Globethics Repository



Discursos de género y bioética
[Gender discourses and bioethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Aparisi Miralles, Ángela
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-05 01:35:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213799

Copyright Cuadernos de Bioética



DISCURSOS DE GÉNERO Y BIOÉTICA

GENDER DISCOURSES AND BIOETHICS

ÁNGELA APARISI MIRALLES
Área de Filosofía del Derecho
Facultad de Derecho. Universidad de Navarra
Campus Universitario s/n. Pamplona, 31080. Navarra. (España)
aparisi@unav.es

RESUMEN:

Palabras clave:
Género, bioética, igualdad, diferencia, reciprocidad, complementariedad.

Recibido: 12/05/2014
Aceptado: 17/08/2014

El objetivo de este trabajo es presentar algunas de las aportaciones del discurso de género al debate bioético y, de manera especial, al ámbito de la Enfermería. Asimismo, trata de valorar las contribuciones de las diversas corrientes feministas al reconocimiento y respeto del principio de la dignidad humana. En términos muy generales, se articula sobre tres modelos fundamentales de discurso de género: el igualitarista, el de la diferencia y el de la reciprocidad o complementariedad. La tesis de partida es que los dos primeros modelos, aunque han realizado importantes aportaciones en el campo de la bioética, también han trasladado a él algunas insuficiencias y reduccionismos inherentes a su pensamiento. Frente a ello, se defiende que el modelo de la complementariedad, adecuadamente entendido, permite compaginar los principios de igualdad y diferencia entre varón y mujer, lo cual le sitúa en una perspectiva mucho más enriquecedora para el debate bioético.

ABSTRACT:

Keywords:
Gender, bioethics, equality, difference, reciprocity, complementarity.

The purpose of this paper is to present some of the contributions of the gender discourse to the bioethical debate, specifically in the field of nursing. At the same time, it will explain the contribution of the different feminist theories to the recognition and respect of human dignity. Basically, it will describe the three fundamental models in the gender discourse: the egalitarian model, the difference model, and the model of reciprocity or complementarity. The starting point is that even though the first two models have made significant contributions in the field of bioethics, they have nonetheless brought with them some deficiencies and reductionisms inherent in their thinking. The complementarity model, on the contrary, when properly understood, allows for the combination of the principles of equality and difference between man and woman, which places it at a much more enriching standpoint within the bioethical debate.

1. Del modelo de la igualdad al pensamiento de la diferencia

Es bien conocido que la modernidad supuso, para la mujer, su exclusión de la vida política, jurídica, cultural[1]*. Su discriminación en estos ámbitos tuvo consecuencias muy negativas, no sólo para su realización personal, sino también para toda la sociedad*[2]*. Frente a esta situación*

1 Ballesteros J. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989, págs. 128 y ss.; Fernández E., "Precursores en la defensa de los derechos de las mujeres", *Anuario de Filosofía del Derecho,* 1991, VIII, págs. 409-423; Amoros, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991.

2 Vid. Amelang, J., Nash, M., (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990; Amoros, C., De Miguel, A., *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005; De Gouges, O., *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, en Puleo, A. (ed.), *Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros - La Ilustración olvidada, la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

surgió el primer feminismo —también denominado, en general, modelo igualitarista—, cuya lucha por la igualdad de derechos entre hombre y mujer realizó una aportación innegable. En este sentido, merece destacarse, especialmente, la obra de Simone de Beauvoir, El segundo sexo[3]. En ella encontramos una clara defensa de la igualdad de la mujer y de su capacidad para participar en las actividades hegemónicas de la época moderna: la ciencia, la política, la cultura y la empresa. Simone también se opuso a todos los atropellos a los que, tanto en la vida pública como en la privada, se sometía a la mujer.

Este modelo, como es bien conocido, tuvo consecuencias sociales muy positivas, que han llegado hasta nuestros días: el logro del derecho al voto, de una mayor igualdad en los ámbitos familiar, político, laboral, jurídico, económico, etc. Por eso, su perenne valor radica en su valiente defensa de la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer[4].

Sin embargo, este pensamiento implicó, en muchos casos, una defensa de los derechos de la mujer desde una posición que asumía, acríticamente, los principios hegemónicos vigentes en la modernidad, que proponían al varón como único modelo de lo humano. Así, los presupuestos de los que partía eran, entre otros, los siguientes[5]:

a) La existencia de una contraposición, e incluso un antagonismo, entre el ámbito de lo público y el de lo privado, entre la actividad profesional y la dedicación a la familia. Se entendía así que lo que verdaderamente realiza al ser humano no es la dedicación a la familia, sino la adquisición de poder en el ámbito público. En este sentido, resulta ilustrativo, por ejemplo, el pensamiento de Hegel. En su *Fenomenología del Espíritu*, contrapuso la familia a la vida pública. Afirmaba que el hombre adquiere su dignidad y se eleva por encima de los animales, no cuando alumbra la vida, como hacen las mujeres, sino en la medida en que esté dispuesto a morir o a matar por el Estado[6].

b) La primacía de los valores típicamente modernos: se promovía así la independencia frente a la interdependencia, la agresividad sobre la actitud de cuidado y atención a los demás, la competencia sobre la cooperación, la producción sobre la reproducción, el individualismo frente a la solidaridad, etc[7].

La nota del individualismo aparece especialmente destacada en el feminismo igualitarista. En realidad, en sus fundamentos se encuentran las tesis de Mandeville y de Nietzsche, los cuales, como es bien conocido, consideraban la *pietas* y el cuidado al otro como algo degradante y propio de la condición de esclavos.

Por otro lado, para muchos representantes de este modelo, el cuidado que crea dependencia, el que compromete real e integralmente a la persona, como por ejemplo la crianza de los hijos, es totalmente rechazado[8]. De ahí se deriva, como consecuencia lógica, que el derecho fundamental, y paradigma de todos los demás derechos, sea el de controlar la natalidad. De este modo, por ejemplo, el aborto se reclama como un derecho básico[9] y la salud reproductiva consiste, fundamentalmente,

3 De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1984.

4 Ballesteros, J. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit, pág. 129.

5 Ballesteros, J., "El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo de la complementariedad como respuesta a los retos de la sociedad contemporánea", en Aparisi, A., Ballesteros, J., *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo,* Eunsa, Pamplona, 2002, pág. 17.

6 En esta línea, afirmaba: "El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo..." (Hegel, G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966, pág. 116).

7 Ballesteros, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit.

8 Ballesteros J. "El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo de la complementariedad como respuesta a los retos de la sociedad contemporánea", en Aparisi, A., Ballesteros, J., op. cit., pág. 17-18.

