

01083  
1981

TESIS QUE PRESENTA GRACIELA HIERRO  
PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA EN FILOSOFIA

EL UTILITARISMO Y LA CONDICION FEMENINA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
ESTADOS UNIDOS MEXICANOS

México, Septiembre de 1981

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNAM

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## EL UTILITARISMO Y LA CONDICION FEMENINA

### INDICE

	<u>Pág.</u>
PROLOGO	1
INTRODUCCION	5
Notas Bibliográficas. . . . .	11
CAPITULO I - LA CONDICION FEMENINA	12
A) La Situación Actual . . . . .	12
B) Los Factores Culturales . . . . .	23
1. La Diferencia Biológica y Psicológica, y la Inferiorización Femenina . . . . .	24
2. El Control de la Sexualidad Femenina. . . . .	31
3. La Identidad Femenina Mistificada . . . . .	42
4. La División Sexual del Trabajo . . . . .	47
a) El Patriarcado. . . . .	49
Notas Bibliográficas. . . . .	63
CAPITULO II - LA MORALIDAD POSITIVA Y LA CONDICION FEMENINA	66
1. La Biología Diferencial y la Doble Moralidad. . . . .	67
2. La Hegemonía Masculina. . . . .	73
3. La Educación Femenina . . . . .	74
Notas Bibliográficas. . . . .	77

CAPITULO III - LA ETICA UTILITARIA DEL INTERES		78
A.	Observaciones Generales	81
1.	El factor económico.	82
2.	La religión y la concepción del mundo.	84
3.	Las doctrinas políticas.	86
4.	La Ciencia.	87
B.	La Etica Normativa del Interés	88
1.	La felicidad el fin último o bien intrínscoco.	92
a)	La cuantificación del placer	104
b)	Placer individual vs. placer general	107
i.	El principio de la democracia	109
ii.	La justicia	112
2.	La Rectitud de las Acciones	117
a)	Las actitudes morales: El interés	124
b)	Los conflictos individuo/sociedad	120
c)	Deberés y derechos.	127
3.	La Teoría del Deber u Obligación Moral	130
a)	La teoría teleológica	131
b)	La teoría deontológica.	132
cc)	La prueba de Kant para la obligación moral	133
i.	El imperativo categórico	134
ii.	La universalización	136
d)	La teoría de la obligación del interés	140
Notas Bibliográficas		143

CAPITULO IV LA CRITICA UTILITARIA A LA CONDICION FEMENINA	147
1. La moralidad de la reproducción.	151
a) La ley de la naturaleza.	153
2.- La moralidad de la hegemonía masculina.	161
a) El derecho del más fuerte.	163
b) la hegemonía cultural masculina.	165
3. La moralidad de la educación femenina.	167
a) Los conocimientos y habilidades femeninas.	170
b) Las actitudes y los valores femeninos.	170
c) La falacia naturalista, del ser al deber ser.	172
4.- La revolución copernicana en la educación femenina.	174
Notas bibliográficas.	177
CONCLUSIONES: HACIA UNA ETICA FEMINISTA DEL INTERES.	178
BIBLIOGRAFIA GENERAL.	

. . . . .

## PROLOGO

Una corriente importante de la Filosofía moral de nuestro tiempo, la llamada "Analítica", se ha caracterizado durante un momento de su desarrollo, por el desinterés hacia la problemática concreta de la realidad moral. Dentro de esa perspectiva, el trabajo filosófico se contempla como ajeno a la reflexión y solución de los problemas de la experiencia vivida, para centrarse en el análisis lógico y epistemológico del lenguaje moral, dejando a los moralistas los asuntos de la vida moral cotidiana.

Nuestra tesis intenta, por el contrario, seguir la tradición de la Filosofía moral comprometida con los problemas que surgen de la vida cotidiana, sin descuidar - por ello - la limpieza del razonamiento. Pensamos que los problemas que interesan a este estilo de filosofar no son otros que los que preocupan, hacen sufrir y gozar a la persona que es el filósofo, y que éste debe utilizar su reflexión para mejorar la calidad de la propia vida.

Por otra parte, existe un conocimiento moral común, que todos poseemos en base a la experiencia vivida. La Filosofía moral que pretendemos fundamentar en este trabajo no se centra en el propósito de encontrar verdades nuevas que vengan a enriquecer el conocimiento moral cotidiano, sino únicamente en el intento de proporcionar una organización racional y sistemática a las

preguntas acerca de lo que "debe ser" y de lo que "debe hacerse" en la condición presente. Nos guía un propósito práctico, en el sentido que señala Aristóteles como la finalidad que intente hacer a los hombres buenos, más que el deseo puro de conocer lo que es el bien.(1) Al hablar de los hombres - y aquí nos separamos de Aristóteles - nos referimos a los hombres y a las mujeres; aunque la problemática que analizamos se refiere en mayor medida a la experiencia femenina.

Es bien sabido que el tipo de filosofía práctica que se sostiene depende, en gran medida, de la problemática que se considere central dentro de la teoría ética. Conviene aclarar, que el punto de partida que nosotros adoptamos para iniciar nuestra reflexión, es la experiencia vivida y las opiniones morales que esa experiencia suscita. Seguimos una respetable tradición filosófica que apunta a una recomendación de Aristóteles en la Ética Nicomaquea, donde el estagirita advierte: "Debemos, como en todos los casos, plantear los hechos observados delante de nosotros, y después de primero discutir las dificultades, intentar probar, si es posible, la verdad de todas las opiniones comunes acerca de esas afecciones de la mente, o, si éstas fallaran, de la mayoría y de los de más autoridad; porque si refutamos las objeciones y dejamos las opiniones comunes clasificadas, habremos probado el caso en forma suficiente".(2) Kant, en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, toma

también este camino y afirma en el Prólogo: "Me parece haber elegido, en este escrito, el método más adecuado, que es el de pasar analíticamente del conocimiento vulgar a la determinación del principio supremo del mismo, y luego volver sintéticamente . . .".(3) Por último, el filósofo moral contemporáneo, David Ross, precisa el método, afirmando que el punto de partida - de este estilo de filosofar - es el cuerpo de creencias y convicciones, al efecto de que hay cierto tipo de actos que deben ser realizados, y ciertas cosas que deben existir, en la medida en que nosotros podemos hacerlas existir. Se deben comparar unas con otras, estudiarlas en sí mismas, con el propósito de determinar cuáles resisten mejor el escrutinio racional; determinar aquellas que deben ser rechazadas, sea porque ellas mismas están mal fundamentadas, o porque contradicen otras convicciones mejor fundadas.(4)

De acuerdo con esta perspectiva, vemos que el problema moral de nuestro tiempo, por lo menos aquél que nos preocupa más por la cantidad de sufrimiento que produce, es el de la condición femenina de opresión. En este trabajo deseamos describir esta situación, intentar encontrar sus causas y fundamentar racionalmente la evaluación moral de este estado de cosas. Pensamos que la sistematización racional de las creencias morales que se encuentran a la base de la condición femenina actual permitirá hacer patente la contradicción que entraña; en esa medida, esto

permitirá la toma de conciencia de las mujeres del deber que tienen de superarla; toca a ellas y sólo a ellas, cambiar la situación que nos aflige; aliviar el sufrimiento que ocasiona este renglón de la injusticia humana, que por otra parte, no sólo alcanza a la mitad de la población, sino que repercute sobre toda la humanidad.

Pensamos, asimismo, que el fundamento de la moralidad debe descansar sobre el principio utilitario; es nuestra convicción profunda que la felicidad del mayor número constituye el deber moral humano. En este trabajo pretendemos fundamentar racionalmente esta convicción, y utilizar ese criterio para fundamentar las creencias de la moralidad, respecto de la condición de las mujeres.

Estamos conscientes de que planteamientos como el presente no bastan para la superación de las situaciones históricas reales; sin embargo, confiamos en que el arma de la crítica constituye un paso importante para despertar la acción moral, que surge ya en forma avasalladora en la lucha de las mujeres - en todos los frentes - en esta segunda mitad del siglo XX.

## INTRODUCCION

"Que e piu bella in donna que  
saverè?"  
Dante, Convito.

Veamos a continuación el camino que seguimos en esta investigación, con objeto de destacar los puntos a los cuales pretendemos llegar. Iniciamos el trabajo con la descripción somera de la situación de las mujeres; la englobamos bajo la categoría de: "Ser para otro"; puesto que, se le impone la conciencia masculina que le impide "ser para sí", condición necesaria para alcanzar la categoría moral de persona. Tal "ser para otro", que, - por otra parte - constituye el "Segundo sexo" de Simone de Beauvoir, se manifiesta en nuestra época a través de tres categorías de la condición femenina: De inferiorización, control y uso; son éstos los rasgos que, a nuestro juicio, determinan su opresión dentro de la familia, la sociedad y el estado.

Con el objeto de impedir la toma de conciencia de este hecho - por parte de las mujeres - y mantener el "status quo", los hombres recurren a la mistificación de lo femenino. Para ello se utilizan dos procesos que caracterizamos como: Privilegios femeninos y trato galante. (Capítulo I).

La explicación de la condición femenina antes aludida, deriva del hecho de la interpretación de la diferencia biológica

de ambos sexos; la naturaleza confiere la diferencia, y la organización política patriarcal la interpreta e institucionaliza. La división sexual del trabajo, sostenida a través de la sujeción de la sexualidad femenina, es el recurso útil para desarrollar, mantener y perpetuar la organización patriarcal fruto de las necesidades de la vida sedentaria.

La sujeción de la sexualidad femenina es sancionada por la doble moralidad vigente que es la moralidad positiva impuesta por el grupo hegemónico, y así se cierra el círculo que constriñe a las mujeres para conformarlas a sus roles tradicionales de: Reproductora, trabajadora doméstica, encargada del cuidado infantil y objeto erótico. Tales roles, considerados inferiores dentro de la jerarquía social: Los dos primeros, por no producir beneficio económico; el último paradójicamente por el hecho de producir una ganancia. (Capítulo I).

La moralidad positiva intenta fundamentar las creencias que la sustentan en: La biología de las mujeres; sin embargo, es la hegemonía masculina, y los arquetipos de la educación femenina, los procedimientos que imponen, sostienen y perpetúan la ideología patriarcal. Es por ello que las prescripciones morales que surgen de tal ideología, adquieren - por este hecho -, su carácter de "naturales", en base a la consideración asimétrica

del placer orgásmico. Tal asimetría, en cuanto a fuerza y valor, justifica la doble prescriptividad moral sexual; por una parte, se inhibe la libre disposición del cuerpo femenino y - en esa medida - se restringe la autonomía sobre su mente. La hegemonía masculina proporciona la sanción moral a la doble prescripción, por la posesión y ejercicio por parte de los hombres, de todas las fuerzas físicas, económicas e intelectuales. Es por ello que el orden moral en el patriarcado es masculino. Los arquetipos de la educación femenina - formal e informal -, contribuyen al desarrollo de los rasgos de carácter y de la inteligencia deseables para la conservación de la condición femenina; en efecto, se "educa" a todas las mujeres de todas las clases sociales a conformarle a la figura más valorada: La madre, encarnación de la virtud femenina. (Capítulo II).

Pensamos que la ética "ha de hundir sus raíces en el hecho de la moral", (5) y por ello, deseamos plantear una ética normativa capaz de fundamentar la moralidad de la condición femenina. Es por ello que nuestro propósito se centra en la elaboración de una perspectiva ética, independiente - en lo posible - de doctrinas metafísicas, teorías psicológicas y plataformas políticas. Deseamos formular una teoría moral capaz de posibilitar la fundamentación de las creencias morales del sentido común, de cualquier época y en cualquier sociedad; y en este hecho radica,

para nosotros, el valor de la teoría que sostenemos. Entendemos por creencias morales del sentido común, las verdades morales garantizadas por el "consenso" de la humanidad. Es decir, la síntesis de la experiencia moral humana que se expresa en reglas comunes a distintas épocas y localizaciones geográficas. Esta teoría es utilitaria hedonista en sus aspectos más relevantes. El bien último, o bien intrínseco, lo constituyen estados mentales placenteros: La rectitud de las acciones se determina en la medida en que las acciones se ajustan a las reglas cuyo cumplimiento trae consigo consecuencias probables que produzcan más bien que cualquier alternativa posible para el agente; en otras palabras, las acciones morales se subsumen bajo reglas que se deducen del principio de la utilidad y dependen de éste para cualquier validez que posean. (Capítulo III).

El utilitarismo - en general - es la doctrina que sostiene la validez de los juicios morales corrientes; intenta únicamente suplir los defectos que la reflexión sobre la moralidad del sentido común plantea. Puesto que, proporciona un principio de síntesis, que puede relacionar las reglas derivadas del sentido común, a menudo desconectadas y aún conflictivas, para presentarlas en un modelo coherente. Si la reflexión sistemática acerca de la moralidad del sentido común exhibe la fundamentación del principio utilitario, como aquél al cual el sentido común apela naturalmente, la prueba del utilitarismo se presenta tan completa

como esto sea posible. Por otra parte, los condicionantes de la moralidad en cada época, que son los factores económicos, religiosos, metafísicos, políticos y científicos son conciliables con esta teoría ética, en sus aspectos más relevantes; asimismo, el uso del criterio hedonista es útil para desenmascarar los supuestos en las instituciones vigentes, que entran en contradicción con el interés que debe ser, a nuestro juicio, el criterio moral último.

En el Capítulo III ofrecemos una teoría del deber o de la obligación moral que en ciertos aspectos es teleológica, de acuerdo con el espíritu general utilitario, pero que asimismo asimila la contribución más importante de Kant a la teoría moral: El concepto de universalización que fundamenta la obligación moral. En ese sentido, la teoría es también deontológica. Hemos llamado a esta teoría de la obligación moral: Del interés.

Es por ello que del interés, el principio para determinar el bien y la rectitud de las acciones, permite llevar a cabo la sistematización crítica de la moralidad, tanto de la procreación, como de la hegemonía masculina y, por último de la educación femenina. Todos éstos son los puntos de apoyo de la ideología patriarcal que - en última instancia - legitima la opresión femenina.

Proseguimos la investigación inquiriendo acerca de la posibilidad de superar la actual situación femenina, a través de la revolución de las estructuras económicas, como sostienen algunos pensadores marxistas. Concluimos el argumento con la idea de que es evidente en el plano histórico, que la transformación de las estructuras económicas ha dejado intacta la distribución de roles en base al sexo, no obstante la legislación igualitaria. En efecto, el resorte de la inferiorización femenina, de su control y de su uso, se localiza en los niveles más profundos de la relación humana; toca aquellos ámbitos a los que las leyes igualitarias y las buenas intenciones no llegan: Al nivel de la vida cotidiana que obedece a las necesidades y las perspectivas culturales vigentes. (Capítulo IV.)

En la última parte de nuestra tesis, y a manera de conclusiones finales, ofrecemos los lineamientos generales de una ética feminista del interés, que pretende sentar los prolegómenos para la revolución cultural de la vida cotidiana. Paradójicamente, a través de la universalización de los valores femeninos positivos: Suavidad, ternura y sentido comunitario. Terminamos esta presentación con las palabras de Walter Benjamin, citado por Herbert Marcuse que encarnan el poder de la imaginación utópica: "Solamente a causa de quienes no tienen esperanza nos es dada la esperanza".(6)

Notas a la Introducción

1. Aristóteles, Etica Nicomaquea, 1103b 25.
2. Ibidem, 1145 b 2-7.
3. Kant, M. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Pág. 23.
4. Ross, D. Foundations of Ethics. Pág. 3.
5. Sánchez Vázquez, A. Etica. Pág. 7.
6. Marcuse, H. El Hombre Unidimensional. Pág. 272..

CAPITULO I  
LA CONDICION FEMENINA

"El mundo siempre ha pertenecido a los hombres".  
S. de Beauvoir. El Segundo Sexo.

A) LA SITUACION ACTUAL

La categoría central aplicable a la condición femenina actual, a juicio nuestro, es la señalada por Beauvoir en El Segundo Sexo: La de "ser para otro". Este atributo básico se manifiesta en todos los aspectos de la vida femenina y la define de un modo singular, situándola en un nivel de inferioridad respecto del otro sexo; ésto se debe a que, por una parte, tiene como cualquier ser humano la posibilidad ontológica de trascendencia, y se descubre y elige en un mundo donde los hombres le imponen una forma de asumir su propia vida. Desde tiempo inmemorial pretenden destinarla a una inmanencia que nunca puede ser trascendida, ya que hay otra conciencia, la masculina, que se le impone como esencial y soberana y que le impide ser "para sí", y alcanzar la condición propiamente humana. Es por ello que el drama de la mujer lo constituye el conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantea siempre como lo "esencial" y las exigencias de una situación vital que la constituye como "inesencial". Tal como aclara Beauvoir en este libro que ya es clásico para explicar la condición femenina. (1)

El "ser para otro" del que nos habla Beauvoir, se manifiesta concretamente en la mujer a través de su situación de: Inferiorización, control y uso. Son éstos los atributos derivados de su condición de opresión, como ser humano, al cual no se le concede la posibilidad de realizar un proyecto de trascendencia; y dado que la categoría de "ser para otro" puede y debe ser superada por parte de las mujeres, se recurre a la mistificación\*de la condición femenina. (2) La expresión concreta de esta mistificación se da a través de dos procedimientos: El de los Privilegios Femeninos y el trato galante masculino. Por su parte, las mujeres, a fin de no perder ni los privilegios ni el trato galante, sostienen el "status quo" de la condición femenina, constituyéndose en el baluarte de la ideología que consagra y mantiene su condición de opresión. Las características negativas de la condición femenina (inferiorización, control y uso) subsisten independientemente de los privilegios y el trato galante, y fomentan los rasgos que se consideran positivos para las mujeres, como son: La pasividad, la ignorancia, la docilidad, la pureza y la ineficacia. Las características de inferiorización, control y uso, sólo aparecen en forma descarnada en el personaje femenino más devaluado: La prostituta, y los rasgos que se presentan como positivos, son inherentes al modelo femenino más valorizado: El de la madre.

\* La mistificación entendida como: Un esquema de ideas o doctrina construida alrededor de una persona o personas, dotándola de un valor o sentido profundo.

Estas dos imágenes, la de la prostituta y la de la madre, se enfrentan y socialmente dividen a las mujeres. A las llamadas "decentes" se les obliga a conformarse al modelo socialmente valioso de la madre, bajo amenaza de perder sus privilegios. En esta forma, se intenta convencer a las mujeres que aceptan el papel de madres, que no poseen las características de opresión, a través de conferirles el "privilegio" central de la mujer valorada: El de ser mantenida por el hombre. Sin embargo, en su papel de madres (hijas y esposas), la opresión se enmascara, pero persiste con los atributos a los que hacemos referencia, que la condiciona y sostiene.

Lo cierto es que todas las mujeres albergamos las dos imágenes y la tarea de alcanzar el "para sí", dentro de la condición femenina, tendrá que asumirlas, reivindicarlas en lo que ambas tienen de positivo, y superar lo que conllevan de negativo.

La inferiorización femenina es producto indirecto de su biología, por las necesidades culturales. Es por ello que la mujer siempre ha estado sujeta a la servidumbre de la especie, por su papel central de procreadora. Y dado que la humanidad es más una especie animal cuyo fin último sea la mera perpetuación, la procreación impuesta es sólo una función natural, y nunca puede alcanzar el rango de una actividad o trabajo humano.

En efecto, no supone un conocimiento especial, no es una habilidad adquirida, tampoco conlleva un proyecto de creación y transformación del mundo que suponga el ejercicio del razonamiento, características del trabajo propiamente humano. Y, dado que los hombres han escogido que ése sea el destino de las mujeres, es por ello que se les reduce a un "ser para los otros", evitándole así la realización de la vocación ontológica humana del "ser para sí", como sostiene Beauvoir.

Cada vez se comprenden mejor las relaciones humanas, como producto del condicionamiento social. Para muchos pensadores resulta ya innecesario remontarse a la escala biológica para intentar explicar algún hecho de la conducta humana. Es por eso que los ejemplos del mundo animal, desde el avance de la sociología, han dejado de ser pertinentes para explicar el mundo humano. El Materialismo histórico, en ese sentido, ha traído a la luz verdades de gran importancia. El hecho de que la humanidad no es una especie animal, sino una realidad histórica que no sufre pacientemente la presencia de la especie, la toma por su cuenta, de acuerdo con los fines culturales que propone cada sociedad histórica dada, la transforma mediante su acción creadora. De lo anterior concluye Beauvoir que la maternidad, como único proyecto de vida, resulta el proyecto más pobre que se puede plantear un ser humano.

En vista de lo anterior, la mujer se encuentra controlada sexualmente por las fuerzas culturales que la destinan a la procreación a través de la supresión del impulso sexual femenino y de su capacidad orgásmica. Todo esto, en nombre de la monogamia y al servicio de una civilización centrada en el hombre.

Es por ello que afirma Sherfey, estudiosa de la sexualidad femenina, que el vigor del impulso erótico de las mujeres determina la cantidad de fuerza que la sociedad ha debido ejercitar para suprimirlo. En efecto, si observamos las restricciones que se han ejercido sobre la sexualidad femenina, tendremos la evidencia de su potencialidad erótica. La despiadada sujeción de la sexualidad de las mujeres es también la causa de la subyugación de su vida intelectual, y es por ello que, en gran medida, se constituyen en parásito de la vida emocional e intelectual de los hombres. (3)

Kate Millet interpreta este control de la sexualidad femenina en su medida real. Lo visualiza como el producto de la lucha política entre ambos sexos. Es por ello que sostiene Millet que: Si la palabra 'política' se define en base a métodos o tácticas envueltas en el manejo de un estado o un gobierno, esta definición puede extenderse al grupo de medidas diseñadas para mantener un sistema de control de un sexo sobre el otro. (4)

El control de la sexualidad femenina y su limitación a la maternidad (como única salida lícita de su necesidad orgásmica), es el uso que se le da a la mujer en su función de pareja sexual del hombre y encargada del cuidado de la especie. Lo anterior hace que la mujer no pueda asumir su sexualidad como la culminación del deseo sexual o como el deseo de tener hijos, sino que dependa de la sexualidad masculina y sea usada por su pareja ya sea como objeto sexual, sujeta al deseo de placer de los hombres, o como madre, respondiendo a la exigencia de perpetuación de la especie.

A través de la mistificación de "lo femenino", se garantiza la permanencia del "status quo" de la condición femenina. Como dijimos, esta mistificación adquiere su expresión concreta en el "privilegio femenino" y el "trato galante". El primero es una ventaja económica de ser mantenida y el segundo, un rango social de trato preferencial. Y para conservar ambos, las mujeres desarrollan una actitud concomitante, la de "conservadoras" del orden social establecido; es por ello que se convierte en el principal defensor y transmisor de la ideología patriarcal. La mistificación, nos dice Beauvoir, surge de la divinización del principio femenino reproductor que evoluciona a una mística desacralizada donde ya no se venera a las deidades de signo femenino, sino al principio reproductor, encarnado en

las mujeres concretas. (5) La mística femenina conserva un rasgo de la religiosidad primitiva; venera la sexualidad femenina controlada, lo cual permite la manipulación de la capacidad sexual de las mujeres. (Nota 1)

A los llamados "valores femeninos" que son: La pasividad, la ignorancia, la docilidad, la 'pureza' y la ineficacia, se les pretende conferir un significado profundo, cuando en realidad, no son más que rasgos negativos y el instrumento de manejo ideológico de la mujer; en efecto, si se tratara de valores humanos, deberían por lo tanto, ser compartidos también por los hombres. Desde el Concilio de Nicea (325 D.C.) se exhorta a las mujeres a que conformen su vida a la imagen de la Virgen María. (7)

La mística femenina tiene aún otro objetivo que señala Friedan: Mantener a las mujeres fuera del mercado de trabajo productivo y como mano de obra gratuita para el trabajo hogareño;

(Nota 1) Fromm Erich en: Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea señala el gran número de diosas madres y su significación: La Venus de Willendorf, la Diosa-Madre de Mohenjo-Daro, Isis, Istar, Rea, Cibele, Ator, la Diosa Serpiente de Nippur, Ai, Diosa Acuática de los acadios, Demeter y la diosa hindú Kali, dispensadora y destructora de vida; no son sino algunos ejemplos de la veneración del principio reproductor. Esta constelación de deidades femeninas, así como la evidencia de vestigios matriarcales en la organización de la herencia y los matrimonios en sociedades actuales, permiten suponer que en épocas remotas las mujeres tuvieron una importancia mayor que la que alcanzaron en las sociedades patriarcales históricas, a juicio de Fromm. (6)

en una sociedad consumerista como la norteamericana que analiza esta autora, se intenta asimismo reducirlas al papel de: "Compradoras de cosas"; son ellas generalmente las encargadas de la economía doméstica. En comunidades no opulentas, como la nuestra, el objetivo de la mistificación se centra primordialmente en conservar a las mujeres como mano de obra gratuita para el trabajo doméstico y en menor medida como "consumeristas". (80

Por otra parte, la calidad de "mantenida" se confiere como un privilegio, y no como lo que en realidad es: El pago a su función reproductora y trabajadora doméstica; actividades que no se valorizan como trabajo, porque no general dinero; la condición de "mantenida" hace que las mujeres no puedan considerarse como una clase socio-económica. Su dependencia - económica - hace que generalmente la pertenencia a una clase socio-económica sea tangencial, vicaria y temporal. Es por ello que si la mujer pierde la protección de su pareja, generalmente desciende de nivel económico dada su escasa capacidad productiva. Tradicionalmente, la maternidad se ha considerado como el "destino femenino", tal hecho dificulta alcanzar una identidad valiosa a través de la realización de un trabajo fuera del hogar. De ahí que la identidad femenina se da en base a sus funciones de esposa y madre, y, por tanto, dependa siempre de un hombre.

Nos referiremos ahora al segundo factor que mencionamos, dentro de lo que se ha caracterizado como la mistificación de lo femenino: "El trato galante" por parte de los hombres; al parecer, es una relación de respeto de los hombres frente a las mujeres; en realidad este pretendido respeto sólo es superficial; no es en efecto, respeto, sino "galantería", que en el fondo encubre un desprecio burlón al inferior. Sin embargo, esta galantería sólo se confiere a las mujeres que están dispuestas a ajustarse, en la apariencia y en el fondo, a los rasgos y tareas que se consideran útiles para los propósitos culturales masculinos. La mujer, que por cualquier circunstancia deja de ajustarse a la "femineidad" supuesta, pierde, junto con otros privilegios, el trato galante y se convierte en el blanco de la agresividad masculina.

El Estado, en todas las sociedades actuales, sostiene la ideología masculina dominante, y profesa una actitud paternalista sobre la condición femenina, sosteniendo los privilegios económicos de las mujeres en las legislaciones vigentes. Asimismo, tradicionalmente han existido, dentro de la sociedad, dos instituciones que defienden el estado de cosas existente en lo que se refiere a la situación femenina. Por una parte, la familia patriarcal, y por el otro la iglesia cristiana, de allí que ambas instituciones, familia e iglesia, sean el baluarte de la mística femenina.

Hemos hablado de dos tipos de rasgos de la imagen femenina que la mistificación ideológica propone y defiende; unos son positivos y otros negativos. Los positivos de mantenida y trato galante, se personifican hasta sus últimas consecuencias en la imagen de la madre; los rasgos negativos de inferiorizada, controlada y usada, también se personifican hasta sus últimas consecuencias en el modelo femenino más desvalorizado, el de la prostituta. Las dos imágenes se enfrentan como polo negativo y positivo de la condición femenina. Socialmente se pide a la mujer que quiera conservar sus privilegios, su abanderización con el modelo de la madre; la mujer que se ajusta a este modelo, gracias a la mística femenina, se auto-convence de que no posee los atributos negativos de inferiorización, control y uso. Sin embargo, como ya apuntamos, el hecho de ser mantenida y sujeto de trato galante, no supera su condición de opresión. El enfrentamiento de las dos imágenes produce en la prostituta, sentimiento de inferiorización mayor, puesto que no posee los privilegios de la mujer decente. Pero por otra parte, la mujer "decente" envidia secretamente la libertad sexual y el poder económico de la prostituta, al mismo tiempo que pretende despreciarla.

Hemos visto en forma esquemática la condición femenina actual. Y cómo ésta ha surgido en base al control ancestral de la sexualidad femenina, y su limitación a la maternidad. Estos

dos factores han condicionado, en gran medida, su estado actual de inferiorización, control y uso. En el siguiente apartado intentaremos profundizar en la investigación de los procesos culturales que han traído como consecuencia la condición femenina actual.

B) LOS FACTORES CULTURALES

"Confórmate mujer!. Hemos vencido a este valle de lágrimas que abate, tú como paloma para el nido y yo como león para el combate".  
Salvador Díaz Mirón.

La condición femenina actual obedece a factores culturales, en efecto, las causas de la opresión femenina no son de ninguna manera biológicos, como se ha pretendido mostrar. Se trata de una situación histórica que viven las mujeres actuales y que obedece en forma primaria, a las necesidades culturales de la vida sedentaria cuando se hace necesaria una prole numerosa, el cuidado infantil concomitante y la necesidad de que se realice la tarea doméstica. Esto unido a los requerimientos de satisfacción erótica masculina son los factores que han condicionado el sometimiento femenino a su rol ancestral de: Madres, esposas y amantes, en las sociedades llamadas por ello, patriarcales.\*

El medio utilizado para lograr los objetivos culturales que arriba se señalan, ha sido: El control de la sexualidad fe-

---

\* Las sociedades patriarcales existen en el oriente y en el occidente. La condición femenina es la misma en todos los estratos socio-económicos. Las variantes, de acuerdo con la época, localización geográfica, nivel socio-económico, conservan los rasgos básicos del rol femenino: Madre, esposa, trabajadora doméstica y objeto erótico.

menina; este hecho se ha intentado justificar a través de la mistificación de lo femenino. Es por ello que la identidad femenina que se ha desarrollado no permite la realización de las mujeres como seres humanos completos; su sentido de vida ha sido restringido al amor (erótico y maternal) que paradójicamente no puede alcanzarse en plenitud, precisamente por la condición de opresión en que viven las mujeres sometidas a la reproducción.

En suma, la condición femenina actual se deriva del hecho de que la mujer es diferente al hombre, es la naturaleza la que confiere la diferencia y la sociedad la que produce la opresión.

Iniciamos la exploración en torno a la diferencia biológica de la condición femenina, estableciendo así la relación que puede encontrarse entre la idea de "diferencia sexual" y la situación de opresión en las sociedades patriarcales. Pensamos que esta circunstancia y su interpretación, da razón de la calidad de inferiorizadas, controladas y usadas - que sufren las mujeres - a la que hicimos alusión en la primera parte de esta sección.

1. La Diferencia Biológica-Psicológica y la Inferiorización Femenina

Como ya dijimos, la inferiorización femenina se desprende del hecho histórico de que este sexo ha sido dedicado compulsivamente, a la procreación. Tal tarea así realizada, no

supone una capacidad especial para ser llevada a cabo, basta el sometimiento a las necesidades de la especie, de allí que no confiera valor al que la realiza. Tampoco contribuye directamente a la producción, por tanto no supone estimación social.

El segundo factor que refuerza la inferiorización femenina lo constituye su debilidad física frente al hombre: Talla, peso y sobre todo, los avatares biológicos de su genitalidad (menstruación, embarazo y lactancia); que, en confrontaciones físicas personales hombre-mujer, hacen evidente su inferioridad en cuanto a fuerza física. En la humanidad, desde sus orígenes más remotos, los más fuertes físicamente se han impuesto sobre los más débiles. Si bien es cierto, como nos dice Beauvoir, que cada situación histórica produce circunstancias donde la fuerza física adquiere mayor o menor relevancia, sin embargo aún no se ha dado un progreso histórico tal, donde la fuerza física haya cedido lugar a la fuerza de la razón. La clave del misterio de la sumisión femenina, concluye esta autora, está en el dato primario de que en la humanidad se concede la superioridad al sexo que mata, y no al que da la vida. (9)

En efecto, la biología determina indirectamente a la mujer para su función de procreadora, pero es la interpretación de la ley biológica la que se erige en el fundamento de esta tarea. En estudios antropológicos recientes, se hace patente el

hecho de que la observación biológica informa poco acerca del mundo social. Para los seres humanos la biología reviste importancia en función de la interpretación que se le da, la cual es producto de las normas y las expectativas de la cultura y del tipo de sociedad de que se trata. (10) En efecto, gran parte del cuerpo femenino está organizado para la procreación (y la interpretación de las leyes biológicas supone que cada órgano de nuestro cuerpo funcione); si se impide esta función - al parecer - surgen problemas, y en este caso la organización física y mental de la mujer se malogra. La insistencia en el llamado "instinto maternal" se basa en la idea de que se cumpla la función reproductiva para el cuerpo femenino. Sin embargo, este "instinto" representa el condicionamiento social, en base al mito del uso de los órganos, según apunta Schwarz. (11) Vemos que, por la interpretación de lo biológico, se pretende condicionar a todas las mujeres a que sean madres.

