

LAICIDAD Y FEMINISMO:
Repercusiones en los debates sobre aborto y multiculturalidad
Teresa Maldonado

Publicado en *Viento Sur*/104 (2009), pp. 55-65.

http://www.vientosur.info/articulosabiertos/VS104_Maldonado_Laicidadyfeminismo.pdf

1.- Debate feminista: de la multiculturalidad a la multi-religiosidad

El papel y el lugar de las religiones en mundo actual y, en particular, en el Estado de derecho y en las democracias modernas es objeto de renovado interés en los últimos años. Pero siendo un tema de reflexión y discusión en sí mismo, otro debate de rabiosa actualidad –el que versa sobre la multiculturalidad– ha venido también a amplificar el interés del tema religioso. Tal y como ha señalado la organización *Women Against Fundamentalism*, la religión conforma el núcleo duro de la cultura. Y, se podría añadir, muy especialmente de la cultura entendida como lo hacen los multiculturalistas, esto es, en su acepción más romántica y menos ilustrada.

Como es de sobra conocido, las feministas tenemos un interés muy especial en terciar en el debate sobre la multiculturalidad, porque el rol social de las mujeres suele estar en el centro de la discusión. Desde la perspectiva feminista-ilustrada hemos visto (y vemos) el despliegue del feminismo fuertemente vinculado a los procesos de racionalización ilustrada y a la conexas privatización de la religión, es decir, concebimos el feminismo indisolublemente ligado al proceso de laicización. Seguramente no necesitamos modificar substancialmente dicha consideración, pero tal vez sí convenga matizarla, vistas las controversias en que está enredado el propio concepto de secularización y su relación con la Modernidad, por un lado, y vista también la falta de unanimidad feminista respecto al tratamiento teórico y político que merece el hecho de la multiculturalidad en nuestras sociedades¹.

En el debate sobre multiculturalismo y feminismo han surgido posiciones que se autodefinen como “feminismo musulmán”. La referencia a un “feminismo católico” o, más genéricamente, a un “feminismo cristiano” tiende a aparecer no tanto en conexión con la multiculturalidad, sino en otros contextos, a saber, en el campo de la teología feminista, lo cual no deja de ser significativo. En todo caso, tanto “feminismo

¹ A este respecto, suscribo la distinción de Celia Amorós entre *multiculturalidad* como hecho y *multiculturalismo* como tesis normativa sobre ese hecho.

musulmán” como “feminismo católico” –u otras– son expresiones que se usan de hecho con frecuencia, pero tal vez deberíamos investigar si no adolecen de *contradictio in terminis*. Parece que de constatar algo que nadie pone en duda, a saber, que hay mujeres feministas creyentes –o prácticas hermenéuticas feministas sobre los textos sagrados de determinadas religiones– se ha pasado a plantear la existencia, bastante más dudosa, de cosas como un ‘feminismo católico’ o ‘islámico’. Este ejercicio de adjetivación del feminismo es, como mínimo, discutible. No se me escapa que hay indudablemente análisis y propuestas políticas feministas vinculadas explícitamente a determinados credos religiosos, el caso de la organización *Católicas por el derecho a decidir* resulta paradigmático en ese sentido. Pero también conviene que nos percatemos de que actualmente muchas posturas decididamente antifeministas se esconden tras diversos rótulos que incluyen el adjetivo ‘feminista’. Soy consciente de que en este punto nos enfrentamos a un espinoso problema: lo dificultoso (¡y pretencioso!) de querer expedir certificados de autenticidad o *labels* de garantía y de pureza feminista. Pero una cosa es reconocer lo antedicho (y la amplísima pluralidad de los análisis y la propuestas feministas), y otra muy distinta aceptar que el feminismo sea una etiqueta susceptible de estirarse hasta donde haga falta para incluir todo análisis que se autodefinía como tal. Asistimos a una novedosa estrategia en los discursos antifeministas que parecen sacar mejores réditos no de presentar al feminismo como el monstruo a batir, sino de postularse a sí mismos como paladines del “verdadero” feminismo, tergiversando y adulterando completamente los contenidos de éste. No estoy diciendo, claro está, que *todo* lo que se auto-presente como “feminismo católico” o “feminismo musulmán” responda necesariamente a esta estrategia, sino que una parte al menos sí pudiera hacerlo.