9 Como señala Castilla, cuando en la actualidad se apela a los derechos de la mujer, con frecuencia se alude, fundamentalmente, a un pretendido "derecho al aborto". En realidad, el derecho prioritario de la mujer –y también del hombre– es el que le dejen ser madre –y padre– (Castilla, B., "Trabajo, paternidad y maternidad en el tercer milenio", op. cit., págs. 302-303). Una valoración de la regulación actual de la normativa española referente a la mujer en aspectos biomédicos puede encontrarse en San Julián, V. y Díaz de

en el recurso a los medios que permiten no reproducirse. Ello tuvo claras consecuencias sociales: entre ellas, podemos destacar la devaluación cultural de lo que, tradicionalmente, había sido el espacio social femenino como, por ejemplo, la maternidad, la actitud de cuidado (de la familia, de los débiles o enfermos…).

Dicha devaluación aparece especialmente clara en la obra de Simone de Beauvoir[10]. Para esta autora, la mujer es realmente un "hombre", con un cuerpo "molesto", sometido a procesos que se le escapan. Y, lo que es peor, expuesto a la posible reproducción. Se parte, por ello, de una hostilidad hacia lo biológicamente propio de la mujer. Su realización como persona, tal y como se refleja en *Las bocas inútiles*[11] y en *La mujer rota*[12], estaría estrechamente relacionada con la posibilidad de eliminar la maternidad. Asimismo, en el *Segundo Sexo* dedicó todo un capítulo a negar la existencia de un "instinto materno" e insistió en una visión muy negativa de la maternidad. La consideró como la trampa que no permitía a las mujeres intervenir en la vida pública[13]. Como en Sartre, la hostilidad a todo aquello que limita la total autonomía e independencia del sujeto, le lleva a defender explícitamente el aborto[14]. Ello, en definitiva, desembocará en una anulación de lo que, tradicionalmente, había constituido la identidad femenina[15].

De acuerdo con lo señalado, podríamos afirmar que, en general, el modelo igualitarista trata, justamente, de colocar a la mujer en los distintos puestos en los que hasta entonces sólo había estado el varón, pero —y aquí está la objeción—, manteniendo intactos los valores que la modernidad había asignado a éste.

A través de distintas vías, dicho modelo ha influido, entre otros ámbitos del saber, en la bioética. En este campo, contribuyó a potenciar una bioética excesivamente racional, utilitarista e individualista, apoyada, básicamente, en el principio de autodeterminación personal y autonomía de la voluntad.

La reacción frente a este pensamiento igualitarista vino a través del denominado feminismo de la diferencia. Este reivindicó, adecuadamente, la importancia de los valores que tradicionalmente había defendido la mujer. Se hace hincapié en el hecho de que ésta, a lo largo de la historia, ha asumido la función fundamental del cuidado, especialmente, de sus hijos y de las personas dependientes, frágiles y vulnerables. En consecuencia, se encuentra en una mejor posición que el varón en el ámbito de la bioética.

Desde esta perspectiva, el feminismo de la diferencia distingue entre un enfoque masculino y femenino de la bioética. El primero, en línea con el modelo igualitarista y el pensamiento moderno, potenciaría el individualismo, el pragmatismo, la racionalidad y la autonomía personal. Se trataría de un modelo pretendidamente neutro y abstracto, en la medida en que ignora las diferencias de género y, como ya se ha indicado, propone al varón como paradigma único, y exclusivo, de lo humano.

Por su parte, el enfoque femenino daría primacía a la calidad en las relaciones interpersonales, insistiendo en la importancia de los sentimientos y, especialmente, en la actitud de cuidado. En esta línea, se propone sus-

---

Terán, M. C., "Le corps de la femme et la bioémedicine en Espagne: La chronique d'une métamorphose vertigineuse", en Feuillet-Liger, B., Aouj-Mrad, A., (coords), *Corps de la femme et Biomédicine. Approche internationale*, Bruylant, Belgique, 2013, págs. 69-88. Sobre las nuevas formas de reproducción humana, puede consultarse Díaz de Terán, M. C., "El derecho español y las nuevas formas de reproducción humana", en *Pazmany Law Review*, vol. I (2013), págs. 45-65.

10 De Beauvoir, S., op. cit. De Beauvoir, S., *El Segundo Sexo* (trad. Pablo Palant), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1962.

11 De Beauvoir, S., *Las bocas inútiles*, en *Obras completas*, t. I, Aguilar, Madrid, 1978.

12 De Beauvoir, S., *La mujer rota*, Seix Barral, Barcelona, 1984.

13 Vid. Miranda, M., "El igualitarismo de Simone de Beauvoir: Consecuencias prácticas" en Aparisi, A. (ed.), *Género y persona*, Thomson Aranzadi, Pamplona, 2011.

14 De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, op. cit., pág. 48. Sobre las consecuencias que la revolución sexual de esta época tuvo para el derecho, puede consultarse, Díaz de Terán, M.C., "De 1968 a 2008: consecuencias en bioderecho de la revolución sexual", *Persona y Derecho*, 58 (2008), págs. 473-487.

15 Siguiendo a Castilla, en la obra de Simone de Beauvoir hay una negación de la esencia, pues si "sólo hay libertad, si la libertad es la esencia del ser humano, no se puede saber cual es la diferencia que hay entre varón y mujer; la igualdad –innegable– ahoga completamente la diferencia. Por tanto, no se puede llevar adelante el programa que propone de la fraternidad de dos seres semejantes y diferentes". En definitiva, reducido "a pura existencia el ser humano no es absolutamente nada más que lo que hace. Es difícil, entonces, determinar qué es la feminidad. Por eso su ideal de liberación de la mujer abocará irremediablemente a la imitación del varón. Si este encarna la actividad y la mujer la pasividad, el único modo de salir de la pasividad será imitar el modo de trabajar y de ejercitar la libertad por parte del varón" (Castilla, B., "A propósito del 'Segundo Sexo' de Simone de Beauvoir", op. cit., pág. 406).

tituir el pensamiento deductivo, racional, pragmático e individualista, impuesto por la bioética de la autonomía, por otro mas emotivo, empático y maternal. Todo ello cristalizará en la denominada bioética del cuidado (*care bioethics*). Ésta, frente a la bioética tradicional —a la que se acusa de fría y contractual—, se basa en la confianza, la empatía, el sentimiento, la virtud y la calidez de la experiencia interpersonal.

Una de las versiones más difundidas de la *care bioethics* es el denominado modelo "maternal". Este ve en la práctica, y en la experiencia, de la maternidad la fuente de los valores y actitudes fundamentales en bioética. Siguiendo a Palazzani[16], el razonamiento es el siguiente: como la mujer es la única que ha experimentado la maternidad y el cuidado hacia su hijo, y lo ha vivido en carne propia, ella es la verdadera protagonista de la bioética. Se trataría, pues de "feminizar" (o, incluso, "maternizar") toda la bioética, extendiendo esta actitud al resto de sujetos, especialmente a los varones.

