



# Recuperación feminista de la categoría de ley natural\*

Gabriela Maria Di Renzo\*\*  
Universidad Católica de Córdoba,  
Córdoba, Argentina

**Para citar este artículo:** Di Renzo, Gabriela Maria.  
«Recuperación feminista de la categoría de ley natural».  
*Franciscanum* 178, Vol. 64 (2022): 1-32.

## Resumen

El estudio plantea una recuperación de la categoría de ley natural, desde los aportes de la teología feminista. La problemática de la ley natural que estructura y fundamenta la ética teológica del magisterio católico se fue entretejiendo en el tiempo y su gran sistematizador fue Santo Tomas de Aquino. La teología feminista, surgida de las teorías feministas, sustenta como principio crítico la promoción de la plena humanidad de las mujeres y asume que los textos y las tradiciones de la comunidad cristiana o las marcas de su recepción a lo largo de la historia funcionan a partir de una concepción errónea de la mujer. Esto ha configurado para ellas un *ethos* a partir de una visión estática y esencialista de su naturaleza. La teo-

\* El presente artículo forma parte del trabajo de investigación del proyecto: «Teología hecha por mujeres. Mapa de autoras, corrientes y temas de teología feminista en el cruce de contextos, disciplinas y métodos» en la Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada al CONICET. Córdoba, Argentina.

\*\* Doctora en Teología y Doctora en Investigación Gerontológica, Psicóloga. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina. Grupo de investigación: Teología hecha por mujeres. ORCID: 0000-0002-1894-3045. Contacto: gmdirenzo@gmail.com

logía feminista es consciente de la necesidad de reflexionar a partir de una antropología igualitaria que incluya y haga partícipes a las mujeres del bien humano de la misma manera que a los varones, y, a la vez, permita visualizar las diferentes maneras en que varones y mujeres experimentan sus vidas. Esta reflexión, encarnada sobre los bienes a los que estamos dirigidos y el descubrimiento de los medios necesarios para lograrlos, integra la comprensión de la ley natural.

### **Palabras clave**

Ley natural, ética, feminismo, mujeres, experiencia.

## **Feminist recovery of the natural law category**

### **Abstract**

---

This paper propose a recovery of the natural law category, from the contributions of feminist theology. The problem of the natural law that structures and bases the theological ethics of the Catholic magisterium, was interwoven in time and its great systematizer was Saint Thomas Aquinas. Feminist theology, arising from feminist theories, supports as a critical principle the promotion of the full humanity of women and assumes that the texts and traditions of the Christian community or the marks of their reception throughout history, function from of a misconception of women. This has established for them an ethos based on a static and essentialist vision of their nature. Feminist theology is aware of the need to reflect from an egalitarian anthropology that includes and makes women participate in the human good in the same way as men, and at the same time allows to visualize the different ways in which men and women experience their lives. This incarnated reflection on the goods to which we are directed and the discovery of the necessary means to achieve them integrates the understanding of natural law.



## Keywords

Natural law, ethics, feminism, women, experience

## Introducción

---

Este trabajo propone una hermenéutica de la categoría de ley natural desde los aportes de la teología feminista. Todos los textos, especialmente los que recorren una tradición, llevan consigo una distancia y, si bien siguen siendo válidos, necesitan nuevas formulaciones culturales y lingüísticas que puedan acortar ese espacio histórico y cultural a fin de mantener y actualizar la tradición<sup>1</sup>. La teología feminista que surge de las teorías feministas posee como principio crítico fundamental la promoción de la humanidad plena de las mujeres<sup>2</sup>. Asume que los textos y tradiciones de la comunidad cristiana en sí mismos o las marcas de su recepción a lo largo de la historia funcionan a partir de una concepción errónea e inválida de la mujer<sup>3</sup>. Si bien hay un pluralismo y un discurso variado en temas y metodologías, dentro de estas teologías y en las teorías feministas mismas, en el presente trabajo se parte de conceptos y análisis

1 Cf. David Tracy, «Creativity in the Interpretation of Religion: The Question of Radical Pluralism», *New Literary History* 2 (1984): 293-294, consultada en febrero 3, 2021, file:///C:/Users/Usuario/Downloads/468857.pdf. «La importante tarea que la hermenéutica teológica tiene hoy consiste en interpretar en su pleno sentido y, así, recuperar, más o menos satisfactoriamente, el significado central y transformador cada doctrina», David Tracy, «Una hermenéutica de la ortodoxia», *Concilium* 355, (2014): 16.