Por otra parte, la psicología confirma la hipótesis de que las experiencias vividas condicionan y refuerzan los comportamientos paternos; es decir, el trato frecuente con los niños hace que surjan las actitudes paternas, (no al contrario: Dado que se tienen actitudes paternas, se busca el trato con los infantes). Las mujeres, por su condición biológica de reproductoras, y su confinamiento social al cuidado infantil, están más expuestas al contacto con los niños, por ende

poseen actitudes maternas en mayor medida que los hombres; y de esto se concluye que deben dedicarse al cuidado infantil. (12)

En otro sentido también se habla de actitudes diferentes de ambos sexos; se describe al macho de la especie humana como poseyendo - como un rasgo innato - la agresividad. Las investigaciones psicológicas recientes muestran que desde temprano, es evidente el comportamiento más agresivo en los niños, comparado con el de las niñas de la misma edad. Los psicólogos infantiles observan que: "Las niñas parecen tener ciertas técnicas aún mal comprendidas, gracias a las cuales desvían los comportamientos agresivos de otros niños en contra de ellas, de tal suerte, que la interacción se encuentra transformada y no se convierten ellas mismas, ni en agentes, ni en víctimas de la agresividad" (13) Dentro del comportamiento femenino, la no competitividad parece ser una constante observada. Siguiendo con las observaciones psicológicas conductuales, Maccoby afirma que las niñas no se preocupan mucho de las cuestiones de dominación; en cambio los muchachos desde muy jóvenes, tienden a establecer relaciones de dominio entre ellos. En base a lo anterior, en general se asume que las distinciones de los sexos, en cuanto a las actitudes, tienen un fundamento biológico; sin embargo, las investigaciones psicológicas y sociales que comentamos, confirman cada vez más la idea de que es la cultura la que conforma el comportamiento y las actitudes, en tanto confiere roles asimétricos

para los sexos; es así que, por ejemplo, a través de fomentar el ejercicio físico masculino, y reducir el femenino; confinar a las niñas al hogar y la educación específica que se les dá, se hace que se refuercen los rasgos de ternura y no competitividad en las mujeres y los contrarios en los hombres.

Por otra parte, los hombres no se han sentido siempre muy seguros de que exista un fundamento racional para la relación de su dominio sexual sobre las mujeres. De ahí que históricamente hayan aparecido diversos argumentos - escritos por hombres - para intentar justificar esa relación de opresión. En efecto, es constante la explicación de la superioridad de un sexo sobre el otro en base a la diferencia. Por muchos siglos se habló de la superioridad intelectual de los hombres sobre las mujeres. A partir de Aristóteles, se hizo explícito el hecho - aparente - de que la posibilidad intelectual femenina solamente alcanza la de un adolescente hombre. Superada en cierta medida la explicación de la inferioridad intelectual femenina en el siglo de Freud, se habla de que la diferencia - que fundamente la opresión - es la capacidad libidinal inferior en las mujeres. (Estos rasgos: Inteligencia y líbido, son las disposiciones naturales que, en cada contexto histórico, se utilizan para determinar en gran medida, el valor personal). En el sentido anterior, estos pensadores y otros innumerables que han descrito la "naturaleza" femenina, han pretendido pasar, del "hecho" de la inferioridad

femenina, a una categoría de "derecho", en base a su "naturaleza distinta" e inferior a la de los hombres. (14)

Sin embargo, vemos que el resorte profundo de la inferiorización femenina se debe a que es ella la que procrea y, por ello, se le ha confinado - en forma compulsiva - a la maternidad, al cuidado infantil y al trabajo doméstico. Todas estas funciones y tareas menos valoradas socialmente.

Por último, desde la consolidación de la propiedad privada, surge la necesidad en los hombres, de poseer la garantía de una descendencia legítima a la cual legar sus bienes. La imposibilidad de determinar en forma segura la paternidad (masculina); es otro de los factores que hace que se requiera del control estricto de la sexualidad femenina, y por ello aparece la institucionalización del matrimonio monogámico. En efecto, se reprime la sexualidad femenina desde la primera infancia y se concede a las mujeres, como única salida lícita para su necesidad sexual, el matrimonio monogámico.

Lo anterior se debe a que la capacidad reproductiva de las mujeres ha sido siempre urgentemente requerida por la sociedad, por ello el estado ejerce un control sobre el cuerpo femenino. Primero, por ser la parte más definitiva dentro de la procreación, y segundo, por ser el miembro más débil de la pare-

ja. Es así que el destino femenino siempre ha estado dirigido por los hombres en las sociedades patriarcales.

Por otra parte, la tarea reproductora y el hecho de ser instrumento del placer masculino, ha condicionado el sentido de la vida femenina. Las mujeres, nos dice Firestone, han centrado su existencia más en el amor que en la creación de la cultura. (15) Para esta autora, el amor es el pivote de la opresión femenina; se adhiere a la explicación freudiana del origen de la cultura que sostiene la idea de que los hombres se vieron en la necesidad de sublimar la libido y así nació la cultura (cuando los hombres sustituyen el anhelo de amor por el de reconocimiento social). (16) En cambio, las mujeres siguen pegadas a la satisfacción amorosa, a la ternura y a la aprobación masculina. Es por ello que para Firestone, la cultura masculina es el resultado parásito de la fuerza emotiva de las mujeres, sin que éstos hayan nunca reconocido socialmente la contribución de las primeras.

Por tanto, concluye esta autora, el amor es para la mujer la única posibilidad de valorarse, tanto individualmente, como dentro de las jerarquías sociales. A las mujeres se les negó la posibilidad de crear cultura y encontrar así la posibilidad de una identidad emocional a través del trabajo para alcanzar el reconocimiento del mundo; sólo solamente pueden

ellas lograrlo en forma vicaria, a través del hombre. En coincidencia con lo anterior, A. Kollontay habla de la necesidad de que la mujer renuncie al amor como único sentido de vida, si desea ser libre, como los hombres. Para ellos, nos dice esta autora, el amor nunca constituye el sentido vital. (17)

Chester da una explicación aguda de la llamada "locura femenina". En efecto, afirma, dado que a las mujeres se les ha impedido acceder a la creación cultural, en muchas épocas se les ha calificado de "dementes" por tratar de incursionar en ámbitos que las fuerzas culturales les tenían vedados. Es por ello que, esa confinación al espacio doméstico, a la postre, conseguía enloquecerlas. Esta autora, y muchas más que han tratado el problema, muestran ejemplos históricos de este hecho: Leonor de Aquitania, Virginia Woolf, Zelda Fitzgerald y otras, son testimonios elocuentes de la fuerza del estereotipo femenino. (18)

## 2. El Control de la Sexualidad Femenina

Sintetizando lo anterior, vemos que la causa básica de la condición femenina de inferiorización, se pretende fundamentar en la diferencia biológica y psicológica hombre/mujer, lo cual permite la división y jerarquización de las funciones sociales y el poder individual.

El aporte fundamental del psicoanálisis, a juicio de Beauvoir, consiste en el descubrimiento de que los factores que intervienen en la vida psíquica adquieren el sentido existencial que les da el propio sujeto. El cuerpo que existe en el espacio y en el tiempo, es el cuerpo vivido por la persona; toda la existencia se halla pues mediatizada por su afectividad. La existencia femenina se vive como una situación distinta de la masculina, porque ambos tienen un desarrollo psicológico diferente. (18) De acuerdo con la explicación freudiana de la creación de la cultura, es un rasgo masculino la necesidad de sublimar el instinto para garantizar la sobrevivencia sedentaria de la especie. Se dice también que la mujer posee una libido de fuerza infinitamente inferior a la de los hombres, puesto que la naturaleza la ha condicionado para la procreación, y en consecuencia, su satisfacción libidinal se colma con la maternidad.

Freud hace notar, sin embargo, que la libido femenina inferior en fuerza, posee rasgos masculinos que se observan en la conducta de algunas mujeres; estos vestigios dan razón de actitudes creativas, de dominio y de rebeldía, que se caracterizan como remanentes de la condición primaria bisexual del embrión; se superan estos rasgos, en la medida en que la mujer accede a su "madurez" psicológica. El intento de sublimación libidinal, por parte de las mujeres, se visualiza en ese sentido,

como la fijación a un estadio inmaduro de su propia psicología; lo que en los hombres supone una superación del nivel animal de mera satisfacción libidinal, constituye precisamente la inmadurez, dentro de la existencia femenina. La satisfacción libidinal femenina depende únicamente de la satisfacción de su instinto maternal. Freud, siguiendo la tradición de gran parte de la ciencia de su época, observa las estructuras psicológicas sin cuestionar su contenido social; es así que las eleva a hecho natural con la categoría de insalvables. Y condena como "inmadurez" todo nivel que no alcance las estructuras psicológicas que se señalan para cada sexo. El análisis freudiano de la condición psicológica femenina sigue siempre el arquetipo masculino. La diferencia con éste se visualiza como una falla en la estructura psicológica femenina, (que se explica a través del complejo de castración femenino y de envidia del pene). (19)

Las teorías freudianas más criticadas en la actualidad son las que visualizan a las mujeres que persisten en la identificación irrestricta con lo masculino, como viviendo un estadio de retardo con respecto a su desarrollo erótico; específicamente, lo que Freud caracteriza como la fase orgásmica clitorídea. La teoría freudiana de la sexualidad femenina y su evolución, presentan para la mujer la posibilidad de una doble identidad: De joven dentro de la fase clitorídea, y en la madurez, en la orgásmica. Una vez que se le "socializa" alcanza el

premio de la madurez, patentizado por el "orgasmo vaginal" que supone la penetración del pene y la posibilidad de fecundación. Es así que abandona su pretensión de "ser como hombre" y acepta su identidad femenina. (20) Esta idea se sostiene, a juicio de Freud, por datos biológicos a partir de la bisexualidad innata del embrión, cuando éste sufre la diferenciación biológica se constituye el sexo femenino, pero se conservan rasgos latentes del erotismo masculino (clitorideo); esta condición se supera cuando se accede al orgasmo vaginal. En el sentido anterior, a todas las mujeres les corresponde la tarea extraordinariamente difícil de alcanzar así la madurez. Lo que pide Freud, nos dice Sherfey, es nada menos que las mujeres desvíen su instinto natural del signo masculino, hacia un pretendido impulso femenino, pasivo y en muchos casos masoquista. Los descubrimientos recientes en el campo de la embriología, indican que la condición innata del embrión no es bisexual como pensaba Freud, sino femenina; es decir, la diferenciación sexual que puede sufrir el embrión es hacia sexo masculino y no hacia el femenino. (21) Por tanto, la base biológica que fundamenta la tesis freudiana sobre la sexualidad femenina y su evolución, no se sostiene. La evidencia empírica tampoco corrobora la idea freudiana de que la mujer posee dos zonas erógenas: El clitoris y la vagina (independientes una de la otra). Se han llevado a cabo investigaciones de tipo cuantitativo en los Estados Unidos.\*

---

\* Hite Report.

Estas investigaciones son del tipo que llevó a cabo Kinsey.\* El resultado indica que la forma en que la mayor parte de las mujeres entrevistadas califican sus orgasmos es del tipo clitorideo; el orgasmo vaginal no se identifica fácilmente, puesto que no se distingue del clitorideo. Las mujeres que, de hecho gozan de mayor libertad sexual - producto de madurez emocional - de acuerdo con Freud deberían acusar orgasmos vaginales, sin embargo no afirman la mayor frecuencia de éste, según el Hite Report.

La fisiología tampoco favorece la tesis freudiana. El clitoris corresponde, en la fisiología femenina, a un pene no desarrollado que contiene la capacidad orgásmica del pene masculino; en tanto que, en la vagina no existen inervaciones que permitan suponer la posibilidad de orgasmo vaginal. (22) La insistencia de Freud sobre el orgasmo vaginal se debe a la interpretación freudiana de la sexualidad femenina a partir de la sexualidad masculina; la conducta sexual femenina se explica siempre en función de la masculina y se colma, en última instancia, con la maternidad.

Se puede suponer que la aceptación del orgasmo vaginal como el normal para la mujer madura permite la penetración del pene en la vagina, y esto garantiza en mayor medida, la

---

\* Kinsey Report.

posibilidad de procreación. En segundo lugar, porque el orgasmo clitorídeo supone la aceptación de una conducta sexual femenina activa, que puede excluir la maternidad, sin mengua de la relación sexual; es decir, se trataría, en todos los casos, de la aceptación de una sexualidad femenina en todos sentidos correlativa a la masculina, alcanzable desde muy temprano; supone también la adquisición de rasgos de auto-afirmación con independencia de la vagina, órgano que siempre ha "dignificado" a la sexualidad femenina.

No obstante lo anterior, paradójicamente Freud tiene razón en su observación de la conducta sexual femenina; en la mayoría de los casos, las mujeres son psicológicamente inferiores a los hombres, en cuanto a la frecuencia y fuerza de sus respuestas sexuales. Pero eso no se debe, como pensaba Freud, a diferencias insalvables, sino a condiciones culturales de control y uso de la sexualidad femenina. En efecto, el control sexual femenino se inicia desde la más tierna infancia, pero se refuerza especialmente durante la pubertad. Masters y Johnson nos dicen que las experiencias de los jóvenes respecto del menstuo son con excesiva frecuencia desagradables o dolorosas; casi siempre se viven con cierto tinte de ostracismo y de tabú. A muchas jóvenes, incluso en los Estados Unidos, donde estos sexólogos han llevado a cabo la mayor parte de sus investigaciones, no se les advierte de la ocurrencia de este

fenómeno; cuando les sucede, se aterrorizan y recurren a la madre recibiendo de ella respuestas evasivas y vergonzantes; Se les dice que ésa es la "suerte" de las mujeres, y se presenta el inicio de la madurez sexual fisiológica, como una "enfermedad" (en inglés "curse": Maldición), que inexorablemente se sucede cada mes. Es entonces cuando se refuerza la reglamentación, en materia sexual, que va desde la prohibición a discutir el tema, hasta advertencias en cuanto al contacto con personas del otro sexo. (23)

Desde la antigüedad las funciones femeninas se han considerado impuras. En las diferentes culturas han aparecido siempre como actividades clandestinas que requieren el cumplimiento de todo tipo de ordenanzas y rituales que eviten los peligros de la descendencia no deseada. Por otra parte, que no hay sociedad, estudiada hasta ahora, donde no exista alguna reglamentación muy específica respecto del acoplamiento y la reproducción; las reglas que se dan son más enfáticas - siempre - en cuanto a las ordenanzas y a su cumplimiento, específicamente para las mujeres.

Por otra parte, ha sido siempre un problema, para las jóvenes, intentar comprender por qué el mismo comportamiento que es aprobado en los hombres, en cuanto a la conducta sexual, es altamente reprimido en ellas. El rechazo va en con-

tra de comportamientos femeninos que supongan agresividad, autoafirmación e independencia, todos estos rasgos altamente valorados en los hombres. Los intentos de superar la pasividad orgásmica se interpretan como una "virilización" en el caso de Freud, o como la antesala de la prostitución. En los manuales de educación para mujeres este hecho se hace patente. Un ejemplo muy claro puede verse en: Vives, L. Instrucción de la mujer cristiana. Las recomendaciones de este pensador se centran en la necesidad del absoluto control de la sexualidad femenina, cuyo ejercicio desordenado acarrea todos los males del mundo. Se trata de conservarla en estado de virginidad hasta que la joven contraiga matrimonio religioso. (24) Estas ideas siguen teniendo vigencia en los países católicos. La primera interpretación supone inmadurez y rechazo de la identidad femenina y la causa de angustia y neurosis; la segunda, acarrea la posible pérdida de los privilegios femeninos a los que ya nos referimos.

Sherfey en su penetrante estudio de la sexualidad femenina y su evolución - al que hemos hecho mención repetida - propone una explicación de la necesidad del control sexual femenino. Nos dice esta autora que la hembra humana, con su capacidad orgásmica plena, está condenada a la frustración en la sociedad defensora de la monogamia. En páginas anteriores, nos referimos al control de la sexualidad femenina, y decíamos que la medida del impulso sexual femenino puede deducirse de la canti-

dad, fuerza e implacabilidad de las restricciones sexuales que históricamente se han ejercido sobre este sexo. Es el patriarcado, nos dice esta autora, el sistema que produce la despiadada sujeción de la sexualidad femenina; tal es la causa, a su juicio; de la subyugación de su vida, tanto emocional como intelectual; el sistema patriarcal trae consigo, continúa Sherfey, la sujeción obligada de la sexualidad femenina, por las necesidades y requerimientos de la cultura. El impulso sexual de la mujer primitiva, desmedido como el de las primates, resulta incompatible con la exigencia de una vida disciplinada y sedentaria. La organización patriarcal, al parecer, se remota al inicio de los tiempos históricos. De acuerdo con los estudios antropológicos recientes, el matriarcado en la prehistoria no constituía una organización política donde mandaban las mujeres - la fuerza física nunca estuvo de su parte -. Se trataba de formas matrilineales de consanguinidad, o de formas matrilocales de matrimonio - presentes aún en sociedades actuales llamadas primitivas. El hecho de que las mujeres conciban y que los hombres no estén aún conscientes de su papel dentro de la reproducción, dió a éstas alguna importancia social; en la medida en que los hombres tienen evidencia de su papel fecundador, desvalorizan a la madre hasta llegar a considerarla como mero receptáculo del nuevo ser. (25)

Por otra parte, se requiere también en este sis-

tema, de una prole numerosa que garantice la economía familiar y la paternidad legítima, por la importancia que esta última posee para mantener la cohesión de la familia y la integridad de la propiedad privada.

A su vez, la sexualidad masculina también desmedida, favorece a la institución del patriarcado. Pero no así la femenina, puesto que las necesidades eróticas de las mujeres, buscando insaciablemente su satisfacción, ponen en peligro la seguridad de la procreación y el abandono del cuidado de la prole. Vemos pues que para Sherfey resulta evidente que la causa de la sujeción de la sexualidad de la mujer es el sistema político patriarcal. Es decir, dentro de la evolución cultural, la necesidad económica que conlleva el sistema, obligó a los hombres a imponer las restricciones a la sexualidad femenina, y a las mujeres a soportarla.

Continúa esta autora afirmando que en las mujeres sigue existiendo, en forma potencialmente idéntica, un nivel de impulso sexual y de capacidad orgásmica similar al que se observa en las hembras primates; y es ésta, a su juicio, la verdadera "derrota" del sexo femenino, la supresión de su impulso sexual, para satisfacer las necesidades culturales. Todo esto en nombre de la monogamia, al servicio de una civilización centrada en los hombres.

El patriarcado avanzado institucionaliza para su defensa otra práctica: La prostitución, que garantiza el uso de las mujeres exclusivamente como objetos sexuales; su objetivo es la salvaguarda de la unión monogámica, al facilitar el alivio orgásmico a los hombres; así se lleva a cabo el sacrificio de todas las mujeres que no se consideran útiles para la función reproductora, dedicándolas exclusivamente a la satisfacción sexual masculina. Se dividen en ese sentido, las tareas de las mujeres, unas para la reproducción, y otras para satisfacer el erotismo masculino. La explicación de la prostitución como una práctica destinada a salvaguardar la institución matrimonial, aparece en pensadores como: Russell, B., Marriage and Morals. También en Marx-Engels Manifiesto del Partido Comunista. Sin embargo, en muchos países sigue existiendo esta práctica, aún cuando la institución matrimonial ha perdido vigencia, lo cual permite suponer que en la actualidad sus causas sean otras.

Por otra parte, en la actualidad, a través de la influencia de los medios de comunicación masiva dentro de la sociedad consumerista, se ha llevado el erotismo hasta sus últimas consecuencias; el placer sexual se ha convertido en otro artículo de consumo. Esto hace que los hombres se muevan dentro de un estado de excitación sexual constante; sin embargo, los hombres rara vez se proyectan como objetos sexuales; tampoco puede hablarse de pornografía femenina (es decir, para mujeres, aunque

ya comienzan a aparecer revistas eróticas femeninas}. El objeto sexual por excelencia es la mujer; la pornografía siempre es masculina, en el sentido de ser "para los hombres", la que transmiten los medios masivos de comunicación, tanto como la que se publica en libros, revistas, etcétera.

### 3. La Identidad Femenina Mistificada

Las mujeres que - por herencia o por mérito propio - acceden a los puestos de poder, superando así su condición de opresión, dejan de visualizarse como mujeres, en tanto que ejercen su autoridad. En efecto, "gobiernan como hombres".\* Esto se debe a que no existe un modelo de autoridad femenina; la autoridad que la madre o esposa ejercen en el hogar, sobre los hijos y sobre los sirvientes - si los hay -, desaparece en el momento en que llega la verdadera autoridad que es la masculina, encarnada en la figura del padre, el esposo o el hijo.

Lo anterior se debe a que no hay un modelo femenino de una serie infinita de imágenes valiosas porque las tareas femeninas no son valoradas. No lo hay en lo religioso, ni en lo político, tampoco en lo intelectual. Los únicos modelos tradicionales valiosos para las mujeres son: La madre y esposa; y el objeto erótico: La mujer joven y bella.

---

\* A esto se le llama el síndrome de la "Abeja reina".

Puede afirmarse, con razón, que estos estereotipos de identidad femenina valiosos son productos de la mistificación de lo femenino. En efecto, los valores maternos poseen rasgos comunes en todas las sociedades; sin embargo, los ideales de belleza femenina, en cada sociedad, son distintos. Estos y sólo éstos, confieren valor a las mujeres. Los ideales de belleza femeninos se realizan a través de la posesión de cualidades poco frecuentes; y esto tiene una clara función política, a juicio de Firestone: Se intenta eliminar - de la función valorizante - a todas las mujeres que no se adhieren al modelo requerido. (26) Con este procedimiento, por una parte se elimina la individualidad femenina, conformándola a un patrón ideal, y al imponer un criterio externo, se anulan los intentos individuales de alcanzar la propia valorización en base a cualidades personales "internas" como en el caso de los hombres; es decir, las capacidades, los conocimientos, los proyectos vitales, las realizaciones personales. El ideal de belleza supone un mérito, al conformar la apariencia externa al modelo que se propone. La mujer valiosa, es pues la mujer que se ajusta a los cánones externos en su mayoría físicos que le impone la sociedad y ea la que los hombres elegirán como compañera. Así, concluye Firestone, la mujer que se conforma al ideal de belleza dictado por su sociedad, se ve igual, piensa igual y se reconoce igual a todas las mujeres de ese grupo social; en esa forma se elimina la

disidencia, al eliminar la individualidad, a través de la conformación a un modelo de belleza femenino que no va más allá de los requerimientos y las necesidades particulares del grupo masculino que lo impone. Son los hombres, y no las mujeres, los que dictan la moda, tanto en la apariencia física: Ropa, maquillaje, etcétera, como en lo que se refiere a la constitución física femenina: Delgadez excesiva, debilidad, etcétera; todo lo cual redundará en la ineficacia femenina para trabajos valorizantes. (26)

Todo lo anterior contribuye a que la existencia femenina se viva como una situación distinta a la masculina. Primero, porque se condiciona un desarrollo psicológico diferente en ambos sexos; y en segundo lugar, porque la evolución social diversa supone la atribución de tareas distintas para cada sexo, y en cierto sentido impide que las mujeres se identifiquen entre sí como un grupo oprimido. Esta es, a nuestro juicio, una de las consecuencias más graves de la ideología patriarcal para la condición femenina: El hecho de que enfrenta a las mujeres entre sí; opone a una en contra de la otra, impidiendo su identificación como sexo, ya que no es posible que lo hagan como "clase económica". En efecto, la pertenencia de las mujeres a una clase económica, en la mayoría de los casos es vicaria. Es decir, a través de un hombre: El padre, el esposo o hijo. Son elevadas o disminuidas de clase de acuerdo con el nivel socio-

económico del hombre que las mantiene.

Las imágenes femeninas dentro del patriarcado se polarizan axiológicamente: El lado positivo de lo femenino tradicionalmente aparece encarnado en "la reproductora" que se enfrenta con el polo opuesto de la jerarquización valorativa a la mujer "objeto sexual". La matrona se enfrenta tradicionalmente a su enemiga devaluada: La mujer que ejerce su sexualidad con fines ajenos a la reproducción. Estas dos imágenes contrapuestas, con el correr de los tiempos, han adquirido lineamientos distintos, en cuanto a las imágenes que proyectan, pero subsiste el enfrentamiento y la división de las mujeres en los dos bandos tradicionales. En la actualidad se trata, por un lado de las "amas de casa" más valoradas socialmente en todos los países, y por otro lado, las "profesionistas", a menudo criticadas en las sociedades actuales. El "ama de casa" ha retenido todo el valor que conlleva la función de la mujer reproductora, (aunque limite su procreación por los medios anticonceptivos) si y sólo si se dedica al trabajo doméstico y no se presenta como rival para el hombre dentro del mercado de trabajo fuera del hogar. Si lo hace, debe dedicarse parcialmente, cuando sus deberes familiares y domésticos lo permitan, y siempre en actividades relacionadas con el hogar, que se consideran como las profesiones propiamente femeninas.

Por su parte, la profesionista posee la libertad sexual de la prostituta, tanto para elegir a sus compañeros, como para determinar la duración y la modalidad de sus relaciones amorosas. Lo anterior en base a que es económicamente auto-suficiente. Surge la envidia de una a la otra por las ventajas que cada una posee. La primera, por el privilegio de ser mantenida junto con su prole, y de ser merecedora de un trato diferencial. Es por ello que el "ama de casa" sigue pegada a los valores que entraña la "domesticidad" que le confieren seguridad económica, respetabilidad y prestigio social. La mujer que trabaja fuera del hogar posee la ventaja, además de la libertad sexual, de la posibilidad de contacto creativo con el mundo; sin embargo, debe luchar en contra de la hostilidad del mundo masculino que la contempla como rival dentro del campo de trabajo. Se enfrenta también al rechazo afectivo de las demás mujeres que la visualizan como amenaza a la cohesión familiar, dado el contacto que tiene con los hombres en el trabajo, relacionado con las mujeres dedicadas a la domesticidad.

La opinión pública, en la mayoría de las sociedades, favorece a las mujeres dedicadas a los trabajos domésticos, por lo que aportan a la cohesión familiar y porque no ocupan las plazas de trabajos productivos necesarias para los hombres. En esta nueva situación de enfrentamiento de la mujer ama de casa

y la mujer que trabaja fuera del hogar, el hombre sigue participando de lo mejor de ambos mundos. Gracias al doble standard moral sexual masculino-femenino, posee, por una parte, el prestigio social que le ofrece su trabajo; la libertad sexual y los valores familiares. En cambio las mujeres, en la gran mayoría de los casos, tienen que optar por una u otra de las valorizaciones y ventajas concomitantes, presentándoles muchas veces la alternativa: O domesticidad (con todo lo que ésta entraña de seguridad, sumisión, no participación en las tareas creativas más valoradas); o trabajo productivo (mayor ámbito de libertad personal) renunciando a la seguridad que ofrece el estado matrimonial y familiar. (Nota 1)

4. La División Sexual del Trabajo y el Patriarcado

Una vez analizados los supuestos biológicos y mistificadores de la condición femenina, podemos sostener la conclusión que apuntamos al inciso. En efecto, no se trata de una naturaleza de las mujeres la causa del status femenino, sino de una condición producto de las necesidades culturales que origina la división sexual del trabajo.

Nota 1: Cfr. Gardener J. et al. "El trabajo doméstico de la mujer". Se discute la posibilidad de que este trabajo en el hogar sea retribuido económicamente. (27)

A continuación exploramos las causas económicas que subyacen a la división del trabajo sexual. Para ello, seguiremos - en forma somera - los análisis que de este hecho ofrece Federico Engels. Este pensador observa, que la división del trabajo que se da entre los hombres y las mujeres, tiene como objetivo garantizar la producción y la reproducción de la vida inmediata; este es el factor determinante en la historia, según la concepción del Materialismo histórico. En efecto, sostiene Engels, la estructura económica - en cada momento histórico - determina la necesidad de realizar trabajos diferentes que garanticen la continuidad de la especie, dadas las necesidades sociales de producción y reproducción. Y es en base a la diferencia biológica - entre ambos sexos - que se origina la primera división del trabajo. Este hecho determina, a juicio de Engels, la "derrota del sexo femenino". Lo anterior supone que, en las etapas económicas primitivas, existía un rendimiento económico equivalente entre las tareas que realizaban tanto hombres como mujeres. Cuando la producción económica se complica y requiere mayor esfuerzo, unos hombres esclavizan a los otros y, tanto el amo de los esclavos, como los esclavos mismos, reducen a la mujer a la servidumbre de la especie. Esta circunstancia histórica marca el inicio de la familia patriarcal, y la sustitución del derecho materno anterior, por el patriarcal que según rige, al surgimiento de la propiedad privada. (28).

Los antropólogos actuales critican la visión "evolucionista" de la antropología del Siglo XIX (Bachofen, Morgan, Engels). Los autores evolucionistas contemplan los sistemas "matrilineares" es asociación con los estadios económicos. Hablan de una etapa de "promiscuidad" (horda primitiva) que se sucede por una matrilinear (matriarcado) para acceder a la etapa de la civilización que es el patriarcado. (29)

a) El Patriarcado

La institución patriarcal constituye la institucionalización de la fuerza masculina y su pilar es la familia monogámica. Este es el eslabón más reciente de las instituciones sociales primarias, cuyo objetivo es el de garantizar un control total sobre la vida individual de sus miembros. Los Estados generalmente consideran a la familia patriarcal monogámica como una forma social que completa su control sobre los hombres en la vida que podríamos llamar personal. Es así que la familia, la sociedad y el estado, son las tres entidades que desde el patriarcado se interrelacionan. En las tres, la cabeza es el hombre - el patriarca; las mujeres tienen mayor ingerencia en la institución de menor fuerza social: La familia; escasa en la sociedad y prácticamente nula en el estado. La mayor jerarquía de poder detectada por el hombre, se sostiene y se justifica por todas las instituciones sociales: La religión, la moral, la opinión pública y la ley.

Como es bien sabido, el patriarcado significó el poder del padre sobre la vida - la propiedad de la familia; esta palabra, familia, en un principio fue usada por el Derecho romano para llamar a la unidad social básica cuya cabeza - siempre masculina -, regía sobre las mujeres, los hijos y los esclavos. El nombre familia fue tomado de "famulus" que significa esclavo doméstico, y la "familia" era el número total de esclavos pertenecientes a un hombre. (30) Aunque el Derecho romano es el primero en utilizar el término familia, ya en la Biblia se habla de familias constituidas patriarcalmente. Estas familias estaban organizadas en torno al padre, sus descendientes y los servidores o esclavos. La familia llamada "nuclear" (padre, madre e hijos), surge hasta el Siglo XIV y trae consigo la exclusión de otros consanguíneos que no sean hijos. Su duración persiste mientras los hijos permanecen bajo la tutela paterna; la familia nuclear conserva los rasgos patriarcales de la familia primitiva: Sigue el modelo de sujeción al padre, puesto que todos sus componentes reproducen las relaciones de fuerza entre sus miembros. El mando del padre es absoluto y corresponde en el estado a la fuerza suprema; mientras los hijos son pequeños, la madre constituye la autoridad doméstica; pero su autoridad cede su lugar al padre cuando éste lo requiere. Las hijas siempre permanecen bajo la tutela familiar, en menor grado aún después del matrimonio. Los

hijos hombres se independizan de la tutela paterna a la mayoría de edad. Aunque la madre tenga un trabajo productivo, el aporte económico del padre generalmente es mayor, lo cual garantiza a éste el control familiar. El trabajo doméstico recae sobre la madre, pero este trabajo no tiene valor económico; el embarazo y la crianza de los hijos, totalmente en manos de la mujer, hace que ésta, en muchos casos, se vea imposibilitada para seguir con un trabajo productivo y a medida en que aumenta el número de hijos, se ve constreñida a limitarse al trabajo doméstico. Los historiadores o sociólogos materialistas (Materialismo histórico) visualizan la institución familiar patriarcal como el primer instrumento de dominación y esclavitud de las mujeres. Es en ese sentido que Engels habla de la "derrota del sexo femenino".

Beauvoir critica la interpretación de la sujeción femenina en base a la aparición de la propiedad privada; y así visualiza al patriarcado, no como el triunfo de los hombres sobre las mujeres y los esclavos, sino como el triunfo de los fuertes sobre los más débiles; nos dice que en la humanidad, desde sus orígenes, la fuerza física se ha impuesto, sin que sea posible precisar un momento histórico determinado para su aparición. No es pues, desde el momento del surgimiento de la propiedad privada, que los hombres se han impuesto sobre las mujeres. Esta sujeción se ha dado - desde siempre -.