Otro dato que hace conveniente abordar desde el feminismo la cuestión de la laicidad es que todas las religiones, especialmente los monoteísmos y sus clérigos, han mostrado siempre una irrefrenable obsesión por reglamentar lo que las mujeres deben hacer y dejar de hacer. No es casual que la Asamblea Parlamentaria tuviera que hacer un llamamiento a los estados miembros del Consejo de Europa para que garanticen la separación entre Iglesia y Estado y aseguren que las mujeres no se vean sujetas a políticas y leyes influidas por la religión, por ejemplo en el ámbito de la familia, el

divorcio y el aborto². Por su parte, el Lobby Europeo de Mujeres (LEM) ha manifestado preocupación porque la religión está teniendo, afirman, un gran impacto en las políticas europeas y nacionales, socavando la igualdad entre mujeres y hombres y restringiendo el acceso y el disfrute por parte de las mujeres de sus derechos humanos básicos³. En los enconados debates mediáticos y sociales a los que asistimos en España en los últimos años, motivados por la puesta en cuestión desde la jerarquía católica nada menos que de la legitimidad democrática de determinadas legislaciones⁴ ha sido notorio y manifiesto que los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres (y de las minorías sexuales) se cuentan entre las cosas que más obsesionan a la cúpula eclesiástica. Polémicas anteriores sobre el uso del *hijab* islámico, o las afirmaciones hace algunos años de un *iman* sobre cómo golpear a las mujeres para no dejar huella, pusieron en primer plano, por su parte, la cuestión del Islam y las mujeres.

Por todo ello, propongo que modifiquemos los términos del debate sobre la multiculturalidad y las mujeres, o por lo menos los maticemos. En mi opinión, responde más a la realidad y es más preciso hablar de multi-religiosidad que de multiculturalidad: aclara mejor cuál es el referente extralingüístico, la realidad a la que nos estamos refiriendo. Al abordar el debate en términos de *multirreligiosidad*, *laicidad* y *feminismo* ponemos de paso en tela de juicio el halo de respetabilidad que han adquirido en círculos de izquierda y en determinadas posiciones feministas algunas posturas partidarias del reconocimiento acrítico de las identidades culturales (en realidad, religiosas). Estas posturas –aplaudidas a veces de forma precipitada– se han presentado como protectoras de unas identidades que sólo tendrían la característica de haber sido avasalladas por el imperialismo cultural de occidente, pero han ocultado otras peculiaridades menos presentables y más opresoras de esas mismas identidades.

Suele considerarse que el proceso de secularización de la Modernidad supone la pérdida de relevancia social de la religión, la progresiva disolución de las tradiciones religiosas en la comprensión del mundo. La secularización social tendría uno de sus efectos en la laicidad del Estado. La secularización haría referencia así a un proceso más amplio que el de la laicización, que estaría comprendida en aquél como una de sus

² Resolución 1464 (2005) del Consejo de Europa, “Mujeres y Religión en Europa”, debate en Asamblea del 4 de octubre de 2005 (Sesión 26).

³ Informe de posicionamiento del Lobby Europeo de Mujeres (LEM), “La religión y los derechos humanos de las mujeres”, adoptado el 27 de mayo de 2006.

⁴ A raíz de la regulación legal del matrimonio entre personas del mismo sexo o de la inclusión entre las materias de estudio en la educación secundaria de una asignatura sobre ciudadanía. Exactamente igual, por cierto, que antaño a cuenta del divorcio.

consecuencias. La laicidad implica entonces neutralidad axiológica del Estado y/o la separación institucional entre Estado e Iglesias. Pero el debate sobre la laicidad implica también abordar cuál debe ser el lugar de los argumentos religiosamente fundados en el debate público. Dicho de otra manera: qué tipo de reconocimiento debe el estado a las religiones.

