ecology*, el gran engaño patriarcal (el freno al cambio de la mentalidad) se da a través de los mitos. En *Beyond God the Father* los ha mostrado por medio del uso opresivo y literal del concepto metafórico: “trinidad”, en *Pure Lust* recuerda también el poder de los mitos y su tergiversación acorde al doble

⁸¹⁸ DALY, *Beyond*, 172-173.

⁸¹⁹ DALY, *Gyn/Ecology*, 339.

pensamiento, al llamar la primera bomba atómica “Trinidad” (obra de Robert Oppenheimer durante la Segunda Guerra Mundial). Es más, afirma que la historia continua, por ejemplo, llamando el primer submarino nuclear *Corpus Cristi* (1981) evocando el dogma eucarístico.

Daly supone que “no hace falta un gran salto de imaginación para encontrar conexiones entre la mentalidad de la guerra, de la violación y del genocidio”⁸²⁰. Denuncia la industria pornográfica como propaganda de la violación y como un estilo de vida. A la vez, el silencio de la Iglesia a favor de las mujeres y en contra de la trata, mientras se carga contra ellas por los embarazos no-deseados, la renuncia a su apoyo en casos de abusos y violencia doméstica, y justificando hasta hace poco la guerra, incluso tomando parte de las partes opresoras, legitimando la toma y posesión de las mujeres por parte de los varones con los textos bíblicos mismos (Jc 19, 24)⁸²¹, muestra una esquizofrenia moral y una carencia de credibilidad que no tiene vías de ser redimida.

Curiosamente, no aparece el término de la justicia en este libro, pero sí se menciona dos veces el término “Némesis”. Tampoco encontramos la mención de la ética, pero sí la de la Metaética. Aparece la igualdad de derechos, la valentía, la crisis ecológica, el concepto de la diosa y del asesinato de la misma, la integridad, la memoria, el lenguaje y el metalenguaje, el mito.

“Némesis” aparece en el prefacio de la primera parte, donde las mujeres aparecen como las agentes de la diosa Némesis y después, en la tercera parte, sobre el tiempo. En el capítulo octavo del libro, tras enumerar los ocho (*sic*) pecados capitales patriarcales, Daly presenta las ocho etapas del proceso de exorcismo, de escape y de la inspiración llevadas a cabo por las mujeres-Brujas: evitar la voz pasiva, confrontar las Nuevas Palabras contra la neolengua (acuñada por Orwell), desmarcarse del rol del chivo y del tokenismo, inspirarse por abandonar el estado de ser poseída por el varón de turno, atender la llamada “salvaje” contra el papel domesticado y aprendido, reclamar el derecho de las hijas, advertir y renunciar al pasado patriarcal y conjurar el futuro. Némesis se sitúa en el breve pasaje sobre los

⁸²⁰ DALY, *Gyn/Ecology*, 117. Utiliza las confesiones de los soldados durante la guerra civil paquistaní durante la cual murieron 200 mil personas que afirma haber abusado de las niñas hasta que morían. La posesión de las mujeres muestra la posesión del pueblo y la violencia contra ellas legitima los nuevos gobiernos en el estado de guerra.

⁸²¹ Más sobre los textos de violencia en la Biblia en R. WEEMS, *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée de Brouver, Bilbao 2004.

derechos de las hijas confrontadas a las Macho-Madres Superiores. “La divina Hija que reclama sus derechos, es Némesis”⁸²².

La noción de “Metaética” podría sustituirse por la ética feminista, pero a juicio de la autora esta última noción conlleva problemas de fondo que prefiere evitar. Se trata de una ética intuitiva que profundiza más allá de las reglas éticas que tratan a las mujeres como no existentes. Es un sistema lógico superior, que a su vez, trata críticamente con la naturaleza, la estructura y el comportamiento ético y de los éticos. Sería como abogar por la igualdad de los derechos en la sociedad cuya existencia depende de la energía femenina consumida por los varones.

En esta Metaética, los criterios como el bien y el mal, no se aplican ya al honor de las mujeres si éste se entiende como el honor patriarcal, que a menudo, como se ve en los textos de la ética falocrática, funciona de la misma forma que la pornografía: legitimando la degradación de las mujeres y de su ser. Lo bueno y lo malo no será sino lo que hace honorable a las mujeres a sí mismas. El salto a la Metaética se da a través de la vuelta al Trasfondo (*Background*) de la inmortal Metis, la diosa de la Sabiduría.

Resumiendo: en *Gyn/Ecology*, a escasos cinco años de su anterior libro, la autora abandona la terminología tradicional ética y ensaya un tratado de cuatrocientas páginas sobre la Metaética del feminismo radical (subtítulo de la obra). Junto al índice de la terminología clásica utilizada, incorpora una multitud de neologismos para distanciarse de la hermenéutica tradicional patriarcal y repasando la historia de la injusticia disfrazada por el espejismo de la tradición y de los ritos en los que se basan las sociedades actuales, de forma indirecta, aborda el problema de la interpretación como la siguiente clave de la mentalidad patriarcal, que deja al lector ante el dilema: naturaleza-cultura, un principio mal planteado en cuanto alternativa binaria.

5. 2. 1. 4 Pure Lust

En este libro se abordan los símbolos y las metáforas propios para formar una historia recordada de las mujeres, dentro de una civilización que lleva al biocidio y al genocidio. Hacer memoria original será efectuar la Metamemoria, más allá de la historia narrada y contada.

⁸²² DALY, *Gyn/Ecology*, 347.

Esta memoria conllevará los principios éticos de Daly del Ser-pertenencia (*Be-longing*), Ser-amistad (*Be-friending*), Ser-embujado (*Be-witching*). A la vez, se recuperarán las cuatro virtudes cardinales haciendo la crítica pertinente de su contenido y uso tradicional y otorgándolas el sentido ontológico, como en caso del coraje del Ser, de Pecar, de Ver. Aparece también la virtud de la prudencia/templanza, la fuerza y la justicia.

Hay una breve mención sobre la noción de la ética cristiana, en cuanto concepto clásico, que no advierte ni cuestiona sus fines patriarcales y otra, sobre la injusticia en cuanto fundamento de la obediencia y la revuelta social.

Los términos “justicia” y “Némesis” se solapan en las referencias del libro y aparecen juntos en tres ocasiones, dando a entender su mutua interconexión. La noción de la justicia sin referencia a la Némesis aparece tan sólo dos veces: primero, en contexto del debate de Hannah Arendt sobre la culpa colectiva⁸²³, segundo, en conexión con las demás virtudes cardinales y su sentido tradicional.

Más adelante, a partir del capítulo quinto y el párrafo que trata sobre la tarea de desenmascarar las pseudovirtudes morales, la mención de la justicia irá acorde a la terminología de Némesis, hasta el capítulo séptimo, donde se contrasta la definición clásica de la justicia con la definición de la Némesis que ya mencionamos. Se trata del discurso de una extensión de más de cincuenta páginas, un ocho por ciento del libro, que no es exclusivo de la virtud de la justicia tratando las cuatro como interconectadas y siguiendo el modelo aristotélico de pasiones, virtudes y demonios al que Daly añade el capítulo de las emociones.

Daly, a diferencia de otras autoras⁸²⁴, que reflexionan sobre los temas éticos concretos y las consecuencias éticas de los modelos de Dios orientándose hacia la justicia personal, social y política, considera la necesidad de un vuelco terminológico. El repaso que hace Daly a la virtud de la justicia es significativo ya que replantea el concepto escolástico y proyecta un paso de la justicia a Némesis.

La justicia por definición de Sto. Tomás consiste en la constante y firme voluntad de dar (a Dios) y al prójimo lo que le es debido. El planteamiento no es desencaminado, según la autora, pero resulta más problemático definir qué derechos se juzgan que se deben a cada uno. Sobre todo, en caso de las mujeres que llevan siglos luchando y tienen claro lo que un justo rey, presidente, papa, médico, jefe,

⁸²³ Cf., DALY, *Pure Lust*, 142.

⁸²⁴ Cf., MCFAGUE, *Modelos de Dios*, 36-49. JOHNSON, *La búsqueda*, 85.

marido o padre considera que es debido a las mujeres. La situación de las mujeres, denuncia Daly, tanto la opresión como las aspiraciones, están fuera de la órbita de las diputas paternalistas ancladas en la dicotomía entre justicia e injusticia.

Así, el término “justicia” deja de ser inspirador para una ardiente carrera de las mujeres, por lo que Daly propone un término nuevo, Némesis, cuyo nombre evoca la divinidad de la justicia retributiva, la solidaridad, la venganza y la fortuna.

La justicia se ilustra como una mujer que lleva en la mano la balanza y con los ojos vendados sopesa el valor de las acciones, pero tantas veces las mujeres experimentan que la práctica de la justicia (legal) patriarcal justifica sus actuaciones ginócidas (genocidas) y proclama “no culpable” a los opresores de las mujeres⁸²⁵.

A diferencia de este símbolo ambiguo, Némesis tiene los ojos bien abiertos no sólo para juzgar sino para inspirar la ira en las mujeres. El término “ira” se refiere a las acciones violentas de la naturaleza (del mar o del viento), significa “tormenta” y también “sentimiento intenso: pasión” o la fuerza de los elementos. Las actuaciones de Némesis siempre van acompañadas de los fenómenos atmosféricos, de las fuerzas de la naturaleza. La mujer que a través de la ira se encuentra con Némesis, se conecta con las fuerzas de los elementos ya que la ira surge de la armonía de los elementos. Al darse cuenta de esta conexión las mujeres sienten fuerzas para, lejos de anclarse en los dualismos de la justicia-injusticia patriarcal, poder transformar las situaciones de opresión a través de la *gyn-energy*. A veces esta transformación implicará el tener que cambiar de ámbito de forma física, pero siempre implicará la transformación de las condiciones donde/cuando una viva.

Resumiendo: en la obra *Pure Lust* se tratan, desde el punto de vista filosófico, las bases de la ética feminista de Daly. La autora ya no depende de la terminología tradicional, pero no se desprende por completo de ella ya que descubre la necesidad de un anclaje de la experiencia en la tradición del pensamiento (occidental-teológico, en este caso), para tener un vehículo de transmisión de la experiencia ética de las mujeres legible, aunque corregible. Hace una selección muy cuidadosa de los relatos éticos y encuentra en Tomás un buen fundamento que, junto a la fenomenología de Heidegger y la lingüística de Ricouer, permiten hacer una reinterpretación y una reconstrucción de los mismos en clave feminista.

La obra muestra que la autora ha superado el proceso de la deconstrucción

⁸²⁵ DALY, *Pure Lust*, 221 y 274-279.

(desmitologización) de la ética tradicional y se encuentra en la etapa del análisis creativo de los relatos, asentándose en la experiencia histórica y propia de las mujeres contemporáneas.

5. 2. 1. 5 *Outercourse*

Outercourse como la autobiografía intelectual de Daly se publica cinco años después de la edición del diccionario *Wickedary* al que dedicamos mención para aclarar los conceptos de justicia, ética y los principios morales en el punto 2. 5. Es una obra madura que recoge parte del pensamiento, de la bibliografía y los comentarios sistemáticos y razonados de sus propias obras desde la perspectiva y la distancia del tiempo transcurrido.

Por ejemplo, en cuestión de las virtudes, conecta la de la fuerza/valentía con la reflexión ontológica, y después la enriquece con denominaciones explicativas: el coraje de ser, de abandonar, de vivir, de ver, de pecar, de saltar, de dar rodeo, de escribir, de viajar. Amplía su ética-ontología del ser (*Be-ing*) con los principios de *Be-Dazzling*, *Be-Witching*, *Be-Laughing*, *Be-Speaking*, *Be-Leaving*. No hace mención de la justicia, pero dedica seis menciones a Némesis.

En primer lugar, se refiere al contexto de la publicación de su primer libro donde las fuerzas que le acompañan para superar las dificultades provienen de la participación en las energías de la Némesis que a su vez, trastoca el equilibrio patriarcal del terror⁸²⁶. Vuelve a recordarla en el capítulo que rememora la redacción y la estructura de *Pure Lust*, añadiendo la propiedad de Némesis como hábito adquirido a través de los “actos inspirados por la legítima furia”⁸²⁷.

Más adelante, encontramos la mención de la Némesis en el año 1982, cuando Daly estaba centrada en invertir las inversiones semánticas de la ética aristotélico-tomista, por medio de los actos de nombrar “las virtudes y vicios volcánicos, los lazos biofilicos, la fe vidente, la esperanza saltante, la Némesis, la prudencia ignorante, la pura lujuria, la templanza flamante y la sinvergüenza de mal genio”⁸²⁸.

Se menciona también la Némesis en referencia a la publicación del *Wickedario*, donde al definir la “Biofilia” se dice: “la lujuria original por la Vida que es el núcleo de la E-moción Elemental; la Lujuria Pura que es Némesis del

⁸²⁶ DALY, *Outercourse*, 95.

⁸²⁷ DALY, *Outercourse*, 199.

⁸²⁸ DALY, *Outercourse*, 269.

patriarcado y del estado necrofilico”⁸²⁹. En este pasaje encontramos a Némesis entre las categorías más importantes de la concepción filosófica de la obra de Daly. En este contexto, se trataría del aspecto vengativo y de juicio casi escatológico de la diosa de la vida sobre el estado de la muerte.

El recuerdo del año académico 1988-1989 en Boston Collegue lo denomina como las memorias de la academencia. Recopila también casos de la violencia de género en Estados Unidos de aquel año y la Némesis se invoca como la que pronuncia la sentencia de culpable al patriarcado y la que refuerza a las brujas y las hijas del Foro de las Mujeres y la Educación Académica del 1975.

La última mención de la Némesis se da al final del libro (en las cuatro últimas páginas), donde se la conjura para la participación con toda la naturaleza, los animales en la red de las criaturas que entonan un cántico: “Por la paz y el amor tan anhelados/Mientras unos no aprenden amaestrados/Esta vez no seremos nosotras las que ardamos/Pues con la ira de Némesis aquí estamos”⁸³⁰.

El libro no facilita una visión analítica de Némesis, pero resume la posición de este concepto en la fecha de la redacción de la obra. *Outercourse* rezuma optimismo de ver cómo las cosas cambian, las mujeres se movilizan y se visibiliza el patriarcado. Muestra la esperanza de la acogida y la acción de las fuerzas femeninas y de la naturaleza que representan la divinidad.

A la vez, se ve como la autora extiende a sus primeros libros la categoría “némesis” que en el momento de su redacción no se había manejado, por lo que toda su obra adquiere una cierta coherencia entorno a Némesis y canoniza su noción al lado de los conceptos fundamentales de su propuesta filosófica.

5. 2. 1. 6 Quintessence

Con este libro la autora entra en la última década de su trabajo académico en Boston College, dando cursos específicos de la filosofía feminista (que serán manipulados para finalmente despedir a la docente por razón de la discriminación sexual, al no admitir a los varones a las clases). Es el último libro de Daly que podríamos llamar teórico, ya que el siguiente, *Amazon Grace* (2006), compaginará los esquemas simbólicos y teóricos de los libros anteriores para confrontarlos con la realidad política y social desde el contexto actual del ámbito estadounidense. A nivel

⁸²⁹ DALY, *Outercourse*, 294.

⁸³⁰ DALY, *Outercourse*, 410.

de estructura, sin embargo, el libro sigue un patrón original que articula el discurso teórico con la conversación planteada desde el futuro situado en 2048 (el primero de la era biofílica) entre Daly y una discípula a la que se da el nombre de Anónima.

No es una obra muy extensa, de manera que sintetiza el conocimiento, los recuerdos y el pasado Arcáicos con las virtudes biofílicas (que ocupan una parte importante del libro siendo, de alguna manera, los hilos conductores del discurso). Hay una mención de las virtudes en minúscula y dos en mayúscula, una de la justicia y al menos nueve menciones exclusivas sobre Némesis y varias que la yuxtaponen a otros conceptos: la retribución, la metamorfosis, las metaestructuras y la “concreación”⁸³¹.

La justicia se califica como insuficiente en contraste con Némesis y la expresión “lucha por la justicia” tampoco se adecua al espíritu de la ética feminista, porque la lucha no crea nada y Némesis sí.

“La justicia tendría el hedor, la textura y el sabor que las mujeres pretenden o hasta desean, mientras las sujeta el orden preestablecido. Pero este orden no tiene capacidad de trascender la nueva alineación de las energías asociadas a Némesis que no sólo rectifican el desorden que el término *injusto* denomina (...) Némesis se mueve en otro esquema y contexto (...) acompañando el viaje de las mujeres al otro Ahora, vislumbrando la metamorfosis de los malos tiempos y lugares a través de las cacofonías, concordancias y la creación. Esta sinfonía se crea con la indignante valentía”⁸³².

La mención explícita de Némesis (sin referencia a la justicia) aparece desde el principio del libro y donde más se desplegará será en el capítulo segundo: “Némesis y la Valentía de Crear”⁸³³, que confronta el resurgimiento del fundamentalismo religioso de los noventa y la opresión de las mujeres. Se examina la plaga orientada a aniquilar a las mujeres tanto en el Oriente Medio como en los Estados Unidos por medio de la biotecnología (léase: necrotecnología).

Se refiere a las mismas campañas electorales y luchas políticas a las que Fraser hace mención cuando habla de la confrontación de las feministas liberales y radicales. La estrategia era no solamente a través de la lectura literal de la Biblia someter a las mujeres, sino poner en conflicto a las cristianas que sensiblemente después del 11-S se descubrieron en disputa sobre el esencialismo, haciendo la alianza con los defensores del mercado libre y los fundamentalistas en nombre de la

⁸³¹ DALY, *Quintessence*, 85-113.

⁸³² DALY, *Quintessence*, 86.

⁸³³ DALY, *Quintessence*, 20.

guerra contra el terrorismo.

“La estratégica manipulación de género sirvió del instrumento crucial para la victoria de Bush. La estrategia victoriosa invocaba una política de reconocimiento codificada en términos de género para ocultar una política regresiva de redistribución”⁸³⁴.

La guerra contra el terrorismo se mostraba como un problema de liderazgo explicado en términos de género y recurriendo a los estereotipos masculinos donde Bush ejercía de jefe, de hombre de carne y hueso mientras John Kerry era “una nenaza, un afeminado veleta” en expresión de A. Schwarzeneger, de quien no cabría esperar la defensa de las mujeres “ante los fanáticos barbudos”⁸³⁵. Esta retórica codificada ha sido exitosa tanto en los votantes masculinos como femeninos, hasta tal punto que eclipsó las debilidades del programa electoral que neutralizó la noticia de su política regresiva en igualdad de redistribución, favoreciendo la redistribución al alza para los empresarios y las clases adineradas, promoviendo así una mayor injusticia social.

El despliegue retórico de la campaña sobre los valores familiares, la defensa del matrimonio y otros asuntos pro-conservadores le aseguraban los votos de los cristianos fundamentalistas pero, irónicamente, “las tendencias reales que hacen tan difícil la vida familiar de las clases media y trabajadora provienen de la agenda neoliberal y capitalista corporativa que apoya Bush”⁸³⁶ que a su vez, apoyan la reducción de los impuestos para las empresas, la disminución del bienestar social y de los medios de protección al consumidor generando salarios más bajos. Ahora mismo, el empleo asalariado tanto de la mujer como del varón en el hogar es una obligación y sin dos sueldos no se llega a final del mes. A pesar de afirmar, tanto Daly como Fraser, que las feministas entienden esto, no se ha podido hacer ver estos temas a los perjudicados de estas políticas, es más, la derecha se ocupó de persuadirlos que el derecho de aborto y los de derechos de los homosexuales son los que amenazan su forma de vida.

“Los republicanos usan así las políticas antifeministas de reconocimiento para ocultar una política de redistribución contra la clase trabajadora (...) las feministas de Estados Unidos trasladaron su centro de atención de la redistribución al reconocimiento justo cuando la derecha estaba llevando a cabo su propio despliegue estratégico de una política cultural regresiva para distraer la atención de la política

⁸³⁴ FRASER, *Escalas de justicia*, 198.

⁸³⁵ FRASER, *Escalas de justicia*, 199.

⁸³⁶ FRASER, *Escalas de justicia*, 200.

regresiva de redistribución. La coincidencia fue desafortunada”⁸³⁷.

En términos que utiliza Daly: “hablando ontológicamente, se lleva a cabo actualmente la batalla campal contra el Ser. Si los patriarcas ganan, éste sería el triunfo de la Nada, lo que es ontológicamente imposible”⁸³⁸. La autora da ejemplos también desde la ingeniería genética: pruebas de clonar las diferentes especies en el útero de las mujeres, terapias de fertilidad que más bien se dedican a experimentar con los cuerpos femeninos que preocuparse por la supervivencia del planeta.

Carga contra la publicidad de la imagen de las mujeres y la engañosa propaganda del cuidado del cuerpo como objeto sexuado y sexual que lleva al vaciamiento espiritual de las mujeres: “a las mujeres que buscan Némesis se les ofrece alternativas como Madonna y soluciones neurocelulares en las revistas de New Age”⁸³⁹.

Su tono denunciador y provocativo se convierte, en el capítulo cuarto, en palabra de aliento para buscar la quinta esencia, la quinta causa final donde Némesis infunde las fuerzas transformadoras y creativas para que el Éter (el quinto elemento) propicie la comunicación, el conocimiento y la escucha mutua entre las mujeres, conectando la memoria, el recuerdo y el saber⁸⁴⁰.

En la carta escrita/conversación proyectada desde el año 2048 entre una mujer Anónima y Daly ésta augura que nos encontramos en el proceso transtemporal de la creación de Némesis, orientando a las mujeres cada una hacia su objetivo para conseguir el equilibrio con el Pasado, el Presente y el Futuro.

La última mención sobre Némesis, que pertenece al penúltimo capítulo del libro, apela a tomar ejemplo de la obra de Némesis encauzando y aunando las energías y respetando la diversidad de todas las mujeres en su Otridad Original.

5. 2. 1. 7 Amazon Grace

El libro escrito cuatro años antes de la muerte de la autora recibe el título como juego de la expresión tradicional de *natural grace*, la gracia natural. En caso de las feministas sería la Gracia de Ser Amazonas. Se desmarca así de la confusión que pudo haber dado el conflicto naturaleza-cultura y recuperar la raíz salvaje y original de la condición femenina. Parafraseando el texto de *Quintessence*, se entendería la

⁸³⁷ FRASER, *Escalas de justicia*, 201.

⁸³⁸ DALY, *Quintessence*, 91.

⁸³⁹ DALY, *Quintessence*, 122.

⁸⁴⁰ DALY, *Quintessence*, 181-186.

Amazon Grace como el estado de gracia cualitativamente diferente de la condición natural bajo el estado de la posesión falocrática. Es la cualidad del espíritu en movimiento más allá del estado no natural de contaminación y cautiverio⁸⁴¹.

Amazon Grace toca muy de cerca la actualidad mundial (enfocándolo desde la perspectiva estadounidense), pero también con la visión desde Europa. A nivel cronológico, la redacción de este libro coincide con los años del trabajo activo de Daly en Irlanda a favor de la educación en igualdad y de donde obtenemos una buena parte de su bibliografía política.

La mención de las políticas electorales estadounidenses y sus entresijos, subterfugios, engaños, ideologías, espejismos y retóricas son sintomáticas para mostrar los puntos críticos del mundo occidental y sus consecuencias regresivas en cuanto a los avances de la segunda ola del feminismo. Se enumera los factores económicos, sin mencionar explícitamente el capitalismo (el déficit presupuestario, los beneficios fiscales para los ricos), políticos (la guerra contra Iraq, la guerra contra el terrorismo), religiosos (el apoyo al fundamentalismo, el uso del lenguaje religioso, la conexión entre la religión y las elecciones presidenciales), ecológicos (el cambio climático, los desastres naturales, el huracán Caterina), como partes de la pérdida de significatividad ontológica donde las reivindicaciones feministas se ven afectadas por una hermenéutica populista y manipuladora.

Se recupera la reflexión explícita sobre las cuestiones ecológicas y la democracia desde la perspectiva feminista y se mencionan los fundamentalismos y el militarismo nuclear como atentados contra la vida del planeta y contra las mujeres en particular. La apuesta de Daly, en este nuevo milenio, no se resigna a la ideología, la retórica inversa (tergiversada) y al populismo barato y débil sino que consiste en una interconexión entre la realidad y su sentido o las pretensiones de sentido transmitido por los medios de comunicación masiva. Habla de la demagogía y del efecto hipnotizante de la televisión que confunde los criterios y polariza los puntos de vista, y apela por evitar sus efectos de invisibilización de las mujeres, del aburrimiento y de la asimilación⁸⁴².

Ante la realidad que se presenta como un espejismo de la igualdad, recurre a las categorías como “el Verbo de los Verbos” junto a la “Diosa del Verbo”, el lenguaje “tealógico”, La Valentía Ontológica, la Justicia, Némesis y Contagiosa

⁸⁴¹ DALY, *Quintessence*, 225.

⁸⁴² DALY, *Amazon Grace*, 161-163.

Némesis, el Feminismo Elemental Radical, la filosofía y la mística. Así como se estructura toda la obra de Daly, que parte desde el ente, desde el Ser, desde lo/la que Es (*verum*), para después revisar los lenguajes y la interpretación sobre los mismos fenómenos ofreciendo una estructura de pensamiento (*pulchrum*) y una propuesta de comportamiento acorde a la misma (*bonum*), en su última obra se describe la realidad como plástica, convertida en engaño. Ante esta situación hace falta revisar su verdad, su validez y legitimidad buscando palabras que desenmascaren las manipulaciones. Hace falta encontrar nuevas palabras y categorías para ofrecer la alternativa y, aunque en parte haya que modificar la estrategia ética y política, manteniendo la fidelidad a los valores y actitudes feministas “de siempre” se puede dar el cambio creativo de sus formas exigidas por la realidad encontrada.

La justicia está mencionada, de forma similar que en *Quintessence*, junto a Némesis y sirve para recordar la historia de las feministas de la primera y segunda ola (Matilda Joslyn Gage⁸⁴³). De esta forma, la mención sobre esta virtud, desde el biofílico futuro (nos encontramos en 2048), sanciona su necesidad histórica, en cuanto una etapa del proceso de descubrimiento de una virtud más perfecta, Némesis que: “lleva a la luz la Rabia y la Furia sobre los actos de la injusticia, aleja del desapasionado y aburrido discurso académico sobre la ética”⁸⁴⁴. El discurso tradicional sobre la justicia conllevaba, en muchas ocasiones, el autosacrificio de las mujeres para cumplir lo que era justo según y para los demás, mientras se recuerda que la primera obligación de justicia es el desarrollo propio y la justicia no se da sin llegar a ser una misma por completo⁸⁴⁵. Esta nota es muy importante y, aunque es muy breve y en realidad es cita del libro de Matilde Joslyn, el retomar este pasaje no solamente muestra que las intuiciones de las primeras feministas siguen de capital importancia más de un siglo después, sino que también el contenido de la virtud Némesis se amplía y desarrolla durante toda la trayectoria literaria de Daly siendo un sistema abierto a modificaciones.

La mención singular y exclusiva de Némesis se da en cuatro ocasiones que proceden el bloque descrito arriba:

- a) Al final del tercer capítulo “Sobre la causa primera y causa final, es decir, la atracción de ella” se resume brevemente su ontología: Némesis como la

⁸⁴³ Autora de “*Woman, Church and state*”, primera edición 1893.

⁸⁴⁴ DALY, *Amazon Grace*, 148.

⁸⁴⁵ DALY, *Amazon Grace*, 150.

Diosa del Nombre⁸⁴⁶, de Nombrar, de muchos nombres, con poder de Crear. Se matiza la relación ontológica con la ética recalcando la falta de la verdad y de su justa interpretación dentro de la cosmovisión del *bushdom*⁸⁴⁷ (relacionado con Bush y su política), que se muestra en las políticas que banalizan el mal y mantienen los privilegios de unos pocos a costa de muchos.

- b) En el capítulo cuarto titulado: “Realizando la osadía de escuchar, nombrar y crear Némesis” se resume su hermenéutica y afirma que la liberación del lenguaje está enraizado en la liberación de las mismas personas⁸⁴⁸. Daly descubre cierta consonancia de lo que su categoría Némesis significa, con lo que Matilda Joslyn Gage escribió en 1893 en su controvertida obra “*Woman, church and state*” (1893)⁸⁴⁹ al afirmar, entre otras, que el destino de las mujeres no lo deberían decidir los varones, ni los gobiernos ni los clérigos.
- c) En el capítulo cinco sobre el salto a la nueva dimensión, espacio y tiempo se trata del salto del terror patriarcal a la nueva realidad, donde no se tenga que luchar por la igualdad de los derechos de las mujeres, sino se participará activamente en la ginergia de Némesis. Ya no se tratará de la esclavitud, sino de la consciencia que permita hablar por uno mismo y una misma.
- d) La última mención expresa sobre Némesis, curiosamente situada dentro del bloque sobre la transformación del tiempo y espacio, remite al despido de Daly del Boston College llevado a cabo antes del inicio del curso 1999-2000. La autora describe esta experiencia personal dentro del marco de la política ultraconsecradora que ha vuelto a brotar en Estados Unidos a finales del siglo. Es Némesis que anima a Daly, seis años después de lo ocurrido, a analizar el marco global y el retroceso de las políticas feministas y su impacto e influencia social. Cuenta su propia experiencia inspirada por el valor que denuncia la invasión, la violación, la degradación, la objetivación y la destrucción de las mujeres bajo los paradigmas parecidos al racismo, clasismo y otros “ismos” opresivos⁸⁵⁰. Esta mención es específicamente dolorosa y significativa ya que muestra que la vía Némesis no es una vía de

⁸⁴⁶ DALY, *Amazon Grace*, 29.

⁸⁴⁷ DALY, *Amazon Grace*, 88-89.

⁸⁴⁸ Frase evocada de DALY, *Beyond*, 8.

⁸⁴⁹ M. JOSLYN, *Women, church and state. A historical account of the status of women through the Christian ages: with reminiscences of the matriarchate*, Charles Kerr and Company, Chicago 1893.

⁸⁵⁰ DALY, *Amazon Grace*, 75.

venganza a estilo patriarcal. La justicia feminista no se lleva a cabo violentamente, pero aguarda un futuro seguro de cambio.

La figura de la Contagiosa Némesis aparece en el mencionado arriba capítulo catorce para recordar que las dificultades, con las que se encontró tras publicar su libro Matilda Joslyn, han servido para dar a la cuestión más mediatismo y generar debate social. Por segunda vez es mencionada a finales del capítulo veinte, también en referencia a la obra de Matilda Joslyn, esta vez en caso de la censura que imponían en las bibliotecas para el préstamo de su libro o su lectura en los colegios. Se trata de una actitud capaz de desdramatizar los acontecimientos duros y a fuerza del coraje y la persistencia marcar nuevas líneas de relación entre las mujeres y las grandes instituciones, como abordó la autora: la iglesia y el Estado. La lectura que efectúa Daly de *Woman, church and state* engarza las raíces feministas con sus planteamientos, la visión de futuro y la actualidad política que estigmatiza o margina a las mujeres y a los movimientos feministas.

Existe también un “Conjuro de Némesis”⁸⁵¹, mencionado aparte del amplio bloque sobre la Némesis y justicia. Es una mención de apenas dos páginas, pero aparece al final del libro, en el capítulo veintidós titulado: “Ahora no podemos parar”, por lo que adquiere una significatividad especial. El conjuro empieza con los cuatro versos en rima que invocan la paz y el amor, el Tiempo perdido de los que no aprenden y la ira de Némesis que reclaman la presencia de las grandes pioneras feministas de los diferentes continentes. Algunas de ellas se llama por su nombre, otras se las deja en el anonimato de sus funciones y su presencia. Sus embrujos y conjuros concluyen con la invocación esperanzadora y propia de la parrusia: “una vez más hemos revivido”.

El conjuro muestra la actitud vital que trasmite Némesis, la seguridad de haber aportado una nueva visión a la teología y a la historia y la armonía de lo Biofilico que está por alcanzarse.

5. 2. 1. 8 Resumen

Tras analizar detenidamente la presencia de Némesis en los escritos de Daly, podemos considerar que es el hilo conductor de su obra. Aunque no se halla la mención de Némesis en las dos primeras obras, en las posteriores se equipara ciertos pasajes al sentido que conllevaban y que desembocó en la conceptualización de una

⁸⁵¹ DALY, *Amazon Grace*, 150.

serie de realidades y actitudes en una sola categoría.

Némesis, tal como vimos en el análisis de la figura, desde el punto de vista mitológico y literario (el apartado 3. 1 no nos remite solamente a una diosa sino a una serie de conceptos y actitudes). Al articular la presencia (ser de la diosa) con las ideas que trasmite, Daly consigue conectar las magnitudes que tradicionalmente estaban separadas en la teología: la verdad, el ser y la bondad, la ética. A través de la representación y la presencia simbólica de Némesis (*pulchrum*) tiende puentes entre la teoría y la praxis, el *verum* y el *bonum*, lo abstracto-lo absoluto- y la experiencia, lo subjetivo. Esta construcción elaborada y madurada con el tiempo e investigación, permite reconfigurar el conocimiento académico tradicional (la academencia) y, en definitiva, subrayar la necesidad de una ciencia ligada a la ontología, a la realidad y a la verdad como a la ética está ligada a la experiencia.

Las oposiciones binarias polarizantes o dualismos cultura-naturaleza, justicia-buena vida, socialismo-capitalismo han generado una imagen de la realidad en tensión y continua lucha que, por un lado, agota la posibilidad de aportar creatividad y novedad a las relaciones humanas, y por otro lado, enquistas las estructuras que generan opresión y dolor, no solamente a las mujeres.