Aunque no exista la evidencia histórica contundente. Sin embargo, puede pensarse que desde la horda primitiva,\* las mujeres han estado sujetas a una procreación desordenada, al cuidado infantil y las demás tareas domésticas. Lo anterior unido a los avatares de su fisiología: La menstruación, la lactancia y la menor fuerza física, hicieron de ellas la parte social más débil. Y es entonces, concluye Beauvoir, cuando ciertos historiadores pretenden afirmar que la inferioridad de las mujeres era menos marcada; más bien sería, continúa esta autora, que esa situación de dominio masculino era vivida, por los hombres, aún sin conciencia de su puesto de superioridad. Fue pues la institucionalización de esa situación la que se llevó a cabo en el patriarcado. La sujeción femenina en ese momento histórico, pudo ser considerada como algo consciente y deseable, por parte de los hombres. Lo único que hace el patriarcado es poner el derecho en armonía con la realidad, concluye la autora que comentamos. (31)

De acuerdo con la interpretación del Materialismo histórico, es la economía lo determinante para la aparición del patriarcado. La fuerza que se impone es la económica, a partir del derecho originado por la propiedad privada. El status social, desde entonces, está en relación directa con el mon-

---

\* Si es que existió. Hay antropólogos que niegan esta forma de organización primitiva por la falta de evidencia histórica.

to de los bienes económicos. La relación entre patriarcado y propiedad privada, a juicio del Materialismo histórico, es evidente, aunque el patriarcado sea una organización que surge, en su base, a partir de la fuerza física.

Por otra parte, ciertos antropólogos y psicólogos presentan el patriarcado como inevitable. Como el patrón constante de relación dentro de la sociedad, no solamente dentro del marco estrecho de la familia, sino que el patriarcado constituye a su juicio, el modelo de fuerza política dentro del Estado. Es la superioridad masculina sobre las mujeres - o los hombres menores de edad o más débiles - y no desaparece con la abolición de la propiedad privada. (32)

Nosotros pensamos que el patriarcado no es inevitable, puesto que es una forma histórica, y como tal, superable. Sin embargo, creemos que hasta ahora se visualiza la posibilidad de su superación en función de las condiciones históricas. En todas las sociedades actuales, el status social de la familia generalmente lo confiere el padre; incluso en muchos casos, el status de familia sólo aparece con el padre; es decir, para que a un núcleo social se le llame familia, tiene que existir un padre. Cuando se trata de una madre (sin pareja) y sus hijos, no se habla de familia dentro de la ideología patriarcal: Faltaría el "jefe" de familia. La función central de la familia

patriarcal es la de garantizar la reproducción de la especie y la socialización de sus miembros. Todos los intentos históricos o teóricos, de eliminar la función procreadora y socializadora primaria, del seno familiar, han resultado nulos. Desde los planteamientos de Platón en la República, hasta los intentos recientes por parte de Estados totalitarios de arrancar a los miembros más jóvenes del control familiar han sido duramente atacados. Es así que la familia sigue siendo la institución socializadora primaria, con sus jerarquías políticas férreas: Padre, madre, hijos; la socialización de los miembros nuevos de cualquier comunidad se lleva a cabo a través de este esquema de poder. Se bloquean los intentos de los miembros de romper con las jerarquías establecidas de poder de éstas, o a través de ellas, surgen los roles sociales para sus componentes. Esto también lo confirman los psicólogos, y así resulta que no hay posibilidad de adquirir otra identidad que la que ofrecen los roles familiares, previamente determinados. Vemos pues que no es el papel de la familia patriarcal, lo que la tradición romántica le confiere: La tarea de enseñar a los nuevos miembros a vivir dentro de su sociedad; la función real de la familia es la de enseñar a sus miembros a someterse a las jerarquías de poder establecidas dentro del patriarcado y a cumplir los roles establecidos. Es la familia patriarcal la que refuerza el poder efectivo del Estado o de la clase dominante; la ideología patriarcal subsiste, como se ve de hecho, a los cambios de la estructura económica. Se da

en los países capitalistas tanto como en los países socialistas. Las jerarquías dentro de la familia patriarcal se sostienen a través de la formación de roles insalvables para todos sus miembros; tales roles suponen la formación de la personalidad humana a través de los dos estereotipos sexuales: "Femenino" (inferior) y "masculino" (jerárquicamente superior); se dirige al temperamento, que es el componente psicológico para condicionar los rasgos de carácter mejor adaptados para cubrir las necesidades de dominio para los grupos de poder masculino; de sometimiento para los grupos femeninos. La agresividad, la inteligencia, la fuerza física y la eficacia, se fomentan en los hombres; por su parte, la inferioridad femenina se sostiene, fomenta y garantiza a través del cultivo de los rasgos de carácter de signo contrario: No-agresividad, no-inteligencia, no-fuerza física, no-eficacia. La jerarquía superior dentro de la familia inevitablemente recae sobre los hombres.

En suma, los roles sexuales determinan los rasgos de carácter, el código de conducta, los gestos y las actitudes totales que cada miembro de la familia, es decir, el conjunto de expectativas que la sociedad tiene respecto de la conducta de cada uno.

La idea que se desprende del planteamiento anterior, es la de que el patriarcado limita el impulso sexual

de la mujer primitiva, para hacerlo compatible para las exigencias de una vida sedentaria y disciplinada. Es en esta jerarquización social cuando se requiere de una prole numerosa para garantizar la economía familiar en todos sus aspectos.

Bajo este sistema, también surge la necesidad de la prole legítima a quien heredar el producto del trabajo del padre. La castidad femenina, es en última instancia, la salvaguarda de la cohesión familiar y el instrumento que mantiene a salvo la integridad del patrimonio familiar, y constituye la posibilidad, para las hijas, de contraer uniones matrimoniales valiosas. El erotismo masculino desmedido resulta favorable a la institución monogámica patriarcal: Primero, porque hay una garantía de posibilidad de una prole mayor; también porque condiciona los rasgos psicológicos de: Agresividad, desarrollo intelectual y fuerza, correlaciona al libre ejercicio de la sexualidad. Todos estos rasgos son indispensables para cubrir las necesidades que plantea el dominio masculino dentro de la ideología patriarcal que analizamos.

Por otra parte, lo anterior hace que la posibilidad de amor dentro de la pareja se vea mediatizada por la distribución desigual de poder dentro de la familia; y, es así que la estructura psíquica resultante para los componentes

de la pareja, así como para sus descendientes, condicione en ambos sexos la necesidad de aprobación de uno por el otro. Puesto que, el aprendizaje del amor dentro del contexto familiar está condicionado a la aprobación del que ostenta la jerarquía superior, así, la madre debe contar con la aprobación del padre, los hijos a su vez deben también contar primero, con la aprobación de la madre, y posteriormente con la del padre. Esta jerarquía de poder que reina en la familia es el paradigma de las relaciones interpersonales en las sociedades patriarcales. Posteriormente, cada uno de los hijos recreará este balance de poder familiar en sus relaciones sucesivas. Vemos en este planteamiento psicológico de las relaciones interpersonales de la familia patriarcal, la evidencia de lo que hacíamos mención con anterioridad: Que las relaciones entre los sexos son políticas y que la jerarquía de mayor poder siempre la han tenido los hombres, a través del control de la sexualidad femenina.

Para concluir este apartado, cabe hacer notar el caso paradójico de que todos los movimientos de liberación política se vean con simpatía. Sin embargo, el eminismo que es la lucha contra el patriarcado para superar la opresión femenina en la familia y sociedad, se ve con desprecio o en el mejor de los casos con burla.

Pensamos que lo que debe retenerse de todo el análisis anterior para comprender la condición femenina, es el hecho de que: El patriarcado es una institución que surge indirectamente de la biología y obedece a las necesidades culturales, tal como lo señalan los estudios marxistas.

Sin embargo, las corrientes marxistas-leninistas tienden a reducir la oposición de los sexos a un conflicto de clases. Para autores como Beauvoir y Firestone, esta tesis no se sostiene por las razones que exponemos a continuación. Si bien es cierto que la división original del trabajo proviene de una diferencia sexual, como apunta Engels, este hecho no se relaciona con la división económica de clases. Por su parte, las mujeres no pueden agruparse en clases económicas, porque no son ellas las que producen de manera que sean integradas dentro de una clase independientemente de sus esposos; como ya mencionamos antes, las mujeres no poseen clase propia, la adquieren generalmente en forma vicaria por su relación con los hombres. En el momento en que se disuelve la relación sexual, cambian las mujeres de clase, (generalmente pasan a una inferior]. Por otra parte, en el trabajo el esclavo toma conciencia de sí, en contra de su amo, y el proletario toma conciencia de su opresión, en la revuelta en contra de la burguesía que lo oprime; se da entonces la lucha por la desaparición de la clase, tanto explotada como explotadora. La situación de la mujer

es distinta, a causa de la comunidad de vida y de intereses, es solidaria con los hombres que la oprimen. Se constituye más que en un antagonista, en un cómplice, dentro de su opresión; no alberga, en muchos casos, el deseo de rebelarse en contra de aquél que la mantiene; tampoco puede suprimirse en tanto que sexo. Pide únicamente que ciertas consecuencias de la opresión sexual sean abolidas. (33) Por último, no puede considerarse a las mujeres únicamente como "trabajadoras", en tanto que reproductoras, primero porque su capacidad reproductora es igualmente vital en cualquier tipo de organización económica o estado, y segundo, hasta ahora no puede ser realizada más que por las mujeres y nunca ha tenido valor económico.

Por último, deseamos hacer notar que el trabajo productivo femenino siempre ha existido y se ha considerado inferior; en un principio, aún más que el de los esclavos, ya que éstos podían ser liberados y alcanzar un status social más alto. En cambio, las mujeres no podían tener esa suerte. Dentro de la escala del trabajo productivo siempre ocupan las mujeres el nivel más bajo.

Es cierto que en las comunidades agrícolas la mujer adquiere un prestigio social, tanto por su posibilidad de contribuir a la economía familiar, como por el hecho de proveer a la familia de nuevos trabajadores de la tierra; sin

embargo, la retribución económica que ha recibido la mujer siempre ha sido proporcionalmente inferior a la de los hombres. Dentro de la esfera de lo doméstico, donde su actividad se desarrolla en mayor medida, no funciona la retribución económica. En una economía del dinero, el papel femenino en el trabajo se inferioriza en mayor medida. Porque produce manos, dada su tarea reproductiva, y en una sociedad donde se valora a los individuos en su calidad de entes económicamente productivos, su inferiorización es la consecuencia inevitable.

Vemos en la actualidad que en todos los países, independientemente del porcentaje de mujeres que trabajan fuera del hogar, proporcionalmente con los hombres, los ingresos femeninos son inferiores. Incluso en el caso de mujeres altamente educadas - en trabajos iguales - en general ellas perciben menos ingresos que los hombres. La vuelta al hogar, de las mujeres en los países desarrollados, obedece a motivos económicos: La mano de obra gratuita dentro del hogar y la posibilidad de aumentar el consumo. En los países socialistas, el feminismo entendido como un movimiento independiente de liberación femenina, es atacado por la ideología marxista-leninista ortodoxa porque evidentemente debilita la lucha de clases, diversificando a la fuerza femenina hacia reivindicaciones propias. Esto lo vió con claridad Lenin en sus escritos acerca del problema femenino. (34) Por su parte, los países socialistas contem-

plan los movimientos de liberación femenina como producto de la "ideología burguesa", en tanto que plantean reivindicaciones femeninas que no se ajusten a los requerimientos del sistema. Vemos pues que, independientemente del sistema político que se trate, o de las condiciones económicas, el feminismo es atacado por las sociedades patriarcales. Sea porque hace evidente el papel de objeto sexual de las mujeres dentro del capitalismo, sometido a la demanda incesante de consumir bienes. Sea dentro de la ideología socialista porque las reivindicaciones feministas van en contra de los intereses del estado.

La vista a "vuelo de pájaro" que hemos hecho de las causas de la condición femenina. nos presenta la evidencia de que las mujeres, ni de hecho ni de derecho, poseen las condiciones para desarrollarse plenamente, en tanto que seres humanos; tampoco se dan las condiciones socio-culturales para que contribuyan al desarrollo social, puesto que no se les concede el derecho a ser productivas a través de una actividad que puedan elegir libremente; se les confina a las tareas domésticas, y únicamente se favorece su acceso a los trabajos que se consideran como "propiamente femeninos" que son siempre extensión de las labores domésticas. Se les educa y se les constriñe a ser felices - no en base a actividades libres y valiosas - sino para dar felicidad a los demás, lo que constituye: "Ser para otro".

De acuerdo con Beauvoir, vemos que sólo se puede hablar de bien público cuando se asegura el bien privado de todos los ciudadanos, desde el punto de vista de las oportunidades conscientes dadas a los individuos para que éstos realicen su felicidad. En base a ese criterio podemos juzgar las instituciones sociales que nos rigen. En ese sentido podemos sostener que las instituciones sociales, en su forma actual, no garantizan la misma oportunidad de desarrollo y felicidad para las mujeres que para los hombres. Todo esto revela una grave injusticia social que puede y debe ser superada.

En el capítulo siguiente iniciamos la reflexión moral que, a juicio nuestro, nos permitirá criticar las creencias morales que están a la base de la condición femenina que intentamos describir hasta este momento, y señalar sus causas más importantes.

## Notas al Capítulo I

### Citas

1. Beauvoir, S. de - Le Deuxieme Sexe. Pág. 17.
2. El concepto de "Mistificación" de lo femenino y sus variadas implicaciones, han sido desarrolladas ampliamente en: Friedan, B. The Feminine Mystique.
3. Consúltese Sherfey, Mary J. The Nature and Evolution of Female Sexuality. La autora critica la concepción freudiana tradicional de la sexualidad femenina, a partir de los descubrimientos últimos de la genética humana.
4. Millet, K. Sexual Politics. Sostiene la idea de que toda relación sexual es una relación de fuerza, es decir, política.
5. Beauvoir, S. Le Deuxieme Sexe. Págs. 383 y 55.
6. Fromm, E. Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. Pág. 44.
7. Warner, M. Alone of all Her Sex. Pág. 68.
8. Friedan, B. The Feminine Mystique. Pág. 58.
9. Beauvoir, S. Le Deuxieme. . . Pág. 111.
10. Rosaldo y Lamphere, Editoras. Women Culture & Society. Pág. 4.
11. Schwarz, O. The Psychology of Sex. Pág. 17.
12. Maccoby, E. "La psychologie des sexes". en Sullerot, Le Fait Feminin. Pág. 244 y 22.
13. Ibidem.
14. Whitbeck, C. "Theories of Sex Difference", en: The Philosophical Forum. Pág. 54.

15. Firestone, S. The Dialectic of Sex. Pág. 127.
16. Cfr. Freud, S. El Malestar de la Cultura.
17. Cfr. Kollontay, A. Marxism et revolution sexuelle.
18. Chesler, P. Women and Madness. Gilbert, et al. The Mad Woman in the Attic.
18. Beauvoir, S. Le deuxieme. . . Pág. 77.
19. Freud, S. Three Contributions to the Theory of Sex. Pág. 612 y ss.
20. Sherfey, M. The Nature and Evolution of Female Sexuality. Pág. 28.
21. Igidem. Pág. 38.
22. Sherfey, M. The Nature. . . Pág. 115 y 22.
23. Masters, W. & Johnson V. Human Sexual Inadequacy. Pág.
24. Cfr. Vives, L. Instrucción de la mujer cristiana.
25. Figes, E. Patriarchal Attitudes. Pág. 34.
26. Firestone, S. The Dialectic. . . Pág. 151 y ss.
27. Cfr. Gardiner, J. et al: "El trabajo doméstico de la mujer". en Teoría 4.
28. Engels, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. Pág. 3 y ss.
29. Ferdaís, Marie. "Matrilinearité et/ou Matrilocalité". Recherches Amér indiennes au Quebec.
30. Mill, J. W. Utilitarianism. Pág. 377.
31. Beauvoir, S. Le deuxieme. . . Pág. 97.
32. Cfr. Goldber, S. "The inevitability of Patriarchy". En: Sullerot, Le fait feminin. Pág. 247.

33. Beauvoir, S. Le deuxieme. . . Pág. 101.
34. "Lenin on the Women Question", Editado por: Clara Zetkin, The Emancipation of Women. V-I. Lenin, pág. 97 y ss.
- . - . -

CAPITULO II  
LA MORALIDAD POSITIVA Y LA CONDICION FEMENINA

"La mujer permanece en los patios interiores, apaga las antorchas, termina la tarea del día. Cuando es joven, hace la reverencia, baila los bailes y se sienta a esperar el arribo del príncipe. Cuando es vieja, aguarda a que le den la orden de que se retire". Rosario Castellanos.

Tres son los elementos básicos que configuran la moralidad positiva en torno a la condición femenina: La biología de las mujeres, la hegemonía masculina y por último la educación - formal e informal - que se imparte específicamente a las mujeres.

Parece difícil referirse a una "moralidad positiva vigente", puesto que se registran diferencias considerables, en cuanto a las normas de conducta, en sociedades con localizaciones geográficas distintas; más aún, se dan cambios en las jerarquías de valores de acuerdo con los estratos socio-económicos, dentro de una misma situación geográfica. Sin embargo, en todas las sociedades actuales (y antiguas) se da una doble moralidad sexual positiva.

El elemento biológico, el equilibrio de poder entre los sexos, es decir, su relación política, así como la educación fe-

menina, condicionan el surgimiento de la doble moralidad positiva.

Los estudios antropológicos recientes indican que en todas las sociedades estudiadas hay una reglamentación matrimonial, y que en todos los casos ésta favorece al hombre. Así vemos que Mair habla de que, en las tribus primitivas que se han estudiado, es mayor el número de las mujeres que solicitan el divorcio que los hombres. Esto se debe, a juicio de la antropóloga, a que los hombres no necesitan divorciarse para entablar nuevas relaciones. Pueden en todos los casos tener otras uniones y permanecer casados; no hay rechazo social para los hombres que entablan relaciones extramaritales. En cambio, las mujeres casadas que sostienen este tipo de relaciones, sufren castigos que pueden llegar a la muerte de la mujer adúltera. (1)

A continuación analizamos brevemente las implicaciones que tienen, sobre la doble moralidad positiva, los factores: Biológico, hegemónico y educativo.

1. La Biología Diferencial y la Doble Moralidad

La humanidad ha avanzado en forma espectacular en el camino del control y la superación de los llamados "estados naturales". Los ha configurado y adaptado a los fines humanos. Sin embargo, existen campos de la experiencia humana donde "lo natural"

reclama para sí el derecho de criterio supremo. En efecto, es precisamente en el campo de la llamada "conducta buena" donde lo natural se erige como criterio determinante. Se sostiene la normatividad moral aceptada, como surgiendo en forma originaria, de la "naturaleza humana".\* En ese sentido, lo aprobado moralmente depende de la interpretación que se defienda de las funciones biológicas que constituyen la base de la consideración de "lo natural" para los hombres y las mujeres. Es la función reproductiva de la especie humana el marco de referencia para la prescriptividad moral, obviamente por la importancia que reviste para la perpetuación de la especie. Es por ello que, en última instancia, la normatividad moral depende del papel que se le adjudique históricamente respecto de la procreación, a cada uno de los sexos que forman la pareja. La historia nos muestra cómo lo que se considera como conducta buena o valorada para los hombres, en general, no lo es para las mujeres. Nunca ha sido el comportamiento moral permitido idéntico para ambos sexos.

Esto se debe a que no cumplen ambos, la misma función dentro de la procreación. Esta consideración, generalizada a la conducta no-genital, hace que en todas las épocas - con matices variantes - aparezca el doble standard moral, que no es

---

\* La moral de la "Ley natural" ("Jus Naturale") son las reglas de comportamiento que se consideran obligatorias, sean éstas conocidas racionalmente o por la revelación.

únicamente sexual, sino que permea todo el ámbito de la conducta sancionada moralmente. En efecto, la represión sexual afecta toda la conducta del sujeto: Las actitudes de independencia, agresividad y deseo de superación - fuera de las líneas determinadas por la maternidad y la domesticidad - son inhibidas en forma concomitante en el caso de las mujeres. (2)

Pensamos que el rasgo principal que distingue a la moralidad sexual positiva masculina, de la femenina, es precisamente la consideración asimétrica del placer orgásmico. Se acepta moralmente que los hombres ejerciten su sexualidad para obtener placer, no así en el caso de las mujeres. Para éstas se da una reglamentación estricta para la obtención de la gratificación sexual. La explicación inmediata de este hecho se debe a que el placer sexual masculino no trae consigo consecuencias objetivas. El hombre no concibe, en su cuerpo no aparecen muestras visibles de que se ha iniciado el ejercicio de la sexualidad. En el cuerpo femenino se ofrecen, de inmediato, pruebas objetivas: La pérdida del himen puede constituir una muestra visible de que se ha iniciado la relación genital, que se convierte en prueba irrefutable en el embarazo, cuyo producto es de enorme repercusión social: El nuevo ser. De allí que se reglamente el placer femenino de acuerdo con los intereses hegemónicos, que siempre son los masculinos.

Lo natural para el hombre es gozar de su sexualidad; lo natural para la mujer es procrear. La reproducción humana es de interés social, debe pues ser vigilada y reglamentada por la comunidad entera. La sexualidad masculina, cuya única consecuencia visible es el placer, puede ser objeto de su elección personal.

Si bien es cierto que la contracepción femenina ha avanzado en forma considerable, sin embargo en casi todos los países existen dificultades para conseguir contraceptivos, (además de las repercusiones secundarias que éstos tienen sobre la salud femenina). Por otra parte, los abortos voluntarios - como una forma de contracepción - en muchos países son ilegales y por tanto, peligrosos para la salud y la vida de las mujeres. Por último, el estigma de la maternidad ilícita recae siempre sobre las mujeres. Aunque la procreación requiere de la contribución de ambos sexos, socialmente los hijos son responsabilidad moral - y en muchos casos material - de la madre. Los hombres - por su biología - y la costumbre que se finca en ésta hace que resulte muy fácil para ellos evadir la responsabilidad, moral y material, de la paternidad.

Vemos pues, que la moralidad vigente condena a las mujeres a la procreación si desean éstas ejercitar su genitalidad. Reciben a cambio, la sanción moral y la glorificación, en

base al cumplimiento del "instinto maternal", lo cual no es otra cosa que la interpretación de una ley biológica. Dado que el cuerpo femenino - en gran parte - está organizado para la procreación -, y que las leyes biológicas suponen que cada órgano cumpla su función, se supone que si ésto no tiene lugar se malogra la salud física y psíquica de la persona.

La información antropológica, al parecer corrobora el esquema básico que venimos discutiendo: Las mujeres confinadas a la reproducción por su papel biológico. Margaret Mead, a partir de las investigaciones que llevó a cabo en sociedades primitivas, defiende el valor del papel femenino reproductor como fuente de su valorización personal, y así dice la antropóloga que se perderían "potencialidades innatas" si las mujeres dejaran de visualizarse principalmente como determinadas naturalmente para la reproducción y el cuidado maternal.

Friedan critica la postura de Mead y considera, que en primer lugar, las culturas primitivas actuales no constituyen, sin más, un modelo a escala de nuestras culturas más desarrolladas; el avance cultural, lo que podríamos llamar la "civilización", es un factor demasiado importante dentro de la conformación de las necesidades humanas, y por tanto, debe tomarse en cuenta.

La consideración de "lo natural" dentro de la conducta humana, como patrón de valor moral, supone el desconocimiento de los fines ideológicos que juegan en la evaluación y determinación de lo que constituye lo "natural" en una sociedad dada. En la actualidad, la tendencia a respaldar el valor de lo natural desprendido de lo biológico, sigue siendo el deseo de conservar la institución familiar patriarcal en casi todas las sociedades que se conocen, a juicio de esta autora. (3)

Indudablemente que la maternidad y la paternidad son factores de gran importancia dentro de la moralidad de las personas. Toca a las mujeres y a los hombres determinar el sentido que la procreación alcance en sus vidas, como decisión autónoma y proyecto de vida. Más adelante hacemos referencia a esta cuestión.

Por último, se aduce en base a evidencia, supuestamente científica, que la libido femenina es más débil que la masculina, por tanto su necesidad orgásmica es menor.

Las consideraciones anteriores nos muestran cómo la moralidad vigente se fundamenta en consideraciones biológicas, para imponer la doble reglamentación de la conducta moral.

## 2. La Hegemonía Masculina

Como hemos visto, son funciones biológicas, masculinas y femeninas dentro de la reproducción, las que posibilitan la hegemonía masculina, que impone las normas de la moralidad positiva.

La autoridad moral de los hombres deriva, en primera instancia, de la inferioridad en cuanto a fuerza física del sexo femenino, y al poder económico masculino concomitante que se institucionaliza en las sociedades patriarcales.(4)

Es por ello que las prohibiciones morales, en materia sexual, son más fuertes y cubren aspectos más amplios en la conducta femenina que la correspondiente masculina. En general, la autoridad se da menos preceptos a sí misma y es menos estricta para el cumplimiento de las normas que impone. En efecto, son los hombres los que definen las normas, vigilan su cumplimiento y establecen las sanciones para los transgresores. De allí que la doble moral sexual sea más estricta para las mujeres.

Otro rasgo de la moralidad positiva - común a todas las morales históricas - es su función de conservar el orden existente. Es decir, mantiene y perpetúa los privilegios establecidos: En el caso que nos ocupa, los masculinos. Los débi-

les - las mujeres - la aceptan para garantizarse a sí mismas la protección del grupo hegemónico. Es por ello que cooperan a la conservación del principio de autoridad que, en cierto sentido, las protege. La revocación de la autoridad puede traer consigo el caos donde el débil sufre las peores consecuencias. Así vemos que en muchas sociedades hay grupos de mujeres que se convierten en las guardianas del orden moral existente, y en general, constituyen la parte más conservadora de las comunidades históricas.

### 3. La Educación Femenina

La educación femenina, tanto informal (en la familia y la sociedad) como la formal (en las escuelas), tiende a conservar la hegemonía masculina.

Dado que la autoridad moral en última instancia la poseen los hombres, se condenan todos los intentos de autonomía femenina. En ese sentido, toda la fuerza educativa tiende a conservar, sostener y perpetuar los roles sexuales que la sociedad necesita para los individuos que la forman.

La socialización progresiva de las mujeres, iniciada en el hogar y continuada en los colegios femeninos, no estimula el deseo latente de autonomía en las niñas. Por el con-

trario, más bien incita sus fantasías sexuales de satisfacción de deseos en forma vicaria, siempre a través de un hombre. En efecto, de su relación con un hombre, que se deriva el status social y aún su propia identidad femenina.\*

La meta última de esta formación que tiene su expresión más clara en los colegios solamente para mujeres, no hace énfasis en el crecimiento intelectual de las colegialas, sino favorece su ajuste, su adaptación sexual a un papel ancestral: La maternidad y la sumisión al esposo, lo que tradicionalmente se conoce como "educación para la femineidad", no incluye excelencias intelectuales; por el contrario, fomenta la ignorancia. Es así que la "esencia" de la femineidad radica fundamentalmente en aspectos negativos, como son la debilidad del cuerpo, la torpeza de la mente, en suma, la incapacidad para el trabajo que no sea el trabajo doméstico. (5)

Vemos pues que, tradicionalmente la educación para las mujeres persigue el objetivo primordial de conformarlas para que cumplan un papel secundario dentro del trabajo creativo y de las jerarquías de poder dentro de la sociedad.

---

\* Las "imágenes femeninas" las crean los hombres, las de la apariencia física, como las de los papeles de "madre" y "esposa ideal".

La educación sirve así para mantenerlas en un estado de dependencia con respecto de los hombres que garantice su sometimiento a la procreación y al trabajo doméstico. La forma de conseguir ésto se logra a través de mantener a las mujeres en un nivel de preparación inferior en todos los órdenes, respecto de la preparación masculina.

Sintetizando lo que hemos esbozado, vemos que toda la educación femenina está orientada a mantenerla dentro de su papel de reproductora y trabajadora doméstica; eliminarla del acceso a los trabajos más remunerados y por tanto, los más valorados socialmente.

En el sentido anterior, puede afirmarse que la condición femenina actual parte de la biología, obedece a las necesidades culturales y se sanciona por la doble moralidad positiva en todos los regímenes patriarcales. Se conserva y perpetúa a través de la educación femenina.

Notas al Capítulo II

1. Mair, L. Matrimonio. Pág. 202.
  2. Cfr. Reich, W. La Revolución Sexual.
  3. Friedan, B. The Feminine Mystique. Pág. 125.
  4. Cfr. Engels, F. La formación de la familia. . .
  5. Cfr. Hierro G. "La educación femenina formal e informal", en: Los Universitarios.
- . . . -

CAPITULO III  
LA ETICA UTILITARIA DEL INTERES

"Para la filosofía, el distinguir las propias tareas de los empeños de los moralistas y de los metafísicos ha significado un avance considerable. En la medida en que la filosofía abandona los lenguajes equívocos y se niega a presentarse como creadora y defensora de los ideales de la humanidad, es decir, en la medida en que deja en manos de la sabiduría la función práctica orientadora de actitudes, se hace apta para conducirnos a determinados conocimientos. Por ejemplo, a conocimientos sobre la coherencia de los ideales, la compatibilidad de las normas, la validez de los supuestos y de las concepciones doctrinales que se asocian a aquellos ideales; y también puede advertirnos sobre la manera de usar la información de las ciencias empíricas en asuntos relacionados con nuestras acciones y con la transformación efectiva del mundo"

Fernando Salmerón: La filosofía y las actitudes morales.

Consideramos pertinente aclarar el sentido en que utilizamos los conceptos centrales de esta teoría ética antes de iniciar la exposición de la misma.\*

---

\* La presente aclaración obedece a la atinada sugerencia del Dr. Hector-Neri Castañeda acerca de la multiplicidad de "utilitarismos" y la necesidad de precisar la propia perspectiva. En una comunicación personal, Febrero, 1980.

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Nuestro propósito es formular la teoría moral que fundamente la moralidad del sentido común. Esta teoría pensamos que posibilita la sistematización de las creencias morales y permite vislumbrar la realización, cada vez más efectiva, de sus postulados.

La ética del interés es una teoría ética utilitaria, puesto que sostiene que la rectitud de las acciones se determina en función de sus consecuencias para promover el bien o evitar el mal general.

Preferimos la versión llamada: Utilitarismo de la regla, primero, porque hace énfasis en el papel central de las reglas dentro de la moralidad. Las reglas se determinan en función de su capacidad para promover el bien y evitar el mal. Asimismo, porque se considera que ciertas reglas son obligatorias, independientemente de sus consecuencias, lo cual constituye una teoría de la obligación moral deontológica.

Las reglas deben ser seleccionadas, mantenidas, revisadas y sustituidas sobre la base de su utilidad para garantizar el bien colectivo.

Consideramos que el bien, o lo deseable son estados mentales placenteros, de allí que nuestra teoría corresponda al llamado Hedonismo ético. Deseamos exponer una ética normativa, puesto que proponemos una idea de cómo debemos pensar respecto de la conducta de los individuos en la sociedad, referido específicamente a la

condición femenina, para contribuir a la mayor felicidad del mayor número, en el estado presente de la experiencia humana. En líneas generales, seguimos el planteamiento teórico de John S. Mill y Henry Sidgwick. Intentamos, asimismo, superar los escollos teóricos más importantes a que está sujeta este tipo de doctrina.

Por otra parte, el utilitarismo así entendido, sostiene la validez general de los juicios morales corrientes, intenta suplir algunos de los defectos que plantea la reflexión sobre la moralidad. Es por ello que pensamos que esta teoría proporciona un principio de síntesis que permite relacionar entre sí, las reglas morales del sentido común y facilitar su congruencia. Las reglas del sentido común son el cuerpo de verdades morales garantizadas por el 'consenso' de la humanidad, o por lo menos por todas aquellas personas racionales que se preocupan por el bien. En suma, constituyen la experiencia moral de la humanidad.

Por otra parte, los condicionantes de la moral del sentido común, en cada época histórica, son los factores económicos, religiosos, metafísicos, políticos y científicos. A continuación veremos, en forma somera, la compatibilidad de estos factores, con la teoría ética que deseamos plantear como fundamento de la moral del sentido común, para apoyar adicionalmente, con estos argumentos, nuestra pretensión teórica de elaborar el instrumento de sistematización de las ciencias morales. En esa forma, lograr el ejercicio de una mayor racionalidad dentro del campo de la mo-

ral, lo cual constituye nuestro ideal práctico, de acuerdo con los filósofos utilitarios más ilustres: Hume y Mill. (Nota 1).