2 Cf. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon, 1983), 18-21. La teoría feminista es la formulación teórica del movimiento feminista cuyo surgimiento se remonta al liberalismo moderno en el siglo xvii. En cada época los feminismos habilitaron nuevas discusiones e incluso fueron cambiando sus demandas en un constante proceso de deconstrucción de mandatos sociales y autocrítica. Para las discusiones feministas actuales cf. Celia Amorós y Ana De Miguel, eds., *Teoría feminista, vol. 3, De los debates sobre el género al multiculturalismo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2019). Para las diferentes teologías feministas cf. Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson, eds., *Dictionary of Feminist Theologies*, «Feminist Theologies» (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996). Para la historia de la teología feminista cf. Teresa Forcades i Vila, *La teología feminista en la historia* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011).

3 Tanto el texto como la tradición están distorsionados en su percepción de la humanidad normativa, porque están basados solamente en las experiencias de los varones y se han utilizado para justificar la opresión de la mujer. De esta manera dan cuenta de su sufrimiento y exclusión. Por lo tanto, el texto y la tradición deben ser analizados a fin de establecer si son capaces de promover la plena salvación de las mujeres. Susanne A. DeCrane, *Aquinas, Feminism, and The Common Good* (Washington: Georgetown University, 2014), 39.

asumidos por la mayoría de ellas. El método de trabajo de esta teología, que utiliza en parte los procedimientos metodológicos de la teología de la liberación, parte de la experiencia histórica de las mujeres de sufrimiento y opresión, en todos los aspectos de la vida, derivados de su inexorable condición de mujer<sup>4</sup>. La hermenéutica de la sospecha le permite utilizar herramientas críticas que permiten descubrir, como sostiene C. Amorós, «las distorsiones específicas que el sistema de dominación masculina introduce en la configuración de tal discurso haciendo de él, precisamente, un discurso patriarcal»<sup>5</sup>. Esta reconstrucción de los aspectos distorsionados del texto permite visualizar lo femenino silenciado y abordar estrategias éticas y políticas<sup>6</sup>. Si se toma en consideración que junto al sexo hay otras categorías que se entrecruzan como clase, género y raza, cobra relevancia el concepto de interseccionalidad<sup>7</sup>. Desde este lugar se visibiliza aún más que la teología feminista ofrece aportes epistemológicos y conceptuales que no solo están restringidos a las mujeres, sino también a los varones<sup>8</sup>. Este trabajo tiene como

4 Al igual que otras teologías liberacionistas, la opción por el pobre y las estructuras opresivas que conducen al sufrimiento constituyen su punto de partida tanto para la investigación como para la elección de las herramientas metodológicas. Cf. Elina Vuola, *Teología feminista. Teología de la liberación* (Madrid: Iepala, 2000), 104-107.

5 Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Barcelona: Anthropos, 1991), 178. Esta acción deconstructora de la hermenéutica de la sospecha, devela, entonces, el sexismo derivado de la visión patriarcal que viven las sociedades. «Al interpretar cualquier texto clásico (...) podemos notar que estos textos tienen una cierta permanencia y exceso de significado que resiste una interpretación definitiva», David Tracy, «Creativity in the Interpretation of Religion: The Question of Radical Pluralism», 296; cf. David Tracy, «Una hermenéutica de la ortodoxia», 81.