Algunas posturas críticas con la Ilustración (y con el feminismo ilustrado, como las autoras de *El velo elegido*⁵, entre otras) se muestran muy favorables al reconocimiento de las identidades religiosas. Sería necesario en este punto considerar detenidamente qué entendemos por reconocimiento y qué implicaciones ha de tener. La autora feminista de referencia en el esclarecimiento y el análisis (no tanto en la defensa) del concepto de reconocimiento tal y como lo utilizan los multiculturalistas es Nancy Fraser. Como es sabido, en el esquema que proponía en el primer capítulo de su *Justice Interruptus*, dos eran los aspectos centrales de la injusticia y, en el límite, existirían dos tipos de injusticia, analíticamente distinguibles aunque interrelacionados en la realidad: injusticias que precisan de redistribución –material– e injusticias que precisan de reconocimiento –simbólico⁶.

Si la religión conforma efectivamente el núcleo duro de la cultura, las injusticias que sufren algunas personas por razón de sus creencias religiosas, precisará, para subsanarse, de reconocimiento. Reconocimiento que tendrá necesariamente plasmación en regulaciones jurídicas. Pero ¿qué repercusiones jurídicas son legítimas? Algunas perspectivas sobre este asunto parecen estar reclamando un tipo de reconocimiento que calificaré de momento como excesivo. En este sentido deberíamos hacernos la pregunta que se hace Amy Gutman sobre si la identidad religiosa es especial⁷. Efectivamente, la respuesta dada explícita o implícitamente por algunas posturas multiculturalistas parece apuntar a que la identidad religiosa *sí* es especial. Este planteamiento me parece pernicioso por varios motivos, algunos de los cuales intentaré exponer en lo que sigue.

2.- La identidad religiosa y la dinámica de las excepciones.

⁵ De Botton, Lena; Puigvert, Lidia y Taleb, Fátima (2004): *El velo elegido*. Barcelona, El Roure.

⁶ El género y la “raza” eran explicados como formas de colectividad bivalentes, a diferencia de la clase social, que se situaría en un extremo del espectro conceptual (la clase obrera adolecería de un déficit, sobre todo, de redistribución) y a diferencia también de las minorías sexuales que ocuparían el otro extremo (y que padecerían déficit, sobre todo, de reconocimiento)

⁷ Amy Gutman, *La identidad en democracia*, Katz, Madrid, 2008, cap. 4, “La identidad religiosa, ¿es especial?”. Hay una versión abreviada de dicho capítulo en *Claves de Razón Práctica*/185, septiembre de 2008.

Una de las consecuencias de la consideración de las identidades religiosas como especiales es que nos puede llevar a la dinámica de las *excepciones* al estilo de lo que sucede en Estados Unidos y que por este lado del atlántico cada vez aparece con más frecuencia⁸. Dispensar a un ciudadano/a de lo que para el resto es una exigencia inapelable y hacerlo porque su religión no le permite esto o le obliga a aquello, puede desembocar en la disolución de la misma comunidad política. Las excepciones pueden tener que ver con cosas tan variopintas como la posibilidad de acudir a un examen universitario –o a una entrevista de trabajo– ocultando el rostro cubierta por un *niqab*; negarse a acudir a clase de gimnasia, o de biología; negarse a declarar ante un tribunal determinado día de la semana (cierto que establecer el domingo como día de descanso laboral no es neutral desde el punto de vista cultural o religioso); negarse a trabajar en época de ayuno religioso; poder consumir sustancias psicoactivas –prohibidas al resto de la población– en ceremonias y ritos religiosos.