A. Observaciones Generales

Sin duda pueden citarse un gran número de factores que conforman la moralidad positiva en cada época histórica. Sin embargo, pensamos que las ideas más importantes que están a la base de las creencias morales pueden clasificarse en estos rubros: Los factores económicos, los religiosos y metafísicos, los políticos y los científicos.

Las creencias vigentes - en cada época - acerca de lo bueno, de lo recto, de lo que debe ser y lo que debe existir, se configuran, en relación dialéctica, con estos grupos de ideas que hemos clasificado bajo los rubros antes mencionados. A continuación nos referiremos brevemente a cada uno de estos elementos, en relación con la ética utilitaria del interés común para intentar señalar la congruencia, o incongruencia de este tipo de ideas con el principio de la moralidad que proponemos.

---

(Nota 1) Hume en: Enquiries. . . , y Mill en: On the Logic of Moral Sciences, expresan su preocupación por el atraso que a su juicio, sufre la filosofía práctica, del resto del conocimiento humano. Ambos moralistas intentan alcanzar el ideal de un método para fundamentar científicamente la moralidad.

### 1. El Factor Económico

Las reglas morales de cada época histórica son el resultante - en gran medida - de la interacción de las fuerzas económicas; esta circunstancia ha sido mostrada por la teoría marxista. (1) Sin embargo, las fuerzas económicas dominantes no determinan en forma directa, las reglas morales en cada época; en efecto, sólo de manera indirecta se valen de las creencias morales religiosas, metafísicas, políticas y aún científicas, para satisfacer los intereses de los grupos que detentan el poder económico, todo lo cual conforma la ideología dominante. La manipulación de este orden de ideas, (religiosas-metafísicas, políticas y científicas) y su jerarquización, depende asimismo del nivel de hegemonía que posean las instituciones que las sostienen; las Iglesias, los partidos políticos o del estado, los colegios y universidades. Por ejemplo, se ha hecho patente históricamente que en las épocas de la hegemonía de las instituciones religiosas, éstas son manejadas preeminentemente por el poder económico para el beneficio de este último; nos es familiar la idea de que la jerarquía de la Iglesia Católica siempre ha estado aliada con los grupos dominantes.

Por otra parte, en épocas, en cambio en las que los partidos políticos y sus corrientes ideológicas detentan el prestigio mayor, los grupos económicos dominantes los

manipulan para enfatizar normas morales que sirven para sus fines particulares.\* Finalmente, en el auge del poder y el prestigio de la ciencia, ésta ha sido sometida al mismo tratamiento; es por ello que en nombre de "la ciencia", se sostienen normas morales que sirven a los grupos de poder económico.\*\*

Implícito en lo anterior, subyace el hecho de que son: La religión, la política y la ciencia, los tres elementos capitales en la formación de las ideas morales vigentes en cada época y que los grupos hegemónicos los manipulan y jerarquizan de acuerdo con sus intereses. En apoyo de lo anterior podemos aducir el hecho de que, en el Occidente, cuando la autoridad religiosa era la más fuerte, la virtud moral más enfatizada es la de la "obediencia" a los superiores; durante el auge del dominio de un partido político, la virtud moral se centra en el "amor a la patria", (y a los que dirigen sus destinos). Por último, en la época de la ciencia, la virtud es la "admiración" por los adelantos tecnológicos, y a su consumo indiscriminado. Antonio Gramsci, en la Formación de los Intelectuales, ofrece una explicación de este hecho. Se refiere a los grupos hegemónicos y a sus "intelectuales orgánicos", estos últimos son los que emergen "sobre el terreno a exigencias de una función nece-

---

\* Un ejemplo de esta instancia puede verse en el apoyo que recibió el partido Nazi en Alemania por los industriales más importantes de la época.

\*\* Cfr. Ericksson, Erik, Crisis de Identidad de la Adolescencia. En la descripción que hace de la conciencia moral que se origina en la tecnología.

saría en el campo de la producción económica"; toca a estos intelectuales proponer la política ideológica, que favorezca los intereses económicos del grupo. En la época de la hegemonía religiosa, sus ideólogos son los eclesiásticos; en el campo del partido político, los dirigentes del partido y los tecnócratas en la era científica. (2)

A continuación veremos, en forma somera, en qué medida el interés, utilizado como criterio moral último, es compatible (o incompatible), en líneas generales, con los condicionantes religiosos, políticos y científicos que forman en nuestra época la moralidad positiva y permite ser utilizado como fundamento de la moral del sentido común, es decir, aquella que es producto de la experiencia moral de la humanidad.

## 2. La Religión y la Concepción del Mundo

En principio no existe oposición entre el utilitarismo y cualquier planteamiento religioso o metafísico. Si, como advierte Mill, la divinidad se concibe como el ser racional y benevolente quién por lo mismo, establece normas de conducta que sean conducentes a la felicidad de los individuos. Sin embargo, de hecho existen corrientes morales religiosas anti-hedonistas y anti-colectivistas; las primeras confieren valor intrínseco al sufrimiento, inclusive el sufrimiento innecesario; en algunas de estas perspectivas se sostiene la necesidad moral de

sacrificar la felicidad posible durante la existencia, por una dudosa felicidad en el más allá. Estas morales obviamente entran en contradicción con el hedonismo que sostenemos. Por otra parte, los intereses sectarios que presentan algunas doctrinas religiosas, sea dando preeminencia a los seguidores de su postura, o sea a los que detentan algún tipo de poder que suponga privilegios especiales; estas consideraciones se contrapondrían al sentido básico del Utilitarismo.

Por otra parte, las llamadas éticas ontológicas o metafísicas también, en principio, no suponen una oposición entre éstas y el Utilitarismo. El fin último que plantean las concepciones metafísicas, puede no ser la felicidad, sino la perfección; sin embargo, la felicidad y la perfección no son racionalmente antagónicas, incluso se identifican en algunas posturas éticas. La consideración de la rectitud de las acciones puede variar, del teleologismo ao deontologismo, sin embargo las éticas racionales generalmente toman en consideración la consecuencia de las acciones y éstas se relacionan con la felicidad del agente o los agentes morales. M. Kant en: La Fundamentación de la metafísica de las custumbres, explícitamente critica el principio hedonista como guá de la acción moral; señala lo falible de las facultades humanas para determinar lo que nos hace feliz; sin embargo, la acción moral nos hace: "Dignos de ser felices".

Sólo se retrasa así la consecución de la felicidad. Sin embargo, puede plantearse, -como lo hace Paton - que el hombre moral kantiano no es necesariamente infeliz, en la medida en que su deseo es racional, coincidirá su elección moral con su felicidad. En efecto, Kant no es "anti-hedonista". Únicamente rechaza la felicidad como el fundamento de la moralidad. (3) Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

### 3. Las Doctrinas Políticas

Cualquier doctrina política elitista, sea ésta racista, sexista, oligárquica, burocrática, aristocrática, etcétera, entraría en contradicción necesariamente con el interés. Ahora bien, de hecho, aunque el poder político generalmente plantee el interés de la mayoría con su fin último, frecuentemente se trata de regímenes elitistas que solamente buscan el bienestar y la perpetuación en el poder del grupo hegemónico.

El avance político positivo tiende a superar los obstáculos para alcanzar la igualdad entre individuos y clases; sin embargo, paradójicamente la desigualdad constituye el fundamento teórico que pretende justificar el desinterés por la felicidad de aquéllos - que se considera - son desiguales de manera relevante; es decir, se justifica moralmente que a los desiguales debe interesarles (e incluso sacrificarse), por el bienestar de todos; sin embargo, el que se considera superior no siente co-

mo su deber interesarse por la felicidad de los diferentes de él.

La fuente de infelicidad social, a juicio de Mill, se debe a las malas leyes. Estas son las que sujetan a unos a la voluntad de los otros y es por ello que el bienestar de unos pocos constituye el llamado "bienestar social".(4) Cualquier teoría política que tienda a remediar la desigualdad social, sea a través de la reforma o de la revolución de las instituciones, será acorde con el principio utilitario del interés común.

#### 4. La Ciencia

El utilitarismo pretende seguir el modelo de la ciencia empírica - aplicado este modelo - a la conducta; es decir, la verificación de los enunciados a través de la observación y la experiencia. (Con todas las salvedades que requiere este ámbito de la experiencia humana). Es por ello que es difícil encontrar contradicciones entre el avance científico y la Ética.

Más aún, la perspectiva normativa planteada supone por parte del sujeto, la actitud científica en cuanto a la previsión de las consecuencias de las acciones, siguiendo así el objetivo central que persigue la ciencia empírica de prever el curso de los acontecimientos.

Sin embargo, si la ciencia se considera

como la promotora de lo que Marcuse llama: "Conciencia tecnológica", es decir, la constructura de un mundo técnico sobre el cual se yergue la civilización "unidimensional", el Utilitarismo entraría en franca contradicción con esta ideología. En efecto, a juicio de Marcuse, la finalidad no sólo es la construcción de un mundo cada vez más agradable\* para el ser humano, sino en realidad se trata de formar además, una manera de pensar, de proyectarse hacia los demás, de odiarlos y amarlos; es decir, de una forma de existir. Contra la dominación de la técnica, Marcuse propone un tipo de hedonismo esteticista; esta concepción apoyaría plenamente al utilitarismo y a su búsqueda de la mayor felicidad.(5)

#### B. La Ética Normativa del Interés

Pensamos que la mayoría de los filósofos morales estarían de acuerdo en afirmar que el modo particular de plantear un problema filosófico condiciona su posible solución; nosotros adoptamos la perspectiva de la filosofía moral inglesa contemporánea, la cual sostiene que la teoría ética posee dos funciones: Una normativa y otra crítica o metaética.(6) La función normativa de la ética, llamada tradicionalmente ética normativa o teoría moral, postula una idea del bien humano y propone una concepción de lo recto y de lo obligatorio para la conducta. La ética crítica o metaética se ocupa de los problemas lógicos, epistemológicos y semánticos que surgen a partir del lenguaje moral.

---

\* No se identifica agradable con feliz.

Stuart Hampshire en: Two Theories of Morality, propone la clasificación de las teorías morales en dos tipos, de acuerdo con la relación que guarden con las opiniones morales establecidas. Aquellas que explican estas opiniones como especificaciones de principios más generales constituye el primer tipo - como es el caso de Aristóteles -; cuando, por el contrario, muestren el camino para una conversión moral necesaria, corresponderían al segundo tipo teórico - el caso de Spinoza -. En el primer caso, el conocimiento moral del sentido común se considera razonable y se ofrece únicamente un método para su sistematización; en el segundo, se propicia una conversión moral. (7)

La ética del interés claramente se clasifica bajo la perspectiva primera, puesto que pretende ser la teoría moral que se encuentra implícita en la moralidad del sentido común, como antes señalamos.

La ética del interés, bajo la perspectiva anterior, propone y defiende como válido o verdadero, un principio general - la felicidad colectiva -, que junto con otros menos generales, resulta relevante para proporcionar el fundamento ético de las instituciones sociales.

Como ya advertimos, el planteamiento normativo que a continuación exponemos es hedonista del bien y se sitúa por ello, en líneas generales, dentro del llamado naturalismo ético; esta perspectiva sostiene que cuestiones éticas pueden ser

confirmadas a través de la observación y la experiencia.(8) Aunque caben varias interpretaciones del concepto 'naturalismo', referido a la teoría ética, en este trabajo se entiende como la idea de que los conceptos y los enunciados éticos, pueden ser traducidos a un lenguaje empírico, sin perder su significado ético, 'bueno' se traduce por 'placentero'.(9).

Se afirma que la moralidad de una acción particular o individual no es una cuestión de percepción directa.\* Se trata de la aplicación de una ley a un caso particular. La regla a su vez es recta si se demuestra que su obediencia promueve el fin último: La felicidad. Este principio supremo no se evoca en cada caso particular, únicamente cuando se da un conflicto entre las reglas, entonces se apela al principio general para justificar la elección de aquella regla que posea más relevancia para alcanzar el fin último. Las reglas se fijan por la utilidad de su aceptación general. En ese sentido la determinación de la rectitud de las acciones no es naturalista: 'Recto' no se define como 'placentero' o como: 'Produce el mayor placer', lo cual sería una definición naturalista. 'Recto' se define como cumplir regla: "La regla, entre todas las posibles para ser realizadas por el agente, que produce las consecuencias más placenteras". El placer es el criterio para determinar la rectitud de las reglas, pero no constituye la definición de lo 'recto'.(10)

---

\* Este sería el caso del Utilitarismo del acto, Cfr. Smart, J.J.C. & Williams, B. Utilitarianism: Por and against. Para una defensa del utilitarismo del acto.

Vemos pues que puede haber hedonistas (naturalistas) acerca del bien, (como Epicuro) y hedonistas acerca de lo recto, (como Bentham), definiendo lo recto como lo placentero. Por el contrario, sostener que el acto recto es aquél que produce, por lo menos, igual cantidad de placer sobre el dolor que cualquier otra alternativa, supone una teoría de la obligación teleológica.

Las teorías teleológicas - como la muestra - definen el bien independientemente de lo recto y lo recto se define como lo que "maximiza" el bien, como veremos más adelante. (11)

Debe hacerse notar que es muy difícil plantear una teoría moral puramente teleológica, o puramente deontológica. Se puede sostener, como lo hacen varios autores, que la mayoría de las teorías morales son mixtas. Sea predominantemente teleológicas, o por el contrario con mayor énfasis deontológico. (12)

Enseguida aclaramos nuestra opinión acerca del placer o interés general, y exponemos una teoría de la obligación mixta: Teleológica y deontológica. Con mayor énfasis teleológico.

1. La felicidad el fin último o bien intrínseco

Pensamos que el interés o fin último al que debe tender la acción humana, es la felicidad del mayor número; o en otros términos, la mayor cantidad de felicidad posible para la humanidad.

La felicidad es un concepto utilizado frecuentemente en la literatura de la filosofía moral. Indudablemente que todos piensan que la felicidad es uno de los fines más importantes - si no el supremo - de la vida. Si se intenta describir la comprensión del concepto vemos que "feliz" cualquiera que sea su significado, admite grados; se refiere a períodos de la vida; también deseamos recordar la discusión de Aristóteles acerca de si se puede considerar a alguien feliz cuando su vida ha sido corta. Asimismo, tal como sugiere Mill, pensamos que la felicidad se relaciona con la satisfacción de los deseos que se consideren más importantes (él los asocia con las facultades humanas más altas). Por otra parte, se puede ser feliz aunque no se esté gozando en un momento determinado. Brandt señala dos componentes dentro de la definición de la felicidad: El primero es disposicional, en el sentido de estar satisfecho con las partes y circunstancias más importantes de la propia vida; es decir, se da en el agente una actitud una actitud positiva hacia su experiencia vital y sus prospectos para el futuro.

El segundo componente es la ocurrencia de ciertos sentimientos o emociones; se dice que se es feliz cuando se experimenta alegría o placer respecto de la situación vital. El concepto placer también está comúnmente asociado con los valores y la motivación humana; en referencia con la ética del interés el concepto placer no se refiere a una sensación física, sino a un estado mental; en el sentido de un tono hedónico que poseen ciertas experiencias. Generalmente se sostiene que los placeres difieren en tipo y en cualidad; se habla de placeres mentales y placeres físicos. Consideramos de igual valor a ambos; en ese sentido, el concepto felicidad lo asimilamos al concepto placer. Por tanto, se entiende por placer la experiencia de lo deseable y esto es la felicidad y el bien. En conclusión, opinamos que la experiencia del plcer es la que es buena en sí misma. (13)

El principio hedonista que se pretende es el fundamento de la moral del sentido común, se enuncia diciendo que: "La única cosa que es buena en sí misma es el placer, y la única cosa que es mala en sí misma es el dolor". (14) La felicidad se contempla como la suma de los placeres. Por otra parte, el hedonismo se refiere a dos perspectivas relacionadas, pero distintas; una de estas es la tesis de la ética normativa, y la otra, una generalización acerca de la psicología humana. El hedonismo ético que nosotros defendemos, afirma que sólo el placer es deseable intrínsecamente; y sólo el displacer (o dolor) es

intrínsecamente indeseable. Únicamente los estados hedónicos - o placenteros - son deseables en sí mismos; los estados mentales dolorosos son indeseables en sí mismos. Un estado de cosas es más deseable en sí mismo, que otro estado de cosas, si y solo si, contiene más estados mentales de agrado - en cualquier sentido que esto sea -. La cantidad de valor de los estados de cosas se miden por la cantidad de placer que contengan. En este planteamiento, siguiendo a J.S. Mill, la tesis del hedonismo ético se combina con el principio genérico utilitario. (Este principio se enuncia afirmando que un acto es moralmente recto si su realización produce -, o puede razonablemente esperarse que produzca -, por lo menos la cantidad de valor intrínseco en el mundo, que otro acto que el agente pueda realizar en ese momento). (Se puede sostener utilitarismos que rechazan el hedonismo - por ejemplo G. Moore en Principia Ethica).

El hedonismo ético, proporciona un criterio para la rectitud de las acciones; y constituye una teoría acerca de lo intrínsecamente bueno o deseable - en sí mismo -. Cuando se toman en cuenta las consecuencias de los actos, la perspectiva hedonista - acerca de cuáles estados de cosas son deseables - varía muy poco respecto de las perspectivas no hedonistas. (La "vida buena" que postulan distintas éticas no difiere en gran medida de otras descripciones, sea que el autor se considere o no, hedonista). (15)

Por otra parte, es bien sabido que para gran número de filósofos morales, las cuestiones acerca de los fines últimos no puede ser demostrada a través de una prueba directa; Aristóteles lo advierte en la Ética Nicomaquea, y George Moore en Principia Ethica; así afirma el filósofo inglés que lo que es susceptible de ser confirmado - a través de una prueba directa que es bueno - se demuestra como medio para lograr algo que se admite como bueno sin prueba; para el bien intrínseco, concluye, no existe evidencia relevante que pueda ser aducida.

En efecto, Feigl nos dice en su relevante ensayo sobre la posibilidad de justificar los enunciados éticos, que: "El deseo legítimo de establecer un grupo único de criterios en cuyos términos pueda fundamentarse objetiva o universalmente las cuestiones morales, puede muy bien ser una quimera". Sin embargo, existen criterios de prueba, continúa este autor, distinguibles de la persuasión a través del lenguaje. No se trata tampoco de los criterios de auto-evidencia (que manejan los institucionistas como Moore), que han sufrido críticas serias en todos los campos de la ciencia y de la filosofía, tildándose de psicologistas. La justificación a la que se refiere Feigl es la validación de una acción, distinta de la validación de un conocimiento. Las normas supremas de un sistema ético dado, constituyen el último fundamento para la validación de los juicios morales. Es decir, para la prueba empírica de su verdad, ya que se trata

de relaciones medio fin. En la medida en que cumplen el fin último propuesto, se validan (o no). Los desacuerdos respecto de los principios básicos únicamente podrán ser superados cambiando el marco de referencia de la vindicación. La validación termina con la exhibición de las normas que gobiernan el ámbito del argumento de que se trate. (16).

En este sentido, Toumlin sostiene que "el buen razonamiento en la ética se distingue del "malo" (incorrecto), y los argumentos válidos de los inválidos aplicando a los juicios individuales la prueba del principio (validación) y a los principios la prueba que esta autor llama de "fecundidad general" (Vindicación). Que representa los intereses individuales y los ideales sociales que se han formado en respuesta a la experiencia vivida. (17) Este último tipo de teoría corresponde a la clasificación de la ética de "las buenas razones". (18)

En cuanto a los fines racionales, de acuerdo con Henry Sidgwick hay sólo dos fines racionales "prima facie": La excelencia o perfección y la felicidad, que es el fin que nosotros preferimos; de estos dos fines, la felicidad puede ser buscada para uno mismo - hedonismo egoísta - o en forma universal ética del interés o utilitarismo. (19)

Siguiendo con la idea de la "prueba" del principio hedonista, vemos que Mill acepta que los fines últimos no admiten prueba "en el sentido ordinario del término "prueba"; sin embargo, ofrece razones para sostener la proposición del fin último hedonista; sus argumentos se desprenden - en sentido amplio - de la observación y la experiencia. (20)

En el Utilitarismo, Mill afirma que:

"La única evidencia que es posible producir de que algo es deseable, es que las personas de hecho lo desean". (21) Es precisamente este tipo de argumentos a favor del hedonismo los que han acrecentado sobre esta teoría la crítica de la llamada "falacia naturalista", la cual según Broad aprendimos en las rodillas de nuestras madres. (22) (Nota 1)

---

(Nota 1) El enunciado: "La felicidad general es deseable porque todos desean su propia felicidad", puede ser refutado en base a la llamada: "Paradoja de la lotería", tal como nos señaló el Mtro. Wonfilio Trejo. En el siguiente sentido: Si bien la felicidad individual es deseable para cada uno de nosotros, esto no nos lleva a suponer que deseemos, por ello, la felicidad colectiva.

En confirmación de lo anterior puede sugerirse la llamada "Paradoja de la lotería". Esta prueba consiste en lo siguiente: Supongamos que es racional que A crea que p; que q que r, es el caso, y así sucesivamente. De esto no se sigue que sea racional que A crea en la conjunción de las proposiciones anteriores. El ejemplo que se da es el siguiente: A compra un billete de lotería que no es el premiado y ésto le sucede en muchas ocasiones; esto no prueba que todos los que compran lotería tengan un billete no premiado de los 100,000 que constituye la serie.

Pasando a la analogía que antes señalamos, del hecho de que mi felicidad es buena para mí y la de B buena para él, y así sucesivamente, no se sigue que la felicidad de todos sea deseable para cada uno. Aunque esto sea solo por el hecho de que yo no pueda alcanzar mi felicidad sin interferir en la del otro y porque la conjunción de dos fines individuales no necesariamente produce un fin unitario. (23)

Por lo tanto, tiene que formularse un criterio racional que permita suponer la posibilidad de que un individuo considere deseable la felicidad colectiva. Más adelante volveremos sobre esta cuestión. Serán en última instancia, los sentimientos morales los que permitan homologar los intereses individuales con los colectivos, tal como sostiene Hume.

---

Mill explícitamente advierte que la prueba que ofrece del principio hedonista no es una prueba lógica, - como ya señalamos arriba - se trata de ofrecer "razones" que sostienen la opinión acerca del bien último. La crítica de Moore, por tanto, no procede; sin embargo, pensamos que resulta pertinente refutarla siguiendo principalmente a William Frankena.

Vemos que, a juicio de Moore, la falacia consiste en: a) El intento de deducir proposiciones éticas de otras no éticas; b) el intento de traducir conceptos éticos en conceptos no éticos; c) el intento de definir conceptos éticos. En el caso a), la vía para evitar la falacia puede ejemplificarse, como lo hace Frankena, utilizando el argumento de Epicuro: "El placer es bueno porque es deseado por todos los hombre"; se trata de un silogismo abreviado en el cual la premisa faltante es precisamente la premisa ética: "Lo deseado por los hombres es bueno"; en ese sentido el silogismo es válido y lo que resta probar es la verdad de las premisas. Ahora bien, si la premisa faltante es una definición, o una proposición verdadera por definición, entonces el argumento - aunque válido - comete la falacia (b) porque define un término ético. Argumenta Frankena que la falacia según Moore, no ocurre por el hecho de definir a través de un predicado natural (placer), sino por definir un concepto indefinible: "Bueno". Moore también habla de falacia metafísica como el intento de definición de "bueno" a través de otro

tipo de predicado. Moore sostiene pues, la imposibilidad de "traducir" cualidades éticas, puesto que éstas son de otro tipo que las naturales o sobrenaturales. (c) (24)

Siguiendo con la objeción de Moore, vemos que en su conocida prueba de: "La pregunta abierta", nos dice este autor que al definir bueno por placer, debe hacerse el "test" para saber si la definición es correcta; para ello, habrá que preguntarse: "Esto es placentero, ¿pero es bueno?"; si la pregunta tiene sentido (es una pregunta abierta) entonces se refuta la definición propuesta. Si la definición fuera correcta equivaldría a preguntarse: "Esto es bueno, pero ¿es bueno?"; lo cual no tendría sentido. (25) La crítica de Moore refleja su particular concepción de sinonimia;\* es decir, la dificultad de plantear sinónimos absolutos que puedan reemplazarse, uno por el otro, y que a la vez conserven el significado invariable en todos los contextos. El criterio de sinonimia de Moore resulta demasiado estrecho, y su crítica se centra, no tanto en el "test" de la pregunta abierta, como en su idea de que los conceptos éticos son "sui generis", y 'bueno', el concepto normativo básico,

---

\* Autores recientes han criticado la concepción de Moore de sinonimia; se sostiene que no en todos los casos la sinonimia entre dos expresiones, a y b puede ser tan patente que la cuestión: "esto es A pero es también B", parezca sin sentido; es concebible que un análisis cuidadoso sea lo único que permita saber en cada caso si dos expresiones tienen o no, el mismo significado, y al ser reemplazadas una por la otra se conserve - en todos los contextos - el sentido original. Como por ejemplo, 'soltero' y 'no-casado'. (26)

al cual es posible remitir todos los demás conceptos normativos, es indefinible; la pretensión de definirlo es "falaz"; no únicamente cuando se intenta hacerlo en términos no éticos, incluso es objetable si interviene cualquier otro tipo de nociones, metafísicas y teológico-religiosas. Si, por una parte, se sostiene una noción más amplia de sinonimia que la que Moore propone, la que refleja el uso ordinario del lenguaje, resulta posible con la ayuda de una definición así, deducir lógicamente un deber ser desde el ser; el presupuesto está en que la definición del concepto normativo en cuestión, pueda remitirlo totalmente a un concepto descriptivo, y éste puede ser de naturaleza teológico-religiosa, metafísica o empírica. (27)

Hare también plantea la indefinibilidad del concepto 'bueno', no por el hecho de ser una cualidad simple como lo hace Moore; para Hare 'bueno' implica prescriptividad. Esta función, a su juicio, no es traducible a otros conceptos que no cumplan la misma función. Esta idea la desarrolla en su texto: The Language of Morals, que ofrece una metaética de influencia Kantiana.

Ayer, en su comentario sobre el principio utilitario en: "The principle of Utility", (en Philosophical Essays). En primer término cuestiona la verdad de la afirmación

sobre psicología en la que se basa la aceptación - por parte de varios autores - del principio utilitario.\* Y así nos dice Ayer que al parecer, todas las acciones humanas persiguen un fin y las que lo hacen, sin embargo, no siempre persiguen la felicidad. Es decir, la observación psicológica on confirma la tesis psicológica hedonista\*\* de que el fin deseado para todos los actos humanos es la felicidad del agente; sin embargo, de hecho los hombres buscan su propia felicidad - aunque esto no sea el caso para todos sus actos -. Por otra parte, continúa este autor, es posible sostener que el placer es lo único bueno en sí mismo - aunque no sea lo único deseado -. En este caso se plantea como lo único deseable, es decir, como el bien intrínseco. Es por ello que se puede alentar a las personas para que busquen el placer como fin, aunque se admita que pueda haber otros fines que deban ser perseguidos. (28) La felicidad, el placer, el bien y lo deseable no se asimilan en función de una generalización psicológica, sino que se plantean como sinónimos, en un sentido amplio de sinonimia, como traducciones de un mismo concepto.

Sintetizando lo anterior vemos que, se homologa 'placer' y 'bueno' en la experiencia común de la humanidad. Sin embargo, no se trata de la identificación de dos propie-

---

\* En el planteamiento de Bentham, por ejemplo: Todos nuestros actos son en busca del placer y huyen del dolor.

\*\* del hedonismo psicológico como sería el caso de Epicuro, Bentham y tal vez Hobbes.

dades: Una ética y otra no ética. Más bien es el caso de dos palabras y podría ser grupos de palabras que se refieren - o significan - lo mismo: Ser lo deseable. Ahora bien, 'placer' es un concepto empírico, verificable y cuantificable en sentido amplio. 'Bueno' no es un concepto empírico, tampoco verificable y cuantificable en el sentido anterior. Sin embargo, el concepto 'placer' se utiliza en el lenguaje común como sinónimo de 'bueno' y conserva así ambos "status": El empírico y el normativo. Por tanto, en la ética del interés se plantea una relación entre el ser (placer) y el valor (bueno) no fundamentada en una relación lógica de implicación estricta, sino a partir de una sinonimia dentro del lenguaje moral que responde a la experiencia humana.

Dijimos que el naturalismo es una opinión sobre el significado de los términos morales. En efecto, los naturalistas opinan que el significado de 'placer' corresponde al significado de 'bueno', este último término se considera que sí es definible, por tanto es una perspectiva cognoscitivista dentro de la ética.

Por otra parte, se puede pensar que la acción correcta, es decir, la acción que debe ser hecha, en una situación dada, es aquella que cae bajo la regla que produzca mayor balance de placer sobre dolor. Esta opinión no es natura-

lista, puesto que no se identifica lo 'correcto' con propiedades naturales, sólo se dice - en ese sentido - qué tipo de acciones son las correctas. (29)

a) La Cuantificación del Placer:

Nos referimos, a continuación, a los criterios que se han dado para la cuantificación del placer. Entendemos por felicidad el placer mismo y la ausencia del dolor; por infelicidad el dolor y la ausencia de placer. Nuestra opinión es, como dijimos, que el placer y la ausencia del dolor son las únicas cosas deseables como fines y que todas las cosas deseadas - que son innumerables - lo son por el placer inherente a ellas, o como medio para la promoción del placer y el evitar el dolor. Por otra parte, también pensamos que los ingredientes de la felicidad son variados y cada uno de ellos es deseable por sí mismo y no como "agregado" de algo que constituiría la felicidad. Es por ello que todo lo deseado por sí mismo es parte del fin, en el sentido que señala Mill: Si el dinero se desea por sí mismo, o el poder y la fama, todos éstos son parte de la felicidad. La felicidad no la consideramos como algo abstracto, sino como un todo concreto y las cosas citadas son algunas de sus partes. El fin último, con referencia al cual las demás cosas se consideran deseables, es una existencia en la cual se logra la ausencia, en lo posible, del dolor y lo más rica posible en placer,

tanto con respecto a la cantidad como a la cualidad, sea que se considere el bien individual o el general.

Por otra parte, es bien conocido el "cálculo hedonista" que propone Bentham. Independientemente de la viabilidad del cálculo mismo se sostiene una consideración de la felicidad que no va más allá de la suma o agregado de los placeres, atrayendo sobre este planteamiento la crítica del utilitarismo como "pig philosophy";\* esta es la acusación que pretende rebatir Mill con su consideración de lo cualitativo dentro del placer. (30)

Por otra parte, el problema ético del hedonismo ya se plantea en la discusión de Sócrates con Calicles en el diálogo Gorgias. En efecto, surgen las objeciones de identificar cualquier placer con el bien. Calicles se salva - como lo hará después Mill - señalando que los placeres se distinguen por la cualidad. (31)

Retomando la propuesta de Mill vemos que ésta se centra en la idea de que la cualidad del placer deberá ser la medida o el criterio para la evaluación moral del placer. Esta medida, como en el caso de Aristóteles, está

---

\* "La filosofía de los cerdos". A esta crítica también fue sujeto Epicuro, según relata Diógenes Laercio.

dada por la opinión del "hombre prudente"; el que posee la experiencia necesaria para discriminar los placeres. (32)

Mill continúa diciendo que lo que determina el valor del placer es la preferencia general que se conoce por la aceptación de las creencias morales del sentido común. En efecto, la tradición ha consagrado facultades humanas "superiores", como por ejemplo, las racionales. Es por ello que el placer que produce el ejercicio de estas facultades se ha considerado como el "placer superior".

Así, Aristóteles y Epicuro recomiendan la contemplación, no solo por el hecho de ejercitar las cualidades mentales humanas - las más altas -, sino también porque se ocupa de los objetos más valiosos: Lo inmutable. (33)

Nosotros pensamos que cualquier estado mental hedónico es deseable, sea que se origine del ejercicio de las facultades mentales: Inteligencia y raciocinio, o de las facultades físicas como el Ejercicio del cuerpo, o del desarrollo de la afectividad.