Némesis, por el contrario, no es solamente un contenido de valores y actitudes por seguir (un código moral), sino una presencia que se acuerda de la humanidad infravalorada, no representada, donde sigue vivo el amor que no conlleva el autosacrificio, donde la esperanza no es ingenua ni la fe- ciega.

Némesis como diosa, Ser, acompaña el sufrimiento, alienta, anima, se indigna, va más allá de la redistribución de los bienes, sin olvidarse de la necesidad de satisfacer el hambre y la sed que no es otra preocupación que la de la naturaleza (en el sentido ecológico y biofilico). Está atenta a la realidad, capaz de ser crítica y constructiva, cambiar las formas, recordar las fuentes y las tradiciones que aportan criterios de valor y juicio para la humanidad.

La trayectoria cronológica nos muestra como Mary Daly pasa del concepto de la justicia como remedio a la desigualdad de relaciones a la reflexión sobre la imagen de Némesis y la interpretación de la misma. Al encontrarse con la conclusión de que la praxis no ha cambiado a pesar de los avances tecnológicos, filosóficos, interpretativos, hace una apuesta exigente por una nueva imagen.

El reto que enfrenta Daly es efectuar una deconstrucción de la categoría tradicional de la justicia, ofreciendo una propuesta creativa de la misma que no

rompa todos los vínculos con la tradición, para hacerse legible, contando a la vez, otra historia y praxis posibles de la justicia-Némesis.

5. 2. 2 Orden temático de la reflexión sobre la justicia

Recopiladas las menciones de Némesis de forma diacrónica (cronológica) en cuanto aparecen en las principales obras, haremos una breve mención sobre la reflexión en torno a la justicia desde las distintas áreas a las que se refiere, con el fin de agruparla y ver en que aspecto incide en mayor medida. Consideraremos las dimensiones: teológica, ontológica, semántica, humanista, político-histórica, ecológica y utópica.

En cada apartado formularemos un resumen previo, analizaremos la terminología utilizada por la autora que explica cada dimensión y su proporción en el texto. Concluiremos con las referencias a la justicia/Némesis de cada dimensión.

5. 2. 2. 1 Dimensión teológica de la justicia

La teología de Daly, como la resume en *Amazon Grace*, partiría de: “La desesperada esperanza de dar el salto radical” (el título del capítulo primero), “Más allá de la desesperanza de la trivialidad” (el capítulo segundo), hacia “La primera causa y causa final”: la que atrae (el capítulo tercero).

Después del esbozo histórico y ontológico, viene la ética: “ejerciendo la valentía de escuchar, nombrar y crear Némesis” (capítulo cuarto), el planteamiento cosmológico a través de la reubicación del espacio y la continuidad del tiempo (capítulos quinto-noveno), y la hermenéutica y la retórica: “la reinterpretación de las mentiras patriarcales para dar la vuelta a la interpretación inversa de la realidad” (capítulo décimo).

Más adelante, se trata el cuerpo ético: de las criaturas y el tema ecológico planetario (capítulo once-doce) para descubrir un estilo de vida biofilico (capítulo trece), y la escatología: “de la trascendencia inclusiva” (capítulo catorce-dieciséis), y la parrusia en los capítulos dieciocho-veintidós.

De esta forma, engloba prácticamente todos los tratados teológicos tradicionales impregnándolos de la novedad teórica feminista y de la experiencia que impide que la teología sea una ciencia abstracta.

La dimensión de la experiencia es tan amplia que la cuestión ética no se puede separar de la realidad, de la ontología y Némesis se convierte en el eje

conductor de la misma. En primer lugar, se cuestiona el modelo de la justicia como derecho en conflicto, tan característico del desarrollo masculino occidental, por funcionar desde una lógica que pone el énfasis en los derechos, las normas y en el respeto, pero sólo aplicados a los seres humanos y de forma selectiva. Aboga por el modelo ético de responsabilidad y cuidado (propuesto por Carol Gilligan)⁸⁵² según los principios mutualistas, ecológicos y evolutivos. Lo justo será aceptar la responsabilidad de alimentar, amar y amparar al mundo y sus componentes, lo injusto será negar a darse cuenta de la radical interdependencia de uno mismo con todo lo que vive.

Utiliza el vocablo teológico: pecado, juicio, condena para describir la responsabilidad moral de la distribución equitativa de los recursos que aseguren la vida en sus múltiples formas⁸⁵³. A la vez, insiste en que la obra de la salvación significa trabajar junto al poder que está a favor de la vida, un trabajo que sea profano y ordinario, orientado a sanar las divisiones del mundo y a liberar a los oprimidos. El cuerpo ético de su libro está indisolublemente unido a la temática de la salvación, pero aportando una nueva terminología y metodológicamente desmarcándose de la terminología tradicional y de una referencia explícita a los presupuestos soteriológicos

En cierto sentido, Daly conecta la cuestión de la justicia con la teodicea. “Dios sufre con las víctimas, no sólo se compadece, sino que se manifiesta apasionadamente por el bienestar de todos”⁸⁵⁴, lo que incluye especialmente a las víctimas de la injusticia.

Abandona cualquier planteamiento de la nueva justicia cuando llega a la conclusión que en la praxis social gobernada por el principio patriarcal a las mujeres no se ha considerado ni tratado como plenamente humanas y responsables, por lo cual la categoría de la justicia no es inspiradora, se ha agotado su sentido y pertenece a un tradición sesgada.

Daly reflexiona sobre la pertinencia del uso o abuso del término “justicia” en la práctica, y pretende hacer ver la conexión indispensable entre la imagen y la representación de Dios y la acción moral. Su preocupación por el problema

⁸⁵² MCFAGUE, *Modelos*, 36-49.

⁸⁵³ MCFAGUE, *Modelos*, 193, 224, 242. En este sentido, maneja la terminología que para Daly tiene totalmente otro significado. Ahora bien, la preocupación por el entorno y la cuestión del ecofeminismo son igualmente cercanas a ambas autoras.

⁸⁵⁴ JOHNSON, *La búsqueda*, 85.

ecológico: “la pobreza y su remedio tienen rostro ecológico”⁸⁵⁵ promueve una fe profética y cuestionadora que cuide, proteja y sane el mundo natural de los intereses económicos, privados y políticos.

5. 2. 2 Dimensión ontológica de la justicia

El aspecto ontológico de la justicia, es decir, la interdependencia entre el ser y el actuar responsable, se trató con detenimiento en el capítulo sobre la ética de Némesis (capítulo 3.1). Desde la ontología del Ser-verbo, la imagen o la representación influye en el saberse del uno⁸⁵⁶ y en su comportamiento hacia los demás.

Daly reflexiona sobre esta conexión desde los relatos culturales tradicionales que justifican la opresión de las mujeres: en *Beyond God the Father* subraya sus efectos en la teología e imagen de Dios y en *Gyn/Ecology* amplía su estudio a las tradiciones culturales, los ritos y los mitos que sancionan una imagen de las mujeres como inferiores, incluso a pesar de los avances científicos que muestran la unidad de la raza humana.

La filósofa describe los métodos científicos y médicos del siglo XX que instrumentalizan a las mujeres y las cosifican rompiendo la unidad ontológico-ética de la humanidad. Mientras entiende que por motivos académicos y sistemáticos ambas dimensiones (metafísica y moral) se han separado en la tradición científica: “en la tradición filosófica clásica, *la filosofía primera*, es decir, la ontología, es la filosofía del ser”⁸⁵⁷, considera que tal separación se ha llevado al extremo existencial y sirve de privilegio para mantener el patriarcado: “tradicionalmente usada para tratar con las cuestiones primeras y primordiales, pero estas cuestiones han sido enmarcadas/confinadas a los parámetros que no aciertan en expresar las intuiciones biofílicas”⁸⁵⁸. La autora reflexiona sobre la amplitud del alcance práctico de la ontología y su complejidad⁸⁵⁹.

De esta forma, los términos: “ser” y “ente”, separados de su realidad existencial, práctica y ética pierden su realidad, su esencia, designan la nada. El

⁸⁵⁵ JOHNSON, *La búsqueda*, 241.

⁸⁵⁶ M. MARTÍN, *Puedo ser otro y feliz*, Sígueme, Salamanca 1999, 36.

⁸⁵⁷ DALY, *Pure Lust*, 28.

⁸⁵⁸ DALY, *Pure Lust*, 29.

⁸⁵⁹ DALY, *Pure Lust*, 28. “Since that first philosophy is about elemental be-ing, it is radically metaphysical, concerned with ontological potency, knowledge, pasión, virtue, cration, transformation. Given this complexity, our thinking must be not only imagnatevely intense and concrete, but also intellectually extensive and abstract”.

descubrimiento de la inversión lingüística del “ser” en la “nada”, acorde a la cita de Tillich en *Pure Lust*:

“la cuestión ontológica, la cuestión del ser produce una especie del choque ontológico, porque podría sugerir un posible no-ser. Este choque se expresa en la reflexión sobre el motivo por el cual más bien *es* que *no es*”⁸⁶⁰,

bajo el amparo del patriarcado capitalista, conlleva las consecuencias ulteriores para el pensamiento filosófico clásico.

La tesis de *Pure Lust* se podría reducir en una especie de silogismo hipotético: si el ser es lo contrario a la nada, y lo bueno es lo contrario a lo malo, entonces el ser se corresponderá a lo bueno y la nada a lo malo. Suponiendo que el ser femenino se ha identificado a la nada a expensas del ser masculino (representación del bien), lo realmente bueno para las mujeres corresponderá a lo malo predicado por los varones sobre las mujeres.

Más que una inversión, Daly llama esta herramienta lógica la reversión o el reverso⁸⁶¹ como método de mistificación de la ontología patriarcal en búsqueda de una metafísica y una metaética capaces de incluir la variante del género en la reflexión y en la praxis, con el fin de encontrar la coherencia, clásica y tomista, entre el pensar, el hablar y el actuar, es decir, la verdad en unión radical con la bondad y la belleza (categoría estética de representación y de imagen).

A su vez, lleva hasta las últimas consecuencias lo que sería el reverso de la reversión patriarcal, poniendo en valor las posturas consideradas como reprobables e discriminatorias para las mujeres en base a los siete pecados cardinales, invitando a las mujeres a “pecar a lo grande”⁸⁶² contra las mentalidades que constriñen la autonomía y la responsabilidad de las mujeres, acotando el campo de su experiencia y libertad bajo el pretexto de obrar no-virtuosamente.

En cuanto al desarrollo del nexo entre el ser y el actuar en el pensamiento de Daly, podríamos afirmar que ha sido gradual y alcanza su apogeo en la obra *Quintessence*. La reflexión sobre el ser como verbo es más reciente que sobre la justicia o la ética, ya que aparece de forma explícita ya desde el primer libro de la autora.

⁸⁶⁰ DALY, *Pure Lust*, 29.

⁸⁶¹ DALY, *Pure Lust*, 28.

⁸⁶² DALY, *Pure Lust*, 275.

En el segundo libro, como hemos mencionado más arriba, hay coincidencia entre el lenguaje y la ética, pero la reflexión sobre el ser y la justicia quedan aisladas de esta corriente. En *Gyn/Ecology* tenemos claramente desarrollados los bloques sobre el lenguaje y la justicia, pero la mención del ser es escasa.

En *Pure Lust*, como acabamos de ver, la mención sobre el Ser-verbo es constante en el libro desde la página dos, y su relación con la noción de la justicia y Némesis está muy clara. *Outercourse*, en cuanto la reflexión *a posteriori* sobre la propia obra, ofrece una panorámica que fundamenta la articulación entre el Ser, justicia-Némesis, moral y el lenguaje (metáforas y etimologías). En el *Wickedario* tanto el término del Ser-Verbo, como el de Némesis y los poderes del Ser aparecen en la primera red que trata las nociones elementales.

No obstante, en su penúltima obra, *Quintessence* la reflexión sobre *Be-ing*, Némesis-justicia y actos está intercalada hasta en el mismo capítulo, apareciendo en un único bloque discursivo, mostrando su compenetración total, incluso a nivel de estructura del texto, lo que muestra una clara imbricación de los términos y su importancia fundamental para la consistencia del sistema filosófico-ético de Mary Daly⁸⁶³.

5. 2. 2. 3 Dimensión semántica de la justicia

En este punto, nos aproximamos a la cuestión metodológica de Daly. Nos referimos a los aspectos del significado, sentido o interpretación de signos lingüísticos como símbolos, palabras, expresiones o representaciones formales⁸⁶⁴. En principio, las expresiones del lenguaje formal o de una lengua admiten algún tipo de correspondencia con situaciones o conjuntos de cosas que se encuentran en el mundo físico o abstracto que puede ser descrito por dicho medio de expresión.

La semántica desarrollada por Daly corresponde a su división en:

- Semántica lingüística, que trata de la codificación y decodificación de los contenidos semánticos en las estructuras lingüísticas. Investiga la estructura de las formas léxicas, la estructura de las expresiones y su relación con sus referentes, así como los mecanismos mentales, por los cuales los individuos atribuyen significados a las expresiones lingüísticas.

⁸⁶³ En el apéndice se presenta la tabla que muestra las menciones sobre *Be-ing*, Némesis-justicia, ética-moral, obras, lenguaje/metáforas y sus coincidencias se subrayan.

⁸⁶⁴ J. LYONS, *Linguistic semantics: An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

- Semántica lógica, que desarrolla una serie de problemas lógicos de significación, estudia la relación entre el signo lingüístico y la realidad, las condiciones necesarias para que un signo pueda aplicarse a un objeto, y las reglas que aseguran una significación exacta.
- Semántica cognitiva, que explica por qué nos comunicamos, y cuál es el mecanismo psíquico que se establece entre hablante y oyente durante este proceso.

Es una parte importante de la obra de Daly, no solamente por el aspecto deconstructivo de la lengua que ejerce, sino también desde el punto constructivo de un nuevo metarelato que permite descubrir la historia oculta (*Prehistory*⁸⁶⁵) de las mujeres y basar en ella una nueva identidad y un punto de partida para nuevas prácticas sociales y marcos teóricos.

Analizando el contenido de las obras y la proporción de los neologismos utilizados en ellas, podríamos concluir, que en las de juventud, Daly efectúa eminentemente la semántica lingüística. Descodifica los símbolos, los signos y los ritos en busca de su sentido y cuestiona su uso patriarcal. La culminación de tal análisis es la segunda parte de *Gyn/Ecology* donde trata del síndrome sado-ritual de la recreación del asesinato de la diosa con sus cinco ejemplos esparcidos por los cinco continentes (*sati* hindú, el atar los pies a las mujeres en Japón, la ablación africana, la caza de brujas en Europa, la ginecología y la medicina estética americana).

La mayor labor desde la semántica lógica la efectúa en la mencionada obra de *Pure Lust* donde remueve las bases filosóficas y de pensamiento que demuestran carencias de la interpretación holística de los términos a través del doble procedimiento *il-lógico* y academente: extender la separación puramente teórica y académica entre ser y hacer a la dimensión existencial y excluir la experiencia de las mujeres del establecimiento de la norma.

La conclusión a la que llega Daly, tanto con el término de la justicia y su uso, como con varios más, es que los entramados del significado están tan arraigados en la mentalidad y en la praxis académica, social, política y de relaciones humanas, que son infranqueables. Los nudos entre el código, el receptor, el significado, las presiones interpretativas y la tradición hermenéutica son tan estrechos y tan fuertes

⁸⁶⁵ DALY, *Gyn/Ecology*, 24.

que no se pueden deshacer, o como mucho esta labor conduce a una deconstrucción total del lenguaje, de la cultura y en el último término, al sinsentido. Su objetivo, por el contrario, es que su labor fuera transformativa y constructiva para la realidad social y académica.

Wickedary es la única obra de Daly que incorpora imágenes (dibujos confeccionados por Studie Rakusin) que ayudan a entender la realidad, son una especie de jeroglíficos que a menudo representan lo que Daly llama el *foreground*, lo superficial, lo visto a primer golpe de vista (patriarcal) y en el fondo de la imagen está oculto por desevelar, el *background*, el sentido profundo, original y arcaico de las palabras.

La semántica o la construcción del significado, siguiendo a *Wickedary* se efectúa en tres fases y por medio de tres- cuatro redes. La primera fase es formal: explica la historia del diccionario, esclarece la morfología (*spelling*) y su relación con la etimología de la palabra “*spell*”-conjurar (según *Webster’s Dictionary*⁸⁶⁶). Cada palabra tiene poder y capacidad de inspirar, lanza a la práctica.

Curiosamente, la noción de “gramática”, definida en el contexto patriarcal como normas aburridas, tiene una raíz etimológica compartida con la palabra “*glamour*”, próxima a brillo, encanto mágico. Según Daly, este sentido de la gramática ha sido eclipsado y reducido a las revistas de glamour⁸⁶⁷.

La pronunciación se explica desde tres vertientes: la denuncia, la pronunciación propiamente dicha y el anuncio. La autora no deja de escudriñar la correlación entre la morfología de las palabras y su pronunciación, de ahí, los híbridos utilizados a menudo, es decir, palabras que comparten la pronunciación o modifican su morfología para designar la ambigüedad del término o subrayar sus nuevos matices o su sentido original. Los ejemplos son múltiples. Con la misma palabra *Be-ing* haciendo la separación del sustantivo con un guión Daly consigue establecer la diferencia entre el uso tradicional de la palabra que significaría “ente” y “Ser-verbo” que se ha explicado anteriormente. Con un simple guión muestra un

⁸⁶⁶ *Merriam-Webster’s Dictionary* es el diccionario más prestigioso y antiguo de la lengua inglesa, cuyos orígenes se datan en 1828 (coincidiendo con la promulgación de la constitución Americana) siendo el excelente referente de la literatura clásica, estudios bíblicos, documentos históricos que contiene la explicación razonada de numerosos documentos políticos y transmitiendo los valores en muchas definiciones del ámbito familiar, legal y religioso; <http://webstersdictionary1828.com/> Consultado el 15 de agosto 2017.

⁸⁶⁷ DALY, *Wickedary*, 23.

matiz denunciante de la palabra “*manipulated*” (manipulado); “*man-ipulated*”, que señala el sujeto de la manipulación⁸⁶⁸.

La segunda fase define y enlaza los términos nucleares en las tres redes: las nociones fundamentales genéricas, los habitantes originales del *Background* (siguiendo la metáfora de las telarañas), sus actividades y características. Y por último, su contrapartida con los habitantes de la superficie (*foreground* en minúscula en contraste con su antónimo). Es la fase más amplia y ocupa más de la mitad del libro.

La tercera fase, compuesta de cuatro redes de apoyo, expone:

- Los términos elementales utilizados en las estrategias de la semántica tergiversada.
- La estrategia de *Be-laughing*, es decir, como burlar tal semántica.
- Cómo saltarse el espacio y el tiempo actual con el fin de recuperar el sentido de la orientación y alcanzar un nuevo tiempo.

La estructura propia del diccionario habitual se encuentra solamente en la segunda fase, donde aparece la palabra y después su definición y etimología, y está ordenada de forma alfabética. Los términos de esta fase en su mayoría aparecen en mayúscula, mientras los términos de la superficie se escriben en minúscula, un detalle significativo para mostrar la valoración de las palabras.

En cuanto a su referencia al tema de la justicia, donde más claramente y sistemáticamente se trata esta cuestión semántica, funcional y metodológica es en el *Wickedary* por dos motivos:

- La misma semántica y metodología necesitan hacer justicia a las mujeres y actualmente son herramientas de su opresión.
- Porque con todo rigor la autora plantea los valores éticos, de justicia y moral/Némesis propios a su propuesta ontológica.

A pesar de que ya en las obras anteriores descubrimos la trasvaluación del lenguaje tradicional y hasta su abandono. Al analizar los índices de los términos, que prepara la propia autora para el beneficio del lector, y que forman parte del escrito por medio del procedimiento de focalización, la autora elige los términos y las nociones más importantes y cruciales para la comprensión y el sentido de la obra y los enumera en los índices de cada libro (en la parte final).

⁸⁶⁸ DALY, *Gyn/Ecology*, 24.

Conforme avanza en sus escritos, descubrimos que los neologismos son cada vez más visibles y ocupan un mayor espacio, llegando a ser, desde el “Wickedario”, términos y palabras habituales en su discurso. En la tabla mostraremos el contador de los neologismos utilizados por la autora en cada libro y así se verá claro que desde la obra del 1994, su uso se dispara. Subrayaremos la cantidad de los neologismos en relación a la ética, las virtudes, la justicia y en particular Némesis, una noción que no siendo meramente sustitutiva del término “justicia” también se catalogaría como neologismo en cuanto donante de nuevos sentidos.

Daly define 965 palabras en la segunda fase, 230 en la primera red, 405 en la segunda y 330 en la tercera. Cada palabra está asignada en función de la procedencia de sus cuatro libros anteriores.

2ª fase	NEOLOGISMOS	REFERENCIAS A: MORAL/JUSTICIA/ VIRTUD/ÉTICA	TOTAL PALABRAS
1ª RED	47	31	230
2ª RED	82	18	405
3ª RED	62	18	330

Aproximadamente un tercio de las palabras son neologismos o compuestos con sentidos dirigidos. La mayoría de los neologismos referidos al ámbito moral se encuentran en la primera red que explica los fundamentos ontológicos. Esto subraya la importancia del tema y el hecho de no poder usar las palabras tradicionalmente utilizadas. En cuanto al resto de las palabras, Daly encuentra sentidos originales que desvelan los significados etimológicos profundos y permiten expresar mejor la amplitud de su referencia a la realidad y su evolución/deformación a través de la historia.

Su aportación innegable consiste en el desarrollo de unas nuevas bases semánticas, por medio de un doble procedimiento:

- 1) Recuperación de palabras arcaicas con sus correspondientes etimologías para desarrollar: metáforas y mitos nuevos, que guarden a su vez la relación original con su sentido primario (abandonado u olvidado a menudo) y pudiendo ser legibles impacten la realidad y fundamenten unos nuevos meta-relatos más incluyentes y justos.
- 2) Creación del nuevo vocablo para poner de manifiesto la metodología de la “reversión” patriarcal y separar las palabras

manipuladas de las que existentes que confunden las palabras originales, “vírgenes”, en el sentido del *Wickedary*: “salvajes, no-domesticadas, no-subyugadas, ni sujetas a las uniones indeseadas”⁸⁶⁹.

De esta forma, *Wickedary* se convierte en la obra probablemente más original y única en cuanto a la extensión donde se hace un ensayo feminista de nuevos cauces lingüísticos, metafóricos y semánticos. Así define las “Nuevas Palabras”:

“palabras Escuchadas en el contexto semántico nuevo que brotan de una experiencia cualitativamente Diferente; palabras de comunicación Ginocéntrica, de las cuales muchas no son *nuevas* en el antiguo sentido material, sino Nuevas en el Nuevo sentido, teniendo Así un significado diferente al ser pronunciadas y Escuchadas en forma Nueva”⁸⁷⁰.

5. 2. 2. 4 *Dimensión humanista de la justicia*

Lo que pretendemos investigar es si las principales obras de Mary Daly tienen una dimensión humanista, es decir, si su método y sus ideas son aplicables para todos, no solamente para las mujeres. En los índices de los libros, la palabra “ser humano” (*human/man*) o “humanismo” desaparece después de *Beyond God the Father* (1986), aparece en 1993 (*Outercourse*) y vuelve a mencionarse en la penúltima obra *Quintessence* (1998).

Exploraremos en qué sentido trata los conceptos del ser humano y el humanismo/la humanidad, veremos si existen motivos para abandonar el uso de éstos, si se sustituyen por alguna noción diferente y qué relación tendrían con la justicia. En definitiva, si es pertinente hablar de la dimensión humanista de la justicia en las obras de Daly.

Las menciones expresas a los términos “ser humano”, “humanismo”, “humanidad” son bastante escasas pero podemos encontrar las referencias exactas y citarlas para sacar las conclusiones posteriormente.

En la tercera edición (1985) de su primer libro (1968), Daly anexa una amplia introducción donde debate consigo misma y discute su contenido desde la perspectiva de casi dos décadas que pasaron. En la introducción feminista hace un breve repaso al estado de la cuestión y los presupuestos de los que partía y pretendía desmontar con su libro. Uno de ellos era la supuesta naturaleza deficiente de las

⁸⁶⁹ DALY, *Wickedary*, 177.

⁸⁷⁰ DALY, *Wickedary*, 86.

mujeres propagada por una antropología poco científica, pero ampliamente reconocida, en los círculos teológicos incluso en el siglo XX.

Trata la condición humana desde la perspectiva de la relación y considera que las relaciones diarias entre las mujeres y los varones en el contexto social sexista, a pesar de, e incluso reforzadas por la revolución sexual, son intolerables, despersonalizadas, opresivas y deshumanizadoras. Tales relaciones suelen ser muy productivas para *el otro* y a la vez, perpetúan el círculo vicioso de los estereotipos⁸⁷¹.

La dura conclusión que saca tras la lectura de su propio libro es, en relación a la posibilidad del cambio, la esperanza que éste difícilmente sea animado y propagado por los varones. La tarea de retirar los obstáculos y forjar un nuevo clima recae exclusivamente en las mujeres. Daly tiene claro, desde la perspectiva de los 17 años que separan el libro de su reedición, que las mujeres necesitan recuperar su energía, sus propias vidas. Quién iba a hacerlo por ellas⁸⁷², si la Iglesia ha descargado su responsabilidad por desarraigar el prejuicio sexista de su propia estructura, convirtiéndose en “el enemigo inevitable del progreso humano (*human*)”⁸⁷³.

En la obra *Beyond God the Father* encontramos la mención sobre el ser humano (*man* en su versión *male*) y en referencia a la liberación del hombre. Según los estudios llevados a cabo con los activistas a favor de tal liberación⁸⁷⁴, parecía claro que había consenso en trono a las consecuencias negativas de los estereotipos sexuales que privaban a los varones del poder de mostrar los sentimientos, de emocionarse, y- en cambio- promovían la agresividad y la actividad externa. Lo que provocaba consternación era la vista corta de tales activistas cuando se referían a los beneficios propios de los roles sexuales, donde no veían ningún problema que se mantuvieran intactos.

La liberación del hombre no conlleva un cambio de praxis de género. Es lo que detecta Daly incluso entre los feministas masculinos de la modernidad, desde John Stuart Mill hasta Teodoro Roszak. Aunque hayan comprendido muchas cosas, no han abordado el tema desde la ontología. Es como si las mujeres y los varones habitaran unos mundos diferentes. A pesar de estar en continua relación emocional,

⁸⁷¹ DALY, *The Church*, 32.

⁸⁷² DALY, *The Church*, 36.

⁸⁷³ DALY, *The Church*, 19.

⁸⁷⁴ DALY, *Beyond*, 170.

física, económica, social, hay un muro que no se supera con el encuentro del varón y la mujer como si de dos partes complementarias se tratara.

“La adecuada *cosmosis* requiere la superación de las *psyches* masculina y femenina (...), si los varones, a pesar de que esto implique la pérdida del privilegio o prestigio inmerecido y signifique embarcarse a un incierto viaje al terreno inexplorado, no sucumben, quizás lleguen a ser humanos”⁸⁷⁵.

Desde entonces Daly trabajará en el campo filosófico, más que práctico, precisamente para fundamentar unas bases feministas existenciales. Abandona el término “el hombre”, “el ser humano” hasta volver a reflexionar sobre el mismo tema siete años después, una vez completada su obra metaética y metafilosófica.

Outercourse, siendo una reflexión a posteriori sobre el pensamiento de la misma autora, nos proporciona una valiosa autoevaluación de Daly con respecto al uso del término “ser humano”. Sitúa el uso exagerado del término dentro de la problemática relacionada con la androginia, con dios y la homosexualidad. “Como pretendía por todos los medios ser inclusiva y formar parte de la humanidad, me empeñaba y abusaba del término *ser humano (human)*”⁸⁷⁶. Por querer ser ecuánime y justa, trataba de la liberación humana (no sólo de la liberación de las mujeres), pero la dificultad con la que se encontraba es que, al confrontar la necesidad de la liberación humana con las categorías de género, esta liberación se convertía en manipulada y excluyente. Daly sospecha que la palabra ha caído presa de la fijación del lenguaje sexista y que la palabra tenía un carácter pseudogenérico que permitía su uso engañoso⁸⁷⁷.

Conforme se da cuenta del uso político del lenguaje, reconoce que a muchas palabras, incluyendo “el ser humano” se las ha conferido un sentido mistificador. Así puede ser fácilmente usado para distraer la atención del hecho de que en este momento de la historia es inviable que las mujeres y los varones “se pongan juntos y lo solucionen”⁸⁷⁸ debido a las profundas diferencias en la socialización y dentro del sistema sexual vigente. A menudo la expresión: “la liberación del ser humano” funcionará como el espejismo de la trascendencia, ocultando el contenido específico de la opresión de las mujeres.

⁸⁷⁵ DALY, *Beyond*, 172.

⁸⁷⁶ DALY, *Outercourse*, 162.

⁸⁷⁷ DALY, *Outercourse*, 163.

⁸⁷⁸ DALY, *Outercourse*, 204.

Si nos fijamos en los modelos de los varones feminizados, nos damos cuenta, dice la autora, que el “Feminismo Radical no trata de liberar a las mujeres de los hombres. Trata de la liberación de las mujeres, donde todas ellas se encuentran sujetas al sistema patriarcal”⁸⁷⁹.

En *Quintessence* encontramos dos menciones explícitas del “ser humano” desde la reflexión sobre el proyecto del genoma humano. Esta creación es una de las “manifestaciones del pecado de la asimilación y de la gula ginócida y biócida que se expresa en el vampirismo/canibalismo y que se nutre de la carne y sangre viviente de las víctimas”⁸⁸⁰. La tecnocracia o necrotecnología marcan el futuro y acaban con las mujeres, creando, como cita Daly al responsable del proyecto “Grial: una especie del segundo Adán descodificado en su esencia y revelado en el siglo XXI”⁸⁸¹. Este

“compuesto de persona que es una mezcla multirracial y multinacional probablemente, es decir, ni blanco, ni negro, ni amarillo, quizás sea hasta demasiado blanco o tenga una sombra neutral, apuntando a la final de la diversidad étnica. No obstante, la cuestión del sexo ya es otra cosa, ya que en todo caso se trata de un varón”⁸⁸².

Daly muestra la preocupación compartida de muchas feministas por los avances de la medicina genética y su rápido y revolucionario desarrollo. Ante la inestabilidad y la volatilidad del cromosoma Y (masculino) y la necesidad de remediar esta deficiencia, Daly concluye, que sigue habiendo conspiración y pacto de silencio que refuerza la superioridad de los varones⁸⁸³.

Resumiendo: Daly se da cuenta de la ambigüedad de los términos “humano”, “ser humano”, “humanidad”, “humanismo” al descubrir el mecanismo de la “reversión” que tergiversa y abusa del significado de estas palabras y excluye, a menudo, a las mujeres de su contenido. Esto acontece, más o menos en el mismo período cuando empieza a prescindir de la terminología clásica de la justicia y pasa a describir los seres en cuanto Seres-Actuantes (*Be-ing*), responsables, desde el punto de vista ontológico.

Abandona el análisis existencial para fundamentar una filosofía, un cuerpo coherente y menos provisional o más estable que las propuestas de otras feministas,

⁸⁷⁹ DALY, *Outercourse*, 204. “Tampoco trata el Feminismo Radical de la liberación de los hombres de las mujeres”, añade inmediatamente la autora.

⁸⁸⁰ DALY, *Amazon Grace*, 24.

⁸⁸¹ DALY, *Amazon Grace*, 215.

⁸⁸² DALY, *Amazon Grace*, 216.

⁸⁸³ DALY, *Amazon Grace*, 218.

tanto más que la aproximación ontológica todavía estaba por acometer en el campo feminista. No menciona los términos genéricos como *human* o *man*, sino que utiliza la noción de *Be-ing*, pero también menciona *male*, en cuanto varón sexuado (“macho”, en la traducción literal) con las implicaciones patriarcales y para evitar ambigüedades de cara al uso excluyente del término “mujer” (“hembra” desde la perspectiva del macho).

Vuelve a recuperar la mención sobre el ser humano y el hombre en relación al proyecto del genoma humano (1998), ante la realidad de una potente ola antifeminista de los finales del noventa y principio del siglo XXI (descrita con detalle por Fraser) que no sólo amenaza a las mujeres sino a todo el género humano. El poder de moldear al ser humano a imagen y semejanza de un ingeniero o técnico es un claro síntoma de que el patriarcado sigue siendo normativo e impregna las ciencias, supuestamente, más avanzadas y objetivas.

Su referencia a las mujeres tampoco se limita a describir a un contrario al hombre ni designa una plenitud del ser humano yendo al extremo opuesto del machismo. De hecho, la mención de las mujeres, aunque es mucho más frecuente que la mención de los varones, no pretende describir un colectivo generalizado y uniforme. A la mayoría de las mujeres se le llama por su nombre (incluyendo a Anónima de *Amazon Grace*) y la ontología no trata del Ser-verbo (femenino) sino del Ser-verbo indiscriminado en cuanto al género. Se trata de una ontología del justo medio, capaz de ser universal y suficientemente abstracta para poder contener variantes múltiples y condiciones de posibilidad plurales, pero que atienda e incluya en su justa medida la experiencia y las experiencias de las mujeres a lo largo de los siglos.

La *her-story* que representa las experiencias de las mujeres a lo largo de los siglos y en diferentes culturas, bajo distintos ritos y mitos opresivos, sirve para iluminar la historia común y cambiar su destino que, de seguir la senda patriarcal y capitalista trazada, está condenada a la autodestrucción del planeta y necesita recuperar su justo medio desde el procedimiento de la “cosmosis: la mezcla de las ideas originadas por el descubrimiento de la participación de las mujeres en los ritmos del cosmos”⁸⁸⁴.