Es evidente que el feminismo de la diferencia ha aportado mucha riqueza al debate bioético[17]. Por otro lado, las teorías de la bioética del cuidado, impulsadas por este discurso, han tenido mucha repercusión, por ejemplo, en el ámbito de la Enfermería, en conexión con el sentido y razón de ser de esta profesión. Sin embargo, considero que también hay aspectos rechazables en este modelo. Lo cuestionable no es el pensamiento en sí, sino la radicalización feminista de este enfoque, la exaltación unilateral de lo femenino[18]. En realidad, el feminismo de la diferencia corre el riesgo de entender al varón como un ser *irredento*, condenado a guiarse exclusivamente por criterios individualistas, de poder y de competitividad. Comete, por ello, un grave error: el de atribuir al género masculino, como si fueran su "esencia", los caracteres y modos de construir la realidad que a éste le había asignado el pensamiento moderno[19].

Por otro lado, si el sentimiento y la empatía desplazan a la racionalidad, si se enaltecen los valores femeninos y la emotividad, hasta el punto de olvidar la dignidad y los derechos humanos, podemos caer en un grave error: hacer depender el estatuto del otro del mero sentimiento. ¿Quién asegura entonces que en cada relación interpersonal prevalezcan la justicia y los derechos correspondientes, en condiciones de igualdad? ¿Quién garantiza, por ejemplo, que el científico no va a instrumentalizar a un ser humano cuando sus preferencias y sentimientos le inclinan por esa vía? ¿Cómo se evita que no se disponga de la vida del otro "por compasión", cuando se *siente* que ésta ya no tiene valor?[20].

Otro aspecto muy cuestionable de este pensamiento es la generalización, considerada como *esencialista,* de conductas consideradas típicamente femeninas. En realidad, se atribuye, a toda mujer por el hecho de serlo, unas actitudes y pautas de comportamiento predeterminadas. Si bien es cierto que las relaciones de cuidado son más frecuentes entre las mujeres, ello no implica que sean exclusivamente femeninas. Por otro lado, es innegable que también existen diferencias sustanciales entre las mismas mujeres: por ejemplo, no todas comparten esa actitud de entrega maternal. Asimismo, existen relaciones de abandono, o de exceso de cuidados hacia los hijos, rozando la opresión. Además, las relaciones materno-filiales no son las únicas importantes para el desarrollo de la persona, es evidente que hay muchas más.

16 Palazzani, L., "Los valores femeninos en bioética", en Aparisi, A., Ballesteros, J., *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, op. cit.; Ballesteros J. "El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo de la complementariedad como respuesta a los retos de la sociedad contemporánea", op. cit., pág. 59.

17 Vid. sobre este aspecto Badinter, E., *The Myth of Motherhood: an historical view of the maternal instinct* (trad. Roger DeGaris), London, Souvenir Press, 1981; Badinter, E.,*¿Existe el instinto maternal?*, Barcelona, Paidós, 1984; Badinter, E., *El uno es el otro*, Barcelona, Planeta, 1987; Badinter, E., *XY la identidad masculina*, Madrid, Alianza, 1993; Badinter, E., *Por mal camino*, Madrid, Alianza, 2004; Badinter, E., *La mujer y la madre*, Madrid, La esfera de los libros, 2011.

18 Scoltsar, P.W., "Do feminist ethics counter feminista aims?", in Browning, E., Coultrip-McQuin, S. (eds.), *Explorations in feminist ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 1992; Allen, J., "Motherhood: the annihilation of women", in Trebilcot, J. (ed.), *Mothering: essays in feminist theory*; Gilligan, K., "On "In a different voice": an interdisciplinary Forum", *Signs,* 1986 (11).

19 Vid. Campillo, N., "Ontología y diferencia entre los sexos", en Tubert, S., *Del sexo al "género": los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra, 2003.

20 Palazzani, L., "Los valores femeninos en bioética", en Aparisi, A., Ballesteros, J., *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, op. cit.

En definitiva, la bioética de la diferencia corre el riesgo de generalizar conductas consideradas típicamente femeninas, y de consagrar la existencia de una especie de *esencia moral* de las mujeres, superior a la del varón. Se ignoraría las mismas diferencias entre las mujeres, y se acabaría idealizándolas y elevándolas hasta considerarlas una especie de ser superior, que sabe como actuar correctamente en cada situación. En esta línea, y en lo que se refiere a la *care bioethics,* puede llegar a convertirse en una bioética del poder (subjetivo). Ello es debido a que, ante la inexistencia de un estatuto objetivo que vele por la dignidad de toda vida humana, se pueden generar relaciones asimétricas, regidas por el sentimiento, que pueden oscilar desde el cuidado "maternal" hasta el desprecio de la vida del otro[21].

2. Presupuestos y consecuencias del modelo de la reciprocidad o complementariedad

Frente a las insuficiencias de los anteriores planteamientos, se presenta la necesidad de elaborar un tercer modelo, el comúnmente denominado de la igualdad en la diferencia o, también, de la reciprocidad y complementariedad. Conviene advertir que se trata de una línea de pensamiento que está en desarrollo, en la medida en que es aún una tarea pendiente de la antropología filosófica el explicar cómo se articula el género con la estructura personal; o, lo que es lo mismo, el desarrollar el enclave personal y relacional de la condición sexuada, con el objeto de conocer mejor la identidad personal y sus implicaciones en las relaciones familiares y sociales. No obstante, en las páginas siguientes, recogeremos algunos presupuestos básicos de este modelo, así como sus posibles consecuencias prácticas.

Como punto de partida, podemos señalar que el modelo de la complementariedad no reniega de las aportaciones de los anteriores discursos de género: así, por ejemplo, pretende conservar y ahondar en la defensa de la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer, propia del primer feminismo. No obstante, rompe con planteamientos antagónicos y dicotómicos. Por un lado, destaca que la defensa de la igualdad no debe implicar, necesariamente, un igualitarismo. También rechaza la exaltación de la diferencia, que eleva a las mujeres y rebaja a los varones. En definitiva, busca una igualdad en la diferencia, sin que ninguna de estas categorías lesione a la otra. Además, intenta superar el lastre que supuso el pensamiento moderno, no sólo para las mujeres, sino también para los varones.

Partiendo de lo señalado, en lo restante voy a abordar dos cuestiones: a) en primer lugar, expondré, brevemente, algunos presupuestos y consecuencias del modelo de la reciprocidad; b) en segundo lugar, me referiré a la posible contribución de dicho modelo en el ámbito de la bioética.

2.1. Presupuestos y consecuencias del modelo de la reciprocidad

Como se acaba de señalar, el modelo de la reciprocidad admite lo que de positivo han tenido los anteriores modelos, en su dura lucha por la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Sin embargo, también pone de relieve sus insuficiencias. Con respecto al igualitarismo, pretende superar la pérdida de la identidad de la mujer, de la familia y de la cultura del servicio y cuidado al otro. Admitiendo la igualdad, pretende hacerla compatible con la diferencia entre varón y mujer. Por ello, se plantea, en primer lugar, el reto de profundizar, desde diversas perspectivas, en estas categorías. Se trata de evitar caer en los errores, tanto del igualitarismo, como del pensamiento radical de la diferencia[22].