Si bien la felicidad es el criterio de lo recto, no es sólo la felicidad del agente sino la de todos aquellos con los cuales se relaciona a través de sus actos

voluntarios. Veamos en qué sentido.

b) Placer Individual vs. Placer General:

La felicidad de la mayoría es el criterio moral que venimos defendiendo. Los filósofos utilitaristas afirman que existe una "armonía natural de intereses" y piensan que esto significa que una acción encaminada hacia la felicidad general - de hecho - realizaría, en mayor medida, la felicidad del agente. Si esto es verdadero - como lo pensaba Mill - o que por lo menos "hay una buena razón para creerlo", un agente racional que busque cooperar con sus actos a la felicidad general, seguirá el proceso más seguro para su propia felicidad. En este sentido, se obviarían los conflictos entre los intereses individuales y los sociales; en virtud de la utilización del principio utilitario como norma de acción. No se debe pensar, sin embargo, que los utilitaristas clásicos suponen que esta racionalidad se da sin más. Mill plantea la necesidad de sanciones políticas, morales o religiosas, que en última instancia traerían consigo, por lo menos, una "armonía artificial de intereses". Adam Smith argumenta en forma paralela, en cuanto a la mayor ventaja económica de todos, que se ve aumentada por la búsqueda del interés personal de cada uno. Lo anterior supone el ejercicio de la racionalidad, tanto en el proceso moral

como en el económico, y la sanción - interna y externa - como el control de la irracionalidad. (34)

Por otra parte, la conciliación del auto-interés (egoísmo ético) con el interés (utilitarismo) es uno de los problemas más difíciles de solucionar para las teorías hedonistas. Pueden pensarse infinidad de casos en los cuales no se da la coincidencia entre la felicidad general y la individual. Por ejemplo, cumplir las promesas acarrea como consecuencia general, el bienestar colectivo; sin embargo puede eso mismo dañar al agente al pagar una deuda que traiga consigo la propia ruina económica.

El segundo problema, unido al anterior, es la repartición de la Utilidad. Es decir, el bienestar colectivo puede causar daño a una minoría. Por ejemplo, el sacrificio de una minoría étnica para garantizar la sobrevivencia de la mayoría. Confinando a los "Pielés Rojas" a las llamadas "reservas territoriales" y utilizando sus tierras para provecho colectivo se ha pretendido su justificación moral con razones utilitarias.

Resulta necesario referirnos a un criterio que norme la distribución de la utilidad. Asimismo,

exponer una teoría acerca de la obligación moral que nos permita superar el conflicto del interés personal con el colectivo.

El primero, obedece al principio de la democracia. El segundo, al concepto de la universalización Kantiana. Apoyados uno y otro, en las actitudes morales.

- i. La democracia: La distribución de la Utilidad:

En principio resulta difícil demostrar que una persona tenga mayor derecho a la felicidad que otra. Decimos - en principio - puesto que se puede aducir que dada la forma de actuar de una persona, pueden darse razones para juzgar que merece en mayor - o menor - medida la felicidad que otra, en base también a la actuación de la segunda. El sustento de estas consideraciones está en el principio de la democracia, entendido éste como la afirmación que todas las personas son racionales, libres e iguales y cuentan como una, y ninguna persona cuenta como más que una.\* Este principio se acepta sin prueba.

- 
- \* Racionales: Capaces de formular reglas comunes.  
 Libres: Capaces de orientar sus actos en función de reglas comunes.  
 Iguales: Que los principios elegidos deban ser aceptables para todos.

La felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es recto en la conducta, así como lo que constituye el sumo bien o bien intrínseco, no es la felicidad del agente, sino la del mayor número, lo cual trae consigo la existencia de mayor bien en el mundo. Atendiendo a estas razones, Mary Warnock considera que el planteamiento de Mill se entiende con mayor claridad como un intento de: "Aplicar una teoría de jurisprudencia" a la esfera de la moralidad privada. (35) La teoría de la justicia que defiende el utilitarismo, en su formulación clásica, sostiene que una sociedad rectamente legislada - y por tanto justa - se da cuando sus instituciones básicas están ordenadas hacia el logro del mayor balance neto de satisfacciones. Los términos apropiados de cooperación social se determinan en función de aquello que alcance la suma mayor de satisfacciones de los individuos que la componen, en las circunstancias dadas. La distribución correcta de los bienes será aquella que proporcione la máxima utilidad; en ese sentido, los preceptos de la justicia se subsumen a la finalidad última del bienestar general. Hablaremos a continuación de la idea de justicia para los pensadores utilitaristas clásicos.

El principio de la utilidad, por sí solo, no siempre garantiza que se cumpla la justicia. En efecto, la distribución del bien a la mayoría puede sacrificar

a la minoría, como ya señalamos. El principio utilitario solo obliga a la distribución al mayor número, sin embargo debe indicarse en ocasiones, ¿con qué criterio debe distribuirse?.

Si se auxilia el principio utilitario con el de la democracia: "Todos los seres humanos son racionales, libres e iguales", este principio puede garantizar, en mayor medida, la distribución equitativa de la utilidad. Si todos son iguales, se deben compensar las diferencias, siguiendo el principio subsidiario de: "El mayor beneficio para los menos privilegiados". Apliquemos el criterio anterior al caso de las mujeres, en este momento, por vía de ejemplo, a reserva de llevar a cabo un análisis más completo en el siguiente capítulo.

En las sociedades patriarcales las mujeres han sido, tradicionalmente, las menos privilegiadas. La mujer del esclavo, del siervo y del proletario ha sido doblemente oprimida: Por su entorno socio-económico y por su condición de mujer. De allí que se deba, a las mujeres, un mayor beneficio. La aplicación del principio subsidiario de la democracia, solo entonces podrá ejercerse para las mujeres, cuando ellas puedan ejercitar su racionalidad, libertad e igualdad. La distribución al mayor número será entonces más efectiva.

No hay posibilidad de elaborar una teoría moral sin tomar en consideración el interés.

Es por ello que para muchos moralistas el Egoísmo ético es contradictorio: No es posible universalizar el auto-interés y - por ello - garantizarlo, como señalamos antes. Sin embargo, deseamos concluir el capítulo con las palabras de Epicuro.

ii. La Justicia:

El planteamiento utilitario de la justicia se desprende - a grandes rasgos - de la concepción clásica aristotélica. Así vemos en el libro V de la Ética Nicomaquea (3.), que el hombre justo es aquél que respeta la ley y la igualdad. Es por ello que la sociedad organizada rectamente es aquella que busca el mayor bien para el mayor número que consiste en: La felicidad para la comunidad política.

(37)

Sin embargo, la justicia consiste además del cumplimiento de la ley, también de la igualdad, que es la observancia de "lo justo" y de "la distribución y corrección". El primer sentido abarca "lo universal" y el segundo "lo particular". El primer sentido, nos dice Ross, corresponde a (dikaíos) "que observa la regla o la costumbre". La obediencia a la ley se acompaña del respeto a la costumbre, es decir a la norma moral. En cuanto a la justicia distributiva que es el sentido particular de la igualdad, consiste en obtener lo que se merece y no un Bien mayor al que se tiene dere-

cho. Este sentido último de igualdad se refiere a la distribución del honor y la riqueza entre los ciudadanos y también a lo correctivo dentro de las relaciones interpersonales. (38)

El principio de la justicia se supedita, en el pensamiento de Aristóteles, al bien humano: El principio eudemonista, es decir, la felicidad. Es por ello que se cumple la justicia en todos sus sentidos, si y sólo si se alcanza la felicidad.

La equidad, que es la virtud superior en cuanto a la justicia, es la más alta moralidad a la que pueden llegar las leyes. Complementa la carencia que ofrece su universalidad, para la consideración de lo específico e individual. La equidad soluciona los conflictos particulares. (39) Y nos dice Gauthier al respecto, que la equidad es la ley que no se desprende de la "Physis", puesto que no se impone la voluntad del más fuerte; por el contrario, es la ley determinada por los hombres (nomos) que no es la (diké) sino la (epikés). Corresponde, en cierto sentido, a la indulgencia. Sin embargo, esta virtud no está fuera del ámbito del derecho, por el contrario, constituye su fundamento último. La equidad va más allá de la letra de la ley, y toma en cuenta las circunstancias particulares. Es aquella virtud, que en mayor medida, realiza el bien, puesto que lleva dentro de sí los propósitos humanos, y conside-

ra las necesidades, las fuerzas y las carencias. El hombre equitativo, es en última instancia, el hombre verdaderamente sabio. (40)

En conclusión vemos que, para el estagirita: El mejor hombre no es el que ejercita su virtud hacia sí mismo, sino aquel que la ejercita hacia los demás; se confirma así su idea de que la justicia puede ser, además de una virtud particular, el acto individual justo. Constituye, en verdad, toda la virtud cuando contribuye a la felicidad colectiva, y en última instancia, se apoya en el sentimiento de la "indulgencia" que permite el ejercicio de la equidad. (41)

Pensadores actuales, de primer rango, han criticado la doctrina utilitaria de la justicia, en su formulación clásica. Así vemos que John Rawls en: A Theory of Justice presenta una alternativa a la perspectiva utilitaria de la justicia, entendida esta idea como el criterio para distribuir la utilidad, en función en última instancia, al carácter virtuoso de las personas.

Rawls propone el criterio "justicia como imparcialidad" (del contrato) tal como ha sido representada por Locke, Rousseau y Kant en una versión actualizada.

Comenta Rawls que la doctrina utilitaria de la justicia expuesta por Sidgwick (a su juicio mejor planteada que la de Mill) propone como idea central que una sociedad está organizada rectamente, y por lo tanto es justa, cuando sus instituciones fundamentales están ordenadas para alcanzar el balance neto mayor de satisfacciones sumadas las de todos los individuos que pertenecen a ella. (42) En otras palabras, la felicidad general se considera como el agregado de las felicidades individuales. Puesto que lo recto se determina según ya dijimos, como lo que maximiza el bien. (43)

La distribución del bien, o la idea de cómo debe distribuirse la suma de satisfacciones entre los individuos se reduce en todos los casos, a la distribución correcta que es: La que rinde mayor satisfacción general. (44)

Así nos dice Rawls que no es necesario, para el utilitarismo clásico, determinar la distribución de los satisfactores, siempre y cuando, de hecho, se distribuyan. Es por ello que Rawls cuestiona la idea utilitaria de la justicia diciendo: "El problema consiste en determinar si la imposición de desventajas para unos cuantos puede ser compensada por la suma mayor de ventajas gozadas por otros; o si el peso de la justicia requiere de una libertad igual para

todos y únicamente permite las desigualdades económicas y sociales que satisfagan el interés individual. (45)

La idea que defiende Rawls puede hacerse explícita diciendo que: Toda persona posee una inviolabilidad que se fundamenta en la justicia, que ni aún el bienestar social como un todo puede superar. Por lo tanto, en una sociedad justa los derechos acordados por la justicia no están sujetos a discusión política o a un cálculo de interés social, como es el caso del utilitarismo.

Intenta determinar este autor, los límites del deber y de la obligación jurídica, en este libro tan importante acerca de la justicia.

Nosotros pensamos, de acuerdo con Sidgwick, que la esencia de la justicia o equidad, se centra en la idea de que los diferentes individuos no deben ser tratados en forma distinta, excepto cuando el fundamento es de aplicación universal; este fundamento está dado por el principio de la benevolencia universal que coloca, frente a cada hombre, la felicidad de la mayoría como un objeto tan digno de ser perseguido, como si se tratara de la propia felicidad, según palabras del propio Sidgwick. (46)

De lo anterior se desprende la idea de que únicamente a través de la benevolencia, o sea de las actitudes morales, resulta deseable para mí, la felicidad colectiva. Tanto o más que la mía propia. Esta cuestión permitirá reconocer mi actuación moral objetiva. La moralidad no se ocupa únicamente de la búsqueda del bien; también le concierne de manera preferente la limitación de su búsqueda cuando se afecta, por ello, el bien de los demás.

Por otra parte, si deseamos pensar con claridad en lo referente a la teoría moral, nos dice Ross en Foundations of Ethics, tenemos que distinguir entre lo bueno y lo recto. Asimismo conviene distinguir entre lo recto y lo obligatorio. En la teoría que venimos exponiendo aceptamos el hedonismo acerca del bien, como Epicuro y Bentham. Sin embargo, como ya aclaramos, no somos hedonistas acerca de lo recto. Nuestra idea es teleológica acerca de lo recto, es decir, el criterio para elegir las normas morales es el de las consecuencias, como exponemos a continuación. (46 Bis)

## 2. La rectitud de las acciones

El fin último al que deben tender las acciones que se consideran morales es invariable, tal como es el caso en cualquier sistema ético que proponga un fin último pa-

ra la acción humana; lo que cambia - de acuerdo con las circunstancias - son los actos conducentes a este fin, y por lo mismo, las reglas que sirven para orientar los actos. Las reglas se entienden, en general, como convenciones que pueden ser revocadas si las consecuencias de su cumplimiento no se ajustan al principio.

Se puede plantear una moral que no proponga reglas para orientar la conducta humana, este es el caso del utilitarismo del acto - como ya indicamos -. La elección de cada acción particular sería en base al resultado de la acción - confrontado en cada caso - con el fin último.

Tradicionalmente las morales aparecen como normativas, es por ello que se afirma que las reglas morales constituyen la síntesis de un enorme cúmulo de experiencia humana; ésto les confiere su objetividad. Estas reglas constituyen lo que hemos caracterizado como la moral del sentido común. (47) Por otra parte, la formulación explícita de las reglas facilita en gran medida el aprendizaje moral; en primer lugar, por el ahorro de tiempo y esfuerzo que trae consigo su aplicación a los casos particulares; también, en ocasiones, por la incapacidad del mismo agente para realizar la confrontación: Acto-fín, en cada caso, y así se posibilita una decisión moral más atinada.

En confirmación con lo anterior, nos dice Mill que todas las personas racionales viven su experiencia moral con el conocimiento de lo recto y lo no recto; tal conocimiento va en razón directa del desarrollo intelectual del agente; es así que la persona más racional se considera como la más consciente; tal persona podrá determinar, en mayor medida y con más precisión, las reglas que guíen moralmente su conducta, que aquella que vive su experiencia moral en forma menos consciente; sin embargo, puede pensarse que ambas rigen su conducta por reglas. Las reglas morales son, en cierto sentido, una "concretización" del fin último, para una área de la actuación humana que - en base a la experiencia - y con pocas posibilidades de error, conducen al fin último deseado; al cambiar las circunstancias, ciertas acciones muestran deficiencias en la consecución del fin último, en cuyo caso, las normas que prescriben estos actos van cambiando en su formulación. Pensamos que es precisamente la tarea del filósofo moral la preocupación por sistematizar y, en su caso, cambiar las reglas a fin de lograr el progreso moral. El filósofo crítica el código moral, descubre sus aciertos y sus fallas para lograr la felicidad del grupo. Los códigos morales son perfectibles, tal como los preceptos de toda actividad práctica, admiten una mejora indefinida, correlativa a la medida del progreso de la mente humana. (48)

El mejoramiento social ha sido a través de la serie de transiciones por las cuales una costumbre - o una

institución - se suceden; lo que en una época se considera como una necesidad para la existencia social, más tarde se esquematiza como injusto, en base a sus consecuencias negativas para la felicidad de la mayoría. (49)

Por otra parte, cuando se habla de "reglas morales" la expresión puede significar dos cosas: Regla moral aceptada en la sociedad del agente, o regla moral correcta; en la interpretación primera, las reglas aceptadas fijan obligaciones reales para los miembros de una comunidad (moral positiva); sin embargo, la conciencia del agente - por razones válidas - pueden rechazar algunas de las reglas en cuestión. La segunda interpretación - de la regla correcta - (moral del sentido común) permite la elevación moral de los agentes dentro de una comunidad. Tal normatividad establece lo objetivamente recto y rebasa así, la idea de lo recto como: "Lo que desapruaban los agentes morales", y se refiere a lo que los actores son en realidad en materia moral; es decir, a lo objetivamente recto (moral del sentido común). En el caso del utilitarismo, el resultado que trae consigo la mayor utilidad. Es por ello que puede afirmarse que un acto es recto, si y solo si, se conforma con el grupo de reglas cuyo reconocimiento traerá consigo consecuencias deseables dentro de lo previsible.

---

\* "La regla, entre todas las posibles que produce las consecuencias más placenteras".

A continuación nos referiremos al sentido que entraña la expresión "Reconocimiento". Tal concepto significa no solamente que se conocen esas reglas, en el sentido de que pueden repetirse; el reconocimiento supone una creencia en el valor de la regla para alcanzar el fin, y también, que pueden aducirse razones válidas para sostener nuestra creencia. Es por ello que reconocer la regla significa comprometerse con su prescriptividad, por creer - con razón - que su cumplimiento maximiza la existencia del valor intrínseco. En efecto, puede afirmarse que el reconocimiento va más allá de la mera conformidad con la regla, - a través de su observancia - y supone la acción consciente - por parte del agente - para descubrir lo "verdaderamente" recto para todos, elevándola sobre sus intereses personales para otorgarle la categoría de "deber". Lo que Brandt expresa en los siguientes términos: "Un acto es recto, si y solo si, se conforma a un grupo aprendible de reglas morales, cuya adopción por todos maximice el valor intrínseco. (50)

El "reconocimiento" equivale, en forma amplia, a lo que la tradición filosófica llama "virtud moral"; Aristóteles distingue en base a este concepto - los "actos justos" de los actos de justicia"; los primeros suponen el hábito de la justicia - virtud - en el agente; los segundos la mera conformidad con la regla. (Cfr. Ética Nicomaquea. Libro V).

Asimismo, Kant distingue entre los actos "conforme al deber" y aquéllos que se realizan "por deber"; estos últimos alcanzan la categoría moral, en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. (Capítulo I). También, Whitehead en Aims of Education, habla del concepto de 'comprender' que explica este autor, equivalente al concepto de "reconocimiento".

El reconocimiento, en última instancia, posibilita el desarrollo de la actitud social del "interés" o solidaridad, de la cual hablaremos más adelante.

Por último, queremos señalar que no pretendemos que los agentes morales conscientes intenten la empresa - tan complicada - de elaborar un código moral ideal y completo; se considera únicamente la necesidad de formular - en líneas generales - los rasgos relevantes para la existencia de este código que permita el establecimiento de lo objetivamente recto.

Por otra parte, si analizamos las reglas morales puede plantearse que tales reglas poseen tres elementos: Una consideración fáctica constituida por la relación existente entre un acto y sus posibles consecuencias; el segundo elemento se refiere a una consideración evaluativa-positiva si contribuye al fin último, - negativa si no lo hace -. El tercer elemento de la regla moral está formado por la prescriptividad que contie-

ne la norma; esta última consideración admite grados en el sentido siguiente: Posee mayor prescriptividad la regla, en la medida en que la relación física - medio fin - sea más directa; es decir, que la probabilidad sea mayor de que el acto en cuestión traiga consigo un resultado que contribuya, o se aleje, del fin último. En última instancia, la obligatoriedad de una regla depende o se fundamenta en el principio utilitario cuya fuerza prescriptiva posee todas las sanciones que contiene, como es el caso de cualquier otro principio de la moralidad que se sostenga. Las sanciones son dobles: Internas y externas; las externas son: La esperanza de favor y el miedo de rechazo de los demás. (En las morales religiosas sería el favor o desfavor del Creador). Las sanciones internas corresponden a los sentimientos de placer y de dolor por el cumplimiento o la violación de aquello que se considera obligatorio moralmente; en ese sentido, la fuerza prescriptiva surge de la conciencia del agente; sea que se considere ésta como una realidad trascendente o inherente a la naturaleza humana; la compulsión se origina en la subjetividad y se mide por el placer de la conciencia; aquellos cuyos sentimientos de conciencia son débiles, sólo obedecen a la obligación moral en vista de evitar las sanciones externas; los más fuertes moralmente hablando, obedecen a la sanción interna.

Siguiendo a Mill, pensamos que la sanción última de la moralidad - haciendo a un lado las sanciones

externas - corresponde al grado de desarrollo de los sentimientos sociales (benevolencia universal); es decir, del deseo de unidad con los demás; estos sentimientos - que se dan en forma más o menos natural en todos los seres humanos - toca a la educación la tarea de intensificarlos y desarrollar. (51) Estas son las llamadas actitudes morales.

Ya desde la antigüedad clásica, tanto Platón como Aristóteles argumentan a favor de la necesidad de fomentar los sentimientos morales. Aristóteles afirma que la educación moral de un individuo puede considerarse como - casi - completa "si sufre y goza como se debe"; es decir, si posee las sanciones internas necesarias para cumplir con su deber. (52)

Como dijimos antes, la sanción interna, o "sentimiento moral" es la garantía de posibilidad de aceptar o reconocer la obligación moral. Corresponde lo anterior, a las actitudes morales a las cuales nos referimos a continuación.

- a) Las actitudes morales: La conciliación de la felicidad individual y la general: El interés.

Quando hablamos de actitudes nos referimos al concepto disposicional de actitud, es decir, a la propensión o inclinación a actuar de cierta manera; estas actitudes son propiamente las llamadas "actitudes morales". Tales acti-

tudes se califican de morales, puesto que, su reconocimiento permite esperar en el sujeto cierta conducta coherente y, sobre todo constante que permita relacionar la actitud con algún rasgo de carácter que se valore moralmente. En el sentido anterior, adoptar una actitud moral va más allá de acogerse a un código de normas; supone el reconocimiento de la norma, como medio idóneo para la realización moral y su abandono o cambio, cuando esto no sea el caso. (53)

Pues bien, la actitud moral del interés o benevolencia universal es aquella que tiende a elegir y realizar - en forma constante - todos aquellos actos cuyos resultados procuren la mayor felicidad para el mayor número. Tal actitud es la de solidaridad humana, entendida ésta como la capacidad del individuo de experimentar dolor por el dolor ajeno y satisfacción por el placer de los demás. Dentro de esta actitud se dan dos componentes estructurales de gran importancia; el primero corresponde a la estimación positiva de la actitud de igualdad; es decir, a la creencia de que cada persona vale por uno y no más de uno - incluido el sujeto que juzga.\* El segundo componente corresponde a la actitud de imparcialidad, en el sentido de que los intereses personales cuentan con igual peso que los intereses de los demás. A esto se refiere Mill cuando afirma que el estado social subsiste en base a dos sentimientos:

---

\* El principio de la democracia.

El de interés y el de simpatía. El interés, nos dice Mill, es el sentimiento que surge por la imposibilidad de subsistir sin tomar en cuenta a los demás; la simpatía la describe como identificación progresiva de los sentimientos individuales con los del grupo. (54)

Montesquieu en: Persian Letters

ilustra esta idea en la famosa serie de cartas sobre los trogloditas quienes perecen por su "injusticia" al no contribuir al interés y únicamente velar por el suyo propio. (55)

b) Los conflictos individuo/  
sociedad:

Dentro de las sociedades - tanto el derecho personal como el social - tienen fuerza, y es por ello que todas las morales han pretendido establecer un criterio para dirimir los conflictos que pueden surgir entre ambos derechos.

El criterio del interés que propone Mill se completa con lo que este autor afirma en su ensayo: On Liberty. Nos dice: "El único propósito por el cual puede ejercitarse rectamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada en contra de su libertad, es para prevenir el daño a otros". Con el objeto de identificar las múltiples cosas que tiene la intención de excluir el filósofo inglés, agre-

ga: "Su propio bien sea físico o moral (el bien del agente) no es suficiente garantía. No puede ser obligado - en justicia - a hacer o no hacer algo, porque sea mejor para él hacerlo; porque lo haga más feliz; porque, en opinión de otros, sea lo sabio o lo correcto". Aclara que esta doctrina se aplica a los seres humanos, "en la madurez y posesión de sus facultades".(56)

H. L. A. Hart, en: Law, Liberty and Morality. Discute las ideas de Mill acerca de la libertad, y específicamente se refiere a la demarcación que hace este autor entre las acciones sobre las cuales la ley puede interferir, y aquellas sobre las que no debe hacerlo. Hart aplica el criterio de Mill en el renglón específico de la moralidad sexual, y rebate las críticas a Mill en el sentido de que hay actos que sí deben reprimirse aunque sus consecuencias no dañen a terceros. Este criterio fue usado para reprimir la homosexualidad. Hart demuestra la inconsistencia de la crítica a Mill. (57)

c) Deberes y derecho:

Por último, en el planteamiento utilitario clásico, el agente moral solo reconoce como su deber las acciones cuyas consecuencias para la colectividad cooperan para la realización del fin último, es una teoría del deber te-

leológica que se guía por el principio de "lo conveniente" para el mayor número.\*

La teoría del deber utilitario - a diferencia de las teorías deontológicas, por una parte no pone énfasis en el motivo para la realización de la acción, tampoco se especifica cuáles deban ser los motivos del agente moral, se sostiene únicamente que los motivos de la acción pueden ser múltiples y el deber uno de éstos. La moralidad de la acción no dependerá del motivo para llevarla a cabo. (Siempre y cuando el motivo no entre en contradicción con la regla moral). Si bien, se afirma que los motivos de las acciones son indispensables para calificar el valor moral del agente, pero no así la rectitud de la regla. El cumplimiento de la regla correcta constituye el deber moral del agente, independientemente del motivo que lo lleva a realizarlo.

Dado que no existe ningún sistema moral bajo el cual no surjan casos inequívocos de conflicto de obligaciones, y que esto constituye una de las dificultades más serias para los agentes morales, es indispensable proponer un criterio para dirimir los conflictos entre deberes. Ahora bien, tampoco es posible pretender que exista un criterio último infalible para la solución de los conflictos entre deberes; el uti-

---

\* "Expediency": O principio de la prudencia.

litarismo clásico propone como criterio - en caso de conflicto entre los principios secundarios del deber - el requisito de apelar al principio básico. (58)

Tradicionalmente los filósofos morales clasifican los deberes en dos tipos: Los de obligación absoluta y los de obligación relativa. Algunas veces, los absolutos son aquellos donde se da un derecho correlativo de alguna otra persona, y los relativos son aquellos que plantean la obligación moral de hacer algo, pero la ocasión particular de cumplirlo se deja a la libre elección del agente. Los primeros son los deberes de justicia y los segundos de caridad o beneficencia. En caso de conflicto entre los primeros deberes y los segundos, el cumplimiento de los deberes absolutos es más fuerte que el de los segundos. Por otra parte, los deberes de justicia no corresponden necesariamente a los deberes legales dentro de una comunidad dada. Se puede hablar de leyes injustas y de derechos falsos; la ley no es el último criterio de la justicia. El deber moral objetivo es el último criterio de la justicia y éste se reconoce - en la perspectiva utilitaria - por sus consecuencias para alcanzar el fin último de la utilidad general. Tal interés de la utilidad general es el de la seguridad; el de la garantía contra el daño y de la garantía del bien al que se tiene derecho. La justicia no puede ser independiente de la utilidad general, de acuerdo

con Mill, ésta es su último fundamento.

3. La teoría del deber o de la obligación moral

Dejamos para el final de nuestra exposición el problema más importante de la ética normativa: La determinación de una teoría de la obligación moral que pueda ser aceptable para las personas razonables. Según afirmamos al inicio del capítulo, el utilitarismo supone una teoría teleológica de lo recto, puesto que lo recto se determina en función de las consecuencias de las reglas para alcanzar la felicidad general. Debo cumplir las promesas para garantizar la felicidad general. Sin embargo, señalamos también que consideramos que existen ciertas reglas que son obligatorias, independientemente de sus consecuencias, y en ese sentido, se convierten en leyes; la teoría de la obligación, asimismo es deontológica. Debo cumplir las promesas porque es mi deber hacerlo. Afirmamos también, siguiendo a Broad, que resulta muy difícil encontrar una teoría de la obligación pura, deontológica o teleológica. La teoría de la obligación moral que describimos a continuación es una teoría mixta, en el sentido siguiente.

Se discute si los actos en cuestión son siempre obligatorios. En efecto, se piensa que puede haber con-

sideraciones fácticas relevantes para sostener o no, su cumplimiento. Por ejemplo, puede pensarse que en épocas de guerra se debe matar a los enemigos.

Por otra parte, también se argumenta acerca de que existe un solo principio para determinar el deber, o pueden ser formulados varios.

Nuestro planteamiento teórico respalda la idea de que sólo hay un principio de obligación absoluta y éste es: El principio del interés, que puede formularse diciendo: "Se debe actuar siempre para maximizar el bienestar general". Corresponde al utilitarismo de la regla.

- a) La teoría teleológica: Utilitarismo de la regla:

La teoría del deber teleológica de la regla, supone que: Un acto particular es permisible si no está prohibido - de alguna manera u otra - por las reglas de la sociedad donde el acto en cuestión se lleva a cabo. Estas reglas deben tener ciertas características formales, para que se considere un deber cumplirlas: Deben ser prescripciones generales, o prohibiciones generales; la característica teleológica de la teoría del deber es la siguiente: Que su cumplimiento por todos los

del grupo, trae como consecuencia el aumento máximo del bienestar de los seres vivos. Recuérdese que la tesis del utilitarismo de la regla puede ser formulada como sigue: "Es obligatorio para el agente moral realizar el acto A, si y solo si, la prescripción de que este acto sea realizado ("Has A") se sigue lógicamente de la descripción de la situación del agente así como de las prescripciones generales para su comunidad". (58)

b) La teoría deontológica:

Por otra parte, las teorías deontológicas niegan lo que las teleológicas afirman. Niegan que lo recto, lo obligatorio y lo moralmente bueno, sea en función directa o indirecta de lo que es bueno no moralmente: La felicidad o el placer. Sostiene que existen otras consideraciones que hacen a una acción recta u obligatoria. Estas consideraciones son ciertos rasgos del acto mismo, además del valor que producen. Para los deontólogos, se sostiene que el criterio del bien y del mal consiste en la obediencia a la ley.\* Esta ley es válida independientemente del valor que produce. Este es el criterio de Kant. A continuación nos referimos a la prueba de Kant para la obligación moral. Hacemos una exposición detallada, puesto que nuestro intento se centra en hacer la conciliación de la teleología con

---

\* 'Ley' se distingue de 'regla' en que, la primera es una prescripción coercitiva más allá de la convencionalidad de la regla. Asimismo connota universalidad. El paso de la regla a la ley está dado precisamente por la universalidad, es decir, ser válida para todos y no admitir excepciones.

la deontología en la doctrina del interés. Deseamos en esa forma superar el nivel prudencial de los juicios teleológicos. Es decir, "cumpló mis promesas, si y solo si, esto es conveniente para mí". Se substituye por "debo obedecer la regla de las promesas". Aunque, en última instancia mis motivos para aceptar la regla sean prudenciales.

c) La prueba de Kant para la obligación moral:

En la FMC\* el interés de Kant se centra en un tipo particular de enunciado ético: Los juicios acerca del deber o de la obligación y su tesis es relevante para este tipo de enunciados. Esto lo limita, de ninguna manera el interés de la teoría moral kantiana, puesto que la fundamentación de los enunciados acerca de la obligación - para nosotros - es el problema más importante de la teoría moral.

A continuación formularemos, en líneas generales, los puntos principales de la perspectiva kantiana sobre la obligación moral.

---

\* Kant, M. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.

## i. El imperativo categórico:

En el prólogo de la FMC, Kant nos indica la finalidad de lo que él llama la "metafísica de las costumbres", es decir, un sistema de conocimiento "a priori", libre de los elementos empíricos, propio de una discusión de la parte puramente racional de la ética. Lo anterior con el intento de encontrar la norma suprema para enjuiciar las costumbres, ya que estas están expuestas a toda suerte de corrupción por el conocimiento vulgar que mezcla los principios puros del entendimiento con los empíricos. (60)

En el Capítulo I de la FMC, nos ofrece Kant, de modo dramático, la primera proposición de la moralidad: "Ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricciones a no ser tan sólo una buena voluntad". (61)

Más adelante Kant introduce el concepto de deber como el medio para determinar la naturaleza de la Buena voluntad. La noción primera del deber, para una buena voluntad humana, es decir, para que una acción posea valor moral, es el hecho de que la motivación de la acción sea el deber. (62)

Dice: "Una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, (es decir la finalidad que se desea), sino en la máxima por la cual ha sido resuelta". (63) Esta máxima no es otra que el imperativo categórico, que es el principio del deber o de la obligación moral. Vemos pues que el valor moral reside en el Principio de la voluntad, como principio puro. "El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley moral". (64) Es por ello que a lo único que puede llamarse bueno, sin restricciones, es a la buena voluntad cuya motivación es el respeto a la ley moral, (la ley de la libertad) que es esencialmente universal.

La referencia universal que entraña el imperativo categórico se expresa diciendo, en palabras kantianas: "Obra solo según una máxima tal que puedes querer al mismo tiempo que se torne ley universal". (65)

De este único imperativo categórico pueden derivarse, como de su principio, todos los imperativos del deber. (66) El imperativo en cuestión representa la legalidad que puede ser usada como criterio práctico moral - para asegurarnos de que nuestra voluntad, cuando la ejercemos con la motivación debida - es moralmente buena.