6 Cf. Susanne A. DeCrane, *Aquinas, Feminism, and The Common Good*, 38-39.

7 El término interseccionalidad fue acuñado por la jurista Kimberly Crenshaw para «denotar las diversas formas en que la raza y el género interactúan para dar forma a las múltiples dimensiones de la experiencia laboral de las mujeres negras». Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review* 6 (1991): 1244, consultada en febrero 15, 2021, file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1229039.pdf. Cf. Jennifer C. Nash, «Re-thinking intersectionality», *Feminist Review* 89 (2008): 1-15, consultada en febrero 15, 2021, doi: <https://doi.org/10.1057/fr.2008.4>. A. M. Hancock asume la interseccionalidad como un paradigma que engloba a la vez teoría normativa e investigación empírica. El sujeto político está constituido por una minoría que forma una coalición con otras minorías. Cf. Ange-Marie Hancock, «Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm», *Politics & Gender* 2, Vol. 3 (2007): 248-254, consultada en febrero 20, 2021, doi: <https://doi.org/10.1017/S1743923X07000062>.

8 Para R. Radford Ruether se trata de aspirar a una humanidad inclusiva, que incluya géneros, grupos sociales y razas. No se trata de igualdad, sino de la afirmación de una auténtica reciprocidad que sostenga diferentes formas de ser. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, 20.

objetivo reflexionar desde el lugar de las mujeres en el que también están incluidos todos aquellos que desde una u otra categoría son integrados desde el lado de la desigualdad e inequidad.

La categoría de ley natural, que estructura y fundamenta la ética teológica del magisterio católico, se fue entretejiendo en el tiempo y se remonta al cristianismo primitivo y a la filosofía clásica anterior. Su gran sistematizador fue Santo Tomás de Aquino. Sus fundamentos y contenidos se han debatido durante muchos siglos y sus interpretaciones posteriores influyeron en gran medida en las bases teórica de la ética cristiana hasta nuestros días<sup>9</sup>. En la cultura occidental la discusión sobre la ley natural ha surgido de problemáticas prácticas y teóricas dentro de los ámbitos legales, políticos y teológicos. Como observa Hittinger, el concepto de ley natural puede gravitar hacia una combinación de tres focos: la ley en la mente humana, en la naturaleza y en la mente de Dios<sup>10</sup>. La reflexión ética contemporánea da cuenta de la problemática acerca de cómo pueden integrarse estos tres focos<sup>11</sup>. El teólogo está interesado principalmente en el tercer foco que, según Santo Tomás, es expresión de la providencia divina

9 Cf. Porter, quien analiza el recorrido de la ley natural de la escolástica a la modernidad, Jean Porter, *Nature as Reason* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005). Para un análisis histórico en la ética cf. Jean Marie Auber, «Le droit naturel: ses avatars historiques et son avenir», *Le Supplément* 81 (1967): 282-324 consultada en noviembre 26, 2020, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6583862d/f100>.

10 Russell Hittinger, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World* (Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2014), introducción. Cf. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, (New Haven: Yale University Press, 1969), y John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

11 Esto se puede observar en la terminología usada en el ámbito ético para designar la ley natural: Isasi-Díaz habla del «Universal situado», Ada María Isasi-Díaz, *En La Lucha. In the Struggle. Elaborating a Mujerista Theology* (Mineapolis: Augsburg Fortress 2004), introducción a la décima edición. Hollenbach refiere al «Universalismo dialógico», David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 159. Esta traducción y todas las que le siguen son mías. Nussbaum habla de «Capacidades humanas», Martha C. Nussbaum, *Women and Human development. The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 70. Radford Ruether toma el concepto de «Humanidad plena», *Sexism and God-Talk*, 19. Azetsop prefiere el término «Fuerza vital». Jacquineau, Azetsop, «Una ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África», *Concilium* 336 (2010): 390, consultada en abril 12, 2021, <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/336.pdf>. Para este tema cf. Lisa Cahill, «Catholic Feminists and Traditions: Renewal, Reinvention, Replacement», *Journal of the Society of Christian Ethics* 2, Vol. 34 (2014): 43, consultada en marzo 4, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1353/sce.2014.0029>.