Se presupone así, en términos muy generales, que hombres y mujeres son diferentes pero, y al mismo tiempo, iguales. Diferentes, por ejemplo, desde un plano genético, endocrinológico e, incluso, psicológico. Sin embargo, tales diferencias no llegan a romper la igual-

21 Palazzani, L., "Los valores femeninos en bioética", op. cit., pág. 60. Sobre la importancia del cuidado del hijo enfermo puede consultare Díaz de Terán, M.C., *Hijos a la carta, ¿un derecho?,* Instituto Martín de Azpilcueta, Pamplona, 2004.

22 Vid. Castilla, B., "Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI", en Aparisi, A., Ballesteros, J. (edit.), *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, op. cit., pág. 24; Castilla de Cortazar, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid, 1996, 2ª edición.

dad ontológica, en cuanto que hombres y mujeres son personas y, por lo tanto, poseen una igual dignidad ontológica. De este modo, la distinción presupone, necesariamente la igualdad.

Para el modelo de la reciprocidad, la categoría de la igualdad entre varón y mujer es un presupuesto incuestionable. Es más, tal igualdad es condición imprescindible para la propia complementariedad. Ambos, varón y mujer, participan de una misma naturaleza y, como ya se ha indicado, tienen una misión conjunta: la familia y la cultura. De hecho, estudios psicológicos han demostrado que las semejanzas entre los sexos son muy superiores a las diferencias en cualquier tipo de variable[23].

Una vez establecida convenientemente la igualdad, el modelo de la reciprocidad debe dar un paso adelante: tiene que dilucidar donde se encuentra la diferencia, y saber insertarla en la igualdad, de modo que ninguna categoría lesione, o le reste su lugar, a la otra. Se trataría de encontrar lo que Janne Haaland denominó el "eslabón perdido" del feminismo, es decir "una antropología capaz de explicar en qué y por qué las mujeres son diferentes a los hombres"[24]. Al determinar en qué consiste la diferencia, tendrá que precisar que hay de cultural, y qué de permanente, en la condición sexuada de la persona, explicando como se armonizan igualdad y diversidad[25].

a) El presupuesto de la igualdad ontológica

Ya se ha señalado que cualquier diferencia entre varones y mujeres presupone, necesariamente, la igualdad y, en consecuencia, el reconocimiento del mismo rango ontológico. En realidad, tanto el varón como la mujer, están llamados a ser protagonistas de un progreso equilibrado y justo, que promueva la armonía y la felicidad. Esta sería la interpretación más adecuada del libro del Génesis 1, 26-3l cuando, después de ser bendecidos por Dios, se asigna, tanto al varón como a la mujer, una doble y complementaria misión: "Creced, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla".

Comenzando por el principio de la igualdad, debo referirme a dos elementos estructurales comunes a varones y mujeres: su dignidad intrínseca y su carácter relacional. Ambos son un referente ineludible en el modelo de la reciprocidad. Además, los considero también principios imprescindibles en un adecuado enfoque de la bioética.

El principio de la dignidad humana implica que todo ser humano, varón o mujer, posee una excelencia o eminencia ontológica, una superioridad en el *ser* frente al resto de lo creado. Podríamos afirmar que ambos se sitúan en *otro orden del ser*. No son sólo animales de una especie superior, sino que pertenecen a otro orden, más eminente o excelente, en razón del cual merecen ser considerados personas[26]. Como señala Hervada, "Si (la dignidad) pertenece a la esencia, porque se trata de una perfección del ser, que no consiste simplemente en ser mejor o superior respecto de los otros seres, sino en pertenecer a otro orden del ser, la dignidad no se refiere a cualidades o condiciones individuales —según las condiciones particulares de la existencia—, sino a la esencia, esto es, a la naturaleza humana. El ser humano tiene dignidad como realización existencial de la naturaleza".

Desde esta perspectiva, se presupone la existencia de una naturaleza humana común a varones y mujeres. Esta es la base imprescindible para el reconocimiento de iguales derechos humanos. En este sentido, señala Spaemann que los derechos humanos "se deben reconocer para todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural, sin que sea lícito añadir cualquier criterio adicional"[27].

Se podría afirmar que la dignidad humana es un principio ontológico, con especial aplicación en el ámbito bioético. Ontológico, ya que estamos, como se ha indicado, ante una dimensión intrínseca a todo ser humano, un elemento estructural de su propio ser. O dicho

23 Vid. Maccoby, E.E., "La psycologie des sexes: implications pour les rôles adultes", en Sullerot, E. (ed.), *Le fait féminin,* Librairie Arthème Fayard, Paris.

24 Haaland Matlary, J., *El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo*, Rialp, Madrid, 2000, pág. 23.

25 Castilla de Cortazar, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, op. cit., pág. 37-38. Como destaca esta autora, hasta hace poco parecía que el fundamento de la complementariedad se encontraba en la diferencia. No se tenía suficientemente en cuenta que la igualdad es, también, condición imprescindible para la complementariedad.

26 Hervada, J., "Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana", en *Humana Iura,* 1 (1991), págs. 361-362.

27 Spaemann, R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989, pág. 50.

de otra manera, la dignidad designa la clase de seres vivientes que son, tanto varones como mujeres, determinando nuestro *estar* en el mundo. Asimismo, tiene una especial aplicación en el campo de la bioética, en la medida en que posee una dimensión normativa, y no meramente descriptiva, encauzada a orientar, decisivamente, las actuaciones humanas, por encima del sentimiento y de la subjetividad. De ello se deriva, entre otras cosas, que eticidad de una acción humana (sin distinguir entre varón o mujer) dependerá del respeto, o no, a la dignidad ontológica propia y ajena.

El segundo elemento estructural, que sustenta la igualdad, es que varón y mujer son seres relacionales. La dimensión de interdependencia es también consustancial a la persona. Esta se construye *en* y *a través* de la relación intersubjetiva. La experiencia humana —tanto de varones como de mujeres— es, así, una experiencia de relación con los demás. El ser humano, por encima de la diferencia varón-mujer, es un *ser con* los demás. La persona es, por constitución, un ser en comunicación. Ello no significa que su carácter de persona derive, o dependa, de la interrelación, reduciendo, en definitiva, la persona a relación, como sostienen algunos enfoques bioéticos[28]. Ciertamente, este rasgo constitutivo se manifiesta, posteriormente, en sus actos, pero la estructura relacional está enclavada en el *ser* de la persona. Por ello, para Polo el ser personal es incompatible con el monismo. "Una persona única —afirma— sería una desgracia absoluta"[29], porque la persona es capaz de darse[30] y el don requiere un destinatario[31]. Este *ser-acompañado* que es toda persona se describe, desde Heidegger, con el término *ser-con*. El hombre no sólo es ser, sino *ser-con*. O, siguiendo a Polo, *coexistencia*[32].