La ley moral también se utiliza para la comprensión de lo que es la moralidad. En efecto, sostiene Duncan que en la FMC el establecimiento de la ley moral persigue un doble objetivo: Primero, la descripción del funcionamiento de la moralidad en los seres humanos concretos. Segundo, como principio prescriptivo, es decir como guía de la conducta.

ii. La universalización:

Hemos visto como para Kant los sujetos guían su acción a través de máximas. Estas máximas son subjetivas y cuando el sujeto las universaliza, se tornan válidas para todo sujeto racional, adquieren necesidad y objetividad. Es por ello que la máxima subjetiva es en realidad una ley moral de la libertad, una vez que el sujeto moral descubre que son prescritas por la razón, puesto que eso significa universalizarlas. En este sentido el método que utiliza Kant para determinar el principio de la mora, es intuitivo.<sup>\*</sup> Este es, a juicio de Sidgwick, el término que denota la perspectiva ética que contempla como el fin último de la acción moral su conformidad con ciertas reglas o dictados del deber prescrito incondicionalmente. En estos términos, 'intuición' significa: "Un juicio inmediato de lo que debe de ser o a lo que se

\* Brandt, R. H. le llama "ideal".

debe apuntar". Intuitivo significa, en lenguaje kantiano, "a priori". (68)

La universalización de la máxima es el principio moral que Kant propone para guiar la conducta. Es pues el fundamento de la ética normativa. A continuación vemos en forma somera, el análisis del principio universalizado: Nos dice Kant en la FMC, que: "Todas las máximas tienen. . .

1. Una forma que consiste en la universalidad y en este sentido, se expresa la fórmula del imperativo moral (. . .). Las máximas tienen que ser elegidas de tal modo como si debieran valer de leyes naturales, es decir UNIVERSALES.

2. Una materia, esto es, un fin, y entonces dice la fórmula que el ser racional debe servir como fin por su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo(. . .).

3. Una determinación integral de todas las máximas por medio de aquella fórmula, a saber, que todas las máximas, por propia legislación deben concordar en un reino posible de fines, como un reino de la naturaleza". (69)

El argumento anterior da por supuesto, primero, que toda la actividad voluntaria humana se

realiza en función de máximas determinadas "a priori". Es decir, racionalmente sin que medie un proceso de razonamiento, sino conocidas en un acto racional inmediato. Asimismo supone que los fines individuales se conjugan en un fin último: La humanidad que es un fin en sí mismo.

Es por ello que puede decirse, según Kant, que la razón fundamente a la moral. Efectivamente, no se trata, en la universalización de la máxima, que se proceda a revisar críticamente todas las máximas bajo las cuales se actúa, sino que la experiencia moral está sujeta a la concordancia de todos los fines de la acción humana, y este es el sentido profundo de la universalización kantiana. Aún cuando el individuo entre en conflicto con el grupo, o aún en el caso de que el individuo se encuentre aislado, se confirma su pertenencia a la "sociedad universal de seres racionales", como sostiene Cicerón. (70) La idea de universalización no es otra que la idea de obligación con los demás, tan pronto como se interpreta "universalidad" como pertenencia constitutiva del individuo a una comunidad, y por este hecho, mantiene obligaciones con la comunidad humana real. En ese momento, inclusive la obligación del individuo frente a sí mismo se torna en una exigencia, ya no propiamente suya, sino es la exigencia compartida con todos sus congéneres. (71) Oigamos lo anterior en palabras de Kant: "Los fines del sujeto que es él mismo un fin, deben ser necesariamente

mis fines, si la representación de la humanidad como un fin en sí misma tiene toda su determinación en mí". (72)

Paton, en su penetrante estudio del imperativo categórico aclara el sentido de universalización, en la forma siguiente:

"La universalidad - dice - es la característica esencial de la ley como tal. Una ley de la naturaleza debe valer para todos los eventos temporales sin excepción. . . la ley de la libertad. . . es la ley de acuerdo con la cual todos los seres racionales actuarían si la razón ejerciera un control absoluto sobre sus inclinaciones".

Por otra parte, continúa Paton, la universalidad del deber es un hecho familiar para la conciencia moral. Es decir, si hay algo que sea "la moralidad", debe haber un criterio moral objetivo, válido para todos los agnetes morales, independientemente de sus deseos y fines particulares. (73) La forma de la ley moral, en síntesis, es la universalidad, la materia, todas las máximas que expresan nuestras inclinaciones, la razón "a priori", a juicio de Kant, nos permite conocer nuestra obligación moral universalizando la fórmula.

La máxima universalizada tiene una función reguladora y controladora, como vimos. Sin embargo, pensamos que no agota en esa función su valor y fecundidad. Requiere además de la sabiduría personal y del compromiso moral. Primero, al utilizar la razón para guiar la acción y segundo, al aceptar su prescriptividad. Esta máxima da razón del valor de una persona y para muchos esto constituye precisamente la dignidad humana. Por último, puede apuntarse que la máxima posibilita la comunicación interpersonal al sentir los fines ajenos como propios. Asimismo, posibilita la educación moral al transmitir el criterio de la universalidad, es decir, la enseñanza de la obligación moral que se tiene frente a los demás, que pasa de una generación a la siguiente.

d) La teoría de la obligación del interés:

A continuación veremos lo fructífero que resulta la aplicación del principio kantiano de la universalidad, al utilitarismo de la regla.\*

Como ya dijimos, todas las doctrinas de la obligación moral contemplan ciertos actos como obligatorios, sin embargo, se discute si estos actos son siempre obligatorios. El valor de los actos que se consideran obligatorios,

\* Esta es una versión similar a la ofrecida por Richard Brandt en: "Some merits of one form of rule utilitarianism". En: Utilitarianism with critical Essays.

en la perspectiva del interés puede enunciarse como sigue: "Hay ciertos actos que de ser realizados en un número 'n' de ocasiones similares tienen consecuencias más de 'n' veces mejores que las resultantes de realizarse una sola vez. Y estos actos son los que se llaman moralmente obligatorios". (74)

En otras palabras, se debe preguntar el agente moral: "¿Cuáles serían las consecuencias si todos, bajo las mismas circunstancias, actuáramos así?". Por ejemplo, si bajo el efecto del autointerés no se cumplieran las promesas, los efectos serían devastadores para todos, por tanto, se debe cumplir las promesas. En la ética del interés se acepta la obligación en función de las ventajas de su adopción. Es por el interés humano que se adopta la universalidad de ciertos tipos de actos. Se toma de Kant, la idea de la universalización, pero no el fundamento kantiano a la universalización que es el criterio lógico de la no-contradicción.

Se piensa generalmente que las teorías deontológicas de la obligación entran en contradicción con la filosofía de los fines. Sin embargo, este conflicto sólo es aparente, si se tiene en cuenta que el valor del principio radica en el hecho de que está a la base de todas las reglas que marcan obligaciones. Su rigidez se debe, precisamente al hecho

de que las consideraciones relevantes para la universalización de la máxima no son las consecuencias de un acto particular, sino las consecuencias de un acto cuando se generaliza. En otras palabras, si se viola una regla obligatoria y se obtiene por ello un bien inmediato, esto no contradice el hecho de que la violación habitual de la regla, o la universalización de la regla contraria, traerá consecuencias negativas a la comunidad de los intereses humanos. Es por ello que se sostiene en la ética del interés la obligación de las máximas universalizadas, para garantizar la obligación moral de salvaguardar los intereses comunes, y darles prioridad frente a los intereses individuales. Si y solo si entran en contradicción.

El filósofo del jardín intenta conciliar el egoísmo y el interés y así dice: "La justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo". XXXI (Máximas Capitales. Diógenes Laercio. X, 139-154).

Teleología y deontología, egoísmo y colectivismo, son las instancias dialécticas de la teoría moral del interés, para intentar expresar en forma sistemática, la conciencia común de nuestra época y criticar la moralidad de la condición femenina.

Notas al Capítulo III

1. Cfr. Marx-Engels. La ideología alemana. Cap. I.
2. Gramsci, A. La formación de los intelectuales, pág. 23.
3. Cfr. Paton, H. J. The Categorical Imperative.
4. Mill, J. S. Utilitarianism. Págs. 347 y ss.
5. Cfr. Marcuse, H. El Hombre Unidimensional.
6. Cfr. Brandt, R. B. Ethical Theory. Pág. 4.
7. Hampshire, S. Two Theories of Morality. Págs. 1 y ss.
8. Brandt, R. B. Ethical. . . Pág. 40.
9. Brandt, R. B. Ethical. . . Pág. 155.
10. Ross, D. Foundations. Pág. 165.
11. Rawls, J. A Theory of Justice. Pág. 24.
12. Broad, C.D. Five Types of Ethical Theory. Pág. 207.
13. The Encyclopedia of Philosophy. "Pleasure".
14. Quinton, A. Utilitarian Ethics. Pág. 1.
15. The Encyclopedia. "Hedonism".
16. Feigl, H. "Validation and Vindication", en Readings in Ethical Theory. Págs. 673 y 22.
17. Toumlin, S. Reason in Ethics. Pág. 100.
18. Cfr. Bourke, V. History of Ethics. Pág. 187.
19. Cfr. Sidgwick, H. The Methods of Ethics. Cap. I.
20. Mill, J. S. Utilitarianism. Pág. 363.
21. Mill, J. S. Utilitarianism. Pág. 363.
22. Broad, C. D., citado por: Frankena, W. K. "The Naturalistic Fallacy". Pág. 54. En: Morality and the Language of Conduct. Editor, Neri-Castañeda et al.
23. Armstrong, D.M. Belief, Truth and Knowledge. Pág. 185.

24. Cfr. Moore, G. Principia Ethica. Pág. 15.
25. Moore, G. Principia Ethica. Pág. 15 y ss.
26. Hoerster, N. Problemas. . . Págs. 18 y 22.
27. Brandt, R. T. Ethical. . . Pág. 157 y 22.
28. Ayer, A. J. The Principle of Utility: en: Philosophical Essays. Pág. 264.
29. Urmson, J. O. Enciclopedia. Pág. 145.
30. Warnock, M. "Introduction". J.S. Mill - Utilitarianism.
31. Platón. Gorgias. 495c-499b.
32. Aristóteles, Etica Nicomaquea. 1140b.
33. Ibidem. 1177-1178
34. Quinton, A. Utilitarian Ethics. Pág. 5.
35. Warnock, M. "Introduction", en: Mill, J.S. Utilitarianism.
36. Aristote. L'Ethique a Nicomaque. Publications Universitaires. Louvain, 1970. Traduction Tome I.
37. Op. cit. p. 123.
38. Ross, W. D. Aristotle. The World Publishing Co. USA 1962, pág. 204.
39. Aristóteles. Etica Nicomaquea. Libro V, Cap. 14.
40. Gauthier, R. A. et Jolif, J. Y. Aristote, L'Ethique a Nicomaque - Louvain, 1970. Comentaire Tome II premiere partie.
41. Aristóteles. Etica Nicomaquea. (1129b-10-30-1130z)
42. Rawls, J. A Theory of Justice. Pág. 24.
43. Ibidem. Pág. 25.
44. Ibidem. Pág. 26.
45. Ibidem. Pág. 33.

46. Sidgwick, H. The Methods of Ethics. Pág. 496.
- 46bis. Ross, D. Foundations. . . Pág. 11.
47. Cfr. Titus, H. y Keeton, M. Ethics for Today. pág. 8a y ss.
48. Mill, J. S. Utilitarianism. Pág. 330.
49. Ibidem.
50. Brandt, R. B. "Toward. . . Págs. 123 y ss.
51. Mill, J. S. Utilitarianism. Pág. 355.
52. Aristóteles. Ética Nicomaquea, pág. 1104 y Platón. Leyes 653 FF. Rep. 401-E - 402.
53. Salmerón, F. La filosofía y las actitudes morales. Págs. 112 y ss.
54. Mill, J. S. Utilitarianism. Pág. 359.
55. Montesquieu, Persian Letters. Carta 12 y ss.
56. Mill, J. W. On Liberty. Cap. I.
57. Cfr. Hart, H. L. Law, Liberty and Morality.
58. Brandt, R. B. Ethical. . . Pág. 397.
59. Kant, M. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Pág. 16 y 22.
60. Ibidem. Pág. 27.
61. Ibidem. Pág. 35.
62. Ibidem. Pág. 37.
63. Ibidem. Pág. 38.
64. Ibidem. Pág. 71.
65. Ibidem. Pág. 72.
66. Duncan, A.R.C. "Practical Reason and Morality". Pág. 31.
67. Sidgwick, H. The Methods. . . Pág. 211 y ss.
68. Kant, M. F.M.C. Pág. 94.

69. Cicerón. De Good Life.
  70. Sidgwick, H. The Methods. . . Pág. 59.
  71. Peña, K. El imperativo categórico. Pág. 106.
  72. Paton, H. J. The Categorical Imperative. Pág. 69 y ss.
  73. Harrod, R. F. "Utilitarianism Revised". Pág. 81.
- . . . -

CAPITULO IV  
LA CRITICA UTILITARIA A LA CONDICION FEMENINA

"Todos sabemos que la mayor opresión ocurrida en la historia no ha sido la de los esclavos, siervos u obreros asalariados, sino la de las mujeres en las sociedades patriarcales". Karl Mannheim. Diagnóstico de nuestro tiempo.

Las instituciones humanas, así como los arreglos sociales que resultan de estas instituciones, se origina, sostienen y perpetúan en función al juego dialéctico entre la utilidad social y la justicia. De allí que la elección de un planteamiento ético utilitario postule, como criterio de juicio moral, un tipo de utilidad social: La felicidad del mayor número y se fundamente en la idea de la justicia igualitaria. Por justicia igualitaria se entiende una doble realidad: En primer lugar, el proveer a todas las personas de las mismas oportunidades de desarrollo; y en segundo, la valoración positiva de cada individuo de acuerdo con sus méritos; es decir, en función de su aportación al bienestar social. Por tanto, el utilitarismo de este corte, no propone en principio, el valor igual de todo ser humano únicamente por el hecho de pertenecer a la especie; será la evaluación en función a su aportación al interés social dentro de un contexto de igualdad de oportunidades. En base a estas consideraciones, el plan-

teamiento ético propuesto resulta en extremo apropiado para la evaluación de la condición femenina actual.

El lugar y la función que las mujeres ocupan en las sociedades presentes no puede ser considerado como ya pre-juzgado, sea por los hechos, o por las opiniones que lo han consagrado a través de las épocas; como todo arreglo social debe plantearse en cada época en abierta discusión y evaluarse en base a la utilidad social y a la justicia concomitante. La decisión ética sobre la condición femenina actual se sustentará en la evaluación que se haga de sus tendencias y sus consecuencias, en tanto éstas sean provechosas para el mayor número. Por otra parte, tampoco puede en rigor aducirse que la condición presente de desigualdad sexual es la mejor forma de arreglo social, puesto que, su contrario - la igualdad - como mejor sistema, no ha sido probada.

En vista de lo anterior, a continuación pretendemos mostrar en primer lugar, que la división de roles sexuales constituye en la actualidad una realidad inoperante, puesto que no contribuye al interés social; en segundo lugar, que además de no contribuir a tal desarrollo en forma objetiva, las mujeres sufren una devaluación social que repercute, tanto sobre su propia felicidad (que constituye la de la mitad de la humanidad), como sobre la felicidad de la otra mitad del género humano. Puede pensarse que en otro tipo de situaciones históricas la tarea tra-

dicional femenina haya sido valorada, incluso en pie de igualdad con la masculina; sea esto por tratarse de contribuciones equivalentes al bienestar social. Sin embargo, en la situación presente las condiciones demográficas y los requerimientos culturales para la transformación del mundo han sufrido cambios tan dramáticos, que la aportación femenina tradicional no satisface ya las demandas de utilidad social y que, por lo mismo, se considera a las mujeres aún menos valiosas que en épocas anteriores. A continuación analizaremos críticamente la situación antes descrita.

En el Capítulo II del presente trabajo, destacamos los tres elementos básicos que, a juicio nuestro, configuran la moralidad vigente: 1) La interpretación de la biología femenina, 2) la hegemonía masculina, y 3) la educación que se imparte específicamente a las mujeres.

Vimos, en forma somera, cómo estos tres factores condicionan el surgimiento de la doble moral sexual, que no se refiere únicamente a los aspectos propiamente genitales, sino que abarca la totalidad de la conducta sancionada moralmente.

En este capítulo intentamos, en primer término, hacer explícitos los principios que están a la base de la doble moralidad; enseguida procedemos a su crítica utilizando la teoría moral que desarrollamos en el Capítulo III: La ética normativa del interés,

en el sentido siguiente:

1. La interpretación de la biología femenina pretende fundamentar la moralidad de la reproducción. Constituye esta una instancia de la "moral de la ley natural", cuya superación crítica es posible en función de la teoría moral del interés.

2. La hegemonía masculina es producto de la institucionalización del "derecho del más fuerte", que constituye el fundamento de la moral patriarcal que ejerce: "El derecho del padre". Esta es la autoridad que dicta la ley, de acuerdo con su interés universalizado, como si se tratara del interés humano. La ética del interés posibilita desenmascarar tal supuesto.

3. La educación femenina, por último, que es la que consolida este estado de cosas, constituye en verdad, más que una educación una "domesticación" de las mujeres. Debe ser superada mediante la educación femenina que siga los intereses de las mujeres y se convierta en el instrumento moral que garantice su desarrollo integral como seres humanos.

A continuación nos referimos, en los tres apartados sucesivos, a cada uno de estos aspectos de la problemática antes mencionada.

1. La moralidad de la reproducción

La moralidad de la reproducción se sostiene en base a un fundamento naturalista. En efecto, el juicio moral que se enuncia respecto de esta función, implícitamente sostiene la idea de que lo bueno es todo aquello que se desprende en forma originaria, de la biología; en ese sentido, la moralidad de la reproducción en las sociedades patriarcales, constituye una instancia de la llamada: Moral de la "Ley Natural".

Como todos los planteamientos naturalistas, defiende una interpretación de las funciones naturales a partir de diversos argumentos. Así se afirma que, dado que el cuerpo femenino está organizado para la procreación - lo natural - y por tanto lo bueno, consiste en que la mujer procrea. La consecuencia del cumplimiento de su función natural es positiva en el nivel personal y en el nivel social; en primer término porque al parecer, satisface la necesidad femenina de seguir su "instinto materno", y al mismo tiempo, asegurar la necesidad social de perpetuación de la especie.

En el sentido anterior, se homologa el cumplimiento de la función biológica reproductiva, a la satisfacción del interés individual y social. Si esto fuera así, es decir, que la condición de posibilidad del desarrollo integral de los individuos humanos fuera reproducirse, sí constituiría un deber moral hacerlo;

tanto para los hombres como para las mujeres, con el objeto de alcanzar su plenitud humana. Sin embargo, el mero hecho de reproducirse - en tanto que especie - obviamente no constituye una dimensión humana, dado que esta función es común a todos los seres vivos.

La dimensión humana supone proporcionarle a la procreación un sentido específico acorde con las finalidades humanas. Es decir, que obedezca al criterio del interés. Maximizar la felicidad o placer mediante el ejercicio de la afectividad y de la solidaridad humana al desarrollar los valores propios de la procreación y el cuidado infantil. Para muchas personas, la procreación constituye un sentido de vida: Todos los esfuerzos, en cuanto a la tarea y el trabajo cotidiano pueden ser vividos en función del cariño y cuidado a los nuevos seres. Inclusive la procreación se ha contemplado como una forma de inmortalidad, de perpetuación de sí mismo, a través de los nuevos seres, producto del amor.

Por otra parte, desde el punto de vista de la comunidad la procreación es deseable, si para la subsistencia y desarrollo de la misma fuera indispensable que todas las mujeres parieran. Entonces podría plantearse la reproducción como un deber moral. Sin embargo, hasta donde llega nuestro conocimiento, en ninguna sociedad fuera de la bíblica se ha planteado la recomendación de "Creced y Multiplicaos" como deber moral o legal.

El único caso que conocemos, fue durante la Italia facista. Se promulgó la ley de: "Difesa della Stirpe" (defensa de la raza). Se prohibió entonces la difusión de los medios contraceptivos. (1) En otras sociedades actuales, cuyas tasas de natalidad son muy bajas, se premia la procreación mediante estímulos económicos o sociales. No constituye nunca un deber legal; es decir, sancionado por los códigos legales. Se plantea como "deseable" desde el punto de vista nacionalista.

a) La ley de la naturaleza.

En efecto, como ya señalamos en el Capítulo II, la interpretación de la biología femenina erige el fundamento de la moralidad sexual, positiva en las sociedades patriarcales. Nos preguntamos, a continuación, si se justifica que la naturaleza constituya la norma moral. Para ello, primero es necesario precisar el concepto de 'naturaleza' y posteriormente ver si es posible que de la naturaleza dependa la normatividad moral.

Tradicionalmente se pueden dar tres significados del término 'naturaleza': Los dos primeros obedecen al concepto de lo que es, y el tercero al de lo que debe ser.

En el primer sentido, se visualiza 'naturaleza' como: Sustancia o esencia, causa y totalidad. Esta idea es la síntesis de los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica. Las ideas anteriores se reúnen del siguiente modo: La

naturaleza es principio de vida y movimiento de todo lo existente, en virtud de lo cual, la substancia misma se desarrolla y resulta lo que es. La causalidad es inherente a la cosa que produce, por tanto, la naturaleza es la totalidad de las cosas y la esencia del universo. (2)

En el segundo sentido, la naturaleza se visualiza como principio de orden y necesidad, esta es la concepción que se encuentra desde los estoicos hasta Kant, quien en la Crítica de la razón pura dice: "Entendemos por naturaleza (en el sentido empírico) el encadenamiento de fenómenos, en cuanto a su existencia, por reglas necesarias, es decir, por leyes". (3)

En tercer sentido de naturaleza enuncia como principio rector, inscrito en la ontología humana, en la forma de un instinto. En el sentido siguiente: "Naturam sequi" ha sido uno de los principios fundamentales de la moralidad en varias escuelas filosóficas; también constituye la prueba, en muchos casos, para las doctrinas políticas. Los juristas romanos - por ejemplo - intentaron sistematizar el derecho bajo el famoso epígrafe: "Jus naturale", enunciado en leyes positivas.

El punto de vista tradicional de la ética de la "ley natural" - independientemente de consideraciones religiosas - significa: "No solo las reglas de comportamiento místico que los hombres deben seguir, sino que se considera que son las reglas que

se deben observar, en tanto son conocidas por la luz natural de la razón, en forma independiente de la revelación". Este es el caso, por ejemplo, de Hobbes en el Leviatán. En la interpretación religiosa, el "jus naturale" se deriva directamente de la ley divina y se sigue necesariamente de la naturaleza esencial de los hombres. Es tan inalterable como Dios mismo; como las verdades matemáticas. Se conoce "a priori" a partir de las consideraciones abstractas de la naturaleza humana, y su existencia también puede ser reconocida "a posterior", por la aceptación humana universal en todas las formas sociales.(4)

Todo lo que se llama "natural" sigue la idea anterior - en mayor o menor medida - y es considerado como "sagrado", fundamentando o invalidando, las reglas morales positivas de la sociedad.

En la forma de 'instinto' constituye no solo lo que es, sino también se considera lo que 'debe ser', dentro de la naturaleza humana y, por ello, principio fundamental de la conducta moral.

De allí que el cargo de "contra-natura" tenga un significado de vituperación como "lo inhumano", "desnaturalizado", "monstruoso". Asimismo, la palabra naturaleza, como término ético, pretende ser el criterio externo de lo obligato-

rio: Un ejemplo de esto es la obligación para las mujeres, de obedecer al 'instinto' maternal.

Sin embargo, suponer que las leyes morales tuvieran la misma connotación que las leyes científicas, da lugar a afirmar un absurdo: Sería tanto como exhortar a los hombres y mujeres a hacer aquello que no pudieran evitar dejar de hacer. Los hombres y mujeres "obedecen" necesariamente a la naturaleza, en lo que se refiere a lo fisiológico, pero no se guían por ella en su comportamiento social y político.

Ahora bien, es preciso examinar más a fondo la ética naturalista que se desprende de la ideología patriarcal, que pretende condenar a un 'deber ser' originario a todas las mujeres a ser madres. En primer término, ya vimos que se parte de una interpretación de la naturaleza, de acuerdo con los intereses que se persiguen. En este caso, lo bueno es "cumplir la función" de procrear. En segundo término, desde el punto de vista de la lógica del razonamiento moral, es inválido. Se trata de una instancia clásica de la derivación del 'deber ser' a partir del 'ser'.

Como vimos en el Capítulo III las prescripciones morales se originan de una opinión acerca del bien. Esta opinión constituye el criterio para determinar la rectitud de las acciones, nunca la definición de lo recto. En la ética de la ley natural se

define lo recto como lo natural y, en ese sentido, se pretende derivar de un estado de cosas, una prescripción moral: Los juicios de deber únicamente son derivables desde el punto de vista de la lógica del razonamiento moral, de juicios de valor. Tal como lo hace notar Hume en el famoso pasaje de: La investigación de los principios de la moral. (5)

Por otra parte, la fisiología y la psicología humana son los conocimientos útiles para determinar lo posible, pero no lo deseable. Esto último se elige en función de valores que se justifican con razones basadas en los intereses humanos.

La crítica de la idealidad (ideal) de los "estados naturales" como fundamento de la moral tiene una larga tradición que se remonta, por lo menos, al siglo XVII.

En efecto, Spinoza, en el Tratado teológico político, distingue entre "estado natural", "estado civil" y "estado racional". El natural lo caracteriza como presocial; en éste aún no se reconocen reglas ni leyes ni instituciones; cada quien determina lo que le conviene de acuerdo con su utilidad propia, el hombre, afirma el filósofo de Amsterdam, se mueve a la acción sin competencia alguna de la razón. (La procreación se lleva a cabo en forma instintiva). Es hasta el "estado civil" cuando se puede hablar de moral - tomando en cuenta los intereses co-

lectivos que surgen históricamente - a partir de éstos se determina lo bueno y lo malo. El "estado racional" corresponde en su visión ética al más alto estado del desarrollo humano, cuando todas las voluntades orientadas racionalmente concuerdan y al mismo tiempo son autónomas; es decir su propio bien coincide con el bien común. Todos desean y llevan a cabo lo racional.(6)

En el mismo sentido argumenta Hobbes en el Leviatán. En el "estado de naturaleza" no existen propiamente deberes, cada quien se guía por el derecho natural que es su instinto de sobrevivencia. En la "sociedad civil" aparece el "contrato" y, por tanto, la obligación de contribuir al interés común.(7)

Pues bien, las mujeres obligadas moralmente a procrear no rebasan el "estado de naturaleza". Siguen "pegadas a la especie", en tanto que se considera "lo natural" como lo obligatorio moralmente.

Por el contrario, de acuerdo con la ética del interés, el desarrollo integral del individuo está condicionado a la realización de actividades que adquieren su valor en la medida en que contribuyen a su felicidad individual y a la colectiva. Por tanto, la procreación debe cumplir con determinadas condiciones para alcanzar estos objetivos. En líneas generales, debe ser

deseable para la pareja y la comunidad. La ética del interés como vimos, plantea el criterio de lo deseable para determinar la bondad de los actos: La felicidad del mayor número (comprendido el individuo, la pareja y la colectividad. Veamos cómo pueden conciliarse estos intereses).

En el nivel individual, la ética de la procreación requiere que esta función natural sea descada por la pareja, en base a las finalidades que ésta considere conducentes a su felicidad en tanto que pareja.

En cuanto al interés social, si éste entra en conflicto con los intereses individuales, se debe aplicar el criterio de la universalización, en el sentido que señalamos en el Capítulo III.

Se debería preguntar, el agente moral, "¿Cuáles serían las consecuencias, si todos, bajo las mismas circunstancias actuáramos así?". En el caso de la procreación, por ejemplo, si bajo el auto-interés no se continuara la procreación, los efectos serían devastadores: Se extinguiría la especie. Por tanto, cabría la universalización del juicio: "Se debe procrear si la especie se ve en peligro de extinción". En esa forma, la procreación se eleva a obligación moral.

Esto sucedería si en el momento histórico, fueran superiores las tasas de mortalidad a las tasas de la natalidad; poniendo así en peligro la sobrevivencia de la especie, o la de una comunidad particular. Otra instancia podría ser que se considerara deseable un determinado ritmo de crecimiento de la población, para satisfacer necesidades - no de sobrevivencia - sino de desarrollo de una comunidad dada. Si se aceptan en el terreno de la ética, las necesidades en cuestión, sería moralmente bueno que las mujeres y los hombres procrearan, independientemente de las consecuencias sobre su auto-interés.

Si bien es cierto que, en determinadas épocas históricas se ha orientado la opinión pública\* para convencer a los individuos - principalmente a las mujeres - que su desarrollo personal depende del alto ejercicio de la maternidad; inclusive se ha elevado esta función natural a la categoría moral de intrínsecamente buena; como ya comentamos, esto ha sido el caso cuando el estado requiere altas tasas de natalidad; por otra parte, cambia la valoración positiva de la maternidad cuando la necesidad social se orienta en contra del crecimiento demográfico. Esta es la situación de nuestra época en muchos países. Apoyado lo anterior en la tecnología que, por una parte, ha permitido la disminución de los índices de mortandad y por otra, proporciona una contracepción efectiva para ser usada por las mujeres.

---

\* La opinión pública no es la opinión del público, es la opinión del grupo hegemónico.

La conclusión a que nos lleva este razonamiento es que la maternidad se valora, positiva o negativamente, de acuerdo con los intereses del grupo hegemónico que no coinciden necesariamente con los intereses femeninos. De allí que puede hablarse de 'opresión' femenina, puesto que la maternidad no es materia de su propia decisión.

2. La Moralidad de la Hegemonía Masculina

En el apartado anterior hemos cuestionado el criterio naturalista que fundamenta la moralidad de la procreación a partir de la interpretación de la biología humana. En esta sección analizaremos el fundamento moral de la autoridad masculina en las sociedades patriarcales que formula las normas, las interpreta y las sanciona.

A pesar del hecho de que la humanidad está constituida por igual número de hombres que de mujeres - la autoridad de todo tipo ha estado en manos de los hombres; las mujeres no han participado en las funciones de la moralidad. Es decir, no han creado reglas, no las han interpretado, tampoco las han sancionado, sólo las han cumplido.

Esto se debe, como ya lo hemos reiterado en varias

ocasiones, a la inferioridad física\* y cultural de las mujeres, y al hecho de que los hombres siempre han tenido la hegemonía ideológica al ser ellos los encargados de la producción y de la creación cultural. La autoridad masculina es la institucionalización del "derecho del más fuerte"; es "la ley del padre" que se impone: En lo político y en lo social.

El argumento básico en contra de la imposición de la moralidad del más fuerte se centra en la idea de que "fuerte" no es sinónimo de "sabio", es decir de "bueno".

En cuanto a la dirección política y social, podría aducirse que, en general, los hombres han sido mejor educados que las mujeres y, por tanto, poseen mejor criterio para determinar lo deseable, y esta afirmación se comprueba por la experiencia. Sin embargo, en primer lugar, la imposición de esta moralidad no ha sido imparcial: Los hombres son juez y parte y han seguido siempre sus intereses particulares. En efecto, su criterio ha sido siempre "paternalista", es decir, imponen la normatividad aún en aquel ámbito que concierne íntimamente al "otro": El cuerpo femenino y sus productos. En el supuesto de que conocen mejor - que las mismas mujeres - lo que a ellas les conviene, en función de la hegemonía intelectual masculina.

---

\* La función de las mujeres en el ciclo de la reproducción, les da mayor debilidad física en enfrentamientos "frente a frente"; así como mayor número de períodos de dependencia biológica.

Asimismo, el hecho de que los hombres sean juez y parte condiciona que la felicidad que se contempla como el bien común, sea primariamente la de los hombres y no la de la mayoría. Con lo cual, obviamente no se alcanza el principio del mayor bien para el mayor número.

Analizamos a continuación los dos principios que se encuentran a la base de la ideología patriarcal. El derecho del más fuerte. Y el de la hegemonía política y cultural. Formularemos: a) La crítica al "derecho del más fuerte" y nos referiremos brevemente a: b) La formación de la hegemonía masculina, su crítica y posible superación.

a) El derecho del más fuerte:

Platón en el diálogo: Gorgias expone la doctrina de Calicles defensor del derecho del más fuerte. Para el sofista "superior" es sinónimo del "más fuerte" y "peor" del más "débil". Constituye esta la primera defensa sistemática de la institucionalización del derecho patriarcal. En su argumentación, Calicles interpreta la noción: "Más fuerte" como: "Aquél que conoce mejor el gobierno de las ciudades" (8) La defensa puede interpretarse en dos sentidos: Como paternalismo o como "voluntad de poder" Nietzscheano, este último, es el sentido de que se debe tener deseos violentos y satisfacerlos; "no desear" es tener la calidad de la piedra, que se opone a lo humano. (9)

Como es bien sabido, la oposición de Sócrates al derecho del más fuerte es la idea de que el más fuerte no es necesariamente el más sabio.