y el cual conforma el marco de este trabajo. En la época moderna, la teología de la ley natural se marginó y las dimensiones epistemológicas y naturales se volvieron centrales incluso dentro de la teología<sup>12</sup>. El documento «En busca de una ética Universal: una nueva mirada sobre la ley natural» se ofrece como un recurso para abordar problemáticas globales que puedan «promover la comprensión, el reconocimiento recíproco y la cooperación pacífica entre todos los miembros de la familia humana»<sup>13</sup>. Justamente, la ética teológica feminista, al aportar otra perspectiva de la ley natural sobre las problemáticas humanas, ofrece un diálogo fecundo en referencia a planteos éticos actuales. En esta visión que se propone convergen presupuestos éticos de la tradición católica, superadores de la visión neoescolástica de la ley natural<sup>14</sup>. Desde aquí, desde esta posibilidad de abrirse a todo sujeto es donde la ley natural, venida desde muy lejos, adquiere actualidad.

## 1. La ley natural en Santo Tomás de Aquino

En la Suma Teológica, Santo Tomás ubica el tratado de la ley natural en el contexto del análisis general de ley en cuanto principio normativo objetivo, por los que se evalúa la conducta<sup>15</sup>. La ley

- .....
- 12 Russell Hittinger, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, introducción. Cf. William C. Mattison III, «The Changing Face of Natural Law: The Necessity of Belief for Natural Law Norm Specification», *Journal of the Society of Christian Ethics* 1, Vol. 27 (2007): 251-277, consultada en marzo 2, 2021, <https://www.jstor.org/stable/23561864>. Para un análisis de la historia de la ley natural dentro de la teología moral cf. Russell Hittinger, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, cap. 1.
  - 13 Comisión Teológica Internacional, «En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la ley natural», *Prudentia Iuris* 72 (2011), consultada noviembre 10, 2020, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/en-busca-etica-universal-nueva-mirada.pdf>.
  - 14 Comenzando por el impulso dado por John Mahony, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition* (Oxford: Clarendon, 1987). Véase también, entre otros: Charles E. Curran y Richard A. McCormik, eds., *Natural Law and Theology* (New York: Paulist Press, 1991), 247-95; Michael Bertram Crowe, *The Changing profile of the natural law* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1977); Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics* (Washington: The Catholic University of America Press, 1995) y James Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing Sins to Liberating Consciences* (London: Bloomsbury, 2010), 173-196.
  - 15 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2 (Madrid: BAC, 1993), I-II, q.6, consultada en diciembre 9, 2020, <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/2.pdf>. En la introducción a esta cuestión, Santo Tomás sostiene que va a estudiar los actos humanos en sí mismos y, luego, sus

en cuanto regla y medida de nuestros actos pertenece al orden de la razón. Más precisamente, son proposiciones básicas del orden de la razón práctica. Se puede decir que la ley es un efecto de la actividad de la razón<sup>16</sup>. Luego de considerar la existencia de una ley eterna o razón divina que gobierna el mundo, fruto de la providencia, Santo Tomás se dedica a estudiar la ley natural<sup>17</sup>. En un marco inicial, Aquino comienza vinculando esta ley principalmente con el orden providencial de Dios para con el mundo. Afirma que las cosas que están sometidas a la divina Providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, cada una a su manera. Esta es participada por las creaturas de diferentes maneras, de acuerdo con su propia naturaleza<sup>18</sup>. Los seres irracionales participan desde una inclinación material que está impresa en su naturaleza, y que los empuja mecánicamente hacia el acto propio o hacia el fin que le corresponde naturalmente, de tal manera que resulta impedida toda diversidad de comportamientos<sup>19</sup>. Por el contrario, el ser humano cuenta con la libre capacidad de una toma de conciencia, de manera que puede discernir qué obligaciones morales conlleva. Sus acciones están guiadas por procesos deliberativos que conducen al juicio y a la elección<sup>20</sup>. Santo Tomás explica que «la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal,

.....

principios. De estos estudia primero los interiores, los hábitos (q.49) y los principios exteriores, la ley (q.90) y la gracia (q.109). Cf. el estudio de Jean Porter sobre la ley natural en el contexto de la tradición escolástica. Para la autora a reflexión sobre la ley natural surge en un período de transformaciones sociales y reformas institucionales rápidas y de gran alcance y en el marco de una tradición normativa y teológica compartida. Jean Porter, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Saint Paul University Series in Ethics (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999), cap.1-3.