2.2. Algunas hipótesis sobre la diferencia

Partiendo de la igualdad ontológica entre varón y mujer, el problema está ahora en dilucidar si existen diferencias y, en su caso, donde se encuentran. Considero que la distinción o diferencia entre varón y mujer afecta a la identidad más profunda de la persona. En contraposición al pensamiento dualista, parto de la unidad radical entre cuerpo y espíritu, entre dimensión corporal y racional. De ahí que la singularidad personal deba acoger, como un elemento fundamental, el cuerpo, el sexo, en definitiva, ser varón o mujer. Por ello, el sexo es "constitutivo de la persona" (no sólo "atributo de la persona"). Ello demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como "él" o "ella".

La diferencia sexual humana sería, entonces, una distinción en el mismo interior del *ser*. Y teniendo en cuenta que el ser humano es personal, se trataría de una diferencia en el seno mismo de la persona. De este modo, existirían dos modalidades, o posibles "cristalizaciones", del ser personal: la persona masculina y la persona femenina. En esta línea, ya afirmaba Feuerbach:

> "La carne y la sangre son nada sin el oxígeno de la diferencia sexual. La diferencia sexual no es ninguna diferencia superficial o simplemente limitada a determinadas partes del cuerpo. Es una diferencia esencial y penetra hasta los tuétanos. Por muy espiritual e hiperfísico que sea el varón, éste permanece siempre varón. Y, lo mismo la mujer, permanece siempre mujer...La personalidad es, por lo tanto, nada sin diferencia de sexo; la personalidad se diferencia esencialmente en personalidad masculina y femenina"[33].

28 Es sabido que ya Mounier concibió el ser persona como relación vital entre el "yo" y el "tú". En esa comprensión del ser personal han profundizado E. Husserl y M. Scheler —con los métodos de la fenomenología—, y también F. Ebner, M. Buber, R. Guardini y otros, gracias al descubrimiento de la experiencia (Vid. Schütz, Ch., Sarach, R., "El hombre como persona", en VV.AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Hay traducción al castellano: *Manual de Teología como Historia de la salvación*, t.II, ed. Cristiandad, 1970, págs. 716-736).

29 Polo, L., "La coexistencia del hombre", en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, Tomo I, Pamplona, 1991, págs. 33-48.

30 Vid. Polo, L., "Tener y dar", en *Estudios sobre la Encíclica 'Laborem exercens'*, BAC, Madrid, 1897, págs. 222-230.

31 En efecto, «el problema fundamental del amor es la correspondencia, ya que hablando en absoluto, sin correspondencia el amor no existe» (Polo, L., "Tener y dar", op. cit., pág. 228).

32 Vid. Castilla de Cortazar, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, op. cit.

33 Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, 1843; hay trad. castellana: *La esencia del cristianismo*, Trota, Madrid, 1995, pág. 140. Y en otro lugar señalaba: "Donde no hay un tú no hay yo.

La diferencia entre varones y mujeres está actualmente respaldada por las ciencias biomédicas; en concreto, por la Genética, la Endocrinología y la Neurología. Sabemos que, desde un punto de vista genético, todas las células del hombre (que contienen los cromosomas XY) son diferentes a las de la mujer (cuyo equivalente es XX). Se calcula que la desigualdad sería de un 3%. No se trata de un porcentaje muy alto. No obstante, hay que tener en cuenta que esa pequeña diferencia se encuentra en todas las células de nuestro cuerpo. En realidad, hasta su última célula, el cuerpo del varón es masculino y el de la mujer, femenino[34]. Eso tiene, al menos, dos consecuencias: que somos más iguales que diferentes, y que somos iguales y diferentes en todo.

Como es sabido, el desarrollo adecuado del cromosoma «Y» determinará, a su vez, diferencias endocrinológicas que se sumarán a la diferenciación genética. La acción de las hormonas es muy importante en el posterior crecimiento intra y extrauterino del ser humano. Determinan el desarrollo sexuado e influyen en el sistema nervioso central. En consecuencia, también configuran de modo diferencial el cerebro[35]. Para Zuanazzi, "la sexualización involucra a todo el organismo, de modo que el dimorfismo coimplica, de manera más o menos evidente, a todos los órganos y funciones. En particular, este proceso afecta al sistema nervioso central, determinando diferencias estructurales y funcionales entre el cerebro masculino y femenino"[36]. De este modo, se puede afirmar que ambos cerebros serían dos "fundamentales variantes biológicas del cerebro humano"[37].

El cerebro —sostenía Feuerbach, adelantándose a las investigaciones científicas hoy en marcha— está influido por la sexualidad. Para él, los sentimientos y pensamientos son sexuados. La personalidad no se puede separar, ni de lo que llaman espíritu, ni de los órganos que no son estrictamente sexuales[38].

Los estudios científicos realizados en la especie humana están todavía abiertos. No obstante, no cabe duda de que fenotípicamente (y ello incluye la conducta) mujeres y varones difieren[39]. Siguiendo a Berge, se podría afirmar que, "la complejidad infinitamente más desarrollada del psiquismo humano —en comparación con el de los animales— no permite delimitar con tanta evidencia lo que, en éste, se encuentra bajo la dependencia inmediata de las hormonas genitales. Sin embargo, nadie sabría negar seriamente las diferencias de la psicología masculina y de la psicología femenina"[40].

En los animales, como consecuencia de la acción de los esteroides sexuales, se han constatado claros dimorfismos en diversas estructuras del sistema nervioso. En la

---

Pero la diferencia de yo a tú (la condición fundamental de toda personalidad y de toda conciencia) es una diferencia tan real y vital como lo es la diferencia de hombre y mujer. El tú entre hombre y mujer tiene un eco muy distinto que el monótono tú entre amigos" (Feuerbach, L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., pág. 110).

34 Blay, R., *Iron Jhon*, trad. D. Loks, ed. Plaza Janés, Barcelona, 1992, pág. 228.

35 Hay multitud de estudios sobre este tema. Vid., entre otros, De Vries, G. J, DeBruin, J.P.C., Uylings, H.B.M. y Corner, M.A. (eds.), "Sex differences in the brain: the relation between structure and funtion", en *Progres in Brai Research,* vol. 61, 1884; Elsevier, Moir, A. and Jessel, D., *Brain Sex. The real difference between men and women*, London, ed. Michael Joseph by Penguin Group, 1989; Kimura D., "Cerebro de varón y cerebro de mujer", en *Investigación y ciencia*, nov. 1992, pág. 77-84; Gur, R.E., "Diferencias en las funciones del cerebro entre los sexos", en VV.AA., *La mujer en el umbral del s. XXI*, ed. U. Complutense, Madrid, 1997, pág. 65-90; Castilla de Cortazar, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, op. cit., pág. 16-17.

36 Vid. Zuanazzi, G., *L'etá ambigua. Paradossi, risorse e turbamenti dell'adolescenza,* Brescia, La Scuola, 1995, pág. 80; Barbarino, A., De Marinis, L., "Ruolo degli ormoni gonadici sulla sessualizzazione cerebrale", *Medicina e Morale,* 1984, pág. 724- 729.