⁸⁸⁴ DALY, *Wickedary*, 114.

La elección de Némesis como el modelo de la justicia inclusiva se da, porque cumple las condiciones científicas de universalidad y abstracción: es fruto de la cultura (mito), representa una serie de valores universales (parecidos al concepto de la justicia), pero tiene la ventaja de haber sido personalizada y haber tenido su historia. Así ejemplifica las experiencias personales y contexto de cada persona, sin perderse en el absoluto manipulable.

Némesis no representa solamente a las mujeres, es una propuesta de articulación ética para la humanidad que respeta las intuiciones aristotélicas y tomistas, pero también amplía su espectro interpretativo incorporando las experiencias singulares y la responsabilidad (evitando el androcentrismo) y al referirse a las fuerzas de la naturaleza, no carece de la reflexión global, cósmica, evitando caer en el antropologismo.

5. 2. 2. 5 Dimensión político-histórica de la justicia

La perspectiva político-histórica impregna la reflexión de Daly, pero a diferencia de otras autoras, como veremos más adelante, habría que matizar claramente el presupuesto que madura la filósofa desde los principios de su obra: “Debo recalcar que la terapia (lingüística) nunca será suficientemente radical si el capitalismo se percibe como una obscenidad mayor que el sexismo”⁸⁸⁵. Considera que la visión ética feminista debe centrarse en el aspecto de género. La opresión de las mujeres no es fruto del capitalismo, ni su solución está en el socialismo; éstos son los síntomas del problema radical (nuclear): el sexismo y el patriarcado.

Su visión de la historia, sin perder de vista los factores como: raza, clase, estatus, procedencia, religión, origen, se centra en el foco del problema: el género. A partir de esta clasificación de los seres (no solamente humanos) se da cualquier otra diferenciación de especie y grupo social. Algunos factores (clase, estatus) pueden atenuar la diferencia previa (de género), como por ejemplo, una mujer rica puede tener más poder que un negro pobre, pero en la jerarquía ordinaria de los seres (ontológica), los factores colindantes agravarán la condición femenina (ser una niña negra pobre designa una condición peor de esta mujer en cuanto tal, en comparación con una niña blanca occidental).

Tanto es su convencimiento sobre el problema radical, que en sus principales obras apenas remite a los sucesos contemporáneos a su tiempo. Aunque en su primer

⁸⁸⁵ DALY, *Beyond*, 175.

libro, todo él dedicado a un diálogo con el Concilio Vaticano II, encontramos las referencias históricas a los “vientos del cambio”⁸⁸⁶, éstas son eclipsadas por un análisis histórico de los documentos eclesiales que conciernen a las mujeres y su emancipación. Titula el segundo capítulo del libro: “Historia: registro de las contradicciones”⁸⁸⁷ para concluir que ciertas insuficiencias teológicas (la imagen de Dios como varón) son la fuente del androcentrismo católico⁸⁸⁸. No obstante, se trata más bien de un debate de ideas que sobre estrategias político-históricas. En la parte conclusiva del libro se refiere, de forma explícita, a la política que debe apoyar el reparto igualitario de la oportunidades y la paridad de empleo⁸⁸⁹.

Un debate dogmático Daly lo acomete también en el segundo libro: los hechos históricos son reflejos de los prejuicios propios de varios sistemas que funcionan de forma inconsciente dentro de una época⁸⁹⁰. “*Beyond God the Father* investiga la historia del problema de las mujeres en la Iglesia”⁸⁹¹, constata Daly en *Outercourse*.

Las cinco atrocidades explicadas en *Gyn/Ecology* y ubicadas en contextos geográficos e históricos diferentes no se centran en un aspecto político, ni siquiera histórico, porque Daly se niega a concluir que el patriarcado haya existido desde siempre y en todos los lugares. Su preocupación es determinar los momentos donde los textos fundamentales de diferentes culturas han olvidado, ocultado o sustituido a las diosas, mujeres, por los varones y han introducido meta-relatos y metapraxis que justifican la opresión y hasta la sacralizan a través de los ritos, las tradiciones y las *pseudo*-culturas. Aunque se trate de los mecanismos y estrategias de engaño, los hechos que estudia no son contemporáneos a Daly, salvo el caso de la medicina ginecológica y estética con el ejemplo de los Estados Unidos.

Es importante recalcar que en el índice de los términos utilizados no menciona “historia” ni “política”, pero recupera el término *Prehistory* que expresa la importancia prioritaria de los hitos significativos e interconectados en las vidas y las muertes de las mujeres.

Pure Lust contiene varios cuestionamientos basados en los hechos contemporáneos como qué designará que se llame la primera bomba atómica

⁸⁸⁶ DALY, *The Church*, 118.

⁸⁸⁷ DALY, *The Church*, 74-118.

⁸⁸⁸ DALY, *The Church*, 179.

⁸⁸⁹ DALY, *The Church*, 219.

⁸⁹⁰ DALY, *Beyond*, 1.

⁸⁹¹ DALY, *Outercourse*, 134.

“Trinidad” o el primer submarino atómico *Corpus Cristi*⁸⁹². A pesar de ser más un cuestionamiento simbólico o hermenéutico, más que político histórico, es el único texto donde encontramos la conexión explícita entre la política y la justicia:

“la situación de las mujeres- tanto su opresión como sus auténticas inspiraciones- se encuentra inefablemente fuera de las disputas, como se refleja en sus tristes dicotomías semánticas (...) y ha llevado a las mujeres a utilizar las mismas armas que los varones, sean de derechas, sean de izquierdas. Las mujeres de izquierdas buscaban la Justicia a través de los métodos aprobados por el Club de Grandes Niños: la revolución, las mujeres de derechas buscaban la justicia (sin atreverse a pronunciar este nombre) entre lágrimas, autodesprecio, antifeminismo y la vida de sacrificio en espera de la recompensa ultratumba”⁸⁹³.

Este texto se encuentra en pleno corazón del discurso sobre Némesis. Otras referencias a la política van vinculadas al concepto del genocidio, de la violencia entre iguales, a la crítica del libro titulado: “Políticas de la Espiritualidad Femenina”⁸⁹⁴, todas ellas muestras de las injusticias cometidas sobre las mujeres.

Los siguientes libros, sobre todo, a partir de los años noventa, (en los setenta y ochenta el movimiento feminista ayudó a desvelar el sesgo machista de la ciencias de la historia), sin abandonar del todo el presupuesto ontológico, son más atentos a la realidad contemporánea de Daly. Basta recordar los nefastos efectos que constata Daly de la masificación de la televisión en casas⁸⁹⁵ que, en cierta manera, hipnotiza y ofusca a los oyentes, perpetua las praxis, justifica las políticas, impone las interpretaciones y tergiversa la realidad. Es cuando detecta la mutua imbricación entre las estrategias políticas, las maniobras sociales y el abuso del poder de la opinión pública.

Outercourse nos ofrece una valoración global de su reflexión hasta finales de los años ochenta. En el libro encontramos las referencias explícitas (hasta diez) al concepto de la historia que es descrita en los siguientes términos:

- “Hay que mirar a través del pasado superficial (*foreground*) hacia el pasado Original (*Background*), más allá de las mentiras androcáticas sobre la historia de las mujeres”⁸⁹⁶.

⁸⁹² DALY, *Pure Lust*, 47.

⁸⁹³ DALY, *Pure Lust*, 275.

⁸⁹⁴ DALY, *Pure Lust*, 333.

⁸⁹⁵ DALY, *Amazon Grace*, 171.

⁸⁹⁶ DALY, *Outercourse*, 7.

- “Desde mi Perspectiva Presente, sueño con la Universidad Feminista donde las mujeres pudieran desvelar las mentiras de la enseñanza falocrática y descubrir su propia historia, literatura, ciencia y filosofía”⁸⁹⁷.
- “La comunidad de las mujeres es una comunidad en éxodo. Se basa no en la promesa dada a nuestros padres hace miles de años. Su fuente está precisamente en la promesa incumplida en las vidas de las madres, cuya historia no se ha recordado”⁸⁹⁸.
- “Así como los patriarcas no se hicieron con el Éxodo, consiguiendo en gran medida borrar su recuerdo, éste ha permanecido en la Memoria de los Participantes. Lo estoy recordando como un Profundo Momento que Irrumpe en la Memoria, generando la superación del desmembramiento de la historia de las mujeres y llevando al Pasado de Fondo (*Background*)⁸⁹⁹.
- “Es conocida la gran Historia Gynocéntrica de Irlanda Arcaica”⁹⁰⁰, la mención que hace tras contextualizar las luchas por la memoria histórica de los esfuerzos de las mujeres en este país, en la propia esfera de influencia y en su trabajo académico⁹⁰¹.

En este libro la historia se concibe como un momento de despertar de las mujeres para recuperar su propia historia, tras una deconstrucción de la historia masculina. La justicia se muestra en la recuperación y la injusticia en la negación de la historia compartida.

Es de notar, que *Wickedary* no ofrece ninguna mención referente a los términos “política” o “historia”, pero sí a la mencionada noción de “prehistoria” que significa dar cuenta del tiempo Pre-patriarcal, enumerar los hechos y las dimensiones de las vidas de las mujeres. Lleva a consultar los términos como *Crone-ography* y *Crone-ology*, lo que implica un desmarque incluso en categoría del tiempo y del espacio vital en el sistema filosófico de Daly, al menos a nivel teórico, y como podremos ver en cuanto a la dimensión utópica de la justicia, quizás a nivel existencial.

⁸⁹⁷ DALY, *Outercourse*, 44. Robin Morgan fue la popularizadora de la palabra *herstory* en su libro *Sisterhood is powerful*, publicado en los años 70. En su libro comenta sobre la organización feminista WITCH. En el acrónimo WITCH: “*women inspired to commit herstory*” que significa: “las mujeres inspiradas para cometer *herstoria*”, es donde vemos la clara inspiración en la obra de Daly.

⁸⁹⁸ DALY, *Outercourse*, 138.

⁸⁹⁹ DALY, *Outercourse*, 141.

⁹⁰⁰ DALY, *Outercourse*, 356.

⁹⁰¹ DALY, *Outercourse*, 324-327.

Quintessence es el último libro antes del final del siglo XX y en él Daly da fe de la necesidad de estar al corriente de las manipulaciones políticas que alcanzan la velocidad y la repercusión mucho más rápido que en toda la historia que pudo analizar. Son constantes las menciones, las censuras y los análisis críticos a los temas más candentes: el aborto, el negocio agrícola, la anorexia, la bomba atómica, las atrocidades médicas contra la naturaleza, la biotecnología, las muñecas Barbie, el movimiento Chipko, el cáncer, los trasplantes cerebrales, la clonación, el ADN, las enfermedades, los terremotos, la ingeniería genética, el holocausto, el genocidio, el incesto, la infertilidad, la violación en masa, la misoginia, la pornografía, la prostitución, la lucha por el petróleo en los países árabes etc.

El libro, fruto de las clases feministas de Daly, aporta criterios de análisis de la actualidad político-histórica del país y del mundo desde los valores y la ética feminista. Menciona también sus empeños en proteger la autonomía intelectual académica contra la tiranía de lo que es considerado “lo políticamente correcto”⁹⁰².

Con un mayor énfasis, si cabe, en *Amazon Grace*, Daly insiste en la necesidad de cambiar la estrategia feminista. Basándose en el ejemplo de las sufragistas, afirma que “siendo sufragista es más que una sufragista. Las antiguas prendas no sirven ya y se necesita una nueva forma (...) La emancipación, tan lenta y constante como era, ahora sólo es posible por la liberación mental y espiritual”⁹⁰³.

Pregunta por el sentido de votar (una de las metas más emblemáticas de las sufragistas) si las energías femeninas están liquidadas en el trascurso del lavado del cerebro. Denuncia la reacción contra los avances conseguidos por los movimientos feministas: la sociedad fragmentada atenta contra la integridad de las personas, de las mujeres. Más que nunca se necesita a Némesis, precisamente para recuperar el sentido: evitar los extremos de un liderazgo agresivo a estilo machista o de una resignación a los papeles de las mujeres acomodadas y frustradas, sorprendidas por el regreso patriarcal potenciado por la política entre los liberales y los conservadores, la retórica electoral subversiva de Bush, de Gore, las guerras por el petróleo, el fundamentalismo religioso, vertido por los medios de comunicación social masiva.

En sus últimas obras, a Daly se ve consternada y preocupada por este golpe reaccionario del patriarcado capitalista que resulta ser más duro que otros. Al destruir

⁹⁰² DALY, *Quintessence*, 195.

⁹⁰³ DALY, *Amazon Grace*, 171.

la historia como el relato, las enseñanzas y las soluciones son provisionales y parciales, pero llegan a muchos a través de las comunicaciones globalizadas.

Se demuestra la imposibilidad de reaccionar sobre cada manipulación o posible reversión interpretativa. No se discierne la verdad y la propuesta ontológica parece no solamente insuficiente, sino hasta inapropiada, incluso desde la perspectiva del feminismo postmoderno. De ahí, el tono menos académico de estas obras de Daly. No obstante, a través de sus presupuestos filosóficos, Daly pretende trazar un mapa de comprensión de la realidad desde los valores (Némesis) feministas para permitir forjar un espacio y un futuro donde habrá que recordar los principios y soñar una realidad biofílica.

Para finalizar, consideramos importante recordar la mención de Daly del término *her-story* acuñado por Robin Morgan. Ella prefiere hablar de *Prehistory*, como indica con claridad en *Gyn/Ecology*, con el fin de evitar generar una historia paralela a las conquistas de la historia de los varones. El empleo de tal registro, Daly lo considera incorrecto, no solamente desde el punto de vista etimológico, ya que, *herstory* es un juego de palabras que cambia el pronombre *his* (posesivo masculino) con *her* (posesivo femenino). Este cambio pone énfasis en el género de la perspectiva de la historia documentada. La palabra historia viene de la palabra griego *ἵστορία* que significa entender. El pronombre *his* se encuentra en la palabra por pura coincidencia. La palabra no tiene conexión con el pronombre posesivo *his*.

Daly no cree que sea comparable con otras construcciones (sus neologismos), que también, en cierto sentido, son incorrectos, pero consiguen señalar los objetos correctos⁹⁰⁴. Cabe añadir, sin embargo, en este sentido el uso en *Pure Lust* del compuesto *Her-ethical* que significa “en armonía con los estándares gyn/ecológicos de conducta” o *Her-etical*: “rara sobremanera”⁹⁰⁵, cuyos sonidos y morfología son semejantes al constructo *her-story*, con la diferencia de que vienen de una palabra existente “herético” y con el guión se pone de relieve la hermenéutica reversa respecto a una ética biofílica.

5. 2. 2. 6 Dimensión ecológica de la justicia

El ecofeminismo es el siguiente paso en la concepción ontológica de Daly. Tras analizar su visión humanista e histórico-política, en cuanto realidad

⁹⁰⁴ DALY, *Gyn/Ecology*, 24.

⁹⁰⁵ DALY, *Wickedary*, 139.

antropocéntrica (no solamente androcéntrica) del patriarcado, la autora intuye que la cuestión no es solamente entre los humanos.

Curiosamente, en la obra editada por Celia Amorós en el la Editorial Síntesis, en el año 2000, la autora del capítulo cuarto, Alicia Puleo, sitúa a Mary Daly como la representante radical del ecofeminismo, partiendo de la obra *Gyn/Ecology* (1978), junto a Susan Griffin o la autora que firma bajo el pseudónimo Starhawk.

Distingue dos corrientes principales del ecofeminismo: espiritualista (procedente del feminismo radical) y socialista, en cuanto la versión feminista de la ecología socialista. No se especifica en cuál de ellas se inscribe a Daly, pero sí se enumeran las tesis compartidas por las pensadoras de ambas tendencias:

- El ecofeminismo crítico implica un cierto tipo de materialismo feminista que se opondría a los deconstructivismos desmaterializadores para no caer en la ontologización del sexo.
- No puede entenderse en profundidad ni la opresión del sexo ni de la Naturaleza si no se tiene en cuenta su relación.
- Tanto la teoría como la praxis feministas deben incluir una perspectiva ecológica.

Otros puntos comunes serían: la crítica de los dualismos, la afirmación del nexo entre diferentes tipos de opresión (sexismo, racismo, dominación de clase, de la naturaleza), internacionalismo y la preocupación por la democracia de base, la práctica política de las mujeres.

En *Beyond God the Father* encontramos un capítulo titulado: “Tierra, Aire, Fuego, Agua: ecología y conjuro cósmico” donde Daly introduce a su comprensión de los cuatro elementos y clama por rehusar la violencia que incluye: la violación de la tierra, del agua, del fuego, y del aire, es decir, rehusar al abuso de la fuerza. La premonición que hace es que la vida abandonará la Tierra ante el peligro nuclear⁹⁰⁶.

Desde 1974 la autora está involucrada activamente en cuestiones ecológicas a través de la docencia, de las ponencias en los simposios sobre el medio ambiente, incluso en la lucha por la población de Richmond donde se vertieron, en aquel entonces, toneladas de residuos tóxicos⁹⁰⁷.

Encontramos las menciones ecológicas también en *Gyn/Ecology*, obra que no obstante su sugestivo título, no es ningún tipo de manifiesto ecofeminista. Su

⁹⁰⁶ DALY, *Beyond God*, 178.

⁹⁰⁷ DALY, *Outercourse*, 177.

objetivo era muy claro: “detectar los patrones de las atrocidades ginócidas”⁹⁰⁸ (que asesinan a las mujeres). El juego de palabras del título más bien se refiere a la práctica ginecológica, leída como una metáfora contemporánea o un modelo de otras cuatro atrocidades que se dan en la historia y en el mundo y que contaminan la mente, el espíritu y el cuerpo de las mujeres a través de los mitos patriarcales⁹⁰⁹.

El contexto de la publicación de la obra: las clases de Daly en Berkeley donde atendió la ponencia de Andrée Collard sobre la “Violación de lo Salvaje”⁹¹⁰ (al ver hasta qué extremo se puede llegar a sacrificar a los animales en nombre de la “ciencia”) y la política decadente y conservadurista de Raegan, coincidió con la conclusión a la que llegará Daly, de que existía una conexión radical entre el Feminismo y la Ecología.

Ahora bien, como explica la autora en la introducción al libro, la intuición presente en el título es que todo está conectado, a diferencia de lo que significaría la ginecología: el desmembramiento y la fijación. Además, el sufijo “-ología” que remite a las ciencias, pone en evidencia las ciencias patriarcales y desenmascara su vacío, mientras la “O-ología” de la que trata el libro (con mayúscula) trata del proceso holístico del conocer⁹¹¹. Daly tiene claro que la causa de los problemas ecológicos es el patriarcado y que la destrucción del medio ambiente y la opresión de las mujeres están conectadas⁹¹².

Pure Lust escasea en menciones ecológicas, pero ya en *Wickedary* encontramos los dibujos de las mujeres con los animales y en las obras posteriores se les da nombres, los animales se pronuncian y la visión global se amplía con la perspectiva de una realidad biofílica. Probablemente, por las fechas de publicación de su diccionario, Daly se encontraría aún más de cerca con la corriente teológica ecofeminista de Sallie Mc Fague y otras feministas dedicadas expresamente a este tema.

Precisamente en su diccionario, establece una estrecha y directa relación entre las categorías de *Gyn/Ecology* y la Metaética. El primer término designa:

- El conocimiento que capacita para ver las conexiones entre las ideologías, las instrucciones y las atrocidades patriarcales.

⁹⁰⁸ DALY, *Pure Lust*, 69.

⁹⁰⁹ DALY, *Gyn/Ecology*, 9.

⁹¹⁰ DALY, *Outercourse*, 243.

⁹¹¹ DALY, *Gyn/Ecology*, 11.

⁹¹² DALY, *Outercourse*, 108.

- El conocimiento práctico que concierne la compleja red de relaciones entre las mujeres y los elementos.
- El proceso de la Realización de los Poderes Femeninos Curativos y Regenerativos, más allá de los agentes y ciencias que hacen a las mujeres enfermar.

El segundo término comparte su aspecto práctico y su primera definición es: “la ética Gyn/Ecológica”⁹¹³.

Aunque la palabra “ecofeminismo” a Daly nunca le ha parecido suficientemente “fuerte”⁹¹⁴ y en *Quintessence* niega llamarse a sí misma con esta categoría⁹¹⁵, respeta el compromiso y el análisis hecho por estos grupos de las mujeres, por diferentes nombres que reciban, dado que a finales del siglo XX las mujeres se han visto obligadas a confrontar el horror del intento necrotecnológico del control evolutivo y del futuro: la manipulación genética de las plantas, los animales y los seres humanos⁹¹⁶.

Su cometido es buscar y retener las palabras nuevas que profundicen en la realidad y alcancen las raíces de los problemas. Uno de estos problemas es descubrir las conexiones entre la opresión de las mujeres por los movimientos fundamentalistas⁹¹⁷, los regímenes mundiales y la violencia y la destrucción de las mujeres y la naturaleza en el imperio necrotecnológico⁹¹⁸, ya que la vida está siendo irreversiblemente destruida, los bosques desaparecen y mueren, como los océanos. Cada cinco minutos se extinguen especies de animales y plantas⁹¹⁹. Ante este panorama de la sociedad caracterizada por la incapacidad de dejar la naturaleza como está, en búsqueda de su potencial contribución al desarrollo comercial y su explotación, Daly apela a la integridad, a la participación en la Integridad del Universo⁹²⁰.

Las palabras “ecología” y “feminismo” aparecen mencionadas juntas en *Outercourse y Amazon Grace*. Entre los mayores retos del feminismo del siglo XXI,

⁹¹³ DALY, *Wickedary*, 77.

⁹¹⁴ DALY, *Quintessence*, 7.

⁹¹⁵ DALY, *Quintessence*, 235: “But you were a split off from the women who called themselves ecofeminists?-Definitely not”.

⁹¹⁶ DALY, *Quintessence*, XV.

⁹¹⁷ DALY, *Amazon Grace*, 219. En el capítulo veintiuno la autora conecta los síntomas de la era nuclear con el fundamentalismo religioso-político que generan un círculo vicioso.

⁹¹⁸ DALY, *Quintessence*, 234.

⁹¹⁹ DALY, *Quintessence*, 3.

⁹²⁰ DALY, *Quintessence*, 4.

se subrayan, desde las primeras páginas del último libro, el del reconocimiento que la causa de las mujeres y la causa ecológica están profundamente interconectadas. Tanto la Tierra como sus habitantes están en peligro de una destrucción oculta y están más próximos al colapso ecológico que en cualquier otro momento.

Daly está convencida que negar el cambio climático que continúa en este siglo, implica negar también sus consecuencias: los cambios en los patrones del tiempo, las sequías y los diluvios, el hecho de que los polos se derriten, las migraciones desesperadas de los animales y los seres humanos, la escasez de agua, la polución de la comida y del agua. Éstos son las maniobras terroristas de los responsables políticos, bursátiles y económicos, pero que se originan en el patriarcado y ocultan las estrategias abusivas hacia las mujeres y el medioambiente⁹²¹.

Existen, en efecto, afirma Daly al concluir el capítulo sobre los catástrofes naturales en Oriente, otros tsunamis, cuyas víctimas son causa de las políticas pan-occidentales. La tragedia de Iraq, sobre todo, durante el proceso de la liberación anglo-americana, ha provocado la multiplicación de los niños desnutridos, que viven en miseria y en medio de la contaminación radioactiva. Estos tsunamis provocan la muerte de 24.000 personas cada día por causa de la pobreza, deuda y guerra⁹²².

La lectura que hace Daly es parecida a la que plantea Eisler respecto al mito del occidente: el modelo dominador que salva de forma violenta a la humanidad de los enemigos internos o externos. El planteamiento novedoso de Eisler cuestiona la meta del dominador que lleva a la destrucción evolutiva del plantea, en forma de la guerra nuclear o un capitalismo consumista feroz, que concluye en la crisis, la muerte, la desesperación de tantas vidas, mayoritariamente femeninas.

El modelo dominador o devastador tiene estos síntomas:

- La explosión demográfica focalizada no en buscar soluciones sostenibles (la Tierra puede alimentar un tercio de población más de la actual) e igualdad sino en las violaciones de derechos humanos, las guerras, los estudios nucleares y espaciales, las políticas de reproducción controlada por los varones, la destrucción ecológica y el desgaste energético por parte del 20% de la población con 80% de los recursos.
- La interpretación de la hambruna y la desertificación como un mal temporal

⁹²¹ DALY, *Amazon Grace*, 39.

⁹²² DALY, *Amazon Grace*, 201.

que en la historia se solucionaba con las enfermedades y la guerra, que reducía la población mundial esperando que el mercado libre solucionara el problema, en lugar de buscar una sociedad solidaria en vez de dominadora y propagadora de una competencia irrefrenable y agresiva.

- El silenciamiento y la invisibilización de las mujeres, su situación que en todos los casos representa al más pobre del más pobre. Los recursos no se destinan a crear puestos de trabajo para mujeres, ni para alimentarlas ni siquiera durante la gestación (sin pensar en las consecuencias de la debilidad y mortalidad de los hijos: niñas y varones).
- La perpetuación de la imagen del varón-jefe de la familia, velador, controlador de su esposa y sus hijas, derrochador del dinero, borracho, pero con poder físico.

Se enumeran también los obstáculos para formular e implementar los tipos de políticas que manejen mejor los problemas actuales en las sociedades del dominio masculino:

- El deseo de mantener el dominio masculino a través de la depreciación de la mitad de la humanidad.
- La prioridad política de preservar este dominio masculino por ser muy cómodo para los hombres⁹²³.

Ante este panorama tan desalentador, Daly considera que si se mira desde la perspectiva de la superficie, la situación es desesperante. Allí es donde desarrolla su ontología biofílica y la conecta con Némesis que es la disrupción de los elementos constantes en el estado y el equilibrio del terror patriarcal⁹²⁴.

La justicia es devolver, guardar y recuperar la vida del planeta, actuar conforme a la ética y los valores Biofílicos y Gyn/Ecológicos. Némesis, por definición, comparte aquí su aspecto cultural-humano y animal y representa la furia de los elementos de la naturaleza.

El término “biofilia” sería el que mejor representa la noción ecológica de la justicia en los escritos de Daly, después del concepto ontológico de *Be-ing*. Los dos últimos libros están repletos de las referencias a la biofilia. En *Quintessence* tenemos once expresiones relacionadas con la noción biofílica: la definición de la misma, las

⁹²³ EISLER, *El Cáliz y la Espada*, 13.

⁹²⁴ DALY, *Amazon Grace*, 148.

prostitutas, las criaturas, la comunicación, la integridad, la realidad y la voluntad biofilicas.

Amazon Grace presenta otras once referencias distintas al término “biofilia” y sus derivados: la era, los seres, la inteligencia biofilica, el poder biofilicos⁹²⁵. La importancia de su uso se muestra en el hecho de que es el concepto utilizado, más a menudo incluso que las referencias a *Be-ing*, siendo el indicador de la evolución conceptual en la ontología de la filósofa a partir del final del siglo.

La definición proporciona una conexión inmediata con la cuestión ética:

“La Biofilia significa el Deseo Original por la Vida que está en el núcleo de toda la E-moción Elemental; el Pura Lujuria (*Pure Lust*), la Némesis del patriarcado y su estado necrofilico”⁹²⁶.

Lo necrofilico es toda la actuación que se opone a la vida plena de las mujeres y de los animales y sus efectos son los que enumera Daly: el abuso de la tecnología que produce una profunda e irreversible alteración de la vida en el planeta, por lo que estamos abocados a la extinción de la historia del ser humano; la ingeniería genética que conlleva la segregación de clases por los genes y la nanotecnología que altera las partículas atómicas en nuevos productos; el desarrollo de los robots que augura un futuro post-biológico. En definitiva, la cultura podría desarrollarse al margen de la biología y sus limitaciones se verán superadas por la maquinaria cada vez más sofisticada⁹²⁷.

Los valores biofilicos, acorde con su planteamiento ético de Némesis, conllevan la Vida, lo Original, los Elementos, el cuidado del planeta, la justicia económica y un uso racional de los recursos.

Probablemente el aspecto ecológico de la ética y ontología de Daly sea el ensayo más acertado de cómo se vincula la práctica y la actividad social con el desempeño académico y teórico en este campo. El medio ambiente, el mundo natural y animal es omnipresente en la reflexión de la filósofa y en sus últimas obras se les confiere aun mayor protagonismo.

A pesar de que no se puede llamar a Daly una teórica del ecofeminismo, la conexión entre la destrucción/preservación del medio ambiente y la vida y la causa de las mujeres, parece obvia en la narrativa de Daly, hasta el punto de convertirse en

⁹²⁵ DALY, *Amazon Grace*, 246.

⁹²⁶ DALY, *Quintessence*, 7.

⁹²⁷ DALY, *Amazon Grace*, 7-9.

ética, en un conjunto de valores, en la realidad en la que “el Tiempo/Espacio se comparte con las Mujeres y Otros seres, las plantas, los planetas, los animales, las estrellas y donde todo está conectado”⁹²⁸.

5. 2. 2. 7 *Dimensión utópica de la justicia*

El aspecto utópico de la justicia se trata en *Wickedary*, *Quintessence* y *Amazon Grace*. Es la parte más complicada de la obra de Daly, porque es incomparable con otras obras feministas ni tampoco se correspondería hacer aquí una analogía con una especie del tratado de la escatología.

Sin embargo, hay ciertas pautas planteadas por Daly que apuntan a la recapitulación del todo conectado en la causa final, es decir, en “La que atrae”⁹²⁹, siendo la última realidad, el Verbo de los verbos constantemente desvelándose, la Bondad que se comunica, el Verbo en que todos existimos, somos y nos movemos⁹³⁰, la quintaesencia, es decir, el Espíritu que llena el Universo y le confiere vida y vitalidad. Esta quintaesencia, o el quinto elemento conecta con la naturaleza de los demás elementos integrando la Presencia viva, siendo la fuente del poder de la realización del auténtico Futuro y del Pasado Arcaico⁹³¹.

Con este lenguaje ontológico/“tealógico” (sic)⁹³², Daly explica su visión del futuro, donde se da una alteración del tiempo/espacio. Éstos ya no corresponderían a las doce horas del sistema solar ni a la realidad tridimensional⁹³³, sino se daría, lo que llama la filósofa el “pliegue del tiempo”⁹³⁴ que conecta el futuro con el Pasado. La rotura de los patrones espacio/temporales en la última narrativa de Daly tiene por objetivo: volver a las experiencias de las que tiene intuición, instinto y pasión, cuestionar sus ideas de cuando niña y recuperar los indicios de la Memoria ancestral⁹³⁵. El presente pertenece a las innumerables criaturas que han sobrevivido el patriarcado y el Pasado Profundo permite descubrir las raíces del Futuro, más allá de los límites patriarcales del tiempo lineal. Realizar el Futuro Arcaico no significa

⁹²⁸ DALY, *Amazon Grace*, 3.

⁹²⁹ JOHNSON, *La que Es*.

⁹³⁰ Hch 17, 18.

⁹³¹ DALY, *Quintessence*, 11.

⁹³² DALY, *Amazon Grace*, 20.

⁹³³ DALY, *Quintessence*, 23.

⁹³⁴ DALY, *Amazon Grace*, 9: “time wrinkle”.

⁹³⁵ DALY, *Quintessence*, 13.

solamente despertarse y ver, significa actuar para abrir las vías de la conexión trans-temporal, trans-espacial e inter-especial (entre las especies)⁹³⁶.

Es desde la perspectiva del pasado-presente-futuro donde mejor se entiende la definición de “*Crone-ography*” y “*Crone-ology*” proporcionada en *Wickedary*:

- *Crone-ography*: el trabajo que registra la historia de las mujeres desde la perspectiva identificada con las *Cronas* (brujas); las crónicas de las vidas y los hechos de las grandes *Brujas*, Antepasadas de las presentes y futuras; el estudio que desenmascara los engaños de la historia patriarcal, borrando los huecos de las vidas de las mujeres. Como ejemplo se pone: *Woman, Church and State* de Matilda Joslyn Gage, obra ya mencionada como emblemática en *Amazon Grace*.
- *Crone-ology*: cronología del Feminismo Radical, expresión oral o escrita de las conexiones entendidas *Crone-ológicamente* entre los hitos borrados de la cronología/historia patriarcal. El ejemplo de la misma es la obra de Susan Griffin *Woman and nature. The Roaring Inside Her*⁹³⁷.

Es fácil descubrir el juego de palabras entre la cronología (perteneciente a la historia de la superficie) y la *Crone-ología*, el tiempo de las *Cronas* (las Brujas) que consiguen integrar la experiencia del pasado, descifrar los entresijos del presente a través de una lectura analítica de la retórica y semántica patriarcal, para proyectar un futuro biofílico.

La estructura del *Quintessence* es un fiel reflejo de la visión espacio-temporal de la autora. El libro escrito y publicado entre 1998 y 1999 se proyecta hacia el 2048 de la Era Biofílica, un futuro desde el que Daly habla con la Anónima (*Annee*) que nace en 2018. La joven recuerda a su madre, su genealogía, mientras Daly hace reflexión sobre el presente del cambio de milenio desde una perspectiva futura. Las voces del pasado, de las célebres escritoras feministas, resuenan en el transcurso del debate, consiguiendo una composición multifocal, pero coherente.

Las intersecciones de los recuerdos, las opiniones y los análisis hacen que la sensación del tiempo alterado se refuerce en el marco de un espacio del continente “perdido y hallado”, donde toca expandirse en búsqueda de la libertad, a pesar de los golpes contra los avances feministas: desde las violaciones en masa y rituales de las

⁹³⁶ DALY, *Quintessence*, XI, 3, 6.