De la misma manera que en el debate sobre la multiculturalidad es central el concepto de *universalidad* (su posibilidad/imposibilidad, su deseabilidad/indeseabilidad) en la discusión sobre la laicidad es clave el concepto de *neutralidad* axiológica del estado⁹. En el debate sobre la multiculturalidad se ponía en cuestión por parte de los relativistas la posibilidad, e incluso a veces la deseabilidad misma, de una mínima universalidad *genuina*, de unos derechos o valores *humanos* que como tales se nos deban respetar a todos al margen de nuestra pertenencia identitaria o cultural. La postura universalista en ese debate defendía precisamente que es posible (¡y deseable!) un universalismo que no sea etnocentrismo disfrazado. Los relativistas ponían el énfasis en lo que nos diferencia a seres humanos de diversas procedencias culturales (o diversas identidades sexuales etc.), los universalistas en lo que compartimos.

En el debate sobre la laicidad, los relativistas suelen acusar a la laicidad (sobre todo a la versión francesa) de postular una *falsa neutralidad* del estado, neutralidad que es en realidad, para ellos, imposible, cuando no indeseable. La discusión versa entonces

⁸ Este aspecto de la laicidad estadounidense es uno de los puntos centrales en la defensa que de dicho modelo hace Martha Nussbaum en su libro sobre la libertad de conciencia, significativamente subtítulo "En Defensa de la Tradición Americana de la Igualdad Religiosa" Cfr. Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, 2008, New York, ver por ej. su tratamiento de la poligamia entre los mormones, p. 179, entre otras.

⁹ Neutralidad que desde una perspectiva republicana lo es respecto a los *máximos morales*, a las doctrinas comprehensivas..., porque respecto a los *mínimos morales compartidos*, que son los que el ordenamiento jurídico debe reflejar, el estado no es, ni puede ni debe ser neutral, sino al contrario, absolutamente beligerante.

sobre: ¿debe o no el Estado ser neutral respecto de los máximos morales –y a las perspectivas últimas de sentido, como las religiosas– de los ciudadanos y ciudadanas? ¿Puede serlo? ¿Podemos construir una esfera pública en la que todos los puntos de vista no totalitarios puedan expresarse y participar en el debate sobre cuáles son los mínimos compartidos, manteniendo al Estado neutral respecto al resto de cuestiones en controversia? ¿Cómo acometer semejante tarea?

En el debate entre relativistas y universalistas respecto a la multiculturalidad se apuntaba a veces, desde la postura relativista, que la defensa de los derechos humanos conforma una cultura entre otras: la cultura de los derechos humanos. De la misma manera, la defensa del laicismo es planteada en ocasiones como si fuera la defensa de un “ismo” más entre otros, tan defendible y criticable como los demás, al que puedes elegir adherirte o no. Ciertamente, que la defensa de la laicidad es llevada a cabo por determinadas personas y organizaciones y no por la sociedad civil en su conjunto, es una constatación de hecho, como lo es el que numerosas instancias de esa misma sociedad civil se oponen con virulencia a la laicidad. Pero el planteamiento que equipara la defensa de la laicidad con cualquier otra perspectiva esconde una falacia porque la laicidad es precisamente el metalenguaje, el marco que posibilita la discusión entre distintas perspectivas y la posibilidad de elección entre distintos “ismos”.

3.- El lugar público de la religión (*en los debates sobre aborto, eutanasia, investigación con células troncales, derechos de las minorías sexuales, educación para la ciudadanía etc.*)

Para referirme a la cuestión de cuál ha de ser el papel legítimo de la religión y de las instituciones religiosas en una sociedad democrática y qué cabida tienen (si es que alguna) en la deliberación pública los argumentos de fundamento religioso, seguiré el debate que al respecto mantienen J. Habermas y P. Flores D’Arcais¹⁰.

El punto de partida de la discusión es “el hecho del pluralismo” en las democracias occidentales y, podríamos decir también, en el mundo globalizado y multicultural. La modernidad hace una fuerte (e históricamente novedosa) apuesta a favor de la posibilidad y la deseabilidad de convivencia entre personas que no comparten las mismas creencias. Hasta tal punto somos hijos e hijas de esa novedosa concepción de la pluralidad como valor que –por ejemplo– la cualidad de ‘único’

¹⁰ Reproducido en castellano en *Claves de Razón Práctica*, en los números 179, 180 y 190.

aplicada a ‘pensamiento’ es rápidamente entendida como una objeción, como una descalificación. El pluralismo y la diversidad de puntos de vista morales son un valor en nuestro mundo y el respeto ante las concepciones diferentes a las propias es uno de los elementos de los mínimos aceptados por todos.