37 Vid. Dimond, "Evolution and lateralization of the brain. Concluding remarks", *Annals of the New York Academy of Science*, 1977, CCXCIX, pág. 477; Serra, A., "La biologia della sessualità in prospettiva pedagogica" en Zuanazzi, G., *L'educazione sessuale nella scuola*, SALCOM, 1989; Zollino, M., Neri, G., "Le basi biologiche della differenziazione sessuale", en *Sessualità da ripensare*, Vita e Pensiero, Milán, 1990, pág. 21- 22. En el mismo sentido afirma Zuanazzi que: "Sea como fuere, el hecho es que, según parece, la corteza cerebral está implicada, aunque de muy diferente modo, en el comportamiento sexual masculino y femenino. Esto es lo que sucede con la capacidad que la corteza tiene de integrar los estímulos referentes a las distintas modalidades sensoriales, al mismo tiempo que las experiencias emocionales y afectivas, los recuerdos, o las cogniciones que le son determinadas e impuestas por autorrepresentaciones mentales que la misma persona se autofabrica". También se sabe que, "esta función directiva del córtex cerebral se pone también de manifiesto, aunque en una muy diferente forma significativa, a través de la expresividad diferencial del comportamiento sexual masculino y femenino, por medio de la conducta motora, gestual, verbal, etc., que la corteza cerebral pone en marcha" (Zuanazzi, G., *L'etá ambigua. Paradossi, risorse e turbamenti dell'adolescenza,* Brescia, La Scuola, 1995, pág. 46).

38 Feuerbach, L., "La relación existente entre "La esencia del cristianismo" y "El Único y su patrimonio", (1845), en *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, trad. cast. José Mª Quintana Cabanas, PPU, Barcelona, 1989, pág. 160.

39 Castilla de Cortazar, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, op. cit., pág. 23.

40 Vid. Berge, A., *La educación sexual de la infancia*, Barcelona, Miracle, 1967, págs. 134 y 83.

especie humana, sin embargo, parece que las diferencias se refieren, fundamentalmente, a que un sexo emite un determinado comportamiento con mayor frecuencia o intensidad que otro. Por otro lado, estudios psicométricos han demostrado la existencia de una variedad de diferencias, estadísticamente significativas, respecto a habilidades cognitivas entre hombres y mujeres. Así, por ejemplo, Kimura estudió las diferencias entre el cerebro del varón y el de la mujer en el modo de resolver problemas intelectuales. Llegó a la conclusión de que poseen modelos diversos de capacidad, no de nivel global de inteligencia. De este modo, se podría afirmar que existe heterogeneidad entre los sexos en cuanto a la organización cerebral para ciertas habilidades. Pero tal diferencia no implica una mayor o menor inteligencia entre ellos, sino una capacidad complementaria de observar y abordar la realidad[41].

Dicho esto, conviene tener en cuenta que las diferencias referidas no nos permiten, como pretende el pensamiento de la diferencia, dividir el mundo en dos planos, el masculino y el femenino, entendiéndolos como dos esferas perfectamente delimitadas. Tampoco es admisible referirse a "virtudes" o "valores" exclusivamente masculinos o femeninos. Las cualidades, las virtudes, son individuales, personales. Tener buen o mal oído, buena o mala voz, no depende de ser varón o mujer. Por otra parte, puede haber varones con una gran intuición y mujeres con destreza técnica. Las cualidades son individuales y las virtudes pertenecen a la naturaleza humana, que es la misma para los dos sexos. Por ello, no se puede hacer una distribución de virtudes y cualidades propias de cada sexo, afirmando, por ejemplo, que a la mujer le corresponde la ternura y el cuidado y al varón la fortaleza. La mujer demuestra habitualmente, sobre todo ante el dolor, una mayor fortaleza que muchos varones. Por otra parte, los varones, sobre todo a partir de los 35 años —al menos es lo que afirman los psiquiatras—, desarrollan una gran ternura y capacidad de preocuparse por los demás[42].

Puede resultar ilustrativo mencionar aquí a Jung, quien descubrió que cada sexo era complementario dentro de sí mismo. Este autor advirtió que los sexos no son sólo complementarios entre ellos, sino también en el interior de cada uno. Afirmaba que cada varón tiene su «*anima*» —o su parte femenina—. Como contrapartida, cada mujer posee también su «*animus*» —o parte masculina[43]. En este sentido, podrían interpretarse los comentarios que hizo Ortega y Gasset sobre el cuadro de *La Gioconda*. En su opinión, Leonardo Da Vinci no pintó en él el retrato de una mujer, sino la parte femenina de su alma[44].

Partiendo de esta base, es cierto que hombres y mujeres presentan, en general, modos complementarios de percibir y construir la realidad. Se podría afirmar que los valores, cualidades y virtudes "cristalizan" de manera diferente en hombres y mujeres. Por decirlo de algún modo, en general, es distinta la fortaleza femenina que la masculina. Pero, al mismo tiempo, cada una necesita o se complementa con la otra.

Ballesteros[45] hace un elenco de valores complementarios, o más bien, de distintos modos de concretarse, o realizarse, de éstos. Relaciona:

VARONES	***MUJERES***
la exactitud	la analogía
lo superficial (longitudinal o lineal)	lo profundo
el análisis	la síntesis
el discurso	la intuición
la competencia	la cooperación
el crecimiento	la conservación
lo productivo	lo reproductivo

41 Kimura, D., "Cerebro de varón y cerebro de mujer", en *Investigación y ciencia*, nov. 1992, págs. 77-84.

42 Castilla, B., "Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI", en Aparisi, A., Ballesteros, J. (edit.), *Por un feminismo*..., op. cit., págs. 36-37.

43 Vid. Jung, C. G., "Los arquetipos y el concepto de 'anima'" en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1981, págs. 49-68.

44 Ortega y Gasset, J., *La Gioconda* [1911], en *Obras Completas*, t. I, Madrid, Alianza, 1983, págs. 553-560.

45 Ballesteros, J., "Postmodernidad y neofeminismo: el equilibrio entre 'anima' y 'animus'" en *Postmodernidad*, op. cit., pág. 130.