⁹³⁷ S. GRIFFIN, *Woman and nature. The Roaring Inside Her*, Harper and Row, Nueva York 1978.

musulmanas serbias en Bosnia-Herzegovina en los noventa, hasta el estado de terror que promociona la diáspora y división entre las mujeres mismas⁹³⁸.

Némesis servirá, en estas circunstancias, como el modelo que infunde el coraje de crear unas condiciones de subversión y disolución del sistema patriarcal, permitirá vislumbrar los mitos reencarnados en el siglo XXI que legitiman y santifican la violencia contra las mujeres. Némesis, como la Esfinge, será el principio de unidad, integridad y armonía de toda la Creación. La llamada a lo Salvaje, Original, hacia la Quinta Dimensión conllevará el alcance de la Gracia Natural, que no puede cerrar los ojos al mal, y capacita para entender las atrocidades y ver sus interconexiones. Esta Gracia también permite Realizar Actos Biofílicos, todos ellos de gran importancia ya que participan de la Creación esencial. La decisión ética de actuar hoy tiene sus consecuencias en el futuro.

En cuanto al reto de *Amazon Grace*, éste lo describe Daly de esta manera:

“es la invitación para no rendirse ante los muros construidos que nos separan de Nosotras mismas, de los Otros y del mundo natural. Las mujeres pueden sopesar la terrible diáspora y división como una magnífica Oportunidad de comunicarse creativamente y transformar la realidad”⁹³⁹.

Se ve una continuación con la obra anterior, en cuanto que la primera es más teórica y la segunda más práctico y tiene un talante claramente optimista. Han pasado ocho años de la publicación de *Quintessence*, nos situamos en el año 2056 de la Era Biofílica, los marcos temporales y espaciales alterados se mantienen, pero están más estructurados. Hay un capítulo dedicado al tiempo y la naturalidad con la que se intercambia la información en un pasado-presente-futuro y hay otro capítulo dedicado explícitamente al espacio, en cuanto espacio de las mujeres, de las Amazonas cuyo poder emerge en la medida en el que el patriarcado cae por el propio peso hacia su autodestrucción⁹⁴⁰.

Amazon Grace sería la propuesta del cumplimiento del reto, la respuesta a la cuestión de cómo afrontar y hacer realidad la oportunidad de integración e integridad biofílica. Uniendo los títulos de los veintidós capítulos del libro, encontraríamos una especie de pautas para seguir: dar un salto de esperanza (cap. 1), más allá de la desesperación (cap. 2), hacia Ser-La que Atrae (cap. 3). Realizando el coraje de escuchar, nombrar (hablar) y crear Némesis (cap. 4), dando saltos hacia atrás y

⁹³⁸ DALY, *Quintessence*, 19.

⁹³⁹ DALY, *Amazon Grace*, 1.

⁹⁴⁰ DALY, *Amazon Grace*, cap. 7 y 8.

adelante en el tiempo y en el espacio (cap. 7-8), afrontar la autodestrucción del patriarcado (cap. 9) y la extinción en masa (cap. 13). Dar la vuelta a las mentiras falocráticas (cap. 10), despertando las fuerzas femeninas junto a los animales presentes y arcaicos (cap. 11-12), para reclamar la biofilia de la inclusiva trascendencia (cap. 14) que recapitula el pasado (cap. 15), se centra en el presente (cap. 16), mantiene a la raya el infierno (cap. 16-20) y conduce al mundo (cap. 21) en el que se puede decir: “El patriarcado no existe Aquí, Ahora”⁹⁴¹.

Los verbos que encabezan los títulos de los capítulos muestran los principios éticos de la transición y de varias épocas como la que vive Daly y de la que da testimonio. Los avances del feminismo de la segunda ola (los setenta y ochenta del siglo XX) se han visto arrasados por las ambiguas políticas y el capitalismo feroz, y muchas mujeres se experimentan como en una encrucijada, sin fuerzas, decepcionadas.

El mensaje: “*We can stop it now*”⁹⁴², es de empoderamiento de las mujeres y la esperanza que infunde Daly se fundamenta en las experiencias de otras generaciones de las mujeres que ya han pasado por ello y en los fundamentos que permiten a las mujeres repensar su condición, no solamente desde los presupuestos androcéntricos. La triple mención de Némesis/justicia en el trascurso del libro: al principio (cap. 3), en medio (cap. 14) y al final (cap. 22) y su respectiva conexión con el ámbito onto-teológico (La que atrae tiene “muchos nombres, su nombre más fiero es Némesis”⁹⁴³), el espacio-tiempo nuevo (“Némesis designa un salto más allá del limitante discurso sobre la justicia, siendo diosa de la divina retribución”⁹⁴⁴) y la resistencia al mañana necrofílico reclamando el futuro biofilico (“el conjuro de las redes de Némesis”⁹⁴⁵) extiende la presencia de su modelo ético a todos los tiempos, espacios, ontologías y destinos posibles, nunca exento de la consciencia crítica de la realidad, pero también orientado hacia lo esperanzador y positivo.

5. 2. 3. Conclusiones

En los dos últimos apartados, se ha procedido a la recopilación y el análisis sistemático de la obra de Daly con el fin de ver, por un lado, la magnitud de la

⁹⁴¹ DALY, *Amazon Grace*, 231.

⁹⁴² DALY, *Amazon Grace*, 231.

⁹⁴³ DALY, *Amazon Grace*, 20-29.

⁹⁴⁴ DALY, *Amazon Grace*, 149.

⁹⁴⁵ DALY, *Amazon Grace*, 213.

presencia de Némesis y de la reflexión sobre la justicia, y por otro lado, conectar los principales ejes temáticos de las obras con el aspecto ético.

En primer lugar, se ha hecho una lectura cronológica de las obras, aproximándonos a su contexto y viendo los cambios producidos en la concepción de la justicia a lo largo de la trayectoria intelectual de la autora, tal como se refleja en sus obras principales, incluyendo la autobiografía intelectual y el diccionario.

En segundo lugar, se ha analizado los principales núcleos temáticos de estas obras para ver si la dimensión de la justicia/Némesis está presente como el eje central y transversal en todos los aspectos tratados: teológico, ontológico, semántico, humanista, político-histórico, ecológico y utópico.

Fruto de la lectura cronológica de sus libros, podríamos concluir que la noción de la justicia está presente desde las primeras obras y que evoluciona hacia el término Némesis conforme la filósofa profundiza en la semántica falocrática y en el método de reversión utilizado en el discurso patriarcal. La preocupación por la integridad entre el pensar-decir y obrar, tan propia de los clásicos griegos y de Tomás, lo aplica en su discurso contra el dualismo esencialista y a favor de la responsabilidad personal, matizando los contextos de la opresión de las mujeres. Desvela también la inconsistencia que existe entre la privación de la libertad y la responsabilidad y la culpabilización de las mujeres (por motivos naturales o contractuales, en función de la época) por los males de la humanidad, que conferiría el poder a los varones.

Némesis coexistirá como modelo personificado de lo que es correcto desde el punto de vista planetario (teniendo en cuenta los elementos y los seres humanos), capaz de valorar la experiencia singular como la norma general, sin caer en el antropocentrismo ni en el androcentrismo y como un compendio de valores. Estos abstractos valores, de acuerdo con los presupuestos ontológicos, permitirán marcar los criterios universalmente válidos que garanticen el respeto tanto a la singularidad como al conjunto.

Desde la lectura diacrónica de la obra de Daly, descubrimos que entre los conceptos más importantes acuñados se encuentran, por orden cronológico: *Be-ing*, después *Némesis* y al final *Biofilia*, que en las últimas obras se entrelazan. Esto muestra la mutua imbricación de las dimensiones ontológica-práctica/ética y ecológica en la obra de Mary Daly.

Podríamos resumir que para Daly estos aspectos están estrechamente unidos y requieren ser tratados en globalidad. Las obras correspondientes a los tiempos de juventud de la autora, subrayan los aspectos teológicos, mientras las principales obras grandes (*Gyn/Ecology* y *Pure Lust* que coinciden con la segunda ola del feminismo), buscan fundamentar un sistema filosófico-ético que permita dar respuestas a las necesidades históricas y políticas actuales tras una amplia reflexión sobre el pasado y las experiencias de las mujeres bajo la semántica y la retórica patriarcales. Las obras finales se centran precisamente en situar las propuestas teóricas en condiciones de la reacción antifeminista del final del siglo XX, poner a prueba los presupuestos analíticos del sistema filosófico actual y proyectar un futuro forjado por los seres biofilicos (incluyendo al mundo natural y sin excluir, por supuesto, a los varones) que no estén ciegos a la degradación y la extinción de la vida en el planeta, pero tampoco sucumban al pesimismo o a la desesperanza, precisamente, porque Némesis empodera a las mujeres a seguir dando vida.

La justicia es tratada desde varios ámbitos. Los ámbitos ontológico, semántico y ecológico están muy desarrollados, mientras los aspectos humanista, político-histórico y utópico de la justicia, aunque tienen una incidencia de capital importancia en la obra, no parecen, al menos a nuestro juicio, articulados con la misma claridad, lo que genera una cierta ambigüedad y dificulta el tratamiento analítico global.

No obstante, podemos descubrir la presencia de todos estos bloques temáticos en la gran mayoría del conjunto narrativo de Daly y en su incidencia en la cuestión de la justicia. En cierta manera, se nos presentan desde estos ámbitos los diferentes reclamos o rostros de Némesis/justicia: metodológico-simbólico, semántico-lingüístico, religioso-ritual, teológico-filosófico, político-histórico, humanitario-ecológico y con clara proyección al futuro de vida y de una “vida en abundancia” (Jn 10, 10) en el sentido evangélico.

Detectar una relación mutua entre el concepto de la justicia y estos aspectos, arroja luz sobre los campos donde las mujeres perciben las injusticias y donde las experimentan: en los ámbitos de estudio e investigación, en el lenguaje utilizado y en las mentalidades de las personas con las que se relacionan a diario, en los espacios sagrados y en los momentos existenciales cruciales, en la concepción de Dios y del mundo, en los ambientes de la presencia pública, del trabajo y de relevancia en la toma de decisiones y del ejercicio del poder, en la autoestima y en la maternidad, en

cuanto su singularidad como hembra de la especie humana. La pregunta que se impone, tras este análisis, es en qué ambientes las mujeres no perciben o no experimentan la imposición y la injusticia.

Todas las oportunidades del cambio parecen abiertas y la autora se da cuenta perfectamente de la magnitud del trabajo, de la concienciación necesaria, del tiempo y de los errores que se cometerán. Sin embargo, no admite que el patriarcado haya sido eterno ni que sea inamovible, tiene claro que hace falta un trabajo de base y fundamento para ir remediando poco a poco las injusticias, ir curando lentamente las heridas e ir diseñando las estrategias progresivas de cambio en todas estas áreas.

De ahí, el recurso a Némesis. Las mujeres no podrían acometer todo el trabajo del cambio inspiradas en un concepto: “justicia”. De hecho, muchos de los intentos se han visto frustrados, porque han sucumbido a la retórica tergiversada en la que se ve sumergido este término a lo largo de la tradición filosófica y su praxis. Némesis es un cuerpo de sabiduría, pero sobre todo, está personificada en un cuerpo, en un mito, en una historia, un relato con el que uno se puede comparar, medir, entablar el diálogo. Némesis comparte rasgos de la justicia de cuidado, de representación, ecofeminista, pero no se reduce al mero concepto de la justicia, desencarnado y blindado, ciego a la experiencia, manipulado y dirigido. Ésta es la principal ventaja de la presencia de Némesis en todas las dimensiones de las injusticias denunciadas y vividas por las mujeres.

5. 3 Claves de comparación de Daly con Fraser, Gilligan y el ecofeminismo

La ética feminista de la justicia, se ha desarrollado, como hemos podido ver:

- Desde la perspectiva de género (Fraser, Taylor, Ricoeur) y de la ética del cuidado (Gilligan, Nussbaum, Jäggar).
- Desde el campo feminista: el ecofeminismo (Shiva⁹⁴⁶).

En primer lugar, hemos tratado el tema de la justicia en el ámbito teórico actual. Seguidamente, hemos ampliado el campo con la reflexión sobre la ética del cuidado y el ecofeminismo. Finalmente, analizamos de forma diacrónica y sincrónica las obras de Daly para encontrar las principales características de su propuesta ética, con el fin de compararla con las tres perspectivas (justicia de representación, del cuidado y el ecofeminismo) valorando sus convergencias, divergencias y utilidad.

⁹⁴⁶ SHIVA, *Manifiesto*, 38.

La comparación tiene por objetivos: mostrar la innovación que aporta Daly en el campo de la ética de la justicia, ponderar su viabilidad y actualidad, investigar si comparte rasgos con otras propuestas de justicia de los principales ámbitos de la ética feminista y plantear preguntas oportunas sobre sus divergencias, sobre sus carencias o puntos débiles, generando el debate sobre su posible desarrollo futuro.

La comparativa se hará en tres momentos. Partiremos de las dimensiones analizadas de forma sincrónica y diacrónica en la obra de Daly en referencia a la justicia como pautas de comparación con las demás autoras, en base al material investigado y expuesto en los capítulos anteriores. Estos núcleos temáticos son: teológico, ontológico, semántico, humanista, político-histórico, ecológico y utópico, y se aplicarán por dos razones:

- Son constantes en la obra de Daly, muestran una imbricación intrínseca con la cuestión de la justicia y designan los ámbitos prácticos donde se detecta y experimenta la injusticia: metodológico-simbólico, semántico-lingüístico, religioso-ritual, teológico-filosófico, político-histórico, humanitario-ecológico y la amenaza del futuro incierto, de forma que conectan lo teórico con lo práctico.
- Muestran un área suficientemente amplia para poder efectuar una comparación no sesgada como se ve tras el estudio de las autoras: Fraser, Gilligan y las representantes del ecofeminismo.

Estos núcleos temáticos, dado su extensión y número, a su vez, se podrán agrupar en tres puntos para acotar el debate: aspectos metodológicos, existenciales y el alcance. Dentro de los aspectos metodológicos se reflexionará sobre: el concepto de la justicia, los aspectos formales de las obras y sus contextos, el lenguaje y la metodología empelada por las autoras. Entre los aspectos existenciales se enumerarán las convergencias y las divergencias entre la percepción y la pertenencia de sus ideas de la justicia en el contexto político-histórico, psicológico, ecológico concreto. En cuanto al alcance, se tratarán las perspectivas del desarrollo, de aplicación, de repercusión y de relevancia a diferentes niveles.

Presuponemos una base filosófica de las autoras, que probablemente marque sus máximas distancias, junto al aspecto teológico que diferencia a Daly de todas ellas.

Para facilitar la comprensión de este capítulo, se proporciona una tabla en que se agrupan los campos temáticos de comparación y se enumeran los puntos tratados.

Estos puntos son como un mapa cuyos trazados a menudo se atraviesan mutuamente, convergen en ciertas claves o campos temáticos, pero difieren en otros.

La tabla presenta las tres claves que engloban los campos temáticos tratados por Daly. Estos campos implican la existencia de los ámbitos teóricos y prácticos de aplicación y las cuestiones tratadas son transversales para diferentes campos temáticos y ámbitos de aplicación.

Dado que se trata de las realidades complejas, los campos temáticos, los ámbitos y las cuestiones se ven a menudo entrelazados, por lo cual esta tabla simplemente pretende clasificar y clarificar los puntos tratados para ordenar y sistematizar la reflexión.

En las conclusiones de cada parte comparativa (diferencias, coincidencias) se reproducirá la parte de la tabla que corresponde a los contenidos tratados. Simplificando esta introducción, podríamos esquematizar que la parte de las coincidencias corresponderá a la clave existencial, con el peso importante sobre el ámbito práctico (es decir, a nivel práctico las autoras coincidirán), mientras las máximas diferencias las encontraremos desde las claves metodológica y de alcance, donde preponderan los ámbitos teóricos.

Se ha subrayado el aspecto ecológico-ecofeminista que tendrá un tratamiento de comparativa específico por los siguientes motivos:

- Se compararán en primer lugar, las obras de Daly, Fraser y Gilligan que comparten la visión de género.
- El ecofeminismo es un movimiento compuesto de varias autoras y que no tiene desarrollada una teoría de la justicia general que se podría comparar en igualdad de condiciones con Fraser y Gilligan; no obstante, es transversal a la ética en el contexto actual y forma parte de la aproximación hacia la justicia propiamente feminista, no sólo a nivel de género, como en caso de Fraser y Gilligan.
- La preocupación por el medioambiente y la carga simbólica que representa, en cuanto símil de las relaciones de género, de la mentalidad dominadora y de la devastación de la vida, funcionará como una pauta de validez de las diferentes teorías de justicia. Será mejor, a priori, la propuesta que obteniendo en el balance general una validación positiva proporcione una mayor atención al aspecto ecológico, al plantear una perspectiva que evite antropocentrismo.

De ahí, se encontrarán las menciones parciales al ecofeminismo a lo largo de la comparativa de Daly, Gilligan y Fraser, sobre todo, desde la perspectiva del conjunto de la obra de Daly, recordando que ella misma no se autodenomina como tal.

Al final de la reflexión sobre los puntos comunes de las autoras en clave existencial, se tratará de la comparativa de Daly con el ecofeminismo.

La tabla presenta de forma esquemática los aspectos comparados.

CLAVES	CAMPOS TEMÁTICOS	AMBITOS TEÓRICOS	AMBITOS PRÁCTICOS	CUESTIONES
METODOLÓGICA	Concepto de la justicia: cuestión de género y definición, aspectos formales de las obras y sus contextos, lenguaje, metodología.	Teológico, ontológico semántico.	Estudio e investigación, lenguaje utilizado, concepción de Dios y del mundo.	Interdisciplinariedad, género, deconstrucción, construcción.
EXISTENCIAL	Justicia en contexto político-histórico, psicológico. <i>Ecología-ecofeminismo.</i>	Humanista.	Mentalidades, relaciones, espacios sagrados, lo privado y lo público, trabajo, responsabilidad en la toma de decisiones, ejercicio del poder, autoestima, maternidad.	Experiencia, ritos y símbolos, incidencia teoría-praxis.
DE ALCANCE	Aplicación, repercusión, relevancia: igualdad y diferencia.	Utópico.		

5.3.1 Aspectos compartidos entre las autoras

A pesar de las enormes distancias entre los presupuestos iniciales de las autoras a nivel filosófico, la ausencia de la referencia teológica, salvo en caso de Daly, y la diferente aproximación al concepto de la justicia, existen numerosas coincidencias entre Fraser, Gilligan, las representantes del ecofeminismo y Daly en cuestión de la justicia.

Comenzaremos por las cuestiones metodológicas siendo el eje transversal en la obra de las autoras, después del cual cabe destacar las convergencias de las mismas desde la clave existencial.

5. 3. 1. 1 *Cuestiones metodológicas*

La aproximación metodológica marca los profundos contrastes entre las autoras dentro de los campos temáticos y ámbitos prácticos y teóricos dada su complejidad y su mutua imbricación. Las tres pensadoras, no obstante, coinciden en la mayoría de lo que hemos designado: las cuestiones metodológicas que podríamos enumerar de la siguiente manera:

- La aproximación interdisciplinaria y holística.
- La reflexión desde la perspectiva de género.
- El uso de la herramienta de la deconstrucción.

Las tres autoras coinciden en la necesidad de una visión de la moral global, que no trate tan sólo el acto, ni tan sólo el contenido de la justicia, ni al sujeto en cuanto racional, es decir, en exclusiva su aspecto intelectual.

Las pensadoras afrontan la complejidad del ser humano en sus dimensiones psicológica, afectiva y en cuanto producto de la socialización, para describir los múltiples factores que se articulan de cara a un juicio moral y la valoración de la justicia que a veces amplían y a veces limitan la responsabilidad.

También tienen en cuenta la complejidad de las relaciones humanas en las dimensiones contextual, histórica y política de las circunstancias personales. En la época de cambios constantes y de falta de referencias, donde prima la subjetividad, las propuestas no son simples, sino que deben englobar más variantes, incluso económicas para evitar caer en el relativismo postmoderno.

La perspectiva de género acompaña a Fraser, Daly y Gilligan a lo largo de su trabajo. Las autoras difieren cuando esta reflexión acompaña sus planteamientos teóricos, pero la reivindicación de las voces femeninas en los ámbitos académicos, científicos y educativos es el medio principal del cambio social y de relaciones.

El silenciamiento y el ocultamiento de la aportación de las mujeres a estos ámbitos es denunciada y la reflexión feminista sobre la justicia empieza a formar parte de los contenidos de la reflexión académica sobre la moral, como muestran los recientes trabajos citados, como el del año 2016, de Víctor Gozávez (Ed.), “Articulación de la justicia”⁹⁴⁷, obra de los investigadores de Valencia y Madrid (varones) que pretenden compaginar la tradición de la justicia clásica y moderna con

⁹⁴⁷ V. GOZÁVEZ (Ed.), “Articulación de la justicia”, en *Educación XXI*, 19, 1, 2016, 316.

las preocupaciones por el aspecto afectivo de la justicia del cuidado (Gilligan) y su integración mutua (Benhabib).

El debate sobre el género dentro del ámbito feminista y entre las pensadoras de distintas corrientes feministas puede debilitar la fuerza del discurso común, como teme Daly, pero también, a la larga, puede facilitar la construcción de una teoría de la justicia plural a partir de las diferentes experiencias y prácticas feministas o incluso indicará la necesidad de una profundización en los modelos ontológicos y personalistas, como la que propone Daly, que ilumine y oriente las conclusiones morales.

Las tres utilizan las metodologías feministas, como la hermenéutica de la sospecha y el método crítico, con el objetivo de cuestionar el *status quo* patriarcal en los campos teórico-práctico de la justicia. La deconstrucción (siguiendo el método de Bultmann), en caso de Fraser y Daly, se efectúa sobre el concepto de la justicia clásica, sus sujetos y el procedimiento de su implementación. En caso de Gilligan y Daly, la deconstrucción se da en los campos metodológico y académico en cuanto a los estándares de la investigación.

Las tres autoras no se conforman solamente con el aspecto negativo o deconstructivo, sino que someten al análisis creativo las teorías éticas y de justicia modernas y clásicas. Daly va aún más lejos, ya que no solamente se basa en los presupuestos modernos, sino que retrocede a los conceptos de la justicia clásica y a los relatos fundantes de las culturas donde el patriarcado afecta a las praxis y las teorías éticas.

En el último término, las pensadoras coinciden en una labor de reconstrucción de una teoría de la justicia que responda a las preocupaciones feministas, donde quepa la mediación de la tradición, pero con un horizonte amplio tanto de distancia temporal (Gadamer) como de los marcos de interpretación de la realidad para que sea inclusiva con respecto a las experiencias de las mujeres y de los grupos o movimientos no reconocidos, o a los aspectos a los que no se haya prestado suficiente atención en la teoría clásica: la afectividad, la maternidad/paternidad y el cuidado.

El aspecto constructivo, en caso de Daly, es aparentemente el más visible, empezando por el lenguaje nuevo, los relatos utópicos de aplicación práctica, la incidencia ecológica de la praxis de la justicia. Sin embargo, Gilligan y Fraser no pretenden un cambio de esquema académico ni filosófico. Parten de los avances

alcanzados y consideran que su aportación constructiva debe ir desde una actitud de las incorporaciones de los aspectos anormales a las teorías normales (patriarcales, diría Daly) científicas y políticas para conseguir las brechas suficientes y que el sistema se verifique como falsificado⁹⁴⁸, cayendo por su propio peso y sea sustituido por una teoría que mejor explica la realidad moral.

5. 3. 1. 2 *Clave existencial*

El grueso de las coincidencias entre las autoras las encontramos desde una amplia clave existencial. Ésta contiene los siguientes campos temáticos: la justicia en contexto político-histórico, psicológico y ecológico que se debaten en el ámbito teórico-humanista y tienen una gran incidencia a nivel práctico.

El peso del ámbito práctico es significativo (a diferencia de los aspectos metodológicos, donde el interés se centra en los ámbitos teóricos) y abarca las mentalidades, las relaciones, los espacios sagrados, lo privado y lo público, el trabajo, la responsabilidad en la toma de decisiones, el ejercicio de poder, la autoestima, la maternidad. Las cuestiones más interesantes a tratar serían:

- La atención al concepto de la experiencia.
- La incidencia de la teoría y de la praxis.
- La importancia de los ritos y los símbolos.

5. 3. 1. 2. 1 Concepto de la experiencia

La experiencia de las mujeres atraviesa las reflexiones de las tres autoras. En caso de Fraser se ve claramente también que se trata de las experiencias de los grupos marginados o los grupos que no tienen cabida en el marco de relaciones igualitarias (incluso dentro del estado de derecho), por motivos de un reconocimiento deficiente de sus diferencias o, como sugiere Nussbaum, por no poder mantener relaciones de pleno derecho por condiciones de enfermedades etc.

El concepto de la experiencia, como hemos podido ver, al tratar del estado de cuestión de las éticas feministas, atiende lo particular, multiplicado en muchas personas, pretendiendo formular la situación existencial y la realidad de los diferentes colectivos, no en plan prescriptivo sino descriptivo y sin pretensiones de absolutización o universalidad propias de la metodología científica que comprende las experiencias del varón blanco europeo como normativos y paradigmáticos para

⁹⁴⁸ K. POPPER, “Los dos significados de falsabilidad”, en *Revista de Filosofía* IV (1991) 5, 3-11; KUHN, *La estructura de las revoluciones*.

toda la humanidad.

Estas autoras, además, prestan atención a las experiencias de las mujeres en diferentes contextos: Daly en los cinco continentes, Gilligan, desde los diferentes estatus sociales, Fraser, en función de otras pertenencias cruzadas como país, etnia, origen, tratando de descubrir los aspectos comunes de su condición socio-política, psicológica e histórica como subordinadas y oprimidas, y empoderar a las mujeres con las herramientas que permitan tomar conciencia de la opresión, sin caer en el victimismo y plantear los objetivos del cambio. La ética pretende trazar un camino justo, progresivo y directo para que tal reivindicación o sueño se haga realidad en diferentes ámbitos de la vida.

Ricoeur⁹⁴⁹ descubre la naturaleza originariamente lingüística de la experiencia humana: la experiencia humana es una experiencia narrada, contada, interpretada. Expresamos no tanto los pensamientos sino lo que somos, como pensamos, percibimos. Hablar es ser y ser es actuar. Lo teórico y pensante, llega a ser ético, efectivo, actuante. Por lo tanto, la actividad de comunicarse es de gran ayuda para saberse, moldea y modula la propia realidad, supone una apertura a lo otro y diferente, pero también implicaría que lo que no se cuenta, no existe, lo que no se recuerda está muerto.

Gebara⁹⁵⁰ habla de las experiencias femeninas del mal en los ámbitos de:

- No tener.
- No poder.
- No saber.
- No valer.
- La maldición del color de la piel.

Estos ámbitos corresponden a la invisibilización de las mujeres en el mundo científico y que da pie a que la ciencia sea masculina y marginalice a las mujeres y su acceso a la sabiduría y la realidad. A nivel teológico, que se use sólo el lenguaje masculino sobre Dios llega a identificar de forma falaz a dios con el varón, rico, blanco, joven, guerrero, de la élite etc. y reduce la teología a una disciplina con las mismas características y carencias. Lo parecido se experimenta en el mundo político, económico y laboral.

⁹⁴⁹ RICOEUR, *El tiempo narrado*, 98.

⁹⁵⁰ I. GEBARA, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002.

Desde estas experiencias compartidas por las mujeres las autoras plantean la cuestión si y dónde hay sitio para los y las que no cumplen con los rasgos hegemónicos y cómo identificarse con la realidad y con la divinidad exclusivista y con la alteridad falseada.

Estas experiencias no pueden quedar infecundas y la moral feminista considerará lo justo lo que corrobore un cambio de paradigma mental que se despreocupe de buscar una verdad aséptica, neutral, auténtica (objetiva) y se centre en tender puentes entre las personas con sus lenguajes-maneras de ser singulares, propios acercando sus realidades.

La experiencia de la justicia y del cuidado, desde la perspectiva feminista de las tres autoras, tiene su propia gramática inclusiva que conjuga los aspectos de derecho y garantiza un reparto equitativo de los bienes a todos, pero no se reduce a marcar los límites inferiores del bien sino considera lo justo como lo que redunde en el crecimiento y la comunicación hacia las exigencias de máximos: la sobreabundancia del afecto, la búsqueda y la anticipación del bien mayor, un cuidado como los progenitores que aman y cuidan a sus retoños.

El sentido de la frase citada en *Amazon Grace* y escogida por Daly de Matilda Joslyn Gage en su obra *Women, 309hurch and state*, sobre la necesidad de cuidar de una misma y ser plenamente persona⁹⁵¹ (sin quedarse en la edad de la minoría de edad y de responsabilidad) coincidiría con el planteamiento de Carol Gilligan y su noción del desarrollo moral.

Las mujeres harían una experiencia de sí mismas como las que cuidan, porque son cuidadas, y cuidan de los otros en la medida que cuiden de ellas mismas. Esta misma mención, resulta ser de crucial importancia, ya que conecta la cronología de las tres autoras y la tradición feminista de la justicia. Ya en 1893 Joslyn Gage habla del estatus de las mujeres en el mundo y en la historia, la categoría que aparece en Fraser y que Daly recoge para comentar la violencia ejercida contra las mujeres, de diferentes formas, pero con ciertos patrones opresivos parecidos, como afirma en *Wickedary* y reafirma en *Amazon Grace*, a los paradigmas del “racismo y clasismo”⁹⁵². Así hace la referencia a los clásicos socialistas y a Marx, en particular, unas categorías que también utiliza Nancy Fraser y que se han discutido en el punto 4. 3.

⁹⁵¹ DALY, *Amazon Grace*, 150.

⁹⁵² JOSLYN, *Women, church and state*; DALY, *Amazon Grace*, 75.

5. 3. 1. 2. 2 Incidencia de la teoría y de la praxis

En el apartado sobre la estética que irrumpe en la ética y sobre la ética y la estética feministas se puso de manifiesto el dualismo de oposiciones binarias que critican las autoras tanto en la metodología científica como en el planteamiento de las relaciones y las praxis sociales patriarcales.

Se detectó tanto en la teología como en las diferentes disciplinas, que se ha dado una importancia excesiva a la razón, a lo intelectual (en cuanto lo distintivo humano), en detrimento a la voluntad que engloba el aspecto afectivo (asignando de forma confusa el afecto y las emociones a los instintos animales).

Como fruto de tal distancia y disociación entre la teoría y la praxis surgen:

- Unas praxis demasiado racionalistas, objetivadoras y absolutas.
- Unas teorías de poder autoritario, dominador y totalizador.

Esta disociación es paradójica y a la vez, funcional, porque no impide que la teoría se convierta en praxis cuando se trata de las relaciones binarias y de dominación.

De ahí, la necesidad de recurrir atentamente al rol de la mediación, del tercer trascendental: *pulchrum*, al lado del *verum* y *bonum*, que señala la posibilidad de un mayor equilibrio entre lo intelectual y lo volitivo/afectivo y permite tomar conciencia de la representación y las imágenes que alimentan los dualismos y los posicionamientos binarios.

Estas presuposiciones binarias, en cuanto a las relaciones de género, atribuyen ciertos rasgos intelectuales (por naturaleza o contrato) como superiores a los varones y otros rasgos afectivos (más que volitivos) como inferiores a las mujeres. Así se construye una realidad polarizada donde el *otro* es un desconocido, extraño y cuanto más se pretenda conocerlo, se le trata más como objeto o instrumento, se despersonaliza y se distancia o se acerca para dominarlo.

En caso de las mujeres, la representación del eterno femenino funciona como una mediación ambigua:

- Se ha situado como el *otro* del varón.
- Este otro es necesario en cuanto representativo de lo contrario para el varón y sujeto en cuanto inferior.
- Lo justo para las mujeres es reproducir el patrón de comportamiento que corresponde a los relatos que sitúan a las mujeres en la inferioridad a los varones, a saber, no salirse de su rol de sumisas y ahí descubrir su valor

como necesarias y lo injusto es cuestionar este rol saliendo de los patrones representativos masculinos.

La paradoja de la ética tradicional, en cuanto patriarcal, funciona como la referencia circular entre la inmadurez racional de las mujeres que justifica su inmadurez moral y asigna al varón el puesto predominante: lo ontológico (lo racional) condiciona lo ético (lo bueno), pero en el sentido contrario, no influye al cambio.

Las tres autoras, cuestionan estos presupuestos teóricos que iluminan una moral hipócrita y, sobre todo, Gilligan y Daly proponen otra representación:

- En lugar de la mujer como otro para el varón, ambos se pueden ver como iguales en especie, y no asimétricos por el género.
- En lugar del dualismo: dominador-sumisa, se presta atención a los terceros (los hijos, los demás, los animales) que rompen la gramática del nosotros contra ellos.

Desde esta perspectiva, lo justo no sería lo que refuerza los patrones dominantes sino lo que garantiza el cuidado de todos, en cuanto iguales en dignidad, aunque no iguales sino distintos y singulares en reconocimiento (el matiz es de Fraser).

El concepto holístico de “todos” incluye las mujeres, traza los límites inferiores para no caer en el exceso del totalitarismo o absolutismo y los límites superiores para no caer en el relativismo y subjetivismo individualista.

En definitiva, la teorización sobre la justicia necesita una visión global que conecte la teoría con la praxis en equilibrio y a través de mediaciones, representaciones y hermenéuticas acordes con los intereses de los diferentes de las mayorías, atentas al hecho de que las mayorías pueden ser democráticas, pero pueden generar estructuras de injusticia y opresión.