El problema surge cuando, en la discusión sobre cómo regular la convivencia entre todos –para nuestro caso, creyentes y no creyentes– se abordan cuestiones que constituyen, según algunos, ‘máximos morales privados’ pero para otros son ‘mínimos morales irrenunciables’.

¿Cómo exigir a los ciudadanos creyentes que, cuando intervienen en la deliberación pública, pongan entre paréntesis sus creencias de origen religioso si esas creencias son las que dan sentido a su posición en muchas de las materias en discusión? Ésta sería la posición de Habermas. Pero ¿cómo exigir a los ciudadanos no creyentes que acepten como válidos argumentos que se sustentan en una revelación en la que no creen? Sería la posición de Flores D’Arcais.

Ocurre que las posiciones basadas en una revelación pueden (y suelen) ser decisivas para el creyente, pero tienen nulo valor en la discusión intersubjetiva... cuando ésta incluye a sujetos agnósticos o ateos.

Efectivamente, como apunta Habermas, los ciudadanos deben respetarse pese a sus profundos desacuerdos en sus concepciones del mundo y sus convicciones, y deben “buscar un entendimiento racionalmente motivado; en otras palabras, se deben unos a otros buenas razones”.

De manera que no es equiparable presentar una propuesta política concreta con el argumento de que “Dios así lo quiere” que hacerlo aduciendo una razón en un lenguaje compartido por todos. “Los ciudadanos de una comunidad democrática están obligados a darse razones recíprocamente” insiste Habermas. Pero dado que en la comunidad democrática sólo pueden contar las razones seculares, los ciudadanos creyentes se ven obligados a traducir sus convicciones de origen religioso no compartidas por toda la comunidad a un lenguaje universalmente accesible. Así se entiende al menos en las distintas teorías políticas que dan por hecho el pluralismo tanto como la necesidad de deliberación pública. Sucede, sin embargo, que algunos ciudadanos creyentes especialmente dogmáticos y susceptibles pueden vivir esa exigencia de traducción como una agresión a su identidad personal.

Compartimos en este punto los reparos de Paolo Flores D’Arcais ante la manera habermasiana de entender la laicidad, tan considerada para con las comunidades

religiosas como reservas de motivaciones morales. Efectivamente en el capítulo dedicado a “La religión en la esfera pública” de su *Entre naturalismo y religión*, Habermas parece estar buscando la cuadratura del círculo –según lo expresa Flores D’Arcais– al plantear todo lo que acabamos de ver *a la vez* que insiste en que reducir la religión a asunto privado atenta contra el *ethos* igualitario, contra la simetría con que deben ser tratadas todas las opiniones.

Según el filósofo alemán, el Estado democrático sólo “a primera vista” tendría el derecho de rechazar legítimamente la participación de los ciudadanos religiosos en tanto que tales si estos no son capaces de argumentar sus propuestas con razones universalmente accesibles. Por su parte él –afirma– “tiende a tener abierta la comunicación política en el espacio público para cualquier contribución, sea cual fuere el lenguaje en que se presente”.

Al contrario de lo que plantea Habermas, parece que hay un tipo de afirmaciones de contenido religioso que sólo tienen sentido *ad intra*, en la medida que se dirigen a una feligresía, pero que de poco pueden servir en la deliberación pública. Nunca podrán ser admitidas como argumentos fuera de la fe.

En su visita a España, el cardenal Bertone alarmado por las intenciones del gobierno español de modificar la legislación relativa al aborto, invitó a la vicepresidenta M^a Teresa Fernández de la Vega a un diálogo sosegado y tranquilo (desmarcándose, se dijo, de la beligerancia de un Rouco Varela) y planteó como texto base para ese diálogo sosegado... ¡la encíclica de Juan Pablo II *Evangelium Vitae*!