También, Blanca Castilla[46] ofrece la siguiente enumeración:

VARONES	*MUJERES*
proyectos a largo plazo	captar y resolver con lo mínimo necesidades presentes
(magnanimidad)	(economizar)
inventar	mantener
lo abstracto	lo concreto
la norma	la flexibilidad
la justicia	la misericordia
lo cuantitativo	lo cualitativo
la expresión	la interpretación
el concepto	el símbolo
la especialización	la visión de conjunto

No obstante, y a diferencia del pensamiento de la diferencia, es importante destacar que no encontramos valores o cualidades superiores en uno u otro sexo, sino perspectivas y enfoques complementarios de la realidad. Diversos estudios llevados a cabo sobre el comportamiento humano han comprobado estas pautas. En general, se subraya que el existir del varón discurre bajo el signo distintivo de "tender hacia el exterior"[47]. En el caso de la mujer, ésta tiende, más bien, hacia su interioridad. El mundo se le presenta al varón bajo el signo de la lucha y de la conquista. Es, en general, un "mundo de cosas"; sin embargo, el femenino es, en mayor proporción, un "mundo de personas"[48]. Su posición excéntrica puede llevar al varón, en ocasiones, a vivir el mundo como realidad hostil, y a aplicar, en mayor proporción, una lógica de la violencia —del hombre sobre el hombre y del hombre sobre la naturaleza—; por el contrario, la femineidad conduce la existencia, en general, a la cercanía de la vida humana. El mundo vendrá entonces concebido como un horizonte de valores. Aquí prima la lógica de la reconciliación —del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza—.

Todo ello podría resumirse diciendo que, en general, los varones tienen una mayor habilidad para dominar las cosas y para manejar ideas abstractas, y las mujeres una mayor facilidad para el conocimiento y el trato con las personas. Pero conviene insistir en que ambas habilidades y perspectivas no son superiores o inferiores, sino necesarias y complementarias para construir armónicamente la realidad.

3. Posibles aportaciones del modelo de la reciprocidad en el ámbito de la bioética

Todo lo señalado puede tener aplicación en una bioética que, sin renunciar al requisito básico de la justicia, al principio de la dignidad humana y al carácter relacional de toda persona, sepa superar el racionalismo, el individualismo y el antropocentrismo, supliendo, al mismo tiempo, las carencias, tanto de la bioética liberal, como de la bioética del cuidado.

Algunos aspectos del modelo de la reciprocidad que pueden tener especial aplicación en la bioética, y pueden enriquecer su discurso, serían la profundización en el principio de la dignidad humana y en el consiguiente reconocimiento del "otro", en cuanto igual. Ello supone, entre otras cosas, reconocer que, con independencia de preferencias subjetivas, intereses, deseos, sentimientos o decisiones personales, todo individuo posee inherentemente un título para el reconocimiento de su cualidad ontológica de ser humano, es decir, de ser sujeto de una relación. Ello, a su vez, implica la necesidad de asegurar, entre otras cosas, que las relaciones entre "yo" y "el otro" se desarrollen en el marco del respeto a la dignidad de todo ser humano. En realidad, el primer y fundamental elemento constitutivo de la justicia —al que no se puede renunciar—, es la paridad ontológica, el reconocimiento de la igual dignidad de los sujetos que entablan una relación.

Por otro lado, es importante insistir en que el principio del respeto "al otro", considerado desde el derecho romano como la expresión más neta y genuina de

46 Castilla, B., "Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI", en Aparisi, A., Ballesteros, J. (edit.), op. cit., págs. 37-38.

47 Vid. Lersch, Ph., *Von Wesen der Geschlechter,* Reinhartd, München- Basel, 1968, págs. 55 y ss., cit. en. Zuanazzi, G., *L'etá ambigua. Paradossi, risorse e turbamenti dell'adolescenza,* La Scuola, Brescia, 1995, pág. 79.

48 Vid. Erikson, E.H., *Infanzia e società*, Armando, Roma, 1967, págs. 91 y ss.

lo jurídico, incluye, necesariamente, la dimensión de la universalidad. Ésta, como elemento esencial de la bioética y del bioderecho, implica que ningún individuo humano debe quedar excluido de las garantías que el propio derecho otorga. Supone que la dignidad debe reconocerse, jurídicamente, por el sólo hecho de pertenecer a la familia humana, al margen de sentimientos, preferencias o emociones. Lo contrario sería incidir en una clara e injustificada discriminación. Ello exige, a su vez, garantizar que, en todas las relaciones humanas, impere el principio del respeto y se elimine toda violencia o relación de dominio o posesión. Tal criterio supone, asimismo, la necesidad de proteger, especialmente, a todos aquellos que, por diversos motivos (el grado de desarrollo, la edad, la enfermedad, etc.), no son capaces de valerse por sí mismos. Este sería un referente esencial de la bioética y el bioderecho, propio de todo lugar y momento histórico, cuya renuncia supondría, necesariamente, un abandono de la justicia.

Al mismo tiempo, hemos señalado que el modelo de la complementariedad no ignora las diferencias varón-mujer. Como he señalado anteriormente, entiende que tal distinción afecta a la identidad más profunda de la persona, con la riqueza que ello conlleva. Por ello, propone romper con ciertos errores antropológicos: en primer lugar, con la incorrección, en la que ha caído el pensamiento de la diferencia, que implica considerar al varón como un ser violento y deshumanizado por "naturaleza", incapaz de relaciones de cuidado y atención al frágil y débil. Por el contrario, los denominados "modos de hacer masculinos" (como, por ejemplo, el individualismo, la utilización irresponsable de la sexualidad, la poca valoración del cuidado de la vida dependiente...) son, en gran medida, atributos y actitudes que la modernidad asignó al varón, y que éste ha asimilado, en cierto grado, de una manera acrítica. Desde luego, no es esa la esencia de la masculinidad. Por ello, las críticas del pensamiento de la diferencia deberían ir dirigidas, en muchos casos, no tanto a la "masculinidad", como a la triste herencia que la modernidad asignó al varón.

En segundo lugar, el modelo de la reciprocidad intenta poner de manifiesto el error añadido que supone, no sólo la exaltación de los criterios considerados "masculinos" en la sociedad y en la bioética[49], sino, especialmente, el actual proceso de "masculinización" de las mujeres. Tal actitud, que en realidad implica asumir los defectos de los hombres, no hace sino dar un paso adelante en la deshumanización de la sociedad. Un claro ejemplo de ello sería la defensa a ultranza del aborto, frente a la tradicional actitud de la mujer dirigida a la valoración y cuidado de la vida humana dependiente.

En tercer lugar, junto a la equivocación que supone la "masculinización" de las mujeres, se plantea evitar también el fenómeno inverso, la "feminización" de los varones. Este proceso, presente ya en la actualidad, —y propiciado, en gran medida, por el desconcierto existente en torno a su propia identidad—, implica la asunción, por parte de los hombres, de algunas actitudes consideradas como "defectos" típicamente femeninos, como, por ejemplo, la búsqueda de seguridad ante todo, la primacía del sentimiento, del deseo y del subjetivismo sobre el discurso objetivo, universal y racional.

Se trata, en los dos casos anteriores, de dinámicas consistentes en incorporar los defectos del otro sexo. Frente a ello, se propone, por el contrario, asimilar los "modos de hacer" positivos, lo que de virtuoso y humano aporta cada sexo en su modo de afrontar y de enfrentarse a la realidad. Para ello, puede tomarse como referente, precisamente, la actitud más genuinamente humana: la capacidad de servicio a los demás, de extraer lo mejor de uno mismo y conseguir, al mismo tiempo, descubrir y potenciar lo mejor de los otros.