Esta visión mediada con representaciones de la humanidad como todo interconectado e interdependiente, la proporcionan las corrientes feministas de la justicia del cuidado, ecofeminista y del estatus/de la representación.

La visión de la justicia feminista, aunque no se puede englobar en un único movimiento, a estilo de los grupos sociales minoritarios que reivindican el reconocimiento de sus legítimos derechos de representación política, permite dar cuenta de los desequilibrios actuales en los ámbitos de poder político y económico, y ofrece mediaciones y símbolos que no sólo cuestionen los existentes, sino que

inspiren tanto a los varones como las mujeres para lograr el bien común de forma más global.

5. 3. 1. 2. 3 Importancia de los ritos y los símbolos

Los símbolos y los ritos son representaciones de la autocomprensión de un grupo de personas. Esta autocomprensión (el saberse) tiene diferentes niveles: social, personal, familiar, laboral y se articula en las coordenadas individuales (la manera de reconocerse a sí mismo ante uno mismo o ante los demás) o relacionales (la manera de que a uno le reconozcan dentro del grupo, desde otros grupos o desde la singularidad del uno).

Las tres autoras ponen de relieve la necesidad de hacer justicia a las mujeres desde la propia percepción individual con respecto a los demás, desde la imagen del colectivo de las mujeres ante las mismas y ante los varones, desde la recepción y representación en cuanto personas y en cuanto mujeres en los ámbitos políticos, económicos, familiares, étnicos y religiosos.

En caso de Fraser, se tratará de buscar procedimientos legales, en cuanto mediaciones y representaciones, que garanticen no sólo la legalidad sino la justicia en la determinación de los marcos de participación e influencia en el ámbito de lo público (del derecho, de la política y la economía).

Gilligan recuperará el ámbito atribuido y recluso a lo privado para descubrir la parte perdida por parte de la mitad de la humanidad y reconocer lo emocional y lo afectivo como valioso, y poder ofrecer símbolos y mediaciones que permitan elegir los papeles sociales sin determinación de género. Sus imágenes narrativas cuestionarán los relatos que condicionan evolutivamente el desarrollo moral y adscriben ciertos comportamientos y rasgos a los niños o niñas sin atender su singularidad radical que precede la organización sexual masculinizante y dominante. El cuidado se reconocerá como el principio ético básico y humanizador. Sus sucesoras trabajarán en el campo científico y educativo para transmitir estos nuevos relatos y símbolos que describirán la humanidad como racional y afectiva, y la justicia como el cuidado.

Daly revisará cómo han funcionado los ritos y los mitos, cómo han recibido la carta de ciudadanía en las culturas como tradiciones siendo, a menudo, actos atroces y antihumanos. La autora desafiará la lógica, la ontología y la gramática para que originen las representaciones y las interpretaciones que eviten los dualismos de lo

público y lo privado y fundamenten una historia de las mujeres que ha existido (el patriarcado no es eterno) y que pueda ayudar a las mismas a construir su propia representación, la utopía del mundo biofílico, sin categorizarlo demasiado, y permitir a las protagonistas de su destino, refundar su historia y su pensamiento ético, sin necesidad de una constante referencia a los esquemas tradicionales patriarcales.

5. 3. 1. 2. 4 Conclusiones

La incorporación de la categoría de la experiencia ha permitido dar voz a las mujeres en sus circunstancias sin reducir la singularidad de la situación existencial de cada una. Esto conlleva también la cuestión de la trasmisión, la capacidad de captar, expresar, representar y reconocer la totalidad de la experiencia ajena, y permite situar el discurso filosófico no desde arriba, desde lo universal y abstracto, sino desde abajo, desde lo concreto.

Esta aproximación no está exenta de dificultades, como podría ser la provisionalidad del discurso o la situacionalidad de ciertas éticas, pero para evitarlo tanto Daly, como Fraser y Gilligan se asientan en la tradición ética que a la vez, hace legibles sus propuestas a la amplia comunidad científica. La primera autora profundiza hacia los presupuestos prearistotélicos y debate con la perspectiva cristiana tomista, mientras las demás establecen sus fuentes en la tradición moderna de la justicia. No obstante, no ceden al relativismo postmoderno.

Las tres descubren la necesidad un claro nexo entre la teoría (en cuanto normas) y la praxis (en cuanto procedimientos), al llegar a la conclusión de que la separación excesiva de las disciplinas teóricas (la filosofía, la historia) de las prácticas (la política, la psicología, la sociología, la educación, el derecho) perpetúan el sesgo machista de sus planteamientos y justifican los privilegios de la mayoría relevante a nivel de influencias económicas, políticas y sociales.

A la vez, se dieron cuenta de la mediación que hace la representación, el símbolo, el rito y la imagen para mantener el dualismo de oposiciones binarias, pero solamente con respecto a las mujeres. La revisión de los principales relatos simbólicos (en caso de Daly, los relatos bíblicos y mitológicos; en caso de Gilligan, el relato de la vida doméstica y privada idealizada y minusvalorada a la vez; en caso de Fraser, el procedimentalismo excluyente que con el derecho en la mano, de forma legal, sanciona las medidas injustas) muestra el poder del imaginario y la mentalidad dominadora que pone en práctica los presupuestos teóricos neutrales y a la vez,

constituye la clave hermenéutica del cambio: al modificar la imagen, el símbolo, el rito, se generan otras praxis y desde otras praxis, se generarán otras imágenes.

La aproximación de Daly es desde la imagen a la praxis, mientras que Fraser y Gilligan parecen preferir un cambio de conducta para modificar los marcos de representación y reconocimiento de las mujeres. Estas diferencias de perspectiva se fundamentan en los fundamentos filosóficos y metodológicos que revisaremos seguidamente, al tratar de las diferencias de la metodología.

Resumiendo, podríamos mostrar esquemáticamente en la tabla, los puntos comunes de las tres pensadoras, destacando los aspectos existenciales de sus propuestas y la cuestión de la preocupación ecológica, en cuanto el sustento primordial de la vida.

CLAVES	CAMPOS TEMÁTICOS	AMBITOS TEÓRICOS	AMBITOS PRÁCTICOS	CUESTIONES
METODO LÓGICA				Interdisciplinariedad, género, deconstrucción, construcción.
EXISTENCIAL	Justicia en contexto político-histórico, psicológico.	Humanista.	Mentalidades, relaciones, espacios sagrados, lo privado y lo público, trabajo, responsabilidad en la toma de decisiones, ejercicio del poder, autoestima, maternidad.	Experiencia, ritos y símbolos, incidencia teoría-praxis.

5.3.2 Elementos diferenciadores

Los principales contrastes los encontramos en las claves metodológica y de alcance. Dentro de la clave metodológica destacaremos los:

- *Campos temáticos: filosófico y la definición de la justicia.*
- *Ámbitos teóricos: teológico, ontológico y semántico.*

Dentro de la clave de alcance destacará el campo temático de aplicación y repercusión y desde la clave existencial destacaremos la reflexión ecofeminista de Daly.

5. 3. 2. 1 Punto de partida teológico

El elemento diferenciador principal de la obra de Daly es su punto de partida teológico. Ni en Gilligan ni en Fraser o en las ecofeministas tenemos una mención específicamente religiosa, aunque en alguna ocasión las autoras consideran que:

- La interreligiosidad es un tema de representación, al mismo nivel que la multiculturalidad o la orientación sexual; el fundamentalismo religioso mitiga la coalición entre las mujeres y profundiza en su división (la perspectiva de Fraser).
- Los criterios religiosos afectan a la valoración moral, sin evaluar si la ética que representan les constriñe o les moviliza a tomar decisiones autónomas. En este sentido, la perspectiva de Gilligan es psicológica más que teológica.
- Las ecofeministas estarían más próximas a una visión orgánica de la divinidad que simbólicamente identifica la Tierra y la naturaleza con la Diosa Madre Gaia, como se ha podido ver en parte al tratar del concepto de la diosa en diferentes tradiciones (cap. 3. 1. 2); no obstante se trataría de una aproximación puramente simbólica y no teológica.

Daly empieza su reflexión moral por las praxis eclesiales, después hace una reflexión crítica sobre los presupuestos teológicos cristianos y no pierde su conexión con la tradición tomista (aristotélica) tanto a nivel de la Metaética del Feminismo Radical, como de la Filosofía Elemental Feminista.

En el campo de la transmisión del mensaje sobre el tratado de Dios, considera que:

- Una parte del lenguaje inapropiado de Dios tiene su origen en la influencia del pensamiento griego teísta para contrarrestar la imagen del dios uno frente al politeísmo, un dios que no se puede identificar con la naturaleza frente al panteísmo y el hecho de que haya un dios frente al ateísmo. Ahora bien, el teísmo atribuye a Dios las perfecciones que en la antropología clásica correspondían a la perfección, y ésta llegó a representarse en la teología, en mayor medida en los varones⁹⁵³.

⁹⁵³ La hipocresía de la moral tradicional se fundamenta sobre la base teórica que enfatiza el rol femenino desde la caridad, docilidad, obediencia, humildad, abnegación, sacrificio y servicio y que ha sido asimilado no sólo por los varones sino por las mujeres evitando que ellas mismas pudiesen poner en cuestión este rol reforzando y perpetuándolo. El negar la parte racional a las mujeres, tan presente en la teología cristiana desde Tertuliano, pasando por S. Agustín, Tomás etc. ha sido la estrategia básica para confinarlas a la condición de imbecilidad moral. DALY, *Gyn/Ecology*, 121-125.

- Las perfecciones (inmutabilidad, omnipotencia, simplicidad, omnisciencia, impasibilidad, eternidad) y su presunta neutralidad chocan con la realidad de la miseria humana que reza a Dios compasivo y misericordioso. Es cuando se descubre a Dios encarnado, sufriente, relacional y liberador⁹⁵⁴.
- El lenguaje conlleva un sistema de símbolos, que dirigen la atención hacia lo infinito que simbolizan y lo finito con lo que simbolizan y pueden llegar a justificar las tautologías como: un dios-guerrero justifica la guerra santa, un dios-rey justifica la existencia de los subordinados, un dios masculinizado evoca la imagen de un varón dios. La realidad humana al hacer referencia a lo divino se convierte en consagrado.
- La crítica del lenguaje de Dios pasará por el cuestionamiento de su carácter exclusivista (sólo varón representa a Dios), literal (la masculinidad como la característica esencial del ser divino), patriarcal (Dios como rey absoluto), dualista (lo femenino a lo masculino es lo que la subordinación a la dominación etc...) ⁹⁵⁵.
- La búsqueda se explicita en los lenguajes menos inadecuados de hablar de Dios y un replanteamiento de la doctrina (tradición) que lleva tiempo en crisis de reformulación⁹⁵⁶.

En las dos últimas obras, a partir de los años noventa, las referencias teológicas son más escasas por centrarse más en aspectos prácticos y políticos del feminismo y manejar ya los conceptos y terminología propia y nueva, pero la metodología que utiliza Daly a lo largo de toda su obra conjuga lo mejor del tomismo (rigor, precisión y lógica), con los alcances de la fenomenología y lingüística.

La autora quiere evitar que el feminismo caiga en las aporías postmodernas. La reivindicación de la experiencia como factor subjetivo y singularizador no debilita su cuerpo de pensamiento sino lo amplía y enriquece. Para que no se

⁹⁵⁴ JOHNSON, *La búsqueda*, 24-38.

⁹⁵⁵ En *Beyond God the Father*, Daly revisará los lenguajes correspondientes, siguiendo su convicción mostrada en el libro anterior sobre la necesidad de los nuevos lenguajes teológicos, recuperando las nociones de metáfora y la teoría clásica de analogía. No se trata simplemente de dar la vuelta a las palabras, ni tampoco “montar” una especie de “neolengua” o “nueva habla” que denuncia Orwell sino de las nuevas palabras, proyecto que desarrollará ampliamente en su diccionario y que practica la autora en sus libros. Las palabras de la lengua de los “varones-madres” no vehiculan ni son contenedores, ni transmiten la experiencia de las mujeres, hay que aprender el lenguaje de las Madres a través del exorcismo de los “varones-madres”.

⁹⁵⁶ MCFAGUE, *Modelos*, 161.

convierta en abogada de la ética de situación, se basa en un fundamento metodológico clásico comprobado y conocido. Así su filosofía y apuesta ética tiene garantías de ser suficientemente universal como para ser adaptada a diferentes contextos y experiencias, y a la vez, tan flexible que no excluya las experiencias particulares, en nombre de esta universalidad.

Resumiendo: ante las imágenes teológicas tradicionales, la teología feminista tal como la plantea Daly, se comprometerá en tres perspectivas:

- Analizar críticamente las opresiones heredadas: la deconstrucción del prejuicio sexista.
- Buscar alternativas a la historia suprimida: recuperación de la imagen del bautismo como la incorporación en la imagen de Cristo.
- Encontrar las nuevas interpretaciones: reconstrucción de los símbolos integradores y prácticas inclusivas.

Esta visión teológica está totalmente ajena a las otras autoras que tratan de la justicia, aunque las consecuencias éticas de mantener estas imágenes desembocan en actitudes que coinciden con los síntomas de las carencias morales de las que habla Gilligan. Si las mujeres sólo podrían verse como *Imago Dei*, como dice Daly, a condición de negar su propia identidad sexual o fiarse del poder masculino en detrimento de la confianza en el criterio propio, a las mujeres no se les podría pedir la autonomía moral, lo que presupone la pérdida de responsabilidad moral.

Gilligan, en este sentido, criticaba la conclusión de Kohlberg que en lugar de ver la necesidad de empoderar a las mujeres para que puedan tomar decisiones libres y responsables, habiéndoles sido privada esta posibilidad, sostiene que ésta es la prueba de la condición inferior moral de las mujeres (y no del misoginismo sistémico de las estructuras patriarcales en la investigación sobre el desarrollo moral): la incapacidad de tomar decisiones autónomas por sí mismas.

5.3.2.2 Base filosófica

La filosofía de la que parten y sobre la que proponen los cambios difiere radicalmente en caso de Daly y del resto de las autores estudiados. En caso de la teóloga de Boston, su trayectoria intelectual europea y una base pre-conciliar tomista muy sólida que se extendió hasta el doctorado (que era su tercer doctorado, tras el de la literatura y lengua inglesa y la filosofía), le ha permitido elegir la tradición

filosófica sobre la que efectuar la crítica y sobre la que construir su propuesta del cuerpo intelectual.

Fraser⁹⁵⁷ (filósofa y doctora por la Universidad de Nueva York, actualmente docente en *The New School for Social Research*) y Gilligan⁹⁵⁸ (psicóloga y doctora por *Harvard University*, actualmente profesora ordinaria en la facultad de derecho de la Universidad de Nueva York), parten de la formación filosófica moderna, arraigada en Kant y sus sucesores.

Habría que añadir también que la perspectiva del reconocimiento y representación en caso de Fraser se centra en los aspectos políticos y del derecho, mientras la idea de Gilligan se ve apoyada en las ciencias educativas y en la psicología clínica, que confieren diferentes matices al trabajo de cada una, sin entrar ni siquiera en las diferencias del contenido de ambas autoras.

Como ya mencionamos en la disputa de Fraser con Honneth sobre su lectura de la tradición moderna de la justicia, a nivel de principios éticos se plantea el debate si Fraser, puede hacer coincidir en su marco deontológico el enfoque teleológico⁹⁵⁹ propuesto por Honneth o Taylor. El *Sittlichkeit* o *ethos*, al que se refiere Fraser⁹⁶⁰, remite más bien a Hegel en su “Fenomenología del Espíritu”, mientras Kohlberg y Habermas, por el contrario, remiten a la moralidad individual reflexiva postconvencional, a lo universal y al derecho (siguiendo presuntamente a Kant)⁹⁶¹.

Parece que precisamente el entronque ético desde la filosofía moderna tanto de Gilligan como de Fraser en sus trabajos, muestra lo que Gloria Martín llama “la dicotomía de la ética de justicia y del cuidado en la sociedad” que está en el origen mismo de la teoría moral moderna:

“La dicotomía entre ética de la justicia y ética del cuidado está en el origen mismo de la teoría moral moderna y está ligada a la separación de esferas y la construcción de los géneros: la ética de la justicia es adecuada para lo público y para los hombres, la del cuidado para lo privado y para las mujeres”⁹⁶².

La tradición moral que surge en el contexto de la Ilustración coincidió con la separación de las esferas pública y privada al verse desautorizado el esquema de la ley natural, que privilegiara a cierta parte de la sociedad (masculina) a causa del

⁹⁵⁷ <https://www.newschool.edu/uploadedFiles/Faculty/NSSR/VitaFraser.pdf?n=7601>

⁹⁵⁸ https://its.law.nyu.edu/facultyprofiles/index.cfm?fuseaction=profile.full_cv&personid=19946

⁹⁵⁹ FRASER, ¿*Redistribución o reconocimiento?*, 35.

⁹⁶⁰ FRASER, ¿*Redistribución o reconocimiento?*, 35.

⁹⁶¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 47.

⁹⁶² MARÍN G., *Ética de la justicia y ética del cuidado*, 3.

<https://es.scribd.com/document/344990804/Etica-de-La-Justicia-y-Etica-Del-Cuidado-Gloria-Marin>

nacimiento y conllevó la deslegitimación de la teología ligada a la filosofía a nivel teórico por la misma razón y a nivel político por la excesiva complicidad de lo religioso con lo monárquico.

La ética funciona como legitimadora del sistema social, a nivel público y sustituyendo la jerarquía natural por contrato, en nombre de la libertad de elección, se necesitaba la esfera privada, donde se aplicara otra ética, más adecuada a la vida privada y apropiada para las mujeres que firman su sumisión al control sexual en el contrato matrimonial.

Esta tradición tiene varios puntos débiles, como demuestran las teóricas feministas, ya que está basada en la distinción entre la justicia y la vida buena, por lo que quedan fuera muchos aspectos importantes, incluso el de la vida pública, y en la restricción del dominio moral, que excluye la esfera privada: la familia, el amor, la amistad, la reproducción y la sexualidad.

Por todo eso se consideran inconsistentes las teorías morales universalistas ya que se presentan como universales⁹⁶³, pero lo que hacen es sustituir el universo de la humanidad por una parte de ella: los hombres blancos, adultos y propietarios o al menos profesionales.

Daly conocía la repercusión de Kant, Habermas y otros filósofos ya que articula en su ética la fenomenología de Heidegger, la lingüística de Ricoeur y la teología de Paul Tillich. Hay también publicaciones suyas sobre la filosofía de Jacques Maritain⁹⁶⁴, y hasta de Hans Küng⁹⁶⁵. No obstante, prefiere basar su cuerpo doctrinal sobre el tomismo (con las salvedades y con el enriquecimiento que efectúa la autora). Esto puede deberse al desengaño moderno del feminismo y su manipulación patriarcal (el paso de la condición natural al contrato social).

La filósofa se da cuenta que partiendo de las teorías modernas se cae en las mismas aporías que en la teoría clásica, pero las nuevas coinciden con la rotura entre la filosofía y la ciencia. Sopesa que, por claridad, es más fácil basarse en un único cuerpo filosófico, con sus certeras intuiciones y perfeccionarlo con los avances de las filosofías y ciencias sociales modernas. La tecnocracia, entre otros frutos de la

⁹⁶³ A. CORTINA, *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid 1990.

⁹⁶⁴ M. DALY, *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain*, Officium Libri Catholici, Rome 1966.

⁹⁶⁵ M. DALY, "Hans Küng", en *The New Day: Catholic Theologians of the Renewal*, John Knox Press, Richmond 1968, 129-142.

disociación total de la ciencia de la filosofía, es uno de los males a los que conduce el llevar a cabo hasta las últimas consecuencias las filosofías modernas.

El hecho de prescindir, en cierto sentido, del debate feminista con los filósofos de la modernidad en caso de Daly, hace difícil la lectura de su obra por la generación posterior de las feministas que prefirieron abandonar todo sesgo religioso (en cuanto fruto de las alianzas Iglesia-Estado) para buscar lo común humano desde la tradición moderna. Este hecho a la vez, situaría a Daly también fuera del circuito postmoderno, a juzgar por la pequeña repercusión de la obra de Daly en las feministas postmodernas, al menos en los países hispanoparlantes, sobre todo, en España.

Existen, sin embargo, inconvenientes de basar la ética solamente en los presupuestos teóricos modernos de los derechos y de la justicia, como bien matiza Marín⁹⁶⁶ y como se había percatado Daly:

- a) La definición del alcance de la ética: justicia y vida buena.

La ética de la justicia sirve para resolver conflictos interpersonales y sociales por medio del consenso, desde la perspectiva de la distribución. No importa el contenido distribuido, sino que el procedimiento sea justo. Es, por tanto, una ética procedimental, lo que importa es el procedimiento llevado a cabo, no el contenido. La ética no se pronuncia sobre lo bueno en general, lo que queda restringido al ámbito personal.

Esta visión de la ética inhibe el debate sobre valores, y desactiva la crítica de los valores dominantes.

- b) La supuesta reciprocidad y universalidad de la teoría moral.

La reciprocidad y la justicia se solían considerar, como pudimos ver, principios básicos de una teoría moral. Sin embargo, con el tiempo, han variado los criterios de inclusión y exclusión y el marco de igualdad y reciprocidad entre los sujetos, generando exclusiones: mujeres, esclavos, negros. También han ido cambiando los aspectos de la conducta humana en cuanto regulados por estos principios, relacionados con el proceso de permeabilidad de los límites entre lo público y lo privado.

⁹⁶⁶ MARÍN, *Ética de la justicia y ética del cuidado*, 1.

En la teoría moral moderna la universalidad supone la inclusión de todos los humanos, pero las tres autoras plantean la cuestión si la teoría moral dominante cumple realmente esta condición.

Cuando se define al sujeto moral en la modernidad, se excluye a las mujeres. Según Rousseau las mujeres no hacen la abstracción de los intereses particulares por lo que no son capaces de autonomía ética ni pueden ser sujetos del contrato social. En efecto, no son sujetos morales. Para Kant se llega al imperativo moral por la razón, por la capacidad de abstracción,

“pero ésta no es propia de las mujeres, a las que no corresponden las virtudes sublimes sino las bellas, que no son genuinas sino adoptadas, y que sólo conducen a resultados aparentemente virtuosos. Estas virtudes, como la compasión, la cortesía y la benevolencia, no pueden exceder el ámbito de lo particular y concreto, no se les puede aplicar la universalidad y la generalidad”⁹⁶⁷.

De ahí, que los inicios de la de la filosofía moral y política moderna (Hobbes, Rousseau) que se apoyan en el ideal de autonomía de un sujeto desarraigado y dominante que establece pactos, el contrato social, y la ley que domestica la competición y evita la lucha de todos contra todos, excluyen de su imaginario a la madre, la esposa y la hermana.

Son ideales concebidos para un ente masculino, sostenible sólo si existe la división social entre la esfera pública y privada. En realidad, la sociedad no podría funcionar y sobre todo, reproducirse si todas las personas siguieran ese ideal de autonomía que provoca escisión y dicotomía entre la ética de la justicia y del cuidado.

Frente a ello, se han tenido que desarrollar conceptos que corrigieran esta visión del sujeto moderno central, por lo cual la ética del cuidado es una reacción, una deconstrucción del esquema moderno. Daly analiza los cauces que vinculan el pensamiento antiguo y moderno y prefiere no basarse en planteamientos que llevan a la división y a las conclusiones binarias y opuestas que a priori se pueden sacar de la teorización de Fraser (justicia de la representación) y Gilligan (justicia del cuidado).

Marín compara, de forma muy acertada, ambas perspectivas en un cuadro esquemático de sus características que facilitamos a continuación. Añadimos a esta tabla las correcciones que aplica Fraser a la ética de la justicia al añadirle el componente de representación. Señalamos las correcciones utilizando otra fuente.

⁹⁶⁷ MARÍN, *Ética de la justicia y ética del cuidado*, 3.

<i>Ética de la justicia y su corrección por parte de Fraser (justicia de representación)</i>	<i>Ética del cuidado</i>
<ul style="list-style-type: none"> - aplica los principios morales abstractos (formalismo) - el otro es un sujeto genérico (imparcialismo) - <i>aplica la perspectiva bivalente al ampliar el marco geográfico y multicultural más allá del estado westfaliano</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - juicio moral contextual - el sujeto es un "otro particular"
<ul style="list-style-type: none"> - respeta los derechos formales de los demás - la responsabilidad hacia los demás se entiende como pacto de no-violencia a los derechos de los demás (ética de mínimos) - <i>el principio de la paridad de participación permite respetar las reivindicaciones de los grupos sociales minoritarios</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - se responsabiliza por los demás - posibilidad de la omisión como una elección moral deficiente
<ul style="list-style-type: none"> - el sujeto es individual y previo a la sociedad - <i>el principio de todos los afectados</i> 	<ul style="list-style-type: none"> -el mundo es una red de relaciones en las que se inserta la persona -reconoce las responsabilidades hacia los demás
<ul style="list-style-type: none"> - rigen las reglas mínimas de convivencia, marcadas por los procedimientos que se deben seguir para llegar a resultados justos, pero sin pronunciarse sobre los resultados mismos (procedimentalismo) - <i>la representación permite mantener los presupuestos éticos maximalistas, pero no reducirlos ad absurdum ante la magnitud de minorías que reclaman ser reconocidas</i> 	<ul style="list-style-type: none"> -el valor moral tiende hacia la excelencia y las éticas de máximos

Los presupuestos de Kohlberg se sostenían en la ética de la justicia, y sobre las mismas bases se fundamentan los críticos de Fraser: Honneth, Taylor, Ricoeur. En todo caso, tanto Gilligan como Fraser describen los fallos en sus presupuestos, pero no superan sus propias dificultades al cruzar sus conclusiones con la categoría del género y con las tendencias feministas de igualdad y diferencia⁹⁶⁸.

Las críticas a Gilligan por cuestiones metodológicas que se pueden englobar en dos aspectos referentes a:

⁹⁶⁸ J. TRONTO, "Beyond Gender Difference To a Theory of Care", en *Signs*, 1987.

- La utilización incorrecta de los métodos de investigación en psicología.
- A las diferencias de género. Las afirmaciones de Gilligan, se ajustarían a los estereotipos sobre las mujeres, más que a su realidad. Las diferencias entre los géneros corresponderían más bien a diferencias de poder y de posición social, de forma que si se corrigen estos sesgos no se observan diferencias de género.

Gilligan, en cuanto feminista de la diferencia, revaloriza lo que ha sido devaluado por ser femenino. Sus críticos ven en ello una variante moderna de la tradicional adscripción de la razón a los hombres y del sentimiento a las mujeres. Sus partidarios, como Victoria Camps⁹⁶⁹, destacan que la diferencia puede equilibrar o contrarrestar los estilos de vida hasta ahora privilegiados. Tiene algo en común con las corrientes que pretenden que las mujeres aporten soluciones para la crisis de la humanidad en la que se halla.

Sin embargo, Gilligan afirma que la voz diferente que ella describe no se caracteriza por el sexo sino por el tema. Su asociación con las mujeres es una observación empírica, pero no absoluta y los contrastes entre las voces masculinas y femeninas ponen de relieve la distinción entre el dualismo de pensamiento enfocando un problema de interpretación, más que para representar una generalización acerca de uno u otro sexo.

Otra carencia consiste en la supuesta renuncia a la universalidad de la ética, independientemente de su sexo o estatus, mientras que parece que Gilligan une el cuidado con la responsabilidad y con el sexo. Sin embargo, este énfasis en la responsabilidad no debería suponer más cargas para las mujeres. Se trataría de combinar las responsabilidades en lo privado para que sean asumidas por las instituciones y por los varones, y de aumentar la responsabilidad de las mujeres en lo público.

La propuesta sería sustituir una responsabilidad absoluta en lo privado por una corresponsabilidad de las mujeres con los varones en lo público y en lo privado. Los avances de la situación de las mujeres han llevado a que muchas hayan ampliado su responsabilidad a lo público en diferentes grados: desde movilizarse por el convenio a una dedicación política o asistencial. También han disminuido algo sus cargas en lo

⁹⁶⁹ GILLIGAN, “La ética del cuidado”, 7.

privado: hospitalización, escuelas infantiles, pero el cambio resulta claramente insuficiente.

Otra carencia de ambos presupuestos viene desde el ecofeminismo: el aspecto planetario. La justicia de la representación y la justicia del cuidado apuntan a las filosofías que superan el androcentrismo. Sin embargo, no cuestionan el antropocentrismo, que a pesar de ser muy discutible en cuestión de la responsabilidad y la justicia, en cuanto valores humanos propiamente dichos, no deja de ser un factor crucial actualmente y viendo cómo la mentalidad dominadora pone en riesgo la sobrevivencia biológica de la vida.

La solución de Daly es diferente de la planteada por Benhabib⁹⁷⁰ que pretende hacer coincidir las corrientes de la justicia de representación con la del cuidado, como ya hemos tratado en el punto 4. 5. La filósofa se ahorra entrar en debates, sean de conciliación, sean de división de las corrientes éticas viendo un mayor provecho en la fundamentación de la ontología feminista que permita sostener las propuestas morales coherentes. Siguiendo su propia experiencia del desengaño después del Concilio Vaticano II en el campo eclesiástico que pretendía innovar en lo irreformable, en el caso de la ética, considera que no se puede unir los discursos emancipadores con las bases patriarcales, más allá de su denuncia.

Para generar un pensamiento creativo decidió incluso abandonar la terminología misma de la justicia para no perder la radicalidad de su significado.

En caso de las bases filosóficas de Gilligan, éstas son depuradas aun por su especialización psicológica y literaria. La orientación de su trabajo es eminentemente social y educativa, más que filosófica, estrictamente hablando, por lo cual, a pesar de múltiples coincidencias en muchas conclusiones e intuiciones con Daly, éstas no se deben a las fuentes filosóficas mutuas, sino en la lectura común de las experiencias de las mujeres.

En cuanto al planteamiento filosófico ecofeminista, al estar compuesto por las representantes de múltiples filosofías, una conclusión muy general podría coincidir con las fuentes filosóficas de Fraser y Gilligan: son fuentes modernas y postmodernas que Daly conoce, pero considera complementarias y fragmentarias, fruto de los dualismos patriarcales. No es su objetivo fundamentar una propuesta en ellas ni seguirlas. Su visión del feminismo radical, en cuanto nuclear, requiere una

⁹⁷⁰ BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto”, 35.

profundización y un sistema ético previo al moderno, aunque nutrido por la fenomenología y la lingüística actuales, para enmarcar el debate desde unos presupuestos originales. Se apoya también en la mitología y el tomismo para su cometido.

5. 3. 2. 3 *Contenido de la justicia*

Existen profundas diferencias en la concepción de la justicia, entre las tres autoras, no solamente viendo el punto de partida teológico y filosófico. Trataremos cuatro ámbitos de aplicación de las teorías de las tres autoras, para mostrar los contrastes existentes entre ellas: la cuestión de género, la cuestión de la diferencia-igualdad, la definición de la justicia y la aproximación metodológica al problema.

5. 3. 2. 3. 1 Cuestión de género

En los capítulos sobre la justicia de la representación de Fraser, se ha facilitado el debate de la autora con varios pensadores que preferían enriquecer el esquema tradicional (aristotélico) de la justicia de redistribución con el del reconocimiento, sin ver la necesidad de dar un paso más allá. Este enfoque dualista, detectado y cuestionado por Fraser, la filósofa lo supera con la ampliación del marco al multiculturalismo y buscando los criterios de representación política de los grupos sociales minoritarios que merecen el reconocimiento, no solamente a nivel psicológico o de derecho, sino de hecho, de sus diferencias con respecto a la mayoría. De forma que se pueda garantizar una convivencia ni totalitaria de las mayorías ni anárquica de las minorías (según los principios de paridad de participación y de todos los afectados). Además, Fraser cuestionaba el marco geográfico (westfaliano) de la aplicación y de la salvaguarda de los derechos de estos grupos desde la justicia del reconocimiento.

Las críticas que recibía por parte de los representantes de los seguidores de la tradición moderna de la justicia eran: la utilización de los términos socialistas de clase y estatus para ilustrar el binomio justicia de redistribución y reconocimiento, y que las conclusiones parecían no corresponder coherentemente a los principios de los que se partía.

Como conclusión del debate, hemos considerado que los filósofos que objetan a Fraser, tratan del reconocimiento de diferentes grupos sociales, sin tener en cuenta la cuestión del género. A la vez, se descubre que la categoría del género marca tan profundamente la teoría de la justicia de reconocimiento que, efectivamente, no es

suficiente, pero que tampoco la teoría de la representación, propuesta por Fraser, puede aplicarse por igual tanto a los grupos o movimientos sociales (políticos) como a las mujeres en general, porque las mujeres no son un colectivo de representación única, ni tampoco son un grupo minoritario.

La justicia del cuidado, de Gilligan ofrece una visión evolutiva y práctica que articula transversalmente la cuestión del género en cuanto a la valoración y el juicio moral. No obstante su acierto en poner de manifiesto las carencias del método científico en los estudios de la moral, corre el riesgo de dar por supuestos ciertos roles sociales o papeles de las mujeres, sin cuestionar su validez, en nombre del rigor y el método elegido en su investigación.

Más que una base filosófica, política o legislativa, Gilligan aboga por una narrativa diferente y por una educación inclusiva que tiende a recuperar la humanidad en su afectividad. Los principales seguidores de esta corriente hablan de la justicia cordial⁹⁷¹ o hasta del giro sentimental en la ética (un paso más allá del giro lingüístico de Rorty⁹⁷² o del giro epistemológico de Descartes), como lo denomina el mismo Kohlberg, cuyos métodos, Gilligan, su alumna, ha cuestionado.