Francamente, ¿podemos discutir sobre el aborto –o la eutanasia– con un documento plagado de expresiones como las que siguen?:

La vida pertenece sólo a Dios; cuando se pierde el sentido de Dios también el sentido del hombre queda amenazado; no se considera ya la vida como un don espléndido de Dios; excluida la referencia a Dios, no sorprende que el sentido de todas las cosas resulte profundamente deformado; es en la sangre de Cristo donde todos los hombres encuentran la fuerza para comprometerse a favor de la vida; Dios es el único señor de esta vida: el hombre no puede disponer de ella. Dios mismo lo afirma a Noé después del diluvio: la vida y la muerte, están, pues, en la mano de Dios, en su poder; ningún hombre puede decidir arbitrariamente entre vivir o morir, sólo es dueño absoluto de esta decisión el Creador. Y es sólo una pequeña muestra.

Si, como quiere Habermas, el Estado no puede gravar a sus ciudadanos con deberes que son incompatibles con su forma de existencia como creyentes, si la religión tiene derecho a hacerse oír y la democracia debe escuchar esa voz, si hemos de aceptar que la comunidad democrática acepte en la esfera pública expresiones religiosas no traducidas a un lenguaje común, si a ningún ciudadano se le puede exigir que renuncie a sus creencias porque eso atentaría contra la libertad y la identidad religiosa, si hay personas que “ni están dispuestas ni son capaces de desdoblar sus convicciones en una parte profana y otra sacra”, entonces... verdaderamente ha de ser ideal la ‘situación ideal de habla’. Habremos de tomárnoslo con mucha calma, dado que cada vez que argumentemos a favor de que el individuo soberano pueda tomar decisiones, por ejemplo, respecto del final de su vida, se nos dirá por parte de los creyentes el consabido “la vida pertenece a Dios” a lo que contestaremos que eso es una petición de principio inaceptable dado que no creemos en Dios y así *ad infinitum*. Todo muy respetuoso, pero la imperiosa necesidad de acuerdo (provisional, revisable) para regular la convivencia y la interacción entre personas que tienen distintas convicciones, se verá pospuesta *sine die*.

Topamos aquí con un problema fundamental: la intolerancia irrespetuosa para con otras concepciones inherente a toda religión. Como lo dice Flores D’Arcais: el creyente, en cuanto creyente, no sabe dialogar. O como lo dice Savater: en la esencia misma de las religiones está la intransigencia, porque lo que no se basa en razones difícilmente acatará ceder ante la crítica racional¹¹. Pero afirmar lo antedicho puede ser vivido por algunos creyentes como una inaceptable falta de reconocimiento de la identidad religiosa.

Indudablemente toda discusión pública sobre aspectos controvertidos supone puntos de partida muy alejados. ¿Podemos conceder el beneficio de la duda a los opositores al derecho a decidir de las mujeres en el tema del aborto, en el sentido de que no es lo mismo el aborto que la eutanasia o la regulación legal de las uniones matrimoniales de personas del mismo sexo? Difícil nos lo ponen los más beligerantes detractores del aborto, que no tienen empacho en equiparlo al holocausto. Con fanáticos integristas es inútil discutir. Pero aceptemos que no todas las personas que ven objeciones morales (religiosas, casi siempre) a la práctica del aborto actúen de mala fe. Efectivamente, en casos como la eutanasia o el matrimonio homosexual cabe recordar

¹¹ Fernando Savater, “¿Es tolerable la tolerancia religiosa”, *Isegoría*/39 (2008), pp. 19-26.

que hay leyes dispositivas que no obligan sino que permiten: no es obligatorio divorciarse, ni ejercer la eutanasia, ni casarse –para los gays y lesbianas creyentes.