La justicia del 'más fuerte' es el dominio de unos sobre otros, donde 'phisis' se impone a 'nomos'; tal como señala Platón en las Leyes. (10)

Asimismo, se condena la posibilidad de obtener la felicidad como consecuencia de la injusticia, en caso de la imposición del "derecho de la fuerza" ("might is right"); (11) Lo anterior confirma la imposibilidad moral de justificar la idea de que el más fuerte, en este caso la población masculina, tenga mayor derecho a la felicidad que el más débil: La femenina.

El principio utilitario, apoyado con el de la democracia ("Todos los seres humanos son racionales, libres e iguales") garantiza la distribución equitativa de la felicidad. Si y solo sí, se añade el principio subsidiario de: "El mayor beneficio para los menos privilegiados", se permite entonces, como ya vimos en el capítulo III - Superar el derecho del más fuerte, por la aplicación del principio utilitario: El mayor bien para el mayor número.

b) La hegemonía cultural masculina:

Corresponde el concepto de "hegemonía" a dos vertientes, el de la dirección cultural y el de la dirección política. En efecto, los hombres han tenido siempre el poder conjunto político y civil, y han llevado a cabo la dirección político cultural de la sociedad, siempre en función de sus intereses. En cada etapa de la historia aparece la hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad, que se ejerce a través de las organizaciones privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etcétera. Según el análisis que lleva a cabo Antonio Gramsci en los Cuadernos, explica la sociedad civil como aquella que lleva a cabo la "dirección intelectual y moral del estado" de un sistema social dado. Es la sociedad civil la que propone, mantiene y defiende la ideología o concepción del mundo, de la clase dirigente. Esta ideología, o cultura dominante posee distintos grados de elaboración que va desde: La filosofía, que es el nivel más alto, al folklore, que es el menos elaborado; entre estos dos extremos se localiza, a juicio del pensador italiano, el sentido común y la religión. (12)

Cada grupo social - de acuerdo con Gramsci - (. . .) se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no solo en el campo económico, sino también en el social y en el político". (13)

Los intelectuales, llamados "Orgánicos" son los elementos "pensantes" que organizan una clase social particular. Estos intelectuales no se distinguen por su trabajo - que puede ser cualquiera propio de su clase; se caracterizan por su función de dirigir las ideas y las acciones políticas de la clase a la cual se insertan orgánicamente.

La escuela es la institución que forma a todas las categorías de los intelectuales, de allí que, en todas las épocas, se ha luchado por el dominio de las instituciones educativas.

De acuerdo con la interpretación de Gramsci, que aquí esbozamos, podemos pensar que: - La concepción del mundo que se difunde en las sociedades patriarcales - independientemente de cualquiera que sea la organización económica y política de que se trate - está determinada siempre por los intereses masculinos: Burguesía o proletariado. La revolución política, en el campo de la cultura - afirma Gramsci - sólo es posible cuando se forman nuevos intelectuales orgánicos que sean portavoz de los intereses hasta entonces reprimidos.

El principio que sostiene la hegemonía cultural masculina actual, se centra en la idea de que la concepción del mundo posible es masculina, puesto que, de hecho, los

intelectuales sólo son hombres y no mujeres. Sin embargo, la posibilidad de la formación de una ideología que represente los intereses humanos totales - masculinos y femeninos - sólo será posible en la medida en que se puedan formar intelectuales orgánicas: Mujeres: Exponentes de los intereses femeninos, es decir, que sean capaces de asumir la "dirección intelectual y moral del estado", de un sistema social. Para ello deberá llevarse a cabo la revolución copernicana de la educación femenina, fundamentada por una ética del interés femenino. En esa medida puede visualizarse el cambio de actitudes sexistas que permitan la superación de los roles femenino y masculino, y la abolición de los estereotipos que surgen a partir de la concepción del mundo que representa los intereses sociales unilaterales.

### 3. La Moralidad de la Educación Femenina

Dado que la maternidad se establece como fundamento absoluto del lugar y la función de las mujeres en la sociedad, y puesto que este estado de cosas se sanciona por la autoridad moral de los más fuertes, la educación femenina auspiciada por los grupos hegemónicos, históricamente ha tenido como finalidad última la perpetuación del "status quo" de las mujeres, como veremos a continuación.

En efecto, la educación femenina que, en realidad debería llamarse domesticación\* femenina, no desarrolla las potencialidades inherentes a su ser, por el contrario, se orienta en contra de la evolución de capacidades nuevas. Sostiene, fomenta y perpetúa la inferioridad femenina, la cual se considera "natural" para llenar la tarea que se les ha confiado en la sociedad: La Maternidad con todas sus ramificaciones.

Es decir, los hombres y las mujeres se convencen de que, incluso mediando un proceso educativo y no por ser éste lo que es, las mujeres permanecen en una situación de inferioridad - por ello connatural - frente a los hombres.

En efecto, el papel de la educación formal (la escuela) y la informal (el hogar) es - en todas las sociedades - el de reafirmar y perpetuar los conocimientos, habilidades y actitudes que permitan el desempeño de los roles sociales: Masculino y femenino.

Los conocimientos que se adquieren y transmiten suponen la información y capacitación necesaria para llenar las tareas de la producción que constituye el rol masculino, que implica capacidad intelectual, iniciativa, creatividad y esfuerzo

---

\* "Domesticar": La conversión a usos domésticos; el acostumbramiento a la vida hogareña. Perteneciente a la casa; mujer devota. (14)

que resulta en un dominio progresivo sobre la naturaleza. El rol femenino se aprende mediante la educación que supone la formación de personas que se ocuparán primordialmente de las tareas maternas. Estas últimas no suponen capacidad intelectual, tampoco iniciativa y creatividad; basta seguir la tendencia natural. Tampoco implican mayor dominio sobre la naturaleza, dado que constituyen un proceso natural repetitivo. La tarea más valorada, por el esfuerzo y el resultado, es la tarea productiva, asignada socialmente a los hombres. Por el contrario, las tareas maternas, son menos valoradas socialmente. Por ser los hombres los que sostienen los juicios de valor - en la ideología patriarcal - y porque no originan una ganancia (económica). Como ya vimos en el Capítulo I.

Las actitudes femeninas que son fomentadas, a través de la educación femenina informal y formal, en primera instancia buscan la conformidad con el sistema de vida y la división asimétrica de roles. De allí que la pasividad es la actitud básica que se plantea como la "manera de ser propia de las mujeres". Por el contrario, en los hombres se fomenta la formación de la actitud de agresividad que posibilita y condiciona la conquista progresiva de nuevas formas de vida y dominio de la naturaleza. Esta actitud se visualiza como "lo propio del varón" e impropio de ser deseado por las mujeres.

a) Los conocimientos y habilidades femeninas:

Son todo el cúmulo de conocimientos y capacitaciones que se requieren para el manejo del hogar, centro de la función maternal. Por derivación, la instrucción necesaria para todos los ámbitos del trabajo social que muestran un paralelismo con el trabajo del hogar: Secretarías en oficinas, enfermeras en hospitales, pediatras, educadoras, decoradoras, etcétera. Todas las profesiones que se consideran femeninas son extensión de las tareas maternas. La información y capacitación femenina que se relaciona - directa o indirectamente - con lo doméstico, adquiere el status de natural, y por tanto de buena. La calificación de "contra natura" con toda la carga ideológica negativa consecuente, se aplica para todos los trabajos que no son extensión directa o indirecta de las funciones maternas. Una vez más se utiliza el criterio de lo 'natural' al que ya hicimos referencia, para justificar moralmente la formación de roles sexuales asimétricos en cuanto a valoración social, independientemente de la contribución social de los individuos, a la utilidad social.

b) Las actitudes y los valores femeninos:

Dado que las mujeres deben atraer a los hombres para cumplir el rol que la sociedad les asigna: Ser madres, hay tres insistencias fundamentales que determinan el pro-

ceso de la educación femenina: 1) Lo estético, 2) lo emotivo y 3) el aspecto de pasividad al que hicimos referencia. El primer rasgo se refiere a la necesidad de "atraer" a los hombres, de allí que se deban apegar las mujeres al ideal estético vigente. El segundo rasgo de carácter, la emotividad\*, constituye la garantía de que se cumplirá la función maternal con eficiencia. Por último, la pasividad es la constancia de la sumisión femenina al papel secundario que se le ha asignado, en cuanto a la creatividad y la dirección política y moral dentro de todas las sociedades patriarcales.

Las actitudes que antes mencionamos, se presentan como poseyendo o encarnando valores complementarios a los que se desarrollan en la educación propiamente masculina. No se visualizan, en ningún caso, como valores secundarios. Este es el proceso de mistificación\*\* de lo femenino.

---

\* La 'emotividad' femenina en muchos casos, no se refiere a un sentimiento moral de benevolencia o simpatía. Se trata de una falsa emotividad que en verdad representa una debilidad - real o aparente - frente a los sucesos cotidianos.

\*\* Se crea el 'mito', primero, de que no se trata de seres inferiores, sino "distintos" y luego se procede a la glorificación de la inferioridad real a través de conceptos tales como: "El eterno femenino"; el "segundo sexo", al que hemos hecho mención repetida en el Capítulo I.

c) La falacia naturalista, Del ser, al Deber ser

Los principios que están a la base de la educación femenina pretenden desprenderse, en primera instancia, de lo natural (al parecer de su biología, como ya explicamos en la sección dedicada a la moralidad de la reproducción). En este sentido:

a) Dado que la mujer de hecho es inferior físicamente al hombre, debe conservarse en esta inferioridad para garantizar su sumisión. No debe educársele, por tanto, a la adquisición de comportamientos que supongan agresividad, esfuerzo físico y eficacia.

b) Dado que la función reproductora no requiere iniciativa, se debe fomentar actitudes de pasividad que garanticen su cumplimiento repetido.

c) Dado que la mujer de hecho es inferior intelectualmente a los hombres, debe fomentarse la actitud de resolver sus problemas a través de procedimientos intuitivos ("intuición femenina") que supone irracionalidad e ignorancia.

d) Dada, otra vez, su función en la reproducción, existe la necesidad de desarrollar primero, los rasgos estéticos orientados a la formación de actitudes de seducción, de pseudo-debilidad física e intelectual. Todo aquello que se ajuste a los cánones estéticos - para las mujeres - vigentes en

cada época y circunstancia histórica. Todo esto conforme al ideal vigente de "pureza sexual", "madre", "esposa", y/o colaboradora en el trabajo masculino, siempre en puestos secundarios: Enfermera que asiste al médico; secretaria al ejecutivo; decoradora al arquitecto, etcétera.

La no racionalidad, la pasividad, la emotividad y lo estético, se erigen en las directrices y sentido de la vida de la mujer, a través de la educación informal, específicamente la que se adquiere en el hogar que es el lugar primordial para la conformación de actitudes y valores. Este es precisamente el centro de la consolidación y perpetuación de la concepción del mundo que se origina en las sociedades patriarcales contra la cual se erigen todos los movimientos feministas.

Para que se de un cambio efectivo de esta concepción del mundo, existe la necesidad de que se lleve a cabo la revolución copernicana de la educación femenina. Para ello es necesario que la reproducción deje de ser el sentido primordial de la vida de las mujeres que permita el re-conocimiento de los intereses femeninos y la formación de una nueva identidad femenina que constituya su ser auténtico.

#### 4. La revolución copernicana en la educación femenina

La revolución copernicana en la educación femenina, se avizora ya en el ámbito del hogar, centro de la transmisión y perpetuación de la ideología patriarcal, que es precisamente la que suscita los valores y las actitudes para el rol femenino. Se está dando, en la actualidad, la condición de posibilidad de la formación de una nueva concepción del mundo que proporcione una nueva jerarquía de valores en función de los intereses femeninos.

Sumarizando lo anterior, podemos concluir los siguientes puntos:

En cuanto a la educación formal, la mujer debe entrar a las carreras que hasta ahora han sido etiquetadas de 'masculinas' - como ya lo está haciendo en muchas sociedades - para que participe en forma general y efectiva en todos los ámbitos de la cultura, y en esa medida contribuya al bienestar social.

En cuanto a la educación informal, una vez que se consolide la introducción de las mujeres dentro de todos los ámbitos de la creación cultural y productiva, esto le exigirá una modificación radical del sistema de actitudes y de valores concomitantes que le permitan distinguir, por ejemplo: Que lo racional

en la conducta femenina es más valioso que lo 'intuitivo'. Que las actitudes activas, en lo sexual, y en toda la gama de las relaciones humanas, supera al pseudo-valor de la pasividad, donde uno, se torna instrumento del interés del otro, impidiéndose así una relación horizontal, condición de posibilidad de las relaciones humanas.

En suma, la legislación igualitaria para los dos sexos es un hecho en muchos países, sin embargo, aunque esta circunstancia es causa necesaria para la liberación femenina, no es causa suficiente para lograrla.

Se requiere que la educación informal, que conforma las actitudes y plantea los valores concomitantes sea enfatizada y transformada para completar el proceso de emancipación femenina.

Hemos llegado al final de la investigación que nos propusimos llevar a cabo. Los resultados alcanzados hacen patente la necesidad de reevaluar la maternidad, las relaciones políticas de los sexos, así como la educación femenina. Debemos, por ello, tener siempre presente la finalidad última que, por otra parte, nos ha conducido a través de todo este trabajo: La realización de la felicidad colectiva.

En las conclusiones que siguen, adelantaremos algunas ideas acerca de la Ética Feminista del Interés, que puede ser elaborada sobre las cenizas de la doble moralidad sexual, que hasta ahora nos ha impedido tanto a los hombres como a las mujeres, alcanzar la felicidad deseada.

Notas al Capítulo IV

1. Valabrègue, C. La educación sexual. Pág. 72.
2. Aristóteles. Física. Obras completas. Tomo I. Pág. 586.
3. Kant, M. Crítica de la razón pura. Pág. 342.
4. Sidgwick, H. Outlines of the History of Ethics. Pág. 161.
5. Cfr. The Isought Question. Editor Anthony Flew.
6. Spinoza, B. Tratado teológico político. XVI.
7. Hobbes, T. Leviatan. Pág. 59 y ss.
8. Platón, Gorgias. 486d-490a.
9. Taylor, A. E. Plato. Pág. 119.
10. Platón. Leyes. 890a.
11. Guthrie, W. K. C. The sophists. Pág. 101.
12. Gramsci, A. La formación de los intelectuales. Pág. 6.
13. Ibidem. Pág. 21 y ss.
14. The Random House Dictionary.

CONCLUSIONES  
HACIA UNA ETICA FEMINISTA DEL INTERES

A manera de conclusión de la investigación que hemos llevado a cabo acerca de la condición femenina actual y de su crítica a través de la ética utilitaria, a continuación presentamos los lineamientos generales de lo que puede considerarse una Ética feminista del interés, que abre la posibilidad de la creación de una nueva cultura. Pensadores como Herbert Marcuse considera, por ejemplo, que la liberación de la mujer es quizá el movimiento político potencialmente más radical e importante que conocemos. Si bien la sociedad actual está dividida en clases socio-económicas, y las necesidades inmediatas de la mujer así como su interés, está condicionado por éstas, las relaciones hombre-mujer rebasan esas fronteras. Tras la política de los sexos, según este pensador, se descubre el interés de ambos por lograr una sociedad mejor. Nosotros pensamos que el universo de valores femeninos traerá consigo una nueva concepción del mundo que se convierta en base de acción y organización en un nuevo orden intelectual y moral, en el sentido siguiente.

El punto de partida de la ética del interés, surge de la toma de conciencia - por parte de las mujeres - de su condición de opresión; en todos los niveles socio-económicos y localizaciones geográficas se les obliga a asumir el rol femenino mater-

nal, a riesgo - de no hacerlo - de perder sus privilegios y el trato galante masculino. Tal sometimiento al rol materno es precisamente lo que les impide realizar el ideal ético de felicidad individual y colectiva. La toma de conciencia supone asimismo, la convicción de que este estado de cosas puede, y sobre todo debe ser superada por parte de las mismas mujeres, y sólo por ellas.

Como vimos en forma reiterada, el estudio de la condición femenina ha demostrado que no se trata de un estado que surja a partir de los rasgos femeninos naturales, por el contrario, es producto del condicionamiento social, a través de las fuerzas culturales que ejerce la presión necesaria para mantener el "status quo", en cuanto a la formación y consolidación de los roles sexuales asimétricos y con distinta valoración.

Asimismo, se ha visto en qué medida la condición opresiva se opone al ideal moral del interés. En primer lugar, porque no permite el desarrollo de las capacidades humanas íntegras, puesto que polariza dos dimensiones del ser humano: El de la creación cultural y el de la maternidad; y en el caso de que las mujeres accedan a la producción cultural, e intenten llevar a cabo trabajos creativos, se verán siempre en la necesidad de realizar una doble tarea: El trabajo remunerado y la tarea maternal. La consideración asimétrica de los roles sociales impide también a los

hombres el desarrollo de sus capacidades afectivas, puesto que ellos deben dedicar sus energías y sus recursos creativos a la producción cultural y a la dirección política; es decir, a la transformación del mundo y la lucha hegemónica. Dado que el cuidado y la formación de los nuevos seres, que continúa la especie humana, constituye una dimensión imprescindible para la realización de la felicidad, la mitad de ésta - los hombres - se ve privada, en gran medida, de esa posibilidad de realización afectiva y de continuidad cultural.

En efecto, el contacto continuado de las madres, con los más jóvenes, trae consigo la vinculación entre la experiencia del adulto y la imaginación del joven. Restando "espíritu de seriedad" al primero y dotando de organización al segundo. Esta dimensión de continuidad cultural, tan necesaria en todas las sociedades, se pierde para muchos hombres, cuyo trabajo y lucha política, no deja tiempo para el contacto personal con sus hijos. Los cuales sólo se relacionan más íntimamente con sus madres con las cuales mantienen - en muchos casos - relaciones más afectuosas y entrañables.

Es por ello que, regresando a Herbert Marcuse, vemos que utiliza el criterio de la "unidimensionalidad" para caracterizar la personalidad de nuestro tiempo. Pues bien, la reducción uni-

dimensional de las potencialidades creativas y políticas para un hemisferio, el de los hombres, y las afectivas para el femenino, se traduce en acciones negativas, de uno al otro de los miembros de la pareja humana. Los hombres se ven en la necesidad de ejercer gran parte de su energía para mantener a las mujeres en su situación de domesticidad; y por su parte, las mujeres desarrollan su creatividad y la utilizan, en gran medida, para conquistar su derecho al trabajo productivo en el mejor de los casos; cuando no lo hacen para gozar de las ganancias económicas de sus compañeros, utilizando todos los medios a su alcance. Se suscita así lo que se ha conocido tradicionalmente como: "La guerra de los sexos", rebautizada ahora como la "política sexual", tal lucha que en nuestros días alcanza dimensiones dramáticas. Resulta obvio concluir que este estado de cosas incide negativamente en la felicidad de la mayoría: Los hombres, las mujeres y los niños.

La toma de conciencia de la opresión femenina alcanza su dimensión ética, cuando hace su aparición explícita un rasgo de carácter en la personalidad femenina, que desde tiempos inmemoriales se ha considerado deseable que esté ausente: La acometividad, entendida ésta en su sentido de: "Valentía, osadía para emprender una cosa y arrostrar sus dificultades".\*

---

\*           Diccionario Espasa-Calpe, Madrid.

Y paradójicamente, será a través de la valentía que las mujeres logren superar su condición de inferioridad; si bien es cierto que la imagen de la mujer osada dentro de la mitología, la tragedia o la historia misma, no ha dejado de surgir, a esta circunstancia se le ha considerado siempre como la antítesis de lo femenino deseable. Para ellas, la calificación ha sido negativa, y sus consecuencias se han evaluado como nocivas para el logro de la felicidad de la mayoría. Por el contrario, la acometividad en los hombres se considera como el rasgo indispensable para la conquista de la naturaleza.

Pues bien, la educación femenina para la acometividad es la condición necesaria para lograr una revolución dentro de la moralidad de los sexos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, sostenemos que en la acometividad femenina se da una dimensión ética, cuando se orienta a logros específicos: El conocimiento científico, la capacitación para la tarea productiva y reproductiva, y la adquisición de una actitud general de deseo de superación del estado ancestral de retraso en la que las mujeres han vivido. Todo esto producto de la opresión y de su dedicación exclusiva a la maternidad.

La ética de la liberación femenina consiste, a juicio nuestro, en la elección y la utilización de todos los medios conducentes a la superación del estado de cosas injusto, para lograr el

desarrollo integral, posible tanto para los hombres como las mujeres y, en esa medida, alcanzar la felicidad de la mayoría.

Para realizar efectivamente el mandato moral de buscar el cumplimiento del principio básico del interés: El principio de la mayor felicidad, existe la necesidad de llevar a cabo las prescripciones siguientes, subsidiarias del principio básico:

I. La universalización de los valores "femeninos" positivos: Suavidad, delicadeza, ternura, sensibilidad, paciencia, receptividad y el sentido comunitario. A través de:

1. La devaluación de los pseudo-valores femeninos: Pasividad, docilidad, sumisión, dependencia, ineficiencia y "pureza".\*

2. Devaluación de los pseudo-valores masculinos: Competencia, rendimiento, voluntad de poder y alarde de fuerza.

II. La inscripción de la maternidad dentro del contexto productivo y cultural. A través de:

1. Apropiación del cuerpo femenino y de sus productos (el número de hijos).

2. Humanización de la maternidad elevándola a proyecto humano.

3. Humanización de la paternidad elevándola al valor

---

\* "Pureza" entendida como: Carencia de deseos sexuales.

de la maternidad como proyecto humano.

III. Consideración del ser humano completo en la pareja de iguales. A través de:

1. Elevar la creación cultural femenina y consolidarla.
2. El énfasis de la acción comunitaria.

IV. La creación de una nueva cultura. A través de:

1. La revolución copernicana de la educación femenina.

A continuación nos referiremos brevemente a cada uno de los puntos anteriores, para señalar la "rationale" de estas líneas de acción.

I. Es deseable la universalización de los valores femeninos que tradicionalmente han estado polarizados: Todos estos valores mejoran la calidad de vida, para probar ésto, hay necesidad de llevar a cabo una transvalorización. En efecto, se plantea el deber de eliminar de la cultura los disvalores femeninos y masculinos; en suma, eliminar el concepto de valor respecto del sexo. En otras palabras, superar la división sexual del valor, en el sentido siguiente: Tradicionalmente se han considerado inferiores los rasgos de carácter: La delicadeza, la suavidad, la afectividad, la ternura, la sensibilidad, y la paciencia, to-

dos estos rasgos propios de seres subyugados: Las mujeres. Su revalorización hará deseable de ser desarrollado en el carácter, tanto de los hombres como de las mujeres. El sentido comunitario que se origina en el hogar, bajo la madre común, debe ser universalizado también a todos los seres humanos, fomentar los sentimientos de solidaridad y justicia, entendida esta última como el dar a cada quien lo que necesita: Arquetipo del amor maternal. La transvaloración supone, por otra parte, la eliminación de los disvalores femeninos, que son: La pasividad, la sumisión, la docilidad, la ineficacia, etcétera., que dejan de ser deseables en la nueva condición femenina que surge a partir de su acometividad; tal rasgo le posibilita el independizarse de la maternidad, al apoderarse de su cuerpo; y convertir la función biológica de la maternidad en una tarea humana, deseada y deseable, que no constituye el sentido de vida único para las mujeres, sino una tarea más dentro de las posibles.

En forma concomitante con la desvalorización de la inferiorización femenina y los rasgos de carácter que ésta supone, se propicia la devaluación de la fuerza física para lograr las metas individuales y sociales, que es el arquetipo de los mecanismos que se utilizan - para ese efecto - en las sociedades patriarcales. El intento final es la eliminación de la hegemonía masculina y/o femenina.

En suma, la nueva actitud moral que se propone nace de la afectividad y del conocimiento, en su universalización, para superar la condición de opresión e imponer los rasgos positivos femeninos.

La inscripción del proceso maternal dentro del contexto productivo, supone el desarrollo de la actividad femenina que posibilite una revolución copernicana en la educación femenina. Dado que se intenta superar la "domesticación" a la que ya hicimos referencia, entendida como "dedicación al hogar". Al no dedicarse las mujeres al hogar, requieren de una preparación específica que las habilite para trabajar "en el mundo"; y, puesto que el trabajo hogareño debe ser realizado, tal trabajo deberá ser revalorizado; asimismo, de manera que resulte deseable de ser realizado, tanto por los hombres como por las mujeres.

Será también a través de la apropiación - por parte de las mujeres - de su cuerpo y del producto de éste, el hijo, y de la revaloración del trabajo doméstico, que las mujeres tengan la condición de posibilidad de adquirir una dimensión moral autónoma. Tal moral autónoma liberará el placer erótico femenino, el placer y la afectividad mutua que permita la autoafirmación de las mujeres y la formación paulatina de una nueva

---

\* A través de la socialización del trabajo doméstico. Esto significa, en primer lugar, que deja de ser privativo de las mujeres, y en segundo lugar que su desempeño, como

identidad no mistificada. Para ello es necesario el uso libre de los contraceptivos, el desarrollo de la contracepción masculina y el recurso al aborto voluntario.

La nueva actitud femenina trae consigo un cambio radical en la polarización maternidad-productividad. Esto significa que las mujeres tienen el deber moral de elevar la maternidad a la jerarquía axiológica de la producción; para ello resulta indispensable que la maternidad se ejercite como un proyecto humano y no - como ha sido hasta ahora - como una función natural. Asimismo, existe la necesidad moral de elevar la dimensión de la paternidad al nivel de la maternidad como proyecto humano. Así y sólo así, se consigue quebrar la hegemonía masculina que en los albores de la humanidad, y a través de la fuerza física, logró romper el equilibrio de la pareja humana, dividiendo la tarea de la procreación y adjudicándosela totalmente a un sexo. La fuerza de la razón será la única capaz de devolverle la dimensión primaria perdida. Cuando los hombres comprendan racionalmente la importancia de la afectividad que se desarrolla a través del cuidado infantil, tanto en el nuevo ser como en el adulto que la toma a su cargo. Será el desarrollo de la afectividad lo que haga que surja el sentimiento moral que motive la acción para luchar - como ahora lo hacen las mujeres - por la igualdad dentro de la pareja. Para que los hombres sean maternales, y las mujeres paternales. En ese momento podrá postularse la creencia - enteramente femeni-

na - de que el ser humano completo es la pareja. Las mujeres siempre lo han entendido así, y es por ello que han centrado su existencia en el amor. A juicio de algunas autoras feministas, ésta es precisamente la causa de la derrota de las mujeres: Su absoluto sentido amoroso. Aún se ha llegado a pensar que la única posibilidad de desarrollo integral femenino es en la soledad: Será la mujer soltera la que constituye la esperanza de la mujer nueva que anhela Kollontay, así de dolorosa y amarga ha sido la lucha para algunas mujeres, en el camino de su emancipación.

Marx plantea, por el contrario, el envés de esta trama: En los Manuscritos\* afirma que la medida del desarrollo integral del hombre está dada por su actitud ante la mujer; sin embargo, no lo ve en su sentido dialéctico, el desarrollo de las mujeres también se reconoce por su actitud ante los hombres, es decir, la medida del desarrollo personal de las mujeres, también está condicionado a su posibilidad de entablar relaciones horizontales con los hombres; no ancillares como casi siempre es el caso, en las sociedades patriarcales; relaciones de iguales en el ser y en el valer; el cambio de actitud tendría que venir por parte de las mujeres, en la medida en que valoricen su maternidad y su creatividad. Esto, no como un gesto heroico subjetivo, sino como la comprensión en su medida real, del propio valor.

---

\* Tercer Manuscrito.

Será a través de la igualdad sexual que se logre el desarrollo integral de los seres humanos; en la medida en que se homologuen a la vieja analogía de Aristófanes que nos relata Platón en el Banquete: Cuando los humanos eran uno sólo, por ello tan poderoso, que los dioses envidiosos los dividieron; pues bien, hay necesidad de plantear la nueva re-unión.

Por otra parte, en la pareja se sostiene la hegemonía masculina, en gran medida por la diferencia en la aportación económica al hogar; inferior siempre por parte de las mujeres. Tal inferioridad económica se convierte en inferioridad global, aceptada por ellas. Su aceptación es la medida de su no acometividad al no valorar su tarea maternal, ni doméstica. Resulta pues necesario, en las condiciones sociales actuales, por una parte una mayor productividad económica de las mujeres que solo se logra a través de - una vez más - la acometividad. En la preparación, en el desempeño de la tarea, y en la lucha por la justicia social.

Pero, lo anterior no basta. La mayor productividad económica femenina es una condición necesaria para la igualdad, pero no suficiente. Paralelo a esta circunstancia debe venir la nueva actitud de igualdad de valor, a la que antes nos referimos, pero - al mismo tiempo - capaz de eliminar la competencia sexual. Es decir, que transforme la política de los sexos en relaciones armoniosas entre iguales; sólo esta circunstancia permitirá el

desarrollo del amor interpersonal y del placer sexual. Habrá parejas que se unan para buscar la felicidad en común; y de éstas algunas, y sólo algunas, serán las que piensen que se requiere para ello, de la maternidad.

En suma, la igualdad dentro de la pareja se dará en las condiciones morales que antes señalamos, si y sólo si, ambos componentes de la pareja, por una parte, aportan cantidades iguales o equivalentes de utilidad social en los términos que la sociedad proponga; es decir, en la medida en que ambos cooperen a los objetivos sociales del estado en el que vivan, si de libre empresa para la producción económica, si socialista para los programas estatales. Y, además de todo esto, que las mujeres valientemente luchan por la transformación de la vida cotidiana a través de la acción política feminista, en el sentido siguiente: La transformación de la vida cotidiana sólo se logra por la lucha feminista. Tal lucha no es en contra de la explotación, sino es una lucha en contra de la opresión específica de las mujeres. En todas las sociedades actuales existen seres humanos - independientemente de su sexo - que son explotados; es decir, que se da el hecho de la apropiación no equitativa del valor de su trabajo, sea esto por parte de otros individuos, de grupos, o de clases sociales. Es por ello que existe un gran número de mujeres empeñadas en la lucha contra la explotación; es una batalla que se libra, en muchos frentes, en conjunto con los hombres. Si bien es

cierto que, en general, puede afirmarse que de la explotación surge la opresión, y que esta última consiste en negarle al otro el valor correspondiente para conferirle un trato igualitario; la opresión tiene, además de la explotación económica, otras causas determinantes: La supremacía de la fuerza física; la interpretación de la función biológica, etcétera.\* Por estas razones sostenemos que la explotación no puede asimilarse, sin más, a la opresión; sobre todo en el caso de las mujeres. Es evidente - por ejemplo - que un gran número de mujeres explota a los hombres con los que se relaciona; es decir, vive del trabajo productivo de ellos. Sin embargo, todas las mujeres padecen de la opresión social, independientemente del tipo de relación que entablen con su pareja. La opresión no es un problema individual, es decir no es el caso de que un hombre oprima a una mujer; se trata de un fenómeno social peculiar de las sociedades patriarcales; de allí que la opresión no pueda ser superada individualmente por las mujeres y los hombres conscientes de ésta. Tampoco se da el caso de que las mujeres que realizan un trabajo productivo, por exitoso que éste sea, puedan considerarse fuera de la opresión; no por ello escapan de las condiciones sociales operantes. Es por ello que en muchos casos el trato injusto que los hombres dan a las mujeres puede calificarse como el tipo de injusticia que Hegel llama: "Injusticia de buena fe" y que consiste en que se confunde lo que se quiere con el derecho, es decir, se reconoce el derecho, sólo que se confunde.\*\* En efecto, no se trata de que los hombres de

\* Cfr. Capítulo I de este trabajo.

\*\* Cfr. Hegel, G.W.F. Filosofía del Derecho.

buena voluntad no reconocen el derecho de las mujeres; lo que sucede es que pueden estar equivocados en lo que ellos piensan que es el trato debido a ellas.