Practicar la justicia cordial, una demanda ineludible de nuestro tiempo, “exige superar la visión reduccionista de una ética impersonal masculina y una ética amorosa femenina”⁹⁷³. Las mujeres y los varones deben ser educados en los valores de la razón y del afecto y en la capacidad de ver al otro como un ser humano tratado desde los principios universalistas de respeto a su dignidad, pero también como un tú concreto, situado, con sus circunstancias, que requiere comprensión y empatía, compatibilizando sus propias diferentes voces, diría Gilligan.

La educación moral necesita profundizar en la interconexión entre el afecto y la cognición en las conductas humanas, de modo que si las emociones operan como motor para la acción, luego la capacidad argumentativa interviene legitimando, justificando, reconduciendo o reprobando el caudal emocional (lo que hemos llamado la representación). No obstante, no deberían convertirse en un absoluto moral por lo cual, las acciones formativas deberían conjugar, desde el saber práctico:

- La orientación de la justicia y del cuidado en el marco de la empatía.
- La defensa de la atención afectiva.

⁹⁷¹ A. CORTINA, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid 2010.

⁹⁷² G. BERGMANN, *Logical Positivism, Language, and the reconstruction of Metaphysics*, 1ª ed., Ontos-Verlag, Frankfurt/Lancaster 1953.

⁹⁷³ CORTINA, *Justicia cordial*, 67.

- Las demandas de justificación o fundamentación junto con la sensibilidad moral desde la vida real.

El análisis aportado por Benhabib muestra una ética de los derechos humanos que conduce más allá de la polémica entre la ética de la justicia de los varones y el amor de las mujeres, para situar al uno frente al otro concreto sin perder por ello la posibilidad de apelar a los horizontes generales de valor⁹⁷⁴.

Noddings se decanta por una ética que se justifica ontológicamente en el ser humano en cuanto ser en el mundo y con otros, que surge en el encuentro humano y se basa en el sentimiento y no solamente en la deducción lógica o en base de los principios abstractos⁹⁷⁵. Benhabib pretende conectar la esfera de la justicia moderna (basada en Kant y Rawls), con la del cuidado que se fija en el ámbito afectivo, siguiendo a Jäggar que a su vez, propone cuadrar el amor, el conocimiento y las emociones en la epistemología feminista⁹⁷⁶.

Daly decide, como comentamos en el apartado dedicado a los aspectos humanistas de su obra, dejar de representar a toda la humanidad ni pretender acercar la cuestión de género a las tendencias del pensamiento corrientes de su época. La ambigüedad del lenguaje y la retórica reversa del discurso patriarcal académico y eclesial han mostrado, que pretender vestir el feminismo radical en las palabras y los modos de pensar tradicionales sería dispersar energías con poco provecho.

La filósofa prefiere adoptar la perspectiva feminista de forma radical (de raíz), precisamente, para que no se confunda con las ramificaciones ni tampoco beba demasiado de las fuentes contaminadas por la academencia y por el pensamiento patriarcal que llevan al final a un callejón sin salida, al absurdo o a las aplicaciones prácticas muy fragmentarias. Parece una tarea muy abstracta y poco concreta, pero ofrece múltiples ventajas: al no ser tan contextual como la de Fraser y Gilligan, permite dar cabida a diferentes corrientes sin pretender enfrentarlas.

Sus principios son tan amplios que dan cabida a las teorías de Fraser, de Gilligan, del ecofeminismo, del feminismo social y liberal dentro del mismo pensamiento de la autora. Daly ofrece coordenadas de acción, más que acciones concretas, actitudes personales, que son políticas y valores que permitan un juicio autónomo e interconectado de las mujeres cada una en sus circunstancias. No plantea

⁹⁷⁴ https://studylib.es/doc/2467261/articulacion_justicia.pdf

⁹⁷⁵ VÁZQUEZ, *La educación y la ética del cuidado*, 35.

⁹⁷⁶ BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto”, 55.

un proyecto político global de las mujeres, ni siquiera unos métodos educativos asentados en los procedimientos y formatos existentes. Lo que propone es un cambio de mentalidad global precisamente desde la perspectiva feminista.

La filosofía feminista se convierte en filosofía, la ética feminista se convierte en ética, en cuanto que son un proyecto de conocimiento práctico con estatus epistemológico propio, arraigado en una ontología y una cosmovisión Biofilicas. Una vez deconstruidas las simbologías que legitimen la inferioridad de las mujeres, sea pseudonatural, sea por una especie del acuerdo unilateral y recuperadas la memoria y la esperanza desde la perspectiva de las mujeres, se puede hablar de la justicia, o mejor dicho, de Némesis.

Su visión no excluye la de Fraser y Gilligan, ni tampoco la del ecofeminismo, sino prepara un marco adecuado para una corriente intelectual autónoma, que conoce las tradiciones morales antiguas y modernas, pero no depende de ellas, sino ofrece novedades que no la modifiquen, ni siquiera transformen, sino estén ahí, madurando y desarrollándose.

Es cierto que las últimas publicaciones de Daly muestran una mayor preocupación por lo político y lo económico, y tienen un talante más parecido a la aproximación de Gilligan y Fraser, pero lo hacen desde sus principios, con un método y sobre la estructura filosófica claramente definida y con pretensión, legítimamente filosófica, de universalidad.

5. 3. 2. 3. 2 Diferencia e igualdad: clave del alcance de las teorías

El tratamiento genérico de la justicia de representación y justicia del cuidado, parece mostrar que ambas teorías tienden a perder la fuerza cuando incorporamos al debate específicamente la cuestión de la igualdad y diferencia en su vertiente de género y feminista. Cuando se pretende aplicar ambas perspectivas a las experiencias y las reivindicaciones prácticas de las feministas, resulta que no son representativas de todo el colectivo, ni siquiera dentro de un único país, sin mencionar diferentes contextos de raza, religión, cultura. Nos encontramos con la clave del alcance: aplicación y repercusión.

La propuesta de la justicia de representación, en principio, conjuga en su aspecto bifocal tanto las reivindicaciones igualitarias (que tenderían al concepto de la justicia aristotélica, de redistribución) como de diferencia (que optarían por las estrategias políticas del reconocimiento), en función de las necesidades y retóricas

políticas, globales, económicas. El punto débil es la suposición incierta de que las mujeres se comportarían como un grupo de interés capaz de reaccionar y organizarse para descubrir cuándo y qué estrategia sería la más oportuna. En el contexto del cambio continuo (la autora habla de las retóricas electorales manipuladoras), se trataría de los cambios en plazos de cuatro-cinco años. La viabilidad de su propuesta, a nivel práctico, de cara a las mujeres, parece que podría darse en el hipotético caso de una organización multinacional de mujeres con su organismo de gobierno y representación propia.

En cuanto a la justicia del cuidado, la propuesta de Gilligan, probablemente más acorde con el método narrativo de Daly, propone un cambio educativo a largo plazo, con el objetivo de recuperar la humanidad plena perdida en el actual estado de disociación de las pautas educativas en función del sexo. Se trataría del presupuesto igualitario en cuanto humanidad y diferenciador, pero no en función del sexo, sino en función de los aspectos psicológicos de cada persona. Genera duda la posibilidad de aplicación de estas pautas educativas, ya que requeriría una activa participación de todo el colectivo formativo, académico y político, mientras que la educación se ve sacrificada en aras de especialización y segmentada conforme a la demanda y las tendencias del mercado.

Al presuponer la colaboración, supone que le interesa a toda la humanidad el cambio de las mentalidades, pero no valora los privilegios existenciales de los que se benefician los varones a costa de los traumas que padecen y hacen padecer. Es difícil que los varones reconozcan, tal como hemos tratado, que necesitan cambiar si los cambios implican la pérdida del control y de la dominación. Cabría preguntar también cuánto tiempo se necesitaría para este cambio evolutivo de mentalidad. El problema con el que nos encontramos es justo el contrario del de Fraser.

Resumiendo: los cambios que afronta Fraser son demasiado rápidos para reaccionar, mientras que los planteados por Gilligan son demasiado lentos para poderlos llevar a cabo.

Además, parece que, a pesar del punto de partida de Gilligan de la humanidad genérica, la parametrización de las conductas y de los juicios morales, al menos en el estudio del 1982 (*In a different voice*), se da en función del sexo, por lo cual lo igual se identificaría con la humanidad y lo diferente con el sexo. Según Linda Kerber⁹⁷⁷,

⁹⁷⁷ L. KERBER, "Some Cautionary Words for Historians", en *On In a Different Voice. An Interdisciplinary Forum*, Signs, 11, 2, 1986.

Gilligan no se ocupa de las limitaciones de la voz femenina, favoreciendo la percepción de que las mujeres fueran realmente más cuidadoras, menos aptas para dominar y más adecuadas para negociar, lo que se volvería en contra de las propias mujeres. Es una apuesta metodológica que ha recibido sus críticas, pero también refleja la realidad dualista y binaria de la que parece imposible salir en el discurso académico y científico tradicional.

Daly se desmarca de nuevo del debate feminista sobre la diferencia e igualdad. La reivindicación de la diferencia por parte de las feministas liberales y la reivindicación de la igualdad de derechos por parte de las feministas socialistas se parece a otra oposición binaria con la que habérselas dentro del movimiento feminista y que ha producido escisiones debilitando las fuerzas gynérgicas, bajo las condiciones de la “*man-ipulación*” política y social condensadas por el capitalismo del libre mercado. Al analizar este debate en el apartado 4. 1, llamaba la atención la ambigüedad de las terminologías utilizadas y las interpretaciones del mismo problema. En cuanto a la cuestión de la igualdad, como lucha por los derechos iguales entre varones y mujeres (en base a la común dignidad humana y en contra de la injusticia de redistribución), parece ser un tema común y aceptado para todas las feministas. La disputa se genera más bien en la comprensión del ámbito de la diferencia:

- a) La diferencia como la lucha por el reconocimiento de las condiciones existenciales de las mujeres (en cuanto seres humanos) mientras se da el cambio de mentalidad que borre los roles asignados y los papeles estereotipados a las mujeres y los varones.
- b) La diferencia de las mujeres en cuanto condición femenina específica que contrapone a los varones y las mujeres.

Daly no entra en la disputa, no necesita, porque el ser Bio-fílico no está determinado sexualmente, es una categoría que funciona de forma análoga a la categoría de los ángeles en la filosofía tomista, a saber, éstos eran cada uno de su género y especie. Es la forma de singularización total de la experiencia de cada persona, con su circunstancia, su contexto, su historia y su destino, sin perder la condición de criatura, pero por encima de las jerarquías de los hombres. Desde este presupuesto se salva tanto el principio de la igualdad como de la diferencia, pero no se entra en un debate infructuoso y no constructivo sobre las nociones básicas o confrontando a las feministas entre ellas.

La perspectiva ecológica de Daly aporta luz a la raíz del problema tratado que desenfoca todo el debate: el antropocentrismo. Al partir del concepto del género humano y sus especies, encontramos, por analogía androcéntrica, el dualismo sexual cuya lógica se derrumba en cuanto aparece la consideración de los homosexuales, de los bisexuales etc⁹⁷⁸. Esta deconstrucción va más allá cuando ampliamos la perspectiva al mundo natural, al medio ambiente. Daly se desprende del antropocentrismo y adquiere un horizonte en el que el grado de la justicia no se mide solamente con respecto a los seres humanos sino a la sostenibilidad de la vida en su sentido muy amplio. El ecofeminismo es la clave que equilibra las teorías de la justicia y funciona como un principio previo de la teorización sobre la misma.

Por un lado, Némesis, con sus ojos bien abiertos a la experiencia de cada persona no es sinónimo de parcialidad sino de atención a la singularidad individual y también de vigilancia por no dejarse engañar por las pretendidas leyes igualitarias manipuladas.

Por otro lado, Némesis, con su conexión con los elementos de la naturaleza, regula el criterio de la justicia, dándole su momento, su tiempo y su espacio acorde a las consecuencias a corto y largo plazo y no solamente respecto a los demás seres humanos sino también a las demás especies de vida biológica que sostienen y son la condición de posibilidad radical de cualquier vida humana.

5. 3. 2. 3. 3 Definición de la justicia

Habiendo visto los aspectos de la justicia tratados de manera diferente por las tres autoras, parece claro que el mismo concepto de la justicia variará en las tres teorías.

Según Fraser, la justicia de representación englobaría la visión redistributiva (aristotélica, de contenido, el *qué*) y de reconocimiento (Kant, Habermas, Taylor, Ricoeur, Honneth, el *quién*) a través de un marco de referencia: el *cómo*, es decir, la forma de llevar a cabo social y políticamente los criterios de la justicia.

La división de las esferas de justicia en una estructura tripartita: el objeto, el sujeto y el marco es muy útil para ilustrar sus conexiones teóricas y prácticas, clásicas y modernas y a la vez, impregnadas de una visión actual multicultural y global. Los principios de la justicia de representación sería la paridad de participación y un perspectivismo bivalente que permite evitar procedimientos que

⁹⁷⁸ M. ALTHAUS-REID, *The Queer God*. London, Routledge 2003.

marginen o excluyan las reivindicaciones de las diferencias entre los grupos sociales, pero también facilita marcar los límites de su funcionamiento correcto y la estructuración de la praxis socio-política desde la democracia. Se trata de una teorización deontológica, de derechos y de mínimos, pero con ciertas garantías de inclusión de los intereses de distintos grupos con el fin de salvaguardar el respeto mutuo.

Gilligan trata de la justicia del cuidado que corrige la visión de la justicia del reconocimiento al vincular la esfera afectiva a la esfera objetiva en el proceso de la formación del juicio moral. Pone el énfasis en el contenido no solamente intelectual de la justicia (distributivo), ni tampoco solamente (o conmutativamente con la redistribución) en el reconocimiento de los derechos objetivos de todos los seres humanos, sino que considera que la experiencia de vida también afecta los criterios de la justicia.

Hablamos, en este caso, de una teoría práctica, más que de una teorización filosófica, pero el peso dado a la toma de decisión, al juicio moral, parece prevalecer en caso de Gilligan sobre la clásica visión de la justicia que remedia las injusticias ya cometidas. Se inclina por una visión no tanto medicinal de la justicia sino de la *pre*-ocupación, a adelantarse a los actos, al auténtico ejercicio de la *con*-ciencia que denota la libertad y la responsabilidad, es decir, la plenitud del acto moral. De esta forma, apunta también a la justicia teleológica, de máximos, donde el justo medio no se parece al principio del mal menor sino del máximo bien.

Nussbaum apunta a una vuelta a Aristóteles para superar la aproximación kantiana (y moderna) a la persona y a la moral solamente desde la razón excluyendo los rasgos de condición (o de naturaleza)⁹⁷⁹.

Daly retrocede más allá de Aristóteles y de su visión (incompleta y sesgada) de la naturaleza, no solamente abandonando la visión procedente de la tradición puramente racionalista moderna (Kant) que se convierte en el relativismo postmoderno, sino acudiendo a las tradiciones anteriores a Aristóteles y ocultos por la mitología para buscar la referencia e imagen de la justicia en Némesis. Esto supone una diferencia de capital importancia con respecto a las demás autoras, ya que permite tomar la distancia temporal-teórica suficiente y evaluar las teorías de la

⁹⁷⁹ D. HOYOS, “Ética del cuidado: ¿Una alternativa a la ética tradicional?”, 85.

justicia existentes desde el prisma de las tradiciones pre-patriarcales, del que carecen Fraser, Gilligan, e incluso Nussbaum o Jägggar.

Sobre la definición de la justicia en Daly nos remitiremos de nuevo a *Pure Lust*, el texto traducido íntegramente en el punto 3. 1. La autora deja de hablar muy pronto sobre la justicia y no le pone atributos: de representación, de cuidado, cordial, sentimental etc., porque así solo se matizaría una tradición clásica y moderna de la justicia que no sirven a la causa de las mujeres, a veces hasta confunden.

Daly pone de manifiesto, con su preferencia por Némesis, que la modificación de las pautas y del lenguaje tradicionales, puede ser útil en una primera fase de un sistema filosófico que deconstruye los contenidos encontrados. Con este fin la filósofa no abandona del todo el concepto de la justicia. El salto a Némesis, sin embargo, se produce por necesidad de un punto de referencia ética original junto a la nueva ontología.

Las palabras nuevas no son meras sustitutas sino reflejan una realidad diferente y acompañan diferentes praxis, como lo vimos en la parte que trataba la pertenencia de las representaciones. Desde la teología cristiana, como desde las otras tradiciones, se ven los mecanismos de interpretación que han cambiado el concepto de Dios-*sofia* (principio femenino) en Dios-*logos* (principio masculino), pasando por Dios-*pneuma* (principio neutro). Si se ha podido dar una sustitución e inversión patriarcal por la gramática usada, se podrá construir un relato que llegue a impregnar las costumbres de otros valores.

Para conseguirlo, Daly utiliza la imagen y el relato de Némesis con su contenido simbólico, personificado, existencial (histórico), elemental (en cuanto remitido a la naturaleza) y conceptual. Este relato articula: la claridad del juicio moral, la valentía o el coraje de la voluntad y de la conducta justa (aunque a veces suponga la trasgresión de las pautas establecidas), la conciencia del otro y del mundo, la autonomía libertad y la responsabilidad de los actos. La motivación arraiga no solamente en la ciudadanía sino en la esperanza de un mundo biofilico, del Ser-verbo radical y profundo.

El recurso a la Némesis concilia la orientación a las consecuencias (teleología) en búsqueda del mayor bien y de la deontología de derechos y de los mínimos al alcance de todos. Némesis ofrece un campo de reflexión tanto sobre las mujeres, como sobre otros seres, desde su especificidad y desde su dignidad, y permite adaptar sistemas de aplicación social y política de momento desconocidos

pero intuidos en el Continente Perdido y Hallado donde se altera el tiempo y el espacio, un poco utópico quizás, pero no por ello menos soñado.

5. 3. 2. 3. 4 Aproximación metodológica

Entre las mayores diferencias de las autoras, hemos destacado tres capitales: la perspectiva teológica, el punto de partida filosófico y el contenido mismo del concepto de la justicia desde el ámbito de la aplicación a la categoría del género, al debate feminista sobre la igualdad y diferencia y desde la definición de la misma. La aproximación metodológica engloba los tres aspectos mencionados.

Se han enumerado en el trascurso de la investigación varios criterios metodológicos de las autoras ya que orientan sus teorías. En este breve punto, simplemente se sintetizarán para destacar las distancias con la metodología de Daly en el campo filosófico, del contenido y de la aplicación de las teorías de la justicia.

La metodología que utiliza Fraser es de debate filosófico con los representantes del tronco de la teoría de la justicia del reconocimiento para desarrollar una ética de la justicia que articule los aspectos políticos, de derecho y filosóficos. La preocupación de la autora es garantizar la representación lícita y no excluyente de los grupos sociales minoritarios o marginados, sin olvidarse del grupo de las mujeres que trasciende a su vez, los alcances de su propósito.

La principal ventaja de tal articulación es crear vínculos de la tradición feminista de la justicia con el tronco moderno de la reflexión sobre el tema abriendo los debates futuros con vistas a la ordenación social diferente, sobre todo, ante el contexto social diferente del que disfrutaban los padres de la justicia moderna (el estado westfaliano, el silencio sobre el procedimiento, sobre el *cómo* de la justicia).

Gilligan sigue el método de las ciencias experimentales, de la psicología clínica, al sacar las conclusiones tras el estudio de los veintinueve casos de mujeres que valoraban tomar una decisión muy seria que requería libertad, responsabilidad y análisis previos, como es el caso de una decisión sobre el aborto. Desde el análisis de lo particular (la muestra estadística) se llega a las conclusiones generales.

Las conclusiones de la investigadora ponen en evidencia las carencias del método y el sesgo de género de los alcances más prestigiosos en el campo y aportan una conexión muy estrecha entre el juicio moral, sus orígenes y la praxis moral. Las motivaciones van unidas a los relatos y a la concepción del bien y del mal y a los procesos de socialización y la preocupación por los demás, lo que aporta una

perspectiva contextualizada y singularizadora al campo de la investigación de los procesos del desarrollo moral permitiendo una atención mayor a la esfera afectiva y superando la objetivación masculinizante de los estudios y sus conclusiones.

El método de Daly, ciertamente más próximo a la aproximación de Fraser, comparte los rasgos de Gilligan, sobre todo, el carácter narrativo subyacente a la toma de decisiones justas. La amplitud y la envergadura del método filosófico que pretende la universalidad se muestra en los puntos de partida de la reflexión de Daly: la ontología, la semántica, la visión general del contenido de la justicia.

Fraser parece que con mayor claridad que el resto de las autoras subdivide la historia de la justicia y de la reflexión tripartita sobre ella. Daly de decanta por la meta-ética, que parte directamente de la ontología afirmando así el nexo entre la praxis y la teoría, la cuestión que no es tan evidente en Fraser.

Gilligan utiliza los relatos para presentar las estructuras simbólicas que rigen los juicios morales, mientras que Daly interpreta globalmente ciertos bloques culturales de símbolos y ritos que son síntomas de las injusticias, cuyas raíces se encuentran no tanto en la represión de lo afectivo en la humanidad, sino en los privilegios masculinos basados en la infravaloración de las mujeres en cuanto adscritas al rol afectivo.

La mayor diferencia metodológica entre las tres parece estar en el posicionamiento sobre la justicia en la disputa en torno al género. Fraser y Gilligan hablan en representación del ser humano genérico, Daly se posiciona directamente desde la perspectiva feminista, lo que le ahorra la necesidad de buscar grupos análogos cayendo en ciertas aporías (caso de Fraser) o afirmar, como indirectamente lo hace Gilligan, que los varones pierden una parte importante de su humanidad al no desarrollar sus capacidades afectivas.

El punto de vista feminista parecería el más honesto, aunque discutible, para plantear un sistema de justicia alternativo al tradicional y que por sus cualidades holísticas, inclusivas y su amplitud es simplemente preferible al que está actualmente vigente convirtiéndose en el sistema ético nuevo.

5. 3. 2. 4 *Ámbito utópico*

Reconocemos un aspecto único de la obra de Daly que no tiene comparación con Gilligan o Fraser. Las dos últimas autoras plantean cambios y modificaciones a la realidad existente, pero su estilo y propósito no permiten que hagan un ensayo de

futuro. No es un punto tan distintivo como el punto de partida teológico, pero no por ello de menor valor.

Daly, al final del ciclo narrativo, sobre todo, en las dos últimas obras, da una visión utópica del futuro/presente. Las esperanzas y las expectativas no acaban aquí y ahora, ni se agotan en los esfuerzos ni los éxitos en la implantación de la justicia feminista de Némesis.

La memoria, la identidad y los sueños del futuro, a nivel personal, tienen que conjurarse, a nivel histórico, donde podemos recordar a las pioneras del movimiento sufragista, con los esfuerzos, las ilusiones y el sufrimiento de muchas mujeres, que nos permiten tener valor y soñar con un futuro diferente.

Daly ve la necesidad del salto cualitativo (la *quintessencia*, la hora trece, el espacio más allá de la tercera dimensión) que a nivel social no se hará sin a través un salto personal hacia la promesa, conectando el pasado con el presente y proyectándolos hacia un futuro. La escatología entronca con la preocupación personal y comunitaria, planetaria.

Sus últimas obras las podemos situar en la encrucijada entre lo teórico y lo práctico, lo presente y lo futuro, lo trasgresor y lo transformado. El situarse Daly, hasta a nivel personal, existencial y profesional en los límites o hasta en los márgenes de lo ortodoxo o lo académicamente e estilísticamente al uso, le ha permitido ampliar la perspectiva de las fronteras, los sueños y las utopías que coinciden con las experiencias de las mujeres. Estas mujeres cuestionan los relatos que siempre escuchamos, pero también se apoyan en la fantasía y la imaginación para proyectarse a un futuro desde el saberse plenamente humanas a estilo propio, interiorizado e integrado en la identidad personal.

En los márgenes también aparecen los temores de no encontrar las referencias, las fuerzas o las energías suficientes para seguir con los sueños del mundo en armonía e ir haciéndolos realidad desde los modelos poco tradicionales y conocidos. De ahí, las referencias a las ilustres predecesoras del movimiento feminista, a sus actitudes y modos de plantear las soluciones biofílicas (vitales) sin desesperanza, pero a la vez, sin esperar ingenuamente el cumplimiento de las promesas del padre de turno.

Desde una especie de escatología contenida en estos libros, la autora invita al compromiso por mirar al futuro con ilusión, aunque sin hacerse demasiadas ilusiones de que los cambios y la transformación a nivel social o comunitario lleguen

demasiado pronto. En la perspectiva de los años noventa del siglo XX, ante la realidad del retroceso de los avances de las feministas de los años setenta, cabe esperar que hace falta seguir de algún modo en actitud de resistencia, de trasgresión y seguir haciendo la traslación del conocimiento y de los principios Biofilicos para seguir transformando la realidad.

Es de notar, que Daly recoge varios aspectos de su utopía: desde el encuentro con una misma, la conciencia de las fronteras y los límites existentes, hasta los temores y los sueños personales y colectivos. Se logra también la visión planetaria y ecológica que media a nivel representativo y sugiere un criterio de valoración real de los alcances de la ética feminista. El aspecto planetario de la justicia y del cuidado amplía la visión más allá de una perspectiva humana y plantea el reto de una justicia para todos.

5. 3. 2. 5 Ecología y ecofeminismo

El tema ecológico, aunque no es tratado explícitamente por Gilligan y Fraser, se da por supuesto en ambos casos, dada la temática de sus planteamientos éticos, como hemos podido ver en el capítulo dedicado al ecofeminismo y la justicia.

Fraser, cuando trata de la globalización y de las consecuencias de la pseudoliberalización del mercado, hace referencia a la lógica de la dominación sobre los recursos del planeta que afectan el reparto equitativo de los bienes naturales.

Gilligan, cuando trata del cuidado, presupone varias de las intuiciones de las ecofeministas que subrayan la infravaloración del ámbito femenino en cuanto privado y por tanto ligado al ritmo de la naturaleza y de la procreación (al contrario del ámbito masculino, cuyo ritmo de producción va acompasado con los valores públicos y culturales, en cuanto opuestos a lo privado y lo natural).

A pesar de que la preocupación ecológica está en el fondo de la cuestión ética en las tres autoras, la reflexión específica de Daly sobre las cuestiones ecológicas merece al menos una mención, máxime siendo la autora interpretada como ecofeminista espiritual por las pensadoras feministas, como vimos el caso de Alicia Puleo en el capítulo sobre la visión específica ecológica de Daly⁹⁸⁰ y a falta de una reflexión propiamente dicha de Gilligan o Fraser (no así de Nussbaum o Jäggar).

En *Gyn/Ecology* se recupera el simbolismo de la sociedad falotécnica que contamina los mitos culturales fundantes para alienar el colectivo femenino y

⁹⁸⁰ Cf., Capítulo 5. 2. 2. 6.

dominarlo. Destaca la faceta de Apolo y Dionisio como dos caras del mismo dios patriarcal. Apolo representa el orden masculino contrario a la Vida, la pasión necrofilica por la forma, la técnica, mientras Dionismo es un simulacro de la androginia que pretende seducir a las mujeres que pierdan su identidad convirtiéndose en constructo patriarcal. Lo que se muestra es el culto al patriarcado de carácter necrofilico: las guerras, el envenenamiento del aire, los aditivos a los alimentos, la ginecología, etc.

El libro de Daly, escrito en la época extremista y suicida, con un tono exaltado que puede molestar los oídos académicos, narra la historia sin matizaciones que harían sus tesis más equilibradas. Frente a la ginecología, en cuanto el control del cuerpo de las mujeres, la gyn/ecología es “un saber holístico que reconoce la relación con la naturaleza como un proceso de conocimiento de las mujeres sujetos, no solamente meros objetos de investigación”⁹⁸¹. La ética patriarcal entraña la legitimación del poder establecido, por lo cual Daly propone una metaética más intuitiva, mística y hasta poética que propone una vuelta a la naturaleza original (salvaje).

La posición de Daly, en cuanto su perspectiva del ecofeminismo espiritualista (según Puleo⁹⁸²), es cuestionada por la postura de Shiva, fuera del ámbito eurocentrista, que propone no tanto la feminización de la sociedad sino la recuperación del principio no patriarcal de la no-violencia creativa. Esta categoría común permitiría la descolonización de las culturas no occidentales, la liberación de las mujeres, pero también de los varones, pues “éstos, dominando la naturaleza y a la mujer, han sacrificado su propia humanidad”⁹⁸³.

Shiva no se detiene a nivel simbólico, sino que considera el nexo material no biológico que conecta a las mujeres del Tercer Mundo con la naturaleza. Ahora bien, no pone en cuestión los roles tradicionales de género idealizando las sociedades asiáticas donde más duramente oprimidas están las mujeres, sin reconocer el potencial emancipatorio de las ideas de igualdad y libertad.

En resumen, las críticas pasan desde la necesidad del abandono de “cierta ingenuidad epistemológica del feminismo radical”⁹⁸⁴, como apunta Agra, hasta las

⁹⁸¹ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 172.

⁹⁸² AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 176.

⁹⁸³ SHIVA, *Manifiesto*, 58.

⁹⁸⁴ AMORÓS (Ed.), *Feminismo y filosofía*, 177.

propuestas del cambio en las relaciones de producción que consideren los desequilibrios de poder entre los sexos.

5. 3. 2. 6 Conclusiones

Una vez revisadas las principales diferencias entre las autoras, las podemos ubicar dentro del esquema general de la comparativa, sobre todo, desde la clave metodológica y de alcance, aplicándose a los campos temáticos referentes a la comprensión y la definición de la justicia, el punto de partida, los presupuestos formales y el lenguaje utilizado. Estos campos se ven en los presupuestos teológicos y filosóficos (y su ausencia) y en algunos ámbitos prácticos.

CLAVES	CAMPOS TEMÁTICOS	AMBITOS TEÓRICOS	AMBITOS PRÁCTICOS
METODOLÓGICA	Concepto de la justicia: cuestión de género y definición, aspectos formales de las obras y sus contextos, lenguaje, metodología.	Teológico, ontológico semántico.	Estudio e investigación, lenguaje utilizado, concepción de Dios y del mundo.
DE ALCANCE	Aplicación, repercusión, relevancia: igualdad y diferencia.	Utópico.	
EXISTENCIAL	Ecología-ecofeminismo.		

La perspectiva teológica que mantiene Daly, a diferencia del resto de las autoras, ofrece una visión ética, que no solamente tiene que ver con la ciudadanía, sino con las vivencias espirituales, los ritos y los símbolos presentes en las religiones y los relatos fundantes de la cultura actual, no solamente en el pensamiento occidental.

Una ventaja parecida es la de decantarse por el tomismo (aprovechando solamente su metodología, el orden y las mejores intuiciones) y enriqueciéndolo con las actualizaciones fenomenológicas y lingüísticas, mientras que el resto de las autoras sigue la línea moderna, también lógica, porque el feminismo nace de la ilustración y la modernidad. El problema de ambas filosofías es que son occidentales y su alcance es occidental. De hecho, Fraser critica los presupuestos éticos modernos precisamente por su precomprensión estatal de la redistribución y del reconocimiento, cuando en el marco globalizado, estos presupuestos ya no valen.

En este sentido, la opción de Daly por la filosofía de origen aristotélico, sin perder de vista los avances y las carencias de la modernidad, abarca una tradición

mayor cronológicamente, muy bien estudiada, que puede ser más compleja, pero forma un cuerpo único de pensamiento que permite, sin embargo, una sana pluralidad del debate.

La modernidad, con su deriva postmoderna, corre el riesgo de la disolución, de la división interna y es una tradición muy corta en el tiempo y se complica aun más si le añadimos los aspectos postmodernos como el relativismo o el globalismo.

Desde el punto de vista feminista, para Daly no ofrece ventajas suficientes para construir sobre ella, porque la teoría del contrato social y sus instituciones (entre ellas, el matrimonio), rechazando los conceptos presuntamente desfasados, los sustituyen por otros que pretenden legitimar la opresión de las mujeres, no por causas naturales, sino por su propia voluntad. Desde el cuerpo aristotélico-tomista se alcanza un mayor período de la historia para poder hacer el análisis y en sus estructuras caben las preocupaciones éticas y ecológicas con la misma intensidad y rigor como de las otras filósofas.

En cuanto al contenido de la justicia, es donde descubrimos los mayores contrastes, tanto a nivel de aproximación metodológica como de aplicación práctica. Fraser plantea la innovación del procedimiento en el reparto justo que no sólo atiende lo debido (planteamiento aristotélico), sino ve a los que reivindican (el reconocimiento de Taylor o Honneth), para que tengan todos una justa representación en el contexto multicultural y global. Conecta la filosofía con la política y el derecho para abrir paso a una comprensión más compleja de la justicia y que mejor responda a la realidad social actual e incluya la perspectiva feminista.

Gilligan utiliza el método de las ciencias empíricas para ver la justicia como una valoración racional en cuanto empática, afectiva y perteneciente a la humanidad. Los dilemas morales personales y las orientaciones de obligación representan no tanto las oposiciones o los extremos sino un juicio moral personalista que engloba los aspectos generales y contextuales de la persona.

A la vez, reivindica el criterio moral de las mujeres como perfectamente válido, frente a las tradiciones que encontraban a las mujeres incapaces de tener tal juicio por su condición de mujer (ética clásica) o por pertenecer al ámbito privado donde, por contrato social, no se ejercía en plenitud la libertad y la responsabilidad a diferencia del ámbito público (reservado a los varones), manteniendo

programáticamente y por consenso a las mujeres en la minoría de edad⁹⁸⁵ y sin plenitud de facultades morales.