Pero del aborto dicen que es un asesinato (y lo pueden decir ¡porque existen mínimos morales compartidos!). Si se plantea esa discusión ¿es el aborto equiparable moralmente a un asesinato? –de manera que sería una aberración permitirlo legalmente– no vale el mismo argumento: si para ti es un asesinato, no lo practiques. Hay que aclarar si lo es o no. No es irrelevante. Y hay que entrar a cosas que desde el Movimiento Feminista hemos visto con mucha reticencia, como el desarrollo embrionario y otras. Pero, si se entra en la discusión, determinados extremos de la misma quedan descartados: que haya vida humana desde el momento de la concepción (de manera que no se puede hablar de asesinato *nunca* en los abortos practicados en las primeras semanas de gestación); que en caso de peligrar la vida de la gestante haya que priorizar al embrión o al feto, etc. Recuerdo que estamos concediendo en este punto el beneficio de la duda a las posturas razonables y sinceras contrarias al aborto... en el caso de que las haya.

4.- Excursus final: anticoncepción y aborto como males morales para el catolicismo

Para que se dé una deliberación genuina, hemos de participar en el debate suponiendo que todas las posiciones argumentan sinceramente: en verdad, si alguien cree de buena fe que al practicarse un aborto se está cometiendo el asesinato de un inocente, es absolutamente respetable su beligerancia contra esa posibilidad. Pero no se puede no dudar de que muchos de los más exaltados detractores del derecho al aborto participen en el debate de buena fe. La ausencia de buena fe deja de ser una mera sospecha cuando las fracciones más integristas del catolicismo dicen las cosas que dicen sobre el uso del preservativo. Sabemos, porque lo repiten constantemente, que detrás de su frontal oposición a cualquier método anticonceptivo se encuentra su *particular* visión de la sexualidad humana, reducida exclusivamente a mero aparato reproductor, es decir, a medio para otra cosa y nunca fin en sí misma.

Las concepciones sobre moral sexual, sobre cómo o cuál sea la sexualidad correcta, son a todas luces cuestiones *privadas* relativas a la vida buena en las que no hay acuerdo. Si alguien considera que las relaciones sexuales fuera del matrimonio son inadecuadas, inapropiadas, en definitiva, malas, lo que procede es que no las practique, pero no puede pretender imponer a toda la sociedad esa su particular concepción de lo

que moralmente está bien o está mal. Los creyentes siempre tendrán la posibilidad de la abstinencia como forma de evitar embarazos no deseados y enfermedades de transmisión sexual, nadie les va a impedir vivir conforme a sus propias convicciones. Pero no es aceptable que recriminen al resto no vivir según esas *sus* convicciones. La Conferencia Episcopal podrá pedir que los católicos que no deseen procrear se abstengan de mantener relaciones (hetero)sexuales, pero no debería decir nada ante políticas públicas que no están dirigidas a ningún credo en particular, sino a toda la ciudadanía, dado que las creencias de los ciudadanos no son cosa que atañe al Estado.

Y con la educación y la información adecuadas podrían reducirse enormemente el número de embarazos no deseados, con lo que de paso nos desembarazaríamos del irresoluble problema de cuándo comienza la vida humana: los que lo prefieran (debido por ejemplo a su credo), abstinencia, el resto, en las relaciones heterosexuales, contracepción. Lo que es inconcebible es que quien considera el aborto algo tan grave como un asesinato, no sea capaz de aparcar sus consideraciones privadas acerca de moral sexual para invertir todas sus fuerzas en que no haya embarazos no deseados, lo cual implica, en el caso de los no creyentes (cuya existencia no puede menos que respetar) la utilización de métodos anticonceptivos¹². Lo que no puede la Iglesia seguir haciendo es colar en el debate sobre el aborto una cuestión pretendidamente de mínimos compartidos (“no se puede matar a inocentes”), camuflando y escondiendo tras ella determinadas concepciones sobre sexualidad que no está dispuesta a reconocer como lo que son: máximos privados, es decir, su particular idea del bien, tan respetable, en todo caso, como las demás. No se puede matar a inocentes, estamos de acuerdo, sólo que cuando una mujer aborta *no pasa eso*. ¿Qué alguien cree que sí pasa? Pues manos a la obra a repartir condones e información sobre anticoncepción para evitar embarazos no deseados.