En conclusión, el modelo de la reciprocidad, o complementariedad, intenta superar las deficiencias del igualitarismo y del pensamiento de la diferencia. Partiendo de la igual dignidad de los seres humanos, encuentra diferentes y complementarias "cristalizaciones" de los valores, virtudes y cualidades en la persona humana: masculina y femenina. Se parte de la idea de que varones y mujeres tienen un modo distinto de construir la sociedad. Y se propone, en definitiva, que cada sexo no imite, sino que aprenda del otro, abriéndose a la

49 Elsthain, J. B., *Public Man, Private Woman, Women in Social and Political Though,* New Jersey, Princeton, 1981.

contemplación del bien, y a su desarrollo, en su propia existencia. Este discurso, que como hay hemos señalado, se encuentra aun en fase de elaboración, puede aportar mucha riqueza conceptual y práctica al ámbito de la bioética.

Referencias

Amelang, J. y Nash, M., (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.

Amorós, C. y De Miguel, A., *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005.

Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991.

Amorós, C., *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres,* Madrid, Cátedra, 2007.

Badinter, E., *The Myth of Motherhood: an historical view of the maternal instinct* (trad. Roger DeGaris), London, Souvenir Press, 1981.

Badinter, E., *¿Existe el instinto maternal?*, Barcelona, Paidós, 1984.

Badinter, E., *El uno es el otro*, Barcelona, Planeta, 1987.

Badinter, E., *XY la identidad masculina*, Madrid, Alianza, 1993.

Badinter, E., *Por mal camino*, Madrid, Alianza, 2004.

Badinter, E., *La mujer y la madre*, Madrid, La esfera de los libros, 2011.

Ballesteros J. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989.

Ballesteros, J., "El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo de la complementariedad como respuesta a los retos de la sociedad contemporánea", en Aparisi, A., Ballesteros, J., *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo,* Eunsa, Pamplona, 2002.

Barbarino, A., De Marinis, L., "Ruolo degli ormoni gonadici sulla sessualizzazione cerebrale", *Medicina e Morale,* 1984.

Berge, A., *La educación sexual de la infancia*, Barcelona, Miracle, 1967.

Blay, R., *Iron Jhon*, trad. D. Loks, ed. Plaza Janés, Barcelona, 1992.

Campillo, N.,"Ontología y diferencia entre los sexos", en Tubert, S., *Del sexo al "género": los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra, 2003.

Castilla, B., "Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI", en Aparisi, A., Ballesteros, J. (edit.), *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Castilla de Cortazar, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid, 1996, 2ª edición.

De Beauvoir, S., *Las bocas inútiles*, en *Obras completas*, t. I, Aguilar, Madrid, 1978.

De Beauvoir, S., *La mujer rota*, Seix Barral, Barcelona, 1984.

De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1984.

De Vries, G. J, DeBruin, J. P.C., Uylings, H.B.M. y Corner, M.A. (eds.), "Sex differences in the brain: the relation between structure and funtion", en *Progres in Brai Research,* vol. 61, 1884.

Díaz de Terán, M.C., "De 1968 a 2008: consecuencias en bioderecho de la revolución sexual", *Persona y Derecho*, 58 (2008).

Dimond, "Evolution and lateralization of the brain. Concluding remarks", *Annals of the New York Academy of Science*, 1977, CCXCIX.

Elsevier, Moir, A. and Jessel, D., *Brain Sex. The real difference between men and women*, ed. Michael Joseph by Penguin Group, London, 1989.

Erikson, E.H., *Infanzia e società*, Armando, Roma, 1967.

Fernández E., "Precursores en la defensa de los derechos de las mujeres", *Anuario de Filosofía del Derecho,* 1991, VIII.

Feuerbach, L., "La relación existente entre "La esencia del cristianismo" y "El Único y su patrimonio", (1845), en *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, trad. cast. José Mª Quintana Cabanas, PPU, Barcelona, 1989.

Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, 1843. Hay traducción castellana: *La esencia del cristianismo*, Trota, Madrid, 1995.

Gilligan, K., "On "In a different voice": an interdisciplinary Forum", *Signs,* 1986 (11).

Gur, R.E., "Diferencias en las funciones del cerebro entre los sexos", en VV.AA., *La mujer en el umbral del s. XXI*, ed. U. Complutense, Madrid, 1997.

Haaland Matlary, J., *El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo*, Rialp, Madrid, 2000.

Hegel, G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966.

Hervada, J., "Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana", en *Humana Iura,* 1 (1991).

Jung, C. G., "Los arquetipos y el concepto de 'anima'" en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1981.

Kimura D., "Cerebro de varón y cerebro de mujer", en *Investigación y ciencia*, nov. 1992.

López Moratalla, N., *Cerebro de mujer, cerebro de varón*, Rialp, Madrid, 2007.

Maccoby, E.E., "La psycologie des sexes: implications pour les rôles adultes", en Sullerot, E. (ed.), *Le fait féminin,* Librairie Arthème Fayard, Paris.

Miranda, M., "El igualitarismo de Simone de Beauvoir: Consecuencias prácticas" en Aparisi, A. (ed.), *Género y persona*, Thomson Aranzadi, Pamplona, 2011.

Ortega y Gasset, J., *La Gioconda* [1911], en *Obras Completas*, t. I, Madrid, Alianza, 1983.

Palazzani, L., "Los valores femeninos en bioética", en Aparisi, A., Ballesteros, J., *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Polo, L., "La coexistencia del hombre", en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, Tomo I, Pamplona, 1991.

Polo, L., "Tener y dar", en *Estudios sobre la Encíclica 'Laborem exercens'*, BAC, Madrid, 1897.

San Julián, V. y Díaz de Terán, M. C., "Le corps de la femme et la bioémedicine en Espagne: La chronique d'une métamorphose vertigineuse", en Feuillet-Liger, B., Aouj-Mrad, A., (coords), *Corps de la femme et Biomédicine. Approche internationale*, Bruylant, Belgique, 2013, págs. 69-88.

Schütz, Ch., Sarach, R., "El hombre como persona", en VV.AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Hay traducción al castellano: *Manual de Teología como Historia de la salvación*, t.II, ed. Cristiandad, 1970.

Scoltsar, P.W., "Do feminist ethics counter feminista aims?", in Browning, E., Coultrip-McQuin, S. (eds.), *Explorations in feminist ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 1992.

Serra, A., "La biologia della sessualità in prospettiva pedagogica" en Zuanazzi, G., *L'educazione sessuale nella scuola*, SALCOM, 1989.

Spaemann, R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989.

Zollino, M., Neri, G., "Le basi biologiche della differenziazione sessuale", en *Sessualità da ripensare*, Vita e Pensiero, Milán, 1990.

Zuanazzi, G., *L'etá ambigua. Paradossi, risorse e turbamenti dell'adolescenza,* Brescia, La Scuola, 1995.