Conciliar ambas posturas requiere el uso de adjetivos al hablar de la justicia. Si integramos la justicia del cuidado y la justicia de la representación, haciendo la relectura de Kant y Kohlberg, y vinculándolas con las propuesta ética de Benhabib, llegamos a la justicia cordial de Adela Cortina⁹⁸⁶.

Daly considera que se generan equívocos al usar tantos atributos y adjetivos con referencia a la justicia, porque producen solamente una pequeña alteración del sentido original anclado en la tradición, mientras su planteamiento no es de una ética feminista de la justicia del genitivo sino el recurso a una imagen nueva que sin perder vínculos con las mejores tradiciones éticas, represente otra realidad cuyas consecuencias éticas sean diferentes, porque parten no tanto de una cuerpo de contenidos sino de las experiencias envueltas en un relato, en concreto el de Némesis.

La proyección al futuro no sólo es un punto distintivo de Daly en comparación con las demás autoras, sino que también cierra el círculo completo de la narrativa de la teóloga, dotándola de un estatuto de la obra completa. La autora empieza por la fase de deconstrucción y crítica (en sus dos primeras obras), pasa por la fase del análisis creativo y propuesta de una ontología y ética nuevas y culmina con la etapa reconstructiva donde hallamos las propuestas políticas y sociales de aplicación de sus principios y también una proyección al futuro, una especie de escatología, donde recapitula en su proyecto las preocupaciones de múltiples ramas del feminismo (liberal, radical, socialista, del cuidado, existencial).

La preocupación ecológica permite desprenderse de las perspectivas no sólo androcéntricas sino también antropocéntricas, criticar la lógica que infravalora a la mujeres y la naturaleza al oponerlas a la cultura y al mundo público y masculino, y construir un discurso que tenga incidencias prácticas en el ámbito del cuidado del planeta e interpele sobre el reparto de los recursos naturales y su uso responsable. En caso de Gilligan y Fraser, a pesar de que la perspectiva ecológica les es conocida, y sus teorías deben presuponerla, no se ha visto las aplicaciones claras de sus propuestas a las actitudes planetarias.

⁹⁸⁵ GOZÁLVEZ, "Articulación de la justicia", 316.

⁹⁸⁶ GOZÁLVEZ, "Articulación de la justicia", 326.

5. 4 Aspectos críticos de la teoría de la justicia de Daly

Hemos visto cómo las propuestas de Daly ofrecen ventajas en comparación con las de Fraser y Gilligan. Sin embargo, existen críticas notables del planteamiento de Daly, tanto a nivel general, como pudimos ver en el final del capítulo tercero, como en particular en referencia a la ética.

Al proponer su ética como un tronco de la filosofía paralela a la tradicional de Aristóteles o Kant, podría quedar totalmente marginada y sin seguidoras, como de hecho, se ha visto a nivel español que ha pasado: se efectúan solamente escasas traducciones y no se llega a profundizar en la ontología y la ética de Daly. La reflexión alcanza solamente el aspecto eclesiológico tratado en las primeras obras.

El hecho del interés teológico de Daly, junto a su simbólica salida de la estructura patriarcal de la Iglesia y al abandono del discurso teológico tradicional también conllevan el riesgo de que las teólogas no profundicen en los aspectos morales propuestos por Daly por doble motivo:

- La moral feminista aun no tiene un asiento y legitimidad suficiente en las comunidades cristianas para poder desarrollarse libremente.
- Siendo un planteamiento que no sigue las cauces tradicionales éticos, resultaría difícil de aplicar a la realidad sin una comprensión y elaboración muy pormenorizada que requiere conocimiento profundo también del tomismo y de otras fuentes de Daly.

Su visión utópica roza una perspectiva poética y contrasta con el contenido político del que trata. No hay propuestas políticas genéricas ni estrategias más allá de un ámbito personal.

Tampoco encontramos las bases científicas de sus presupuestos, tal como, por ejemplo, podemos ver en la obra de Gilligan y su aproximación interdisciplinar es tan amplia que desafía las ciencias cada vez más fragmentadas y especializadas.

Conviene preguntar si la referencia a la diosa mitológica Némesis no es un signo de occidentalismo de su visión ética. Así como Daly revisa los ritos opresores sobre las mujeres en los cinco continentes, no menciona explícitamente otras referencias precristianas que pudieran servir de pautas de justicia y liberación para las mujeres de otras filosofías. La elección de Némesis viene en concordancia con su fuente filosófica aristotélica y Daly no pretendía ofrecer una visión de la moral por el conocimiento insuficiente de otras filosofías.

Una cuestión importante que se podría plantear a Daly con respecto a las

representaciones de la justicia/misericordia es que no menciona la tradición judía, es decir, propiamente bíblica del raigambre cristiano de la justicia. El salto que da es directamente a los Padres de la Iglesia y después a la tradición y la filosofía que orientan el cristianismo desde el siglo XII.

El interrogante que se plantea en el sentido de la ausencia de las representaciones femeninas de la justicia/misericordia en la Biblia y de la lectura de la justicia cristiana desde Jesús puede explicarse desde:

- La comprensión de la tradición judía como patriarcal (no menos que la griega).
- La comprensión griega pretendería ser más universalista y sobre su versión aristotélica se basa Sto. Tomás.
- El desarrollo de la exégesis bíblica en los tiempos de Daly no estaba aun suficientemente desarrollada y más tarde, cuando ya Daly perfiló su método, ya no tenía interés en volver a las fuentes judeocristianas sino construir una filosofía que se apoyara en el método tomista, pero no desde los presupuestos tradicionales.

5. 5 Perspectivas de desarrollo y líneas de investigación

Tras el análisis detallado y contextualizado de los aspectos de la justicia en la obra de Daly y como se inserta en las mejores teorizaciones éticas, sin perder su conexión con las preocupaciones feministas y profundizando en las raíces de la ética en base a la ontología, no solamente desde la tradición patriarcal (sea moderna, sea aristotélica), surgen las intuiciones que habría que someter a un análisis más pormenorizado, que no se han llevado a cabo hasta ahora, pero que pueden verificar la plausibilidad de la aproximación filosófica y teológica de Daly en el ámbito no solamente feminista.

La pretensión de Daly es que la teología feminista sea una disciplina con estatus epistemológico propio. La pregunta que se plantea es si la metodología de Daly permite que la filosofía feminista se convierta en una disciplina genérica al uso de todos. Se trataría de explorar los límites hermenéuticos y epistemológicos de la metodología de Daly y analizar las influencias de distintas metodologías, sus interacciones y la validez y la pertinencia de las conclusiones para tal intento.

Parece obvio que es imposible separar hoy en día el problema de la reformulación de las verdades del lenguaje de su reinterpretación. Dado que la

hermenéutica moderna subraya la pluralidad y la divergencia de los sentidos, el carácter histórico de las interpretaciones⁹⁸⁷, la cuestión que interesa entonces no es la necesidad de la hermenéutica en sí misma, sino los criterios que hagan correcta o más adecuada una interpretación que la otra del mismo texto o del discurso.

En el tiempo del desarrollo de la hermenéutica de Daly, la hermenéutica se centraba, como resume Lindbeck⁹⁸⁸, en perspectivas *experiencial-expresivas* (Tillich, Lonergan) y *cultural-lingüísticas* (Wittgenstein, Rahner, Keller). Las primeras se enfocaban a los aspectos cognitivos y estéticos y las segundas en los matices legales, morales, rituales, institucionales y psicológicas.

Daly, al tanto de tales corrientes, elige conjugarlas para articular la categoría de la experiencia y conocimiento con la praxis social que incluye el derecho, las costumbres, lo simbólico y lo institucional. Su perspectiva consistirá en la fusión de los horizontes, es decir, la elaboración de un horizonte más amplio a partir del horizonte del texto y del intérprete⁹⁸⁹, sobre todo, teniendo por intérpretes a las mujeres.

Desde allí también sería interesante determinar los límites que separan la metodología de Daly de la variedad de los métodos postmodernos y buscar los pros y los contras de ambas aproximaciones.

Con su *hermenéutica onto-lingüística*, la autora aporta una perspectiva novedosa que permite una aplicación directa de los presupuestos hermenéuticos a las prácticas teológicas, éticas y social-políticas poniendo de relieve la necesidad de una orientación provisional y experiencial, sin que éste matiz le reste seriedad, rigurosidad y aspecto holístico a la teología como ciencia. La hermenéutica de Daly muestra la teología no sólo como una ciencia especulativa sino práctica.

La perspectiva de Daly aporta criterio para arbitrar, en caso del conflicto de diferentes interpretaciones, la mejor opción (al conectar el aspecto racional ontológico con el lingüístico) y determinar, a priori, la validez y la legitimidad de una interpretación en función de las praxis derivadas que conlleva. Así también evita el sesgo patriarcal arrastrado por la historia de las ciencias y la teología en las representaciones y praxis, facilitando la reducción de las arbitrariedades a la hora de escoger entre las interpretaciones rivales.

⁹⁸⁷ C. GEFFRÉ, *Un nouvel age de la théologie*, Cerf, Paris 1972, 60.

⁹⁸⁸ G. LINDBECK, *The nature of doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, The Westminster Press, Philadelphia 1984, 30-33.

⁹⁸⁹ GEFFRÉ, *Un nouvel age*, 74.

La cuestión, finalmente, se podría formular de la siguiente manera: ¿la filosofía/ética/teología feminista de Daly sería solamente un método crítico de sus correspondientes disciplinas tradicionales o tomaría un camino diferenciado fundamentando las bases de un sistema teórico-práctico válido en los ámbitos científico-académico y político general?

CAPÍTULO VI
CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo de la investigación se han mostrado:

- Las condiciones de posibilidad de estructurar una ética de la justicia feminista, a partir de la narrativa de Daly, en comparación con los fundamentos de la ética moderna: conectar la reflexión teológica clásica sobre la virtud de la justicia con la preocupación feminista por los nuevos lenguajes que representen las praxis liberadoras; utilizar un método ético que se basa en la ontología y la semántica críticas de la justicia tradicional y de los marcos modernos de la misma.
- La pertinencia del símbolo/figura y concepto Némesis para designar la orientación transversal de la ética feminista como el cuerpo epistemológico propio, no fragmentado y común de las feministas.
- El estado de cuestión con respecto a las corrientes de la ética feminista actual con atención también a los enfoques ecofeministas, para clarificar las categorías de comparación con otras autoras, subrayar los aspectos novedosos del concepto de la justicia de Daly como Némesis con respecto, tanto a la visión clásica de la justicia, como desde el debate ético feminista actual entorno a la justicia de la representación y del cuidado en el contexto de la igualdad y diferencia.
- La aportación de la propuesta de Daly a las perspectivas feministas de la justicia que hacen de la ética de Daly una alternativa feminista al concepto tradicional de la justicia y proporcionan un marco global para fundamentar distintas corrientes de la ética feminista.

Se pretende ofrecer un compendio de las conclusiones parciales vistas ya en cada capítulo, que, al ser consideradas en su totalidad y en relación, permiten hacer explícitos algunos resultados que allí solamente se indicaban de forma parcial e implícita.

1. La obra escrita de la autora, que es pionera en cuanto a su titulación académica de doctora en teología católica a nivel europeo y estadounidense y lo es también como sistematizadora de la filosofía feminista, abarca más de medio siglo que ha coincidido con los cambios en la Iglesia (Concilio Vaticano II). Mary Daly es un caso de relevancia y repercusión precisamente, porque ha coincidido con las reivindicaciones feministas radicales y con la clarificación del movimiento muy plural y diverso. Como pensadora y escritora ha sabido adaptarse y aportar una visión crítica a este mismo movimiento.

2. Su aportación metodológica consiste en soportar su propuesta ética sobre la ontología práctica del Ser-Verbo. La capacidad de su transmisión se refuerza a través de un vehículo lingüístico y simbólico de la diosa Némesis que conecta con los mitos arcaicos, con la cultura patriarcal y- rescatada del olvido interesado- permite tender un creativo puente hacia los nuevos proyectos de Ser-actuar: Reír, Pertenecer y Encantar.

3. La revisión de la historia del concepto “justicia” y su interpretación y aplicación en la tradición cristiana, apunta a la redistribución según la medida correcta que se regula a través de la *epikeia* (conmutación en versión de Tomás) o igualdad. Se trata de un hábito o disposición y tiene una vinculación con el derecho marcando su, al menos, doble horizonte: personal y social.

4. En el contexto económico, el fragmentarismo y el dualismo actual favorecen la pervivencia de la opresión y explotación, hasta en nombre de la ley y la justicia. Hay muchos entornos donde la apelación a la justicia no llega, porque su mensaje viene lastrado de ideas sobre cuya lectura sesgada ha crecido el mismo sistema del mercado libre, las prestaciones y el intercambio, con lo que la filosofía propone conceptos de justicia “anormal”⁹⁹⁰ o “del cuidado”⁹⁹¹, en función de la modificación oportuna que debe dar un giro a la comprensión tradicional-moderna de ella misma. Sin embargo, se sigue utilizando el término “justicia” por muchos adjetivos se le añada.

5. La pensadora abandona el planteamiento de la justicia moderna, cuando llega a la conclusión que en la praxis social gobernada por el principio patriarcal, a las mujeres no se ha considerado ni tratado como plenamente humanas y responsables, por lo cual la categoría de la justicia no es inspiradora, se ha agotado su sentido y su tradición está sesgada.

6. La mayor labor desde la semántica lógica la efectúa en la obra *Pure Lust*, donde remueve las bases filosóficas y de pensamiento que demuestran carencias en una interpretación holística de los términos a través del doble procedimiento *il-lógico* y *academente*: extender la separación puramente teórica y académica entre el ser y el hacer a la dimensión existencial y excluir la experiencia de las mujeres del establecimiento de la norma.

⁹⁹⁰ FRASER, *¿Redistribución o reconocimiento?*, 113.

⁹⁹¹ RAMÓN, *Queremos el pan*, 156.

7. Entre los conceptos más importantes acuñados se encuentran, por orden cronológico: *Be-ing*, después *Némesis* y al final *Biofilia*, que en las últimas obras se entrelazan. Esto muestra la mutua imbricación de las dimensiones ontológica-práctica/ética y ecológica en la obra de Mary Daly.

8. Daly conecta el arte con la ética en el empeño por redescubrir la historia de la justicia y la belleza figuradas en *Némesis*. Sin perder de vista la tradición clásica y el poder de la mitología de cara a la creación de actitudes y comportamientos sociales, centra su atención en la imagen de *Némesis* que inspire a las feministas (*tejedoras-spinsters*) a reinventar su presente y ofrecer nuevos criterios de belleza y ética, renovando de esta manera, su propia tradición.

9. Es crucial entender la conexión entre la imagen (representación) y la praxis ética. La mentalidad dualista y patriarcal está arraigada en las imágenes que deben ser purificadas o cambiadas para que la realidad pueda cambiar. No se puede separar en la práctica la justicia del amor, en la misma medida que no deben funcionar en diferentes planos (ni siquiera metodológico) la ontología y la ética. La “academencia” y la metodolatría serán herramientas que hay que detectar y eliminar en una especie de “metodocidio” acometido por Daly, con el fin de conectar lo que es (ontología, *verum*) con lo que se hace (ética, *bonum*) a través de la representación, lo bello, *pulchrum* que equilibra ambos extremos y se vehicula a través de lo simbólico y el lenguaje.

10. *Némesis* como diosa, Ser, acompaña el sufrimiento, alienta, anima, se indigna, va más allá de la redistribución de los bienes, sin olvidarse de la necesidad de satisfacer el hambre y la sed que no es otra preocupación que la de la naturaleza (en el sentido ecológico y biofílico). Está atenta a la realidad, capaz de ser crítica y constructiva, cambiar las formas, recordar las fuentes y las tradiciones que aportan criterios de valor y juicio para la humanidad. *Némesis* coexistirá como modelo personificado de lo que es correcto desde el punto de vista planetario (teniendo en cuenta los elementos y los seres humanos), capaz de valorar la experiencia singular como la norma general, sin caer en el antropocentrismo ni el androcentrismo y como un compendio de valores. Estos abstractos valores, de acuerdo con los presupuestos ontológicos, permitirán marcar los criterios universalmente válidos que garanticen el respeto a la singularidad y al conjunto.

11. *Némesis*, tal como vimos en el análisis de la figura, desde el punto de vista mitológico y literario no nos remite solamente a una diosa sino a una serie de

conceptos y actitudes. Al articular la presencia (el ser de la diosa) con las ideas que trasmite, Daly consigue conectar las magnitudes que tradicionalmente estaban separadas en la teología: la verdad, el ser, la bondad y la ética. A través de la representación y la presencia simbólica de Némesis (*pulchrum*) tiende puente entre la teoría y la praxis, el *verum* y el *bonum*, lo abstracto-lo absoluto y la experiencia, lo subjetivo. Esta construcción elaborada y madurada con el tiempo y la investigación, permite impregnar el conocimiento académico tradicional de la experiencia y- en definitiva- subrayar la necesidad de una ciencia ligada a la ontología, a la realidad, a la verdad y a la ética.

12. Némesis es un modelo ético base y se fundamenta en tres nociones denominadas: *Be-ing*, *Be-speaking*, *Be-leaving* que implican un giro ontológico en dirección del ser, que es objeto de comprensión, es decir, el lenguaje. El mensaje de Némesis, de la justicia, puede y debe ser traducido a las formas lingüísticas y artísticas diferentes, propias de cada tiempo. Daly traduce las expresiones arcaicas al modo de hablar de las mujeres actual.

13. Daly intuye el alcance de la representación en los modelos éticos y propone un modelo alternativo a la ética tradicional en la figura de Némesis, más acorde con la realidad de las mujeres que una categoría, más bien intelectualista, de la justicia. A la vez, Daly conecta de forma indisoluble la ética, la ontología y el lenguaje transmitiendo la tradición del mito de Némesis no sólo como una representación sino como un contenido que estructura la forma de Ser y Nombrar, a partir de la cual se plantea una forma de actuar.

14. La propuesta de ética de Némesis que presenta Daly es holística, no sólo destinada a las mujeres. Se reconoce la necesidad de trascender el marco de la justicia humana con la referencia trascendente y divina, pero no como una liberación o justificación en el más allá sino una de conversión interna que tenga capacidad de transformar el mundo en biofílico. Daly no quiere que la imagen del Dios-varón eclipse el poder de representación y transformación que conlleva la imagen de Némesis, símbolo del empoderamiento, la vida y la promesa.

15. Las principales corrientes de la ética feminista de justicia se encaminan en las siguientes direcciones: la justicia de representación (Nancy Fraser) y del cuidado (Carol Gilligan) y el ecofeminismo (Vandana Shiva). El problema de estas corrientes es que designan la justicia feminista no simplemente con la noción de “justicia”. Le añaden un adjetivo para expresar los matices feministas de la concepción: justicia

social, justicia reflexiva, anormal, del cuidado, de representación. Daly pone de manifiesto la insuficiencia del término, que requiere su matización añadiéndole atributos o descripciones para que no se confunda con su compleja tradición.

16. En el contexto del debate feminista sobre la igualdad y diferencia, el feminismo de la diferencia daría primacía a las éticas del cuidado, frente a las corrientes de la justicia más acordes a las reivindicaciones de la igualdad de derechos. Los feminismos postestructuralistas no ven posibilidades de establecer criterios normativos de la justicia, ya que éstos generarán siempre exclusiones. Los feminismos multiculturales apostarán por remediar las injusticias culturales, en consonancia con las tesis del feminismo de la diferencia, teniendo en cuenta que la política de la identidad/diferencia, en cuanto la teorización multicultural, es reductiva.

17. La problemática de género complica la adscripción del feminismo a cualquiera de los tipos de las éticas multiculturales (como muestran Taylor y Habermas). O se cae en el uso de la cultura de modo romántico o instrumental o se potencia un relativismo cultural simplista. El respeto multicultural por la diferencia a veces se confunde con la línea liberal que encarna una posición individualista ciega a las diferencias de género.

18. El contexto del debate feminista sobre la igualdad y la diferencia complica la cuestión confrontando las visiones feministas de la justicia. A su vez, la complejidad de terminología de género requiere ulteriores matizaciones, fruto de lo cual es la marginación de la ética feminista de justicia y su poca repercusión en el ámbito académico y político actual, por falta de un consenso de mínimos.

19. La ética feminista sugiere, que no basta con que la ética tradicional incorpore los intereses y asuntos de las mujeres y reconozca a las mujeres como agentes morales que deben ser tomados en serio. Por el contrario, insta a la ética tradicional a repensar los supuestos ontológicos y epistemológicos sobre los que se basa su pensamiento y considerar la posibilidad de que, lejos de ser fuentes de liberación humana, sus principios, reglas, normas y criterios sirvan realmente para apoyar los patrones de dominación y subordinación que desmoralizan a todos.

20. Esta perspectiva tan abierta cae en una cierta debilidad, porque no existe una perspectiva feminista ética cohesionada. Es un reto feminista el de conseguir una posición clara, convincente y unificada sobre las cuestiones morales claves. De lo

contrario, en un entorno político, las perspectivas menos favorables para las mujeres pueden llenar su ausencia.

21. La aportación de la justicia del cuidado se ancla en la conexión que establece entre la filosofía y la política o la identidad y la moral y también en la conclusión que saca Gilligan al intercalar estas dimensiones: la reivindicación del valor propio y de la necesidad de renunciar a los privilegios de dominación de las mayorías a favor del reconocimiento de la singularidad de los demás. Llega a la misma, al fijarse en el lenguaje y el carácter dialógico de la vida humana en diferentes modos de expresión.

22. Gilligan está convencida que lo que se consideraba el déficit o la carencia en el desarrollo moral de las mujeres (la preocupación por los sentimientos y las relaciones, una inteligencia emocional junto a la racional) son ventajas humanas, porque agudizan la capacidad humana, presente tanto en las niñas como en los niños (antes de que se inserten en el marco binario y jerárquico de los ritos de paso al patriarcado), de cuidar de los demás y mejoran la capacidad de empatía porque atemperan la sensibilidad hacia el clima emocional del entorno.

23. La fuerza crítica de las propuestas de Fraser y Gilligan exigiría un cambio del paradigma de la justicia global que privilegia las relaciones de dominación, en nombre de la presunta democracia, poniendo de relieve la precomprensión de la misma desde la mentalidad del patriarcado que genera dualismos excluyentes y perpetua una redistribución del poder y de los bienes incorrecto, el falso reconocimiento y una inadecuada representación de los grupos interesados.

24. Los principios de la paridad participativa y de todos los afectados, como propone Fraser, y el principio del cuidado dentro del marco del desarrollo moral, propuesto por Gilligan, se convertirían en los principios morales fundamentales que garantizarían la necesaria inclusión de todos los intereses legítimos en el procedimiento de la justicia y prestarían atención a los contenidos morales que amplían la visión moderna del mismo contenido de la justicia y sus sujetos.

25. La implicación en el debate sobre la justicia de las corrientes del ecofeminismo permite enfocar el problema de la justicia tradicional y moderna desde una perspectiva aún más amplia que la de las relaciones interpersonales. Pone de relieve no solamente el sesgo androcéntrico del desarrollo de las teorías y prácticas de la justicia, que excluyen a las mujeres y ciertos grupos sociales, sino también el sesgo antropocéntrico que justifica la distribución de los bienes a costa del porvenir del planeta y de la vida de todos los seres.

26. Las dificultades de las teorías de Fraser y Gilligan residen en su carácter tan general y amplio que necesitarían una representación orgánica del colectivo de las mujeres en el mundo, para poder implementar las estrategias de su impacto en las políticas mundiales, máxime dada la velocidad vertiginosa de los cambios políticos y sociales ante la presión financiera y económica. Esta representación parece utópica, ya que el colectivo de las mujeres no es comparable con ningún otro grupo social y en cada continente o país e incluso dentro de cada país, existen reivindicaciones variadas entre diferentes grupos de mujeres que no se reconcilian fácilmente entre ellas.

27. Los cambios que afronta Fraser son demasiado rápidos para reaccionar, mientras que los planteados por Gilligan son demasiado lentos para poderlas llevar a cabo.

28. Por un lado, la debilidad de representación política invisibiliza las propuestas que, en casos, parecen hasta contradictorias y a veces son hasta manipuladas dentro de las corrientes políticas hegemónicas o estructuras sociales y religiosas.

29. Daly se da cuenta de las carencias de la ética moderna, las limitaciones y los debates que debilitan la fuerza transformadora de la visión de la justicia de representación y del cuidado. Propone otro enfoque que, distanciándose de raíz de las mismas, permite, no obstante, su incorporación y su operatividad, en cuanto engloba las propuestas de Gilligan, Fraser, Noddings, Jägggar etc. dentro de un cuerpo completo de filosofía.

30. Conocedora de la ética moderna y haciendo una crítica feroz de la moral tradicional, la autora prefiere basarse en la tradición aristotélica-tomista, lo que le permite ampliar el espectro de la experiencia al ámbito también religioso y ritual. Gilligan y Fraser, que parten en el último término de Kant, operan desde los presupuestos racionales y ateos. Sin embargo, Daly como teóloga, no prescinde de los aspectos teológicos, porque, por un lado, refuerzan su discurso, tuvieron y tienen incidencia en la realidad moral, social actual y, por otro lado, proporcionan esquemas de legitimación y de representación de ciertos ideales morales y prácticas sociales actuales.

31. Dentro del esquema tomista encuentra las herramientas metodológicas y hermenéuticas para un cuerpo de filosofía y ética radicalmente feminista que no dependa de las terminologías y conceptos manipulados tradicionalmente y que son difícilmente modificables. Es una propuesta universal y holística, pero no exclusiva

para las mujeres. No pretende ser una mera modificación ni mejora de las ciencias y filosofías patriarcales actuales, ni siquiera una crítica de las éticas tradicionales. Se propone una ontología, una ética y una semántica en la que caben todos los discursos feministas y que por su magnitud y rigor es capaz de convertirse en la base de pensamiento de las mujeres respetando la particularidad de cada procedencia y circunstancia.

32. La categoría de género marca tan profundamente la teoría de la justicia de reconocimiento, que no es suficiente quedarse en ella, pero tampoco la teoría de la representación, propuesta por Fraser, puede aplicarse en los mismos términos a los grupos o movimientos sociales (políticos) como a las mujeres en general, porque no son un colectivo de representación única, ni tampoco son un grupo minoritario.

33. Las tres autoras descubren la necesidad de un claro nexo entre la teoría (en cuanto normas) y la praxis (en cuanto procedimientos), al llegar a la conclusión de que la separación excesiva de las disciplinas teóricas (la filosofía, la historia) de las prácticas (la política, la psicología, la sociología, la educación, el derecho), perpetúa el sesgo machista de sus planteamientos y justifica los privilegios de la mayoría relevante a nivel de influencias económicas, políticas y sociales.

34. Daly coincide con Fraser y Gilligan a nivel metodológico en la fase crítica y deconstructiva del contenido de la ética moderna, pero sus propuestas constructivas y creativas superan con creces las de aquellas autoras, sobre todo, porque se asientan en una base antropológica que no presupone la legitimidad y validez de los avances éticos modernos ni pretende modificar sus resultados, sino cuenta una historia de futuro, una utopía, un relato de lo imaginado y pretendido por las mujeres.

35. Daly parece adelantarse al aparente callejón sin salida metodológico-conceptual actual a través de su dinámica de reflexión que por un lado deconstruye el problema generado por la ambigüedad hermenéutica del mismo concepto: “justicia”, y por otro lado articula muy hábilmente los elementos valiosos de varias tendencias, tanto filosóficas como de reflexión práctica feminista.

36. La proyección al futuro no sólo es un punto distintivo de Daly en comparación con las demás autoras, sino que también cierra el círculo completo de la narrativa de la teóloga, dotándola de un estatuto de la obra completa. La autora empieza por la fase de deconstrucción y crítica (en sus dos primeras obras), pasa por la fase del análisis creativo y propuesta de una ontología y ética nuevas, y culmina con la etapa reconstructiva donde hallamos las propuestas políticas y sociales de

aplicación de sus principios y también una proyección al futuro, una especie de escatología donde recapitula en su proyecto la totalidad de las preocupaciones de las múltiples ramas del feminismo (liberal, radical, socialista, del cuidado, existencial).

37. La preocupación ecológica le permite desprenderse de las perspectivas no sólo androcéntricas sino también antropocéntricas, criticar la lógica que infravalora a las mujeres y la naturaleza al oponerlas a la cultura y al mundo público y masculino, y construir un discurso que tenga incidencias prácticas en el ámbito del cuidado del planeta e interpele sobre el reparto de los recursos naturales y su uso responsable. En caso de Gilligan y Fraser, a pesar de que la perspectiva ecológica les es conocida, y sus teorías deben presuponerla, no se ha visto las aplicaciones claras de sus propuestas a las actitudes planetarias.

38. La visión teológica está totalmente ajena a las otras autoras que tratan de la justicia, aunque las consecuencias éticas de mantener estas imágenes desembocan en actitudes que coinciden con los síntomas de las carencias morales, de las que habla Gilligan. Si las mujeres sólo podrían verse como *Imago Dei*, como dice Daly, a condición de negar su propia identidad sexual o fiarse del poder masculino en detrimento de la confianza en el criterio propio, a las mujeres no se les podría pedir la autonomía moral, lo que conlleva la pérdida de responsabilidad moral.

39. Consideramos que la propuesta de Daly responde con creces a los retos planteados por la ética feminista actual, según Alison Jaggar⁹⁹²: conferir igual peso a los intereses de las mujeres que a los varones, ampliar el contenido de la ética, repensar el sujeto moral, revalorizar lo femenino y basarse en la experiencia moral de las mujeres. Además, amplía los horizontes de la teorización y la praxis más allá del problema diferencia-igualdad o justicia de la representación y justicia del cuidado.

⁹⁹² A. JÄGGAR, "Caring as a Feminist Practice of Moral Reason", en *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995.

CONCLUSIONS

The main conclusions would be the following:

1. The written work of the author, who is a pioneer in terms of her academic degree as a doctor in Catholic Theology at European and American levels and is also in terms of systematization of the feminist philosophy, covers more than half a century that has coincided with the changes in the Church (II Vatican Council). Mary Daly is a case of relevance and repercussion precisely, because she has coincided with the radical feminist demands and with the clarification of the very plural and diverse movement. As a thinker and writer, she has been able to adapt and contribute a critical vision to this movement.
2. Methodologically, Daly supports his ethical proposal on the practical ontology of the Being-Verb and reinforces the capacity of its transmission through a linguistic and symbolic vehicle of the goddess Nemesis that connects the archaic myths with the patriarchal culture allowing to establish a creative link with new projects of Being-Act as *Be-laughing*, *Be-longing* and *Be-witching*.
3. The revision of the history of the concept “justice” and its interpretation and application in the Christian tradition, points to the redistribution according to the correct measure that is regulated through the *epikeia* or equality.
4. In the economic context, current fragmentation and dualism favor the survival of oppression and exploitation, even in the name of law and justice. There are many environments where the appeal to justice does not come, because its message is weighed down by biased ideas of the free market system of benefits and exchange, dealing with which, the philosophy proposes concepts of abnormal justice or justice of care, in function of the opportune modification that must give a turn to the traditional-modern understanding of itself. However, the term “justice” is still used.
5. The thinker abandons the approach of modern justice, when she comes to the conclusion that in the social praxis, governed by the patriarchal principle, women have not been considered as fully human and responsible, for which the category of justice is not inspiring, its meaning has been exhausted and its tradition is biased.
6. The greatest work from the logical semantics is done in the work *Pure Lust*, that removes the philosophical bases showing its shortcomings and the illogical double procedure that extends the, purely theoretical and academic, separation between being and doing to the existential dimension and excluding the experience of women from establishing the norm.

7. Among the most important concepts coined are, in chronological order: *Be-ing*, then *Nemesis* and finally *Biophilia*. They show the mutual interweaving of the ontological-practical/ethical and ecological dimensions in the work of Mary Daly.

8. Daly was a pioneer of the intuition to combine the art (aesthetics) with ethics, seeing the imminent crisis of epistemological notions in order not to give in to the postmodern sensibility. It is crucial to understand the connection between image (representation) and ethical praxis. The dualistic and patriarchal mentality is rooted in images that must be purified or changed, so that the reality can change. The justice of love cannot be separated of the practice, in the same way that ontology and ethics should not work in different (or even methodological) planes.

9. It is crucial to understand the connection between the image (representation) and the ethical praxis. The dualistic and patriarchal mentality is rooted in the images that must be purified or changed so that reality can change. The justice of love cannot be separated in practice, in the same way that ontology and ethics should not work in different (or even methodological) planes. The “academetry” and “metodoltry” will be tools that must be detected and eliminated in a kind of “metodocidy” undertaken by Daly, in order to connect what is (ontology, *verum*) with what is done (ethics, *bonum*) with the representation, the beauty (*pulchrum*) that balances both extremes and is conveyed through the symbolic and language.

10. Nemesis, does not refer only to a goddess but to a series of concepts and attitudes. By articulating her presence with the ideas it transmits, Daly manages to connect the magnitudes that were traditionally separated in theology: truth, being and goodness, ethics. Through the representation and the symbolic presence of Nemesis (*pulchrum*), it tends to bridge the gap between theory and praxis, the *verum* and the *bonum*, the abstract- the absolute and the experience. This complex construction allows to impregnate the traditional academic knowledge of the experience and ultimately to underline the need of a science linked to ontology, reality, truth and ethics.

11. Daly’s basic ethical model is based on three notions: *Be-ing*, *Be-speaking*, *Be-leaving* that imply an ontological turn in the direction of being, which is the object of understanding, that is, language.