La diferente relevancia moral para los católicos de la anticoncepción y el aborto, y por tanto su consideración de la primera como opción privada (no censurable para los no creyentes), frente al aborto como conducta a prohibir de forma innegociable a todos, queda puesta de manifiesto en el siguiente párrafo de Juan Pablo II:

“Es cierto que anticoncepción y aborto, desde el punto de vista moral, son males específicamente distintos: la primera contradice la verdad plena del acto sexual

¹² Esta incapacidad de, o negativa a, poner a un lado las consideraciones morales máximas, y concebir en cambio todas las posiciones morales propias como mínimos innegociables a todos exigibles parece una de las notas características del integrismo.

como expresión propia del amor conyugal, el segundo destruye la vida de un ser humano; la anticoncepción se opone a la virtud de la castidad matrimonial, el aborto se opone a la virtud de la justicia y viola directamente el precepto divino «no matarás»”. (*Evangelium Vitae*).

Aun así, en el debate sobre cómo organizar la convivencia de todos, la Iglesia no renuncia a sus máximos (a la concepción particular cristiana de qué sea una vida virtuosa y buena), y los equipara con los mínimos de justicia exigibles a todos, aunque para hacerlo sea preciso meterse en un singular galimatías:

“Se afirma con frecuencia que la anticoncepción, segura y asequible a todos, es el remedio más eficaz contra el aborto. Se acusa además a la Iglesia católica de favorecer de hecho el aborto al continuar obstinadamente enseñando la ilicitud moral de la anticoncepción. La objeción, mirándolo bien, se revela en realidad falaz. En efecto, puede ser que muchos recurran a los anticonceptivos incluso para evitar después la tentación del aborto. Pero los contravalores inherentes a la «mentalidad anticonceptiva» —bien diversa del ejercicio responsable de la paternidad y maternidad, respetando el significado pleno del acto conyugal— son tales que hacen precisamente más fuerte esta tentación, ante la eventual concepción de una vida no deseada. De hecho, la cultura abortista está particularmente desarrollada justo en los ambientes que rechazan la enseñanza de la Iglesia sobre la anticoncepción”. (Encíclica cit.).

¿Sería un exceso considerar tal actitud como pecado de soberbia? Pecaminosa o no, desde luego es una actitud que induce a recelo, adultera el debate público y hace poner en cuestión la proclamada (por Benedicto XVI) vinculación del cristianismo con el *logos*, situándolo más bien al lado de los fanatismos con los que es del todo imposible dialogar.

Ciertamente hemos de participar en la discusión pública sobre cuestiones que las feministas vemos meridianamente claras pero que socialmente pueden resultar controvertidas. En el debate público tanto derecho tenemos a participar las feministas como la jerarquía católica (lo que no tiene desde luego la Conferencia Episcopal es ningún plus de sabiduría en esta ni en ninguna controversia no referida al dogma católico). Ahora bien: el argumento de los antielección nunca podría ser, evidentemente, que “la vida pertenece a Dios” o que “hay vida *humana* desde el momento de la

fecundación del óvulo por el espermatozoide”. No se puede equiparar vida celular y vida humana. Estamos de acuerdo en que esta ha de ser protegida, pero qué hayamos de tener por tal es precisamente el objeto de la discusión.

Volviendo al hilo principal: en la medida que el feminismo es plural, propongo (o me adhiero a) un feminismo laicista, es decir, defensor de la laicidad, capaz de sacar todas las consecuencias de la defensa de la separación del estado y las religiones no sólo en los debates con la derecha católica, en los que nos sale solo, sino también en los debates sobre la multiculturalidad, en los que algunas encuentran más dificultad por miedo a ser tachadas de etnocéntricas e imperialistas.