El enemigo de las mujeres no son los hombres concretos; tampoco es el capitalismo ni el socialismo; es la ideología patriarcal que prevalece en todos los países actuales. En los sistemas autoritarios, como en la URSS, y en los sistemas capitalistas desarrollados y subdesarrollados; en los países sujetos a ideologías religiosas como el Islam, en todos los regímenes actuales, las mujeres siguen estando oprimidas, independientemente de su participación en la producción. Si bien su opresión presenta distintos grados, por ejemplo, en la URSS, han alcanzado mayor igualdad que en los países africanos, latinoamericanos o asiáticos; sin embargo, siguen en situación de inferioridad respecto a los hombres de sus países respectivos; los puestos de mando siguen en manos masculinas, y también siguen sufriendo el mayor peso dentro de las tareas domésticas y del cuidado infantil. En los países subdesarrollados, donde ni siquiera participan en la producción económica en forma relevante, en esos países la mayoría de las mujeres no han tomado conciencia de su situación de opresión. Históricamente se ha constatado que únicamente cuando la fuerza de trabajo femenina adquiere importancia, dentro del desarrollo social, y se mantiene su condición de opresión, es entonces, y sólo entonces, cuando las mujeres luchan por sus derechos. Por último, el caso más grave es el de los países islámi-

cos, puesto que, además de no participar en la producción, la ideología religiosa misógina las oprime doblemente: En base a creencias religiosas que sostienen la idea de la inferioridad femenina constitucional.

Por otra parte, en los países capitalistas desarrollados las mujeres acceden en mayor medida a puestos altamente valorados, y por ello, han adquirido mayor prestigio social, siempre gracias a las luchas feministas, que principalmente se han llevado a cabo en estos países. Las mujeres norteamericanas y europeas han logrado avances considerables; en efecto, ganaron una legislación más igualitaria; participación en el trabajo; poseen el derecho a la educación, etcétera; todos estos logros importantes; asimismo se han desarrollado en estos países los estudios feministas que permiten que las mujeres conozcan la naturaleza de su condición, y surjan vías para la superación de este estado de cosas.

Sin embargo, las mujeres, en esos países, aún siguen encargadas de las tareas domésticas y del cuidado infantil; y por ello, en todos los casos realizan una doble tarea que les impide su plena realización; asimismo no favorece el desarrollo pleno de los hombres aislados de las relaciones afectivas con los niños.

Para la mujer actual, la superación de su condición de oprimida no se presenta ya como una opción que puede, o no, tomarse. La idea central de la ética feminista - que esperamos haber probado - es que: La eliminación de la opresión femenina es el deber moral de las mujeres. Como es el caso de la lucha contra la explotación humana que constituye el deber moral que toca a todos por igual: Hombres y mujeres.

Sintetizando lo anterior, pensamos que la perspectiva ética utilitaria que sostiene que la felicidad del mayor número es el fin último de la acción humana, nos acercamos a este ideal, en la medida en que desarrollamos las capacidades humanas de cada uno de los integrantes de la pareja, que se unen libremente para realizar sus proyectos conjuntos de vida. Tales proyectos se inscriben en los planes sociales de manera que contribuyan armónicamente a la realización del interés. Este ideal de vida, como es el caso de todos los ideales que guían la acción humana, no se realiza únicamente en base al deseo, por más bien intencionado que éste sea. Es necesario, por una parte, el conocimiento de las condiciones reales, que posibilite la elección de los medios adecuados para realizar el fin moral deseado. La elección de los medios, a su vez, también debe obedecer a razones morales. La elección de los medios es quizá la parte más importante de nuestra vida moral; puesto que si bien es sabido que un medio inmoral derrota cualquier fin ético. El medio para realizar el fin ético, en el caso

de las mujeres, es la lucha feminista en contra de la ideología patriarcal, no en contra de los hombres concretos.

Cada vez resulta más patente el crecimiento y fortalecimiento del movimiento de liberación femenina, que toma muchas vertientes y muchas formas, pero que, sin embargo, persigue el objetivo común de luchar en contra de la opresión.

Para nosotras, la opresión posee un carácter específicamente moral, de allí que nuestra línea de ataque parta de una concepción ética que critique la moralidad vigente de la condición femenina, y que permita su superación ética.

Queremos terminar este trabajo afirmando que somos conscientes que el feminismo no supera la explotación humana. Es decir que logrando la igualdad sexual siguen, en pie, un sinnúmero de injusticias sociales. Pensamos que la igualdad de los sexos que permea todas las razas y culturas, tal vez contribuya a una situación más igualitaria, aún entre los desiguales. Viene a nuestra imaginación el símil de la construcción de un túnel que se inicia desde los dos extremos de la montaña y se encuentra en el centro. Ninguna de las dos partes empeñadas en la tarea de horadar la montaña es capaz de abarcar la tarea total; sus esfuerzos, sin embargo, son igualmente importantes para lograr el objetivo: Disminuir el sufrimiento humano innecesario.

Es por ello que pensamos que dentro de cada movimiento feminista debe haber un grupo político que englobe las metas sociales restantes; asimismo, en cada grupo político debe haber un grupo feminista que luche en contra de la opresión femenina.

Será sobre todo, en la vida cotidiana, donde se libre la batalla decisiva para imponer la nueva moral feminista que dará origen a la nueva cultura. Es en las relaciones interpersonales, afectivas y de trabajo, donde se ejercitan los valores femeninos y la posibilidad de su universalización. Esto sucederá en la medida en que - en su ejercicio por parte de las mujeres - se descubra su utilidad para la realización de las metas sociales conducentes a lograr el mayor bien para el mayor número. Esta es la responsabilidad histórica de las mujeres, en el momento actual en que se da la coyuntura histórica de que la fuerza de trabajo femenina adquiere cada vez mayor preponderancia en el marco de la producción, en una acción paulatina que abarca todos los países. Este hecho hace que las mujeres que trabajan productivamente adquieran conciencia de la discriminación que sufren y entonces sientan el deber - con ellas mismas y con la sociedad - de superar esa opresión. Su preparación intelectual les permite descubrir la especificidad de su lucha, es decir, el hecho de que sólo la lucha feminista se encamina a superar la opresión femenina; asimismo que si su lucha se inscribe dentro de otras luchas

por superar la explotación, pierde fuerza su objetivo básico:  
Lograr la imposición de los valores femeninos.

La revolución copernicana de la educación femenina, sólo podrá ser llevada a cabo por las mujeres, y es parte del proceso de individuación que se inicia con la apropiación del cuerpo, y culmina con la apropiación efectiva de nuestra vida y su proyecto para inscribirlo en el proyecto vital de nuestra pareja.

Todo el discurso anterior se encierra en las palabras que Platón pone en boca de Aristófanes en el Symposium: (189a-193d).

". . . hasta ahora los hombres han ignorado enteramente el poder de Eros. . . es el que derrama más beneficio sobre los hombres. . . cura de los males que impiden al género humano llegar a la cumbre de la felicidad. . . En otro tiempo la naturaleza humana era muy diferente. Los sexos no eran dos como son ahora, originalmente eran tres en número: Era el hombre, la mujer y la unión de los dos. . . Andrógino.

Terrible era su poder y su fuerza, y los pensamientos de su corazón grandiosos. . . después de la división, las dos partes del hombre, cada una deseando a su otra mitad, se unen, se enlazan y añoran restablecer la antigua perfección de la

unidad perdida".

Contribuir a la realización de la "unidad perdida" en base al amor, es la tarea moral de nuestro tiempo.

- . - . -

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ACTON, H. B.

Kant's moral philosophy  
MacMillan & Co., Ltd.  
Great Britain, 1970.

ARANGUREN, JOSE LUIS

Erotismo y liberación de la mujer  
Ediciones Ariel  
España, 1973

ARENDT, HANNAH

La condición humana  
Seix Barral Editores  
Barcelona, 1974.

ARIES, PHILIPPE

Centuries of childhood  
Vintage Books, Random House, Inc.  
U.S.A., 1962.

ARISTOTLE. Selections

Edited by Richard McKeon  
The University of Chicago Press  
Random House, Inc.  
U.S.A., 1973.

ARISTOTELES

Física. Obras Completas  
Edición Aguilar  
Madrid, 1973.

ARMSTRONG, D. M.

Belief, Truth & Knowledge  
Cambridge University Press  
U. K., 1973.

ASSA, JANINE

The great roman ladies  
Grove Press, Inc.  
London, 1960.

ATKINSON, RONALD

Sexual morality  
Hutchinson of London  
Great Britain, 1965.

AYER, A. J.

Philosophical essays  
Cap. "The principle of Utility"  
MacMillan & Co., Ltd.  
Great Britain, 1965.

AYER, A. J.

Hume  
Hill and Wang  
New York, U.S.A., 1980.

BACON, FRANCIS

A selection of his works  
Edited by Sidney Warhaft  
The MacMillan Co. of Canada, Ltd.  
1965.

BAKER, JEAN

Psychoanalysis and women  
Editor Penguin Books  
Australia, 1973.

BEARD, R. MARCY

Woman as force in history  
Collier MacMillan Put. London  
U.S.A., 1973.

BEAUVOIR, SIMONE DE

Le deuxieme sexe

Ed. Gallimard, 2°. Vol.

Francia, 1949.

BEAUVOIR, SIMONE DE

Pour une morale de l'ambiguité

Ed. Gallimard

Paris, 1974

BEBEL, AUGUST

Woman under socialism

Schocken Books

New York, 1975.

BENTHAM, JEREMY

Introduction to the principles of morals  
and legislation

BOBBIO, NORBERTO

"Renacimiento del derecho natural"

En: Congreso Internacional de Filosofia

Centro de Estudios Filosóficos

U.N.A.M., Mex., 1963.

BOURKE, VERNON J.

History of ethics

Doubleday & Co., Inc.

U.S.A., 1970.

BRANDT, RICHARD B.

Ethical theory

Editado por Prentice-Hall, Inc.

U.S.A., 1959.

"Some merits of one form of utilitarianism"

En: Utilitarianism with Critical Essays

The Bobbs-Merrill Co., Inc.

New York, 1971.

"Toward a credible form of utilitarianism"

En: Morality and the language of conduct

Editado por Héctor Neri Castañeda y George Nakhnikian.

Detroit, Wayne University Press, 1965.

BRITTON, KARL

John stuart mill

Dover Publications, Inc.

New York, 1969.

BROAD, C. D.

Five types of ethical theory

Routledge \* Kegan Paul

London, 1971.

BUNGE, MARIO

Etica y Ciencia

Ediciones Siglo Veinte

Buenos Aires, 1972.

BURTON RUSSELL, J.

Witchcraft in the middle ages

Ed. The Citadel Press. Secanus, N. J.

U.S.A., 1972.

CAMUSSO, DE GARMENDIA VIRGINIA et al.

Thomas Hobbes y los orígenes del estado  
burgués

Siglo XXI Editores, 1973.

CARY, M.

Life and thought in the greek and roman world

University paperbacks

London, 1961.

CASTAÑEDA HECTOR-NERI and GEORGES NAKHINIKIAN

Morality and the language of conduct

BRANDT, R. B.

En: "Toward a credible form of utilitarianism"

Detroit Wayne St. University Press, 1965.

CASTELLANOS, ROSARIO

Mujer que sabe latín

Col. Sep. Setentas N°. 83

México, 1973.

Sobre cultura femenina

Ediciones de "América" - Revista Antológica -  
México, 1950.

CICERO

On the good life

Penguin Classics

Australia, 1971.

COOPER, DAVID

The dead of the family

Penguin Books

Australia, 1971.

CHESLER, PHYLLIS

Women & madness

Doubleday and Co., Inc.

U.S.A., 1973.

DAVIS, ANGELA

Angela Davis habla

Ediciones La Flor

1972.

DELANEY, JANICE et al.

The curse  
Mentor Books  
U.S.A., 1977.

DIOGENES LAERCIO

Vida de los Filósofos Célebres  
Editorial Aguilar  
México, 1967.

DICCIONARIO ENCICLOPEDICO ABREVIADO

Editorial Espasa-Calpe.

DICTIONARY, THE RANDOM HOUSE OF THE ENGLISH LANGUAGE

DUNCAN, A.R.C.

Practical reason and morality  
Thomas Nelson and Sons., Ltd.  
Toronto, 1975.

DUNCAN, GRAEME

Marx and Mill  
Cambridge University Press  
London, 1976.

EHRENREICH, BARBARA

Witches, midwives and nurses. A history of  
women healers  
The Feminist Press  
U.S.A., 1973

EINSENSTEIN, ZILLAH R.

Comp. Patriarcado capitalista y femenino  
socialista  
Siglo XXI Editores  
1978.

ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY THE

Payl Edwards, Editor in Chief  
MacMillan Publishing Co., Inc. and The  
Free Press  
U.S.A., 1972

## ENGELS, FEDERICO

El origen de la familia, la propiedad privada  
y el estado  
Editorial Progreso  
Moscú, S/F.

## EPICURO

Etica  
Texto Bilingue  
Barral Editores  
Barcelona, 1973.

"Letter to Menoeceus"

En: Approaches to ethics  
Selections, W.T. Jones et al  
Editores McGraw-Hill Books Co.  
1969.

## ERIKSON, H. ERIK

Identity youth and crisis  
W.W. Norton Co., Inc.  
New York, 1968.

## EWING, A. C.

Second thoughts in moral phi.  
Routledge & Keagan Paul, Ltd.  
London, 1959.

FEIGL, H.

"Validation and Vindication. An analysis of  
the nature and the limits of ethical arguments"  
En: Readings in ethical theory  
Sellars, W. and Hospers, John.  
Appleton-Century-Crofts, Inc.  
New York, 1971.

FEINBERG, JOEL

Moral concepts  
Oxford readings in philosophy  
London, 1969.

FERDAIS, MARIE

"Matrilinearité et/ou Matrilocalité".  
En: Recherches Amer indiennes au Quebec  
Vol. X N°. 3, 1980.

FIGES, EVA

Patriarchal attitudes  
Fawcett Publications, Inc.  
Greenwich, Conn. U.S.A., 1971.

FIRESTONE, SHULAIMIT

The dialectic of sex  
A Bantam Bro Inc.  
U.S.A., 1970.

FLEW, ANTHONY

Editor  
The is/ought question  
MacMillan, 1972.

FOOT, PHILLIPPA

Edited  
Theories of Ethics  
Oxford University Press, 1967.

FOUCAULT, MICHEL

The history of sexuality  
First Vintage Books, Ed.  
1980

FRANKEL, VIKTOR

The will to meaning  
Souvenir Press.  
London, 1969.

FRANKENA, WILLIAM K.

Ethics  
Editado por Prentice-Hall, Inc.  
U.S.A., 1963  
Traducción Española, Ed. UTEHA

"The Naturalistic Fallacy"

En: Theories of Ethics  
Edited Foot Philippa

Perspectives on morality  
University of Notre Dame Press  
Indiana, 1976

FREIRE, PABLO

La pedagogía del oprimido  
Siglo XXI Editores.

FREUD, SIGMUND

El malestar en la cultura  
Alianza Editorial, S.A.  
"Libro de Bolsillo"  
Madrid, 1975.

Obras Completas

Vol. I-II  
Editorial Biblioteca Nueva  
Madrid, 1948.

Sexuality and the psychology of love  
 Collier Books. MacMillan Pub., Co.  
 New York, 1978.

"Three Essays on the Theory of Sexuality"  
 En: The basic writings of Sigmund Freud  
 The Modern Library of New York  
 New York, 1938.

FRIEDAN, BETTY

The feminine mystique  
 Penguin Books, Ltd.  
 London, 1963.

FROMM, ERICH

Ética y psicoanálisis  
 Breviarios-Fondo de Cultura Económica  
 México, 1957.

Psicoanálisis de la sociedad contemporánea  
 Fondo de Cultura Económica  
 México, 1976.

FROMM, ERICH y XIRAU, RAMON

The nature of man  
 The MacMillan Co.  
 Collier-MacMillan Ltd.  
 London, 1968.

GAOS, JOSE

Del hombre  
 Fondo de Cultura Económica  
 U.N.A.M., 1970.

GARCIA MAYNES, EDUARDO

Doctrina aristotélica de la justicia  
 Instituto de Investigaciones Filosóficas  
 U.N.A.M., 1973.

GARDINER, J. et al.

"El trabajo doméstico de la mujer"

En: Teoría 4 Revista

GAUTHIER, R. A. et JOLIF, J. Y.

Aristote, l'ethique a Nicomaco

Publications Universitaires

Louvain, 1970.

GILBERT, M. SANDIA y GUBAR S.

The mad woman in the Attic

Yale University Press

U.S.A., 1980.

GOLDBERG, STEVE

"The Inevitability of Patriarchy"

citado en: Le fait Feminin

compilación de Sullerot, E p. 247

GOLDMAN, EMMA

La hipocresía del puritanismo

Ediciones Antorcha

México, 1977.

GOROVITZ, S. Editor

Utilitarianism with critical Essays

The Bobbs-Merril Co., Inc.

New York, 1971.

GOULD, CAROL

The philosophical forum

Boston University Press

Vol. V., N°. 1-2

U.S.A., 1973-1974.

GRAMSCI, ANTONIO

Los intelectuales y la organización de la cultura

Juan Pablos Editor

México, D.F., 1975.

Tomos I - II  
Juan Pablos Editor  
México, 1975.

GREER, GERMAINE

The female eunuch  
Bantam Books, Inc.  
U.S.A., 1976.

GRICE, RUSSELL

The grounds of moral judgement  
Cambridge University Press  
Great Britain, 1967.

GUTHRIE, W.K.C.

The Sophists  
Cambridge University Press  
Great Britain, 1971.

HAMPSHIRE, STUART

Two theories of morality  
Oxford University Press  
Great Britain, 1977.

HANFLING, OSWALD

Kant's copernican revolution: Moral philosophy  
The Open University Press  
Great Britain, 1972.

HART, H. L. A.

Law, liberty and morality  
Oxford University Press  
1962.

HARE, R. M.

Applications of moral philosophy  
MacMillan, 1972.

Essays on the moral concepts  
MacMillan, 1972.

Freedom and reason  
Oxford University Press  
New York, 1965

The language of morals  
Oxford University Press  
London, 1961.

HARROD, R. F.

"Utilitarianism revised"  
En: Utilitarianism with Critical Essays  
The Bobbs-Merrill Co., Inc.  
New York, 1971 (Gorovitz Editor)

HARTMAN, ROBERT S.

The structure of value  
Southern Illinois University Press  
U.S.A., 1967.

HAWORTH, LAWRENCE

"Utility and Rights" en: Studies in moral philosophy  
American Philosophical Quarterly  
Oxford, 1968.

HEGEL, G. W. F.

Fenomenología del espíritu  
Fondo de Cultura Económica  
México, 1973.

Principios de la filosofía del derecho  
Ed. Sudamericana, S.A.  
Buenos Aires, 1975.

HIERRO, GRACIELA

"La Educación Femenina Formal e Informal"

En: Los universitarios

Nº. 111-112

Dirección General de Difusión Cultural  
U.N.A.M., Enero, 1978.

HITE, SHERE REPORT THE

Dell Publishing Co., Inc.  
New York, U.S.A., 1978.

HOBBS, THOMAS

Selections

Edited by F.J.E. Woodbridge  
Charles Scribner's Sons  
New York, 1958.

<sup>c</sup>  
HORSTER, N.

Problemas de Ética normativa  
Editorial Alfa  
Argentina, 1975.

HOSPERS, JOHN

Human conduct  
Rupert Hart-Davis  
London, 1969.

HUIZINGA, J.

The warning of the middle ages  
Doubleday Anchor Books  
U.S.A., 1924.

HUME, DAVID

A treatise of human nature  
Everyman's Library  
New York, 1966.

Enquiries concerning the principles of morals  
Oxford University Press  
Great Britain, 1962.

JEAGER, W.

Pardeia  
Fondo de Cultura Económica  
México, 1949.

JEANSON, FRANCIS

Le probleme moral et la pensée de Sartre  
Aux Editions du Seuil  
Paris, 1965.

Simone de Beauvoir o la empresa de vivir  
Editorial Sudamericana  
Buenos Aires, 1961.

KANT, MANUEL

Crítica de la razón práctica  
Editorial Losada  
Buenos Aires, 1961

Fundamentación de la metafísica de las costumbres  
Editora Espasa-Calpe Argentina, S.A.  
Buenos Aires, 1946

The metaphysical elements of justice  
The Bobbs-Merrill Co., Inc.  
U.S.A., 1965

Crítica de la razón pura  
Editorial Losada  
Buenos Aires, 1973.

KEMP, J.

Ethical naturalism  
MacMillan St. Martin's Press  
Great Britain, 1970.

Reason, action and morality

Routledge &amp; Kegan Paul

Great Britain, 1964.

KOLLONTAI, ALEJANDRA

La mujer nueva y la moral sexual

Ed. Juan Pablos

México, 1972.

La oposición de la URSS

Schapire Editor. Col. MIRA.

Argentina, 1975.

Marxisme et revolution sexuelle

Francois Maspero

Paris, 1975.

Selected writings

W.W. Norton &amp; Co.

New York, 1980

Sobre la liberación de la mujer

Editorial Fontamara

Barcelona, España, 1979.

LENIN, V. I.

Lenin on the woman question

by Clara Zetkin

International Publishers

New York, 1972

LILLIE, WILLIAM

An introduction to ethics

Hutchinson University Library

London, 1966.

MABBOTT, J. D.

An introduction to ethics

Hutchinson University Library

London, 1971.

MACCOBY, E.

"La psychologie des sexes"

En: Le fait feminin

Sullerot, E. Editora

Paris.

MACYINTIRE, ALISDAIR

A short history of ethics

Routledge & Kegan Paul

London, 1971.

MAIR, LUCY

Matrimonio

Barral Editores, S. A.

Barcelona, 1974.

MANDEL M. WILLIAM

Soviet woman

Anchor Press

Doubleday, Ed.

U.S.A., 1975

MANNHEIM, KARL

Diagnóstico de nuestro tiempo

Col. Popular

Ed. Fondo de Cultura Económica

México, 1969.

MARCUSE, HERBERT

El hombre unidimensional

Ed. Joaquín Mortiz

México, 1973.

Eros y civilización

Editorial Seix Barral, S. A.

Barcelona, 1972.

MARX, KARL

"Tesis sobre Feuerbach"

En: Obras Escogidas  
Ediciones de Cultura Popular  
México, S/F

"La question juive"

En: Oevures philosophiques. . . de Karl Marx  
Tomo I, Editado por Alfred Costes  
Paris, 1952.

MARX-ENGELS

Escritos económicos varios  
Editorial Grijalbo, S.A.  
México, 1966.

MARX, ENGELS, LENIN, STALIN

The woman question  
Selections from the writings of:  
International Publishers  
New York, 1975.

MASTERS H. WILLIAM, JOHNSON E. VIRGINIA

Human sexual inadequacy  
Little, Brown and Co.  
U.S.A., 1970.

MEAD, MARGARET

Male and female  
Penguin Books, Ltd.  
England, 1975.

MICHELETE, JULES

La sorciere  
Libraire Hachette  
Paris, 1935.

Jean D'Arc  
Librairie Hachette  
Paris, 1935.

MILL, JOHN STUART

Autobiography  
Oxford University Press  
London, 1971.

On the logic of the moral sciences  
Ed. The Bobbs-Merrill Co., Inc.  
U.S.A., 1965.

The philosophy of  
Edited by Marshall Cohen  
Modern library book  
New York, 1971.

Utilitarianism  
En: The Modern Library  
New York, 1971.

MILL, JAMES

Essay on government  
The Library of Liberal Arts  
Bobbs Merrill Ed.  
U.S.A., 1977.

MILLET, KATE

Sexual politics  
Abacus  
Sphere Books, Ltd.  
London, 1972.

The prostitution papers  
Ballantine Books  
Australia, 1976.

MITCHELL, JULIET

Woman's estate  
Penguin Books  
Australia, 1971.

MOORE, G. E.

Ethics  
Oxford University Press  
London, 1966

Principia ethica  
Cambridge at the University Press  
London, 1965.

MONRO, D. H.

Editor  
A guide to the british moralist  
Fontana, Philosophy Classics  
Oxford, London, 1972

MONTEFIORE, ALAN

A modern introduction to moral philosophy  
Routledge & Kegan, Paul  
London, 1958

MONTESQUIEU

Persian letters  
Penguin Books, Ltd.  
Great Britain, 1973.

NICOL, EDUARDO

La idea del hombre  
Editorial Stylo  
México, 1946.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

The genealogy of morals

Vintage Books, Random House  
New York, 1969.

NORTH, H.

Sophrosyne

Self-knowlege and self-restraint in greek  
literature  
(Cornell Studies in Classical Philosophy 35)  
Ithaca, 1966.

NOWELL-SMITH, P.

Ethics

Penguin Books, 1954.

OAKLEY, ANN

Woman's work

Vintage Books, Random House  
U.S.A., 1974.

OCHS, CAROL

Behind the sex of god

Beacon Press  
Boston, U.S.A., 1977

PATON, H. J.

The categorical imperative

Harper Torchbooks  
New York, 1967.

PATZIG, GUNTHER

Etica sin metafísica

Editorial Alfa  
Buenos Aires, 1975.

PEÑA, KRISTINA

El imperativo categórico  
Tesis, U.N.A.M., 1978.

PLATO

The dialogues of Plato  
Random House  
New York, 1937

POMEROY, B. SARAH

Goddesses, whores, wives and slaves  
Schocken Books  
New York, 1976.

POWER, EILEEN

Medieval women  
Cambridge University Press  
London, 1975.

PUTNAM, E.J.S.

The lady  
Sturgis and Walton, 1910.

QUINTON, ANTHONY

Utilitarian Ethics  
MacMillan, Londres, 1973.

RACHELS, JAMES

Moral problems  
Harper & Row, Pub.  
U.S.A., 1971.

RANDALL, MARGARET

Mujeres en la revolución  
Siglo XXI Editores  
México, 1972.

RAWLS, JOHN

A theory of justice  
Harvard University Press  
U.S.A., 1976

READINGS IN ETHICAL THEORY

Selected and Edited by Wilfred Sellars  
and John Hospers  
Appleton-Century-Crofts, Inc.  
U.S.A., 1952.

REICH, WILHELM

La revolución sexual  
Editorial Roca  
México, 1976.

REYBURN, HUGH A.

The ethical theory of Hegel  
Oxford at the Caredon Press  
Great Britain, 1967.

ROSALDO, Z. MICHEL and LAMPHERE LOUISE

Editoras  
Woman culture & society  
Stanford University Press, Stanford  
Calif., U.S.A., 1979.

ROSS, DAVID

The Right and the Good  
Oxford University Press  
Great Britain, 1965.

Foundations of Ethics  
Oxford University Press  
Great Britain, 1968.

ROSS, W. D.

Aristotle

Mendian Books M-65  
The Worlds Publishing Co.  
U.S.A., 1962.

ROSSI, S. ALICE

The feminist papers

Editora  
Bantham Books  
U.S.A., 1973

RUBEL, MAXIMILIEN

Páginas escogidas de Marx para una ética socialista

Amorrortu Editores  
Argentina, S/F.

RUSSELL, BERTRAND

Education and the social order

George Allen & Unwin  
London, 1971.

Marriage and morals

Unwin Paperbacks  
George Allen & Unwin Ltd.  
London, 1972.

On education

George Allen & Unwin Ltd.  
London, 1969.

Autobiography

George Allen & Unwin Ltd.  
London, 1967.

SAHAGUN, BERNARDINO DE

Suma indiana

Imprenta Universitaria

México, 1943.

SALMERON, FERNANDO

La filosofía y las actitudes morales

Editorial Siblo XXI

México, 1971.

SANCHEZ VAZQUEZ, ADOLFO

Etica

Editorial Grijalbo, S. A.

México, 1969.

SARTRE, JEAN-PAUL

El existencialismo es un humanismo

Editorial Sur

Buenos Aires, 1975.

SCOTT, HILDA

Does socialism liberate women?

Beacon Press, Boston

U.S.A., 1974.

SCHAFF, ADAM

A philosophy of man

A Delta Book

Dell Pub., Co.

U.S.A., 1963.

SCHWARZ, OSWALD

The psychology of sex

Penguin Books, Ltd. Pelican

Great Britain, 1949.

SHERFEY, MARY JEAN

The nature and evolution of female sexuality

Vintage Books Edition

U.S.A., 1973.

SIDGWICK, HENRY

Outline of the history of ethics

Beacon Press, Boston

U.S.A., 1964

The methods of ethics

Dover Publications, Inc.

New York, 1966.

SHOWRONSKI, MARJORY

Abortion and alternatives

Ed. Les Femmes Publishing, Cal.

U.S.A., Mayo, 1977.

SMART, J.J.C., and WILLIAMS, BERNARD

Utilitarianism: For and against

Cambridge, University Press

London, 1973.

SPINOZA, BARUCH

Tratado teológico político

Juan Pablos Editor

México, 1975.

Selections

Edited by John Wild

Charles Scribner's Sons

U.S.A., 1958.

STEVENSON, CHARLES L.

Etica y lenguaje

Editorial Paidós

Buenos Aires, 1971.

SULLEROT, EVELYNE

Woman, society and change  
World University Library  
McGraw Hill Book Co.  
U.S.A., 1971

Le fait feminin  
Librairie Artheme Fayard  
Francia, 1978.

TAYLOR, A. E.

Plato  
Methuen & Co., Ltd.  
London, 1960.

TAYLOR, PAUL W.

Problems of moral philosophy  
Dickenson Publishing Co., Inc.  
U.S.A., 1972.

TAUNAHILL, REAY

Sex in history  
Skin and Day Publishers  
New York, 1980.

THONNESSEN, WERNER

The emancipation of women  
Pluto Press  
Great Britain, 1973.

TOGLIATTI, PALMIRO

La emancipación femenina  
A Kal Editor  
Madrid, S/F.

TOUMLIN, STEPHEN

Reason in ethics  
Cambridge at the University Press  
London, 1964.

TITUS, H. y KEETON M.

Ethics for today  
American Book Co.  
U.S.A., 1966

TREJO, WONFILIO

Antología de Etica  
U.N.A.M., 1975

TRIAS, EUGENIO

Teorías de las ideologías  
Ediciones Península  
Barcelona, 1975.

TROTSKY, LEON

Obras de, Tomo 20  
La mujer y la familia  
Juan Pablos Editor  
México, 1974.

URMSON, J.O.

The emotive theory of ethics  
Hutchinson University Library  
London, 1968.

"The interpretation of the moral philosophy  
of J.S. Mill".

En: Theories of ethics  
Edited by Philippa Foot  
Oxford Readings in Phi.  
Oxford University Press  
Great Britain, 1968.

VALABRÈGUE, CATHERINE

La educación sexual en el extranjero  
Colección vida afectiva y sexual  
Ediciones Guadarrama  
Madrid, 1973.

VIVES, JUAN LUIS

Instrucción de la mujer cristiana  
Colección Austral  
Espasa-Calpe Argentina, S. A.  
Argentina, 1940.

VETTERING-BRAGGIN, et al.

Editores  
Feminism and philosophy  
Littlefield, Adams & Co.  
U.S.A., 1977.

WALLACE, G. et al.

The definition of morality  
Metheven and Co., Ltd.  
London, 1971.

WARNER, MARINA

Alone for all her sex  
The myth and the cult of the virgin Mary  
Alfred A. Knopf, ed.  
New York, 1976.

WARNOCK, G.J.

Contemporary philosophy  
MacMillan St. Martin's Press  
London, 1969.

The object of morality  
Metheven and Co., Ltd.  
London, 1971.

WARNOCK, MARY

Ethics since 1900  
Oxford University Press  
London, 1960.

"Introduction" en:

Mill, J.S. Utilitarianism

Editado por William Collins Sons and Co., Ltd.  
U.S.A., 1962.

WARREN, MARY ANNE

The nature of woman

Edgepress Inverness Calif.  
U.S.A., 1980.

WHITEBECK, CAROLINE

"Theories of sex difference" en:

Women and philosophy

Capricorn Books  
New York, 1976, pág. 54.

WHITEHEAD, A. N.

The aims of education

Ernest Beun, Ltd.  
London, 1962.

WILLIAM, T.C.

The concept of the categorical imperative

Oxford at the Clarendon Press  
Great Britain, 1968.

WILLIAMS, BERNARD

Morality

Penguin Books, 1972.

WILSON, EDWARD O.

On human nature

Harvard University Press  
U.S.A., 1978.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

Lectures and conversations

Edited by Cyril Barret  
University of California Press  
U.S.A., 1972.

Philosophical investigations

Basil Blackwell Oxford  
Great Britain, 1963.

<sup>o</sup>  
WOLF, VIRGINIA

A room of one's own

Harcourt, Brace & World, Inc.  
U.S.A., 1957.

WOLLHEIM, RICHARD

Editor

Freud: A collection of critical essays  
Doubleday; Anchor Books Ed.  
U.S.A., 1974.

<sup>o</sup>  
WOLLSTONECRAFT, MARY

Vindication of the rights of woman

Pelican Classics  
Great Britain, 1975.

WOLTON, DOMINIQUE

Le nouvel orche sexuel

Ediciones Seuil  
Paris, 1974.

ZETKIN, CLARA

"Lenin on the women question" en:  
Lenin, Vol. I  
The emancipation of women, págs. 97 y ss.  
International Publishers  
New York, U.S.A., 1972.