12. Daly’s proposal of ethics of Nemesis is holistic and does not refer only to women. The need to transcend the framework of human justice with the transcendent and divine reference is recognized, but not as a liberation or justification in the

hereafter, but rather as an internal conversion that has the capacity to transform the world into a *biophilic* one. Daly does not want the image of the God-man to eclipse the power of representation and transformation that comes with the image of Nemesis, a symbol of empowerment, life and promise.

13. The main currents of feminist ethics of justice are directed in two directions: representation justice (Nancy Fraser) and care (Carol Gilligan) and ecofeminism (Vandana Shiva). The problem with these currents is that they designate feminist justice not simply with the notion of “justice”. They add an adjective to express the feminist nuances of the conception: social justice, reflexive, abnormal justice, care, representation. Daly highlights the inadequacy of the term, which requires its qualification by adding attributes or descriptions so that it does not get confused with its complex tradition.

14. In the context of the feminist debate on equality and difference, the feminism of difference would give primacy to the ethics of care, against the currents of justice more in line with the demands of equal rights. Post-structuralist feminisms do not see possibilities to establish normative criteria of justice, since they will always generate exclusions. Multicultural feminisms will bet to remedy cultural injustices, in line with the thesis of difference feminism, taking into account that the politics of identity/difference, as multicultural theorization, is reductive.

15. The gender problematic complicates the ascription of feminism to any of the types of multicultural ethics (as Taylor and Habermas show). Or one falls into the use of culture in a romantic or instrumental way or a simplistic cultural relativism is enhanced. Multicultural respect for difference is sometimes confused with the liberal line that embodies an individualist position that is blind to gender differences.

16. The context of the feminist debate on equality and difference complicates the issue by confronting feminist views of justice. In turn, the complexity of gender terminology requires further refinements, the result of which is the marginalization of the feminist ethics of justice and its little impact in the current academic and political sphere, due to the lack of a minimum consensus.

17. Feminist ethics suggests that it is not enough for traditional ethics to incorporate the interests and issues of women and to recognize women as moral agents that must be taken seriously. On the contrary, it urges traditional ethics to rethink the ontological and epistemological assumptions on which its thinking is based and to consider the possibility that, far from being sources of human liberation,

its principles, rules, norms and criteria actually serve to support the patterns of domination and subordination that demoralize everyone.

18. This very open perspective falls into a certain weakness, because there is no cohesive ethical feminist perspective. It is a feminist challenge to achieve a clear, convincing and unified position on key moral issues. Otherwise, in a political environment, less favourable prospects for women can fill their absence.

19. The contribution of the justice of care seems to be anchored not only in the connection that it establishes between the philosophy, the politics or identity and the morality, but in crossing these dimensions: the vindication of self-value and the need to renounce the privileges of domination of majorities in favour of recognizing the uniqueness of others.

20. Gilligan is convinced that what was considered the deficit or lack in the moral development of women (the concern for feelings and relationships, an emotional intelligence next to the rational) are human advantages, because they sharpen the human capacity, are present both in girls and boys (before they are inserted in the binary and hierarchical framework of the rites of passage to patriarchy) and they temper sensitivity to the emotional climate of the environment.

21. The critical force of the proposals of Fraser and Gilligan would demand a change of the paradigm of global justice that privileges the relations of domination, in the name of presumed democracy, highlighting the pre-understanding of it from the patriarchal mentality that generates exclusionary dualisms and perpetuates a redistribution of power and wrong goods, false recognition and inadequate representation of the interested groups.

22. The principles of participatory parity and all those affected, as proposed by Fraser, and the principle of care within the framework of moral development, proposed by Gilligan, would become the fundamental moral principles that guarantee the necessary inclusion of all legitimate interests in the procedure of justice and would pay attention to the moral contents that extend the modern vision of the same content of justice and its subjects.

23. The involvement of the currents of ecofeminism in the debate on the justice, allows us to approach the problem of traditional and modern justice from an even broader perspective than that of interpersonal relationships. It highlights not only the androcentric bias of the development of the theories and practices of justice, which exclude women and certain social groups, but also the anthropocentric bias that

justifies the distribution of goods at the expense of the future of the planet and of the life of all beings.

24. The difficulties of the theories of Fraser and Gilligan lie in their general and wide-ranging character, which would require an organic representation of the collective of women in the world, in order to implement the strategies of their impact on world policies, especially given the speed dizzying political and social changes under the financial and economic pressure. This representation seems utopian, since the collective of women is not comparable with any other social group and, in each continent or country, and even within each country, there are varied demands among different groups of women that are not easily reconciled among them.

25. The changes that Fraser faces are too quick to react, while the ones posed by Gilligan are too slow to be able to carry them out. On the one hand, the weakness of political representation makes invisible the proposals that, in some cases, seem even contradictory and are sometimes even manipulated within the hegemonic political currents or social and religious structures.

26. Daly realizes the shortcomings of modern ethics, the limitations and the debates that weaken the transforming force of the vision of justice of representation and care. She proposes another approach that, distant from the classic or modern roots, allows, nevertheless, their incorporation, insofar as it encompasses the proposals of Gilligan, Fraser, Noddings, Jäggar etc. within a complete body of philosophy.

27. Unlike Fraser and Gilligan (and their respective schools), who intend to design a theory of justice, based on modern principles (Kant), Daly, who knows modern ethics and makes a fierce criticism of the traditional moral, prefers to base on the Aristotelian-Thomistic tradition which allows it to extend the spectrum of experience to the religious and ritual scope.

28. Gilligan and Fraser operate from rational and atheist principles. However, Daly as a theologian does not ignore the theological aspects because they reinforce their discourse and they have an impact on the current moral and social reality, providing the schemes of legitimation and representation of certain moral ideals and current social practices.

29. Within the Thomist scheme, she finds the methodological and hermeneutical tools for a radical feminist body of philosophy and ethics that does not depend on traditionally manipulated terminologies and concepts, difficult to modify. It is a

universal and holistic proposal, but not exclusive for women. It does not pretend to be a mere modification or improvement of current patriarchal sciences and philosophies, or even a critique of traditional ones. Most of feminist discourses could fit in the ontology, the ethics and the semantics proposed, due to their magnitude and rigor, so they become the basis of women's thought, and respect the particularity of each origin and circumstance.

30. The category of gender marks so deeply the theory of justice of recognition, that it is not enough to remain in it, but neither the theory of representation, proposed by Fraser, can be applied in the same terms to groups or social movements nor to the women, in general, because they are not a single representative collective, or a minority group.

31. The three authors discover the necessity a clear nexus between the theory (as rules) and the praxis (as procedures), to conclude that the excessive separation of the theoretical disciplines (philosophy, history) from the practices (politics, psychology, sociology, education, law), perpetuate the sexist bias of their approaches and justify the privileges of the relevant majority at the level of economic, political and social influences.

32. Daly coincides with Fraser and Gilligan on a methodological level in the critical and deconstructive phase of the content of modern ethics, but their constructive and creative proposals far exceed those of those authors, mainly because they are based on her anthropological construction, that neither presuppose the legitimacy and validity of modern ethical advances nor intends to modify its results, but it tells a story of the future, a utopia, a story of what women have imagined and intended.

33. Daly seems to anticipate the apparent dead-end of the traditional methodological-conceptual current through the deconstruction of the problem generated by the hermeneutic ambiguity of the same concept: "justice", and the articulation of the valuable elements of various both philosophical and practical feminist reflection currents.

34. The projection to the future is not only a distinctive point of Daly in comparison with the other authors, but also closes the full circle of her narrative, giving it a status of the complete work. The author begins with the phase of deconstruction and criticism (in her first two works), goes through the creative analysis phase and proposes a new ontology and ethics, and culminates with the

reconstructive stage where we find the political and social proposals for the application of Its principles and also a projection to the future, a kind of eschatology that recapitulates the multiple concerns of many branches of feminism.

35. The ecological concern allows her to get rid of not only androcentric but also anthropocentric perspectives and it criticizes the logic that underestimates women and nature by opposing them to culture and the public world.

36. The theological vision does not exist in the studies of the other authors that deal with justice from the ethics point of view. Daly shows that if women could only be seen as *Imago Dei*, on condition of denying their own sexual identity or relying on male power to the detriment of self-confidence, they are prevented from moral autonomy, which entails the loss of moral responsibility.

37. We consider that Daly's proposal fully responds to the challenges posed by current feminist ethics, according to Alison Jäggar: to give equal weight to the women's and men's interests, to broaden the contents of ethics, to rethink the moral subject, to revalue the feminine as based on the moral experience of women. In addition, it broadens the horizons of theorizing and praxis beyond the difference-equality or justice problem of representation and care justice.

APÉNDICE

La tabla muestra las menciones sobre *Be-ing*, Némesis-justicia, ética-moral, actos, lenguaje/metáforas en la obras de Daly. Sus coincidencias se subrayan.

Categorías	Título	Páginas
Justicia	<i>The Church and the Second Sex</i>	
Ética		
Lenguaje		
<i>Be-ing</i>		18, 23, 49
Justicia	<i>Beyond God the Father</i>	127-131
Ética		4, 45, 98-131, 105, 109, 110
Lenguaje		105-106, 120
<i>Be-ing</i>		149
Justicia-Némesis	<i>Gyn/Ecology</i>	40, 245-250, 347
Ética		11-14
Lenguaje		12, 22-27, 322-333, 340, 404
<i>Be-ing</i>		
Justicia-Injusticia-Némesis	<i>Pure Lust</i>	58, 142, 218, 220-230, 240, 274-280
Lenguaje-metáfora		9, 24-28, 61, 80, 87, 95-116, 291, 293, 343, 402-405
<i>Be-ing</i> -Presencia-Ontología		29, 85, 146, 159, 297, 373
Justicia-Némesis	<i>Outercourse</i>	95, 196-199, 269, 294, 398
Ética-Moral		196, 292, 328, 329
Lenguaje-metáfora, metaetimología		161, 188
<i>Be-ing</i>		3, 21, 133-196
Némesis-justicia	<i>Wickedary</i>	64
Ética		
Lenguaje		
<i>Be-ing</i> -Ontología		86
Némesis-justicia	<i>Quintessence</i>	20, 79-105
Ética		24, 64, 86, 119, 190
Lenguaje		
<i>Be-ing</i>		27, 39, 50-54, 89, 91, 125, 183

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía se divide en cuatro partes: las fuentes, la bibliografía sobre la autora, la bibliografía sobre la ética tradicional y feminista, la bibliografía complementaria. Respecto a las fuentes disponibles y la bibliografía sobre la autora hemos hecho una mención expresa en los puntos 1. 2. 1: “Fuentes de la investigación” y 1. 2. 2: “Novedad y originalidad de la obra de Daly”.

FUENTES

DALY, M., *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain*, Officium Libri Catholici, Rome 1966.

DALY, M., “Hans Küng” en: *The New Day: Catholic Theologians of the Renewal*, John Knox Press, Richmond 1968.

DALY, M., *The Church and the Second Sex*, 3ª ed., Beacon Press, Boston 1985.

DALY, M., *Beyond God the Father*, 2ª ed., The Women’s Press, London 1985.

DALY, M., *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, 3ª ed., The Women’s Press, London 1984.

DALY, M., *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, 2ª ed., The Women’s Press, London. 2001.

DALY, M., *Websters` First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, 2ª ed., Harper Collins, New York 1994.

DALY, M., *Outercourse. The be-dazzling voyage*, 2ª ed., The Women’s Press, London 1993.

DALY, M., *Quintessence... Realizing the Archaic future. A Radical elemental Feminist Manifesto*, 2ª ed., The Women’s Press, London 1999.

DALY, M., *Amazon Grace. Re-calling the Courage to Sin Big*, Palgrave Macmillan, New York 2006.

BIBLIOGRAFÍA SOBRA LA AUTORA

Tesis doctorales

HOPE, P., *Patriarchy and self-hate. Mary Daly`s psychological assessment of patriarchal religion appraised and critiqued in the context of Karen Horney`s psychoanalytic theory, issues in Christian theology*, University of Ottawa 2013.

JUSCHKA, D., *Feminist encounters with symbol, myth and ritual: Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza, and Rosemary Radford Ruether*, University of Toronto 1998.

KORTE, A. J. A., *Een passie voor transcendentie : feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Catholic University Nijmegen 1992.

NUTT, A. J. A., *Gott als Verb. Gott, Geschlecht und Leiden. Die feministische Theologie Elisabeth Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracy und Mary Daly*, Universidad de Tilburg 2008.

WOOD, J. M., *Patriarchy, feminism and Mary Daly. A systematic-theological enquiry into Daly`s engagement with gender issues in Christian theology*, University of South Africa 2013.

Monografías dedicadas a la obra de Daly

- RESS, M. J., *Del cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, coordinado por Mary Sello Azul, Santiago de Chile 1997 (1ª ed. 1994).
- CULPEPPER, E., "Special Edition in Memory of Mary Daly", en *Journal of Feminist studies in Religion*, 28 2 (2012).
- HUNT, M., "Celebrating and Cerebrating Mary Daly (1928-2010)", en *Journal of Feminist studies in Religion*, 26 2 (2010).
- ALVIZO, X., "Celebrating and con-questioning Mary Daly", en *Journal of Feminist studies in Religion*, 28 2 (2012).
- HOGLAND, S., *Feminist interpretations os Mary Daly*, The Pensilvania University Press, Filadelfia 1992.
- PLASKOW, J., "Lessons from Mary Daly", en *Journal of Feminist studies in Religion*, 28 2 (2012).
- RATZEL, E., *The Big Sin-Die Lust zum Sündigen: Mary Daly und Ihr Werk*, Göttert, Hamburg 2011.
- TOMMASSONE, L., (Ed.) *Un vulcano nel vulcano. Mary Daly e gli spostamenti della teología (sui generis)*, Effata, Cantalupa 2012.
- RISWOLD, C., "Two Reformers: Martin Luther and Mary Daly as Political Theologians?", en *Political Theology*, 7, (2006).
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998.
- LOADES, A., *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997.
- RUSSEL, L., *Dizionario di Teologie Femministe*, Claudiana, Torino, 2009.
- GÓMEZ ACEBO, I., "Dios en la teología feminista. Estado de cuestión", en *Estudios Eclesiásticos* 78, (2003).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA ÉTICA TRADICIONAL Y FEMINISTA

- AMORÓS, C., *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, 2ª ed., Cátedra, Madrid 2006.
- AMORÓS, C., *Diez palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Estella 2000.
- AMORÓS, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Cátedra, Madrid 1997.
- ARANA, M. J., *Mujeres y espiritualidad de la resistencia*, en MIGUEL, P., *Espiritualidad y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao 2006.
- ARANA, M. J., "El Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa", en *Revista de teología pastoral*, 1027 (1999).
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Madrid 2005.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.
- BARTKY, S., *Femininity and Domination*, Routledge, New York 1990.
- BAUTISTA, E., *Dios*, en NAVARRO, M., (Coord.), *10 mujeres escriben teología*. Verbo Divino, Estella 1998.
- BEDFORD, N., "La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género", en *Cuadernos de Teología*, 01 (2000).
- BENHABIB, S., "El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en *Teoría feminista, teoría crítica* Alfons el Magnànim, Valencia 1990.
- BENHABIB, "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", en *Isegoría* 6, Noviembre 1992.

- BERNABÉ, C., *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2007.
- BERNABÉ, C., “La violencia machista, la construcción de la sexualidad y el papel de la Teología. Rememorar los orígenes para reformular nuestra identidad en el mundo globalizado y plural”, en *Revista ESTWR*, Peeters Publishers, Leuven 2012.
- BINGEMER, M. C. L., “Abbá: un padre maternal”, en *Estudios Trinitario* (2002).
- BLUNDEL, S., *Women in Ancient Greece*, London, British Museum Press 1995.
- BORRESEN, K., *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, University Press of America, Washington DC 1981.
- BUTLER, J., *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Madrid 2007.
- CALVO, Q., *Espíritu de la moral cristiana*, PCC, Madrid 2002.
- CAMARERO, D., *La chica que no sabía arrodillarse*, Monte Carmelo, Burgos 2002.
- CARRASCO, A., “La justicia utilitarista y las paradojas del liberalismo de Mill”, en *Anuario Filosófico* 32 (1999).
- CASTRO, H., *Palabra de mujer: La espiritualidad como espacio de resistencia*, en <http://apalancando.wordpress.com/2009/03/28/palabra-de-mujer-la-espiritualidad-como-espacio-de-resistencia/>
- CHALMETA, G., *La justicia política del bien común político*, Barrain, Eunsa 2002.
- CHODOROW, N., *El ejercicio de la maternidad*, Editorial Gedisa, Barcelona 1984.
- COPELAND, S., “La diferencia como categoría en las teologías críticas de la liberación de las mujeres”, en *Revista Concilium* 1 (1996).
- CORDERO, K., *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. Universidad Iberoamericana, México 2007.
- CORTINA, A., *Justicia cordial*, Trotta, Madrid 2010.
- CORTINA, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid 1990.
- CORREAS, C., “La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles”, en *Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 39 (1998).
- DERMIENICE, A., “Teología de la mujer y Teología feminista”, en *Révúe théologique de Louvain*, 31, 2000.
- DIAZ, C., *No perder el tú en el camino. (Ser persona en el cambio de época)*, Fundación Emmanuel Munier, Madrid 2006.
- EISLER, R., *El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro*, Cuatro vientos, Santiago de Chile 2006.
- FASCIOLI, A., “Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carlo Gilligan”, en *Revista Actio* 12 (2010).
- FISAS, V., *El sexo de la violencia*, Icaria, Barcelona 1998.
- FRASER, N., *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona 2008.
- FRASER, N., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid 2006.
- FRASER, N., *Social justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, Stanford University Press, California 1996.
- FRASER, N., “Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la diferencia en EEUU”, en *Revista de Occidente* 173 (1995).
- FRASER, N., -HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid 2006.
- FORCADES, T., *Por amor a la justicia*, HOAC, Madrid 2015.
- GÓMEZ, I., *Así vemos a Dios*, Desclée de Brouver, Bilbao 2001.
- GEBARA, I., *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002.

- GEBARA, I., *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000.
- GEBARA, I., *La opción por el pobre como opción por la mujer pobre* en VUOLA, E., *Teología feminista. Teología de la liberación*, 154-168, Iepala, Madrid 2000.
- GILLIGAN, C., “La ética del cuidado”, en *Cuadernos de la Fundació Víctor Grofols i Lucas 30*, Barcelona 2013.
- GILLIGAN, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México 1985.
- GILLIGAN, C., *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.
- GINÉS, M., *División sexual del trabajo*, en: BENERIA, L., *Las encrucijadas de clase y género*, FCE, México 1992.
- GÓMEZ, I., “Dios en la teología feminista. Estado de cuestión”, en *Estudios Eclesiásticos* 78, 304 (2003).
- GÓMEZ, I., *Dios es Ella*. <http://2001.atric.org/PRIVADO/FRONTERA/26/26-13-ACEBO.pdf>
- GÓMEZ, I., *Relectura del Génesis*, Desclée de Brouver, Bilbao 1997.
- GÓMEZ, I., *Así vemos a Dios*, Desclée de Brouver, Bilbao 2001.
- GOZÁLVEZ, V., “Articulación de la justicia”, en *Educación XXI*, 19, 1, 2016.
- GRIFFIN, S., *Woman and nature. The Roaring Inside Her*, Harper and Row, Nueva York 1978.
- HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona 1982.
- HÄRING, B., *Libres y fieles en Cristo. Moral para los sacerdotes y para los laicos*, Herder, Barcelona 1979.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, primera publicación 1928, 4ª ed., Tecnos, Madrid 2009.
- HELD, V., *Justice and Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- HELD, V., *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995.
- HOAGLAND, S., *Lesbian Ethics*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto 1988.
- HONNETH, A., *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- HOYOS, D., “Ética del cuidado: ¿una alternativa a la ética tradicional?”, en *Discusiones filosóficas*, Año 9, nº 13 julio-diciembre 2008.
- HUNTER, J., *Feminism in literature*, Gale Thompson, Stanford 2005.
- HUNTER, K., *Doctors' Stories: The Narrative Structure of Medical Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- IRIGARAY, L., *La ética de la diferencia sexual*, Castellón, Ellago 1974.
- JÄGGAR, A., “Caring as a Feminist Practice of Moral Reason”, en *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995.
- JÄGGAR, A., *Living with contradictions: controversies in feminist social ethics*, Westview Press, Boulder 1994.
- JÄGGAR, A., “Feminist ethics: Some issues for the nineties”, en *Journal of Social Philosophy* 30, 1989.
- JÄGGAR, A., *Feminist politics and human nature*, Roman and Littlefield Publishers, Oxford 1983.
- JOHNSON, E., *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*, Sal Terrae, Santander 2008.
- JOHNSON, E., *La que Es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*,

- Herder, Barcelona 2002.
- JONAS, H., *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995.
- JOSLYN, M., *Women, church and state. A historical account of the status of women through the Christian ages: with reminiscences of the matriarchate*, Charles Kerr and Company, Chicago 1893.
- KERBER, L., "Some Cautionary Words for Historians", en *On In a Different Voice. An Interdisciplinary Forum*, Signs, 11, 2, 1986.
- KITTAY, E., *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003.
- LAGARDE, M., *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México 1997.
- LEVINÁS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987.
- LIMA, M., "La ética desde el feminismo. Notas sobre la diferencia", en *Isegoria* 6, (1992).
- LOADES, A., *Teología feminista*, Desclée de Brouver, Bilbao 1990.
- MENÉNDEZ, A., *¿Una espiritualidad para la mujer?*, en *Ribla* 1 (2002).
- MARTÍNEZ, J., "Santo Tomás de Aquino y la Teoría de la Justicia", en *Derecho y humanidades* 12 (2006).
- MATILLA, I., *La política de la amistad*, en MIGUEL, P., *¿En qué creen las mujeres?*, Desclée de Brouver, Bilbao 2007.
- MCFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.
- MEDINA, M., "La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista", en *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 67 (2016).
- MIES, M.-SHIVA, V., *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona 1997.
- MILHAVEN, J., *Toward a new catholic morality*, Image Book, Nueva York 1970.
- MILL, J., *El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid 2014.
- MILL, J., "The subjection of women", en *Harvard Classics* 25, 1909.
- MILLET, K., *Sexual Politics*, University of Illinois Press, Chicago 1970.
- MOORE, H. L., *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid 1991.
- MOLINA, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona 1994.
- MURARO, L., *El orden simbólico de la madre*, Horas y horas, Madrid 1994.
- MURARO, L., *Sobre la autoridad femenina*, Horas y horas, Madrid 1991.
- NAVARRO, M., *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de las mujeres en la Biblia: exégesis y psicología*, Verbo Divino, Estella 2004.
- NAVARRO, M., *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella 1996.
- NELSON, H., *Damaged Identities, Narrative Repair*, Cornell University Press, Ithaca 2001.
- NELSON, H., "Context: Backward, Sideways, and Forward", en *HEC Forum: Special issue on narrative* 11.1 (1999).
- NODDINGS, N., *Educating moral people. A caring alternative to carácter education*, Teachers College Press Nueva York 2002.
- NODDINGS, N., *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley 2002.
- NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, FCE, Buenos Aires 2006.

- PULEO, A., “Medio ambiente y naturaleza desde la perspectiva de género”, en GARRIDO F., (Ed.), *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Icaria, Barcelona 2007.
- RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, FCE, México 2006.
- RICOEUR, P., *El tiempo narrado*, Siglo XXI, México 2003
- RADFORD, R., *El sexismo y el discurso sobre dios. Imágenes masculinas y femeninas de lo divino*, en RESS, M., *Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile 1994.
- RADFORD, R., *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993.
- RAMÓN, L., *Queremos el pan y las rosas*, Ediciones HOAC, Madrid 2011.
- RAMÓN, L., *Género y Teología*, Cátedra Chaminade/PPC, Madrid 2007.
- RAWLS, J., *El derecho de las gentes*, Paidós, Madrid 2001.
- ROBINSON, F., *Globalizando el Cuidado: Ética, Teoría Feminista, y Relaciones Internacionales*, Beacon Press, Boston 1999.
- RUDDICK, S., “Maternal thinking”, en TREBILCOT, J., *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Rowman and Allanheld, New Jersey 1983.
- RUBIN, G., “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en *Revista de Ciencias Sociales, Nueva Antropología*, 30 (1986).
- ORTNER, S., *Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?*, en *AIBR*, <http://www.aibr.org/antropologia/01v01/articulos/010101.php>.
- SCHÜSSLER, E., *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004.
- SCHÜSSLER E., *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.
- SHIVA, V., *Manifiesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz*, Ediciones Paidós, Madrid 2006.
- SHIVA, V., “Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo”, en *Cuadernos inacabados* 18, 1995.
- SÖLLE, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996.
- SÖLLE, D., “Los nombres de Dios”, en *Alternativas*, 16/17 (2000).
- STOLKE, V., “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”, en *Política y Cultura*, 14, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2000.
- TÉLLEZ, A., “Trabajo y representaciones ideológicas de género: propuesta para un posicionamiento analítico desde la antropología cultural”, en *Gazeta de antropología* 17 (2001) <http://www.gazeta-antropologia.es>.
- THUREN, B., *Entrevista*, en *Revista de Antropología Iberoamericana* (2003), <http://aibr.org>.
- TOLDY, T., *Sisterhood in different voices? Religion, Secularism and Women's Rights*, en *Revista ESTWR*, Peeters Publishers, Leuven 2012.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-5, BAC, Madrid 1953-57.
- TRONTO, J., “Beyond Gender Difference To a Theory of Care”, en *Signs*, 1987.
- VALCÁRCEL, A., Escuela de Rosario de Acuña, *Tiempo global, tiempo de crisis, tiempo en Asia, tiempo de las mujeres*. <http://www.youtube.com/watch?v=TDXQiLfp18>
- VÁZQUEZ, V., *La educación y la ética del cuidado en el pensamiento de Nel Noddings*, Universidad de Valencia, Valencia 2011.
- WEEMS, R., *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004.

- WINTERS, A., “La memoria subversiva de una mujer”, en *Ribla* 13 (2003).
- WOLLSTONECRAFT, M., *A Vindication of the Rights of Women*, 5ª ed., Penguin, London 1988.
- WOZNA, A., “Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly”, en *Carthaginensia* 32 (2016).

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ALTHAUS-REID, M., *The Queer God*, London, Routledge 2003.
- ARANDA, G., *La literatura intratestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2009.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 1129 a -1138 b 14. La edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.
- ATKINSON, A., *Inequality: What can be done?*, Harvard University Press, Cambridge 2015.
- BEACHER, C.-STOWE, C., *The American Woman's Home: Principle of Domestic Science*, Aeno Press and The New York Times, New York 1971.
- BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 2009.
- BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, Plaza de San Pedro, Miércoles 17 de marzo de 2010.
- BERGMANN, G., *Logical Positivism, Language, and the reconstruction of Metaphysics*, Ontos-Verlag, 1ª ed., Frankfurt/Lancaster 1953.
- BUCHLE, M., *The Concise History of Women's Suffrage*, University of Illinois Press, Urbana 1978.
- BUENAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Coll. in Hex. II 33*; Quaracchi V.
- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO, *Carta pastoral* “Sobre la relación del hombre con la naturaleza”, 21 enero 1987.
- DULLES, A., *Modelos de Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975.
- DUNN, J., *Jesús recordado*, Ed. Claret, Madrid 2009.
- ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 1998.
- EMERY, G., *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2008.
- FISICHELLA, R., *Introducción a la teología fundamental*, Verbo Divino, Estella 1993.
- FRANCISCO I, *Laudato si*, 2015.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid 2006.
- GADAMER, H., *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid 2008.
- GADAMER, H., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1993.
- GALE, R., “Reflexionando sobre el Sexo: Notas para una Teoría Radical de la Sexualidad”, en *Placer y Peligro: Explorando la Sexualidad Femenina*, Revolución, Madrid 1989.
- GARCÍA, J., *Virtud y personalidad según Sto. Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2003.
- GEFFRÉ, C., *Un nouvel age de la théologie*, Cerf, Paris 1972.
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998.
- GILMAN, C., *Herland: A Lost Feminist Utopian Novel*, Pantheon, New York 1979.
- GIMBER, A., “Mito y mitología en el romanticismo alemán”, en *Amaltea: revista de mitocrítica* 3. <http://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/21521>.
- GIPELLINA, F., *Mito-rito. Lévi Strauss-Mary Douglas*, Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Uppsala, Uppsala 1981.
- GONZÁLEZ, L., *Desarrollo humano en plenitud. Teología espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 2001.
- GONZÁLEZ, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001.

- GRAVES, R., *Los mitos griegos I*, Alianza Editorial, Madrid 2014.
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona 1981.
- IZQUIERDO, C., “Tradición eclesial y tradiciones culturales (la enseñanza de *Fides et Ratio*)”, en *Scripta Theologica* 37 (2005).
- JÄGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México 1985.
- JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 1995.
- JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 1988.
- JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 1984.
- KARRER, L., “Experience as an Interpretative Framework for art in Knauss”, en ORNELLA, S., *Reconfigurations. Interdisciplinary perspectives on Religion in a Post-secular society*, Berlin, Lit Verlag 2007.
- KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1971.
- LAZCANO, R., *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri*, The Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington DC, 2006.
- LEON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 2001.
- LINDBECK, G., *The nature of doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, The Westminster Press, Philadelphia 1984.
- LONZI, C., *Escupamos a Hegel*, Librería de Mujeres de Milán, Milán 1970.
- LORENZEN, T., *Resurrección y discipulado*, Sal Terrae, Santander 1999.
- LUGO, R. H., “Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla”, en *Ribla* 13 (2001).
- LYONS, J., *Linguistic semantics: An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- MACEIRAS, M., *La hermenéutica contemporánea*, Cincle, Bogotá 1990.
- MARTÍN, M., *Puedo ser otro y feliz*, Sígueme, Salamanca 1999.
- MARTÍNEZ, F., *Jesús*, Murcia, Espigas 2011.
- MELLONI, J., *Voces de la mística*, Herder, Barcelona 2009.
- MENA, F., “De las cadenas del mercado al regazo de Dios. La liberación según Ga 4, 1-10”, en *Vida y pensamiento. Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana* 21 (2001).
- MOLINA, J., “San Gregorio de Elbira y el uso de etimología bíblica en la España romana durante la segunda mitad del siglo IV”, en *TONOS*, 13 (2007).
https://www.um.es/tonosdigital/znum13/secciones/estudios_S_elvira.htm
- MOLTMANN, J., -MOLTMANN E., *Pasión por Dios. Una teología a dos voces*, Sal Terrae, Santander 2007.
- NAVARRO, M., *Espiritualidad y teología*, en *Iglesia Viva*, 222 (2005).
- OVIEDO, L., *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales. Tensiones y respuestas*. Madrid, Cristiandad 2002
- PÉREZ-ANDREO, B., *No podéis servir a dos amos. Crisis del mundo. Crisis en la Iglesia*, Herder, Barcelona 2013.
- PIKAZA, X., *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993.
- PIKETTY, T., *Capital in the XXI*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2014.
- PLUMWOOD, V., *Feminism and the mystery of Nature*, Rothledge, New York 1993.
- POPPER, K., “Los dos significados de falsabilidad”, en *Revista de Filosofía*, IV (1991).
- REAGAN, P., *Animal sacrifices: religious perspectives on the use of animals in science*, Temple University, Philadelphia 1986.
- RICOEUR, P., *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo, Buenos Aires 2008.

- RINCÓN, Y., “PNL. Una estrategia para la gestión de organizaciones de excelencia”, en *Telos* 8 (2006).
- RUS, S., “Apuntes a la teoría de la justicia de David Hume (Comentarios al Tratado de la naturaleza humana, libro III, parte II, sección 2)”, en *Persona y Derecho* 25 (1991).
- SARMIENTO, P., “Estética y teología”, en *Acontecimiento* 23 (1992).
- SALAMANCA, L., “Encuentro entre teología y estética”, en *Theologica Xaveriana*, 143 (2002).
- SÁNCHEZ, R., *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx*, Sígueme, Salamanca 1981.
- SCOLA, A., *Hans Urs von Balthasar, un estilo teológico*, Encuentro, Madrid 1997.
- SINGER, P., *Liberación animal*, Taurus, Madrid 2011.
- SINGER, P., *Desacralizar la Vida Humana*, Ediciones Cátedra, Madrid 2003.
- TÁMEZ, E., “Injusticia, pecado y justificación en Rom 1-3”, en *Vida y pensamiento. Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 21, 1, (2001).
- TAYLOR, C., *La ética de la autenticidad*, Ediciones Paidós Ibérica, Madrid 1994.
- TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, FCE, México 1993.
- TILLICH, P., *Teología sistemática (1): La razón y la revelación. El ser y Dios*. 5ª ed., Casa del Libro, Madrid 2010.
- TAYLOR, P., *Respect for nature: a theory of environmental ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- TILLICH, P., *Coraje de existir (Courage to be)*, Laia, Barcelona 1973.
- TORRES, L., “Programación Neurolingüística: herramienta comunicacional efectiva de un liderazgo proactivo”, en *Revista electrónica de Psicología Iztacala* 15 (2012).
- VIDAL, M., *Moral de actitudes, tomo II*, PS, Madrid 1974.
- VILANOVA, E., *Historia de la Teología, II*, Herder, Barcelona 1992.
- WOZNA, A., *Arte como categoría analógica y operativa para la superación del dualismo Iglesia-Laicidad-Laicos*. Actas del Simposio de Teología Histórica: Iglesia, Laicado, Laicidad, Facultad de Teología S. Vicente Ferrer, Valencia 2015.
- YOUNG, *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*, Southend Press, Cambridge 1981.
- ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1982.