16 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.90, a.1.

17 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.91, a.1

18 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.93, a.6

19 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 1 (Madrid: BAC, 2001), I, q.103, a.1, ad.3, consultada en diciembre 20, 2020, <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf>. Esta participación de los seres irracionales no se puede llamar ley sino impropriamente, sostienen Santo Tomás, cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.91, a.2, ad. 3.

20 Jean Porter, *Justice as Virtue. A Thomistic Perspective* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2016), 160.

y es providente para sí misma y para las demás cosas»<sup>21</sup>. De modo que define la ley natural como la «participación de la ley eterna en la criatura racional»<sup>22</sup>, porque en el ser humano esta participación se da a través de la inteligencia y la razón<sup>23</sup>. Se trata, entonces, de una proposición o una serie de proposiciones de la razón práctica. Santo Tomás lo fundamenta explicando que la ley natural no es un hábito, sino un acto de la razón que no debe confundirse con el proceso por el cual se produce<sup>24</sup>. La razón humana es aquí fuente reguladora y preceptiva de la ley, de manera análoga a la sabiduría divina. El ser humano es capaz de gobernarse a sí mismo, en autonomía, sin dejar de ser a la vez teónomo. Aquino sostiene que el orden de los preceptos de la ley natural es correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Todo aquello a lo que el sujeto se siente naturalmente inclinado, lo aprehende la razón como bueno. Como todo agente obra por un fin que le parece bueno, el bien es lo primero que se alcanza por medio de la razón práctica. Entonces, el primer principio de la razón práctica se formula como «el bien es lo que todos apetecen», es decir, hacer el bien y evitar el mal<sup>25</sup>. En este sentido, el teólogo sostiene la permanencia e inmutabilidad de la ley natural en términos inequívocos, porque no puede extirparse del corazón humano. Estos primeros principios de la ley natural no pueden ser alterados y pueden complementarse con la ley divina y positiva<sup>26</sup>. Como de este precepto se fundamentan y desarrollan todos los demás preceptos de la vida moral, es evidente que deben

21 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.91, a.2. Además, porque el hombre es capaz de obrar como un ser libre, dueño de sus actos que puede ordenar también a los demás seres vivos. CG II, 11, 112.

22 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.91, a.2.

23 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.91, a.2, ad. 3.

24 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a.1. «Los escolásticos no se propusieron derivar verdades morales de puntos de partida fijos dados por la razón o por observaciones del mundo natural. Más bien, sus conceptos de la ley natural fueron tomados de definiciones tradicionales extraídas de autoridades cristianas y clásicas, y se desarrollaron a través de la reflexión sobre las leyes, costumbres y creencias morales diversas y desorganizadas de su propia sociedad». Jean Porter, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, cap.1, 1.

25 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a.2

26 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q. 94, a.5.

completarse con el conocimiento de lo que es bueno o malo en situaciones concretas<sup>27</sup>.

En esta naturaleza dinámica del ser humano se encuentran tres tipos de inclinaciones: la inclinación a la conservación de la vida humana, común con todos los seres; la inclinación a la conservación de la especie, en común con los animales, y, por último, a conocer la verdad sobre Dios y a la convivencia social, propias de la naturaleza racional del ser humano<sup>28</sup>. Esto indica que las inclinaciones están ordenadas jerárquicamente, una vida verdaderamente buena es aquella en la que los esfuerzos por satisfacer las inclinaciones básicas, como reproducirse o vivir, se ponen al servicio de aquellas consideradas superiores, como vivir en sociedad y buscar a Dios. De esta manera, se evidencian las bases para la realización humana, las cuales incluyen los diferentes bienes que, perseguidos y disfrutados armoniosamente, hacen a una vida dignamente humana<sup>29</sup>. La q.94, a.2 proporciona evidencia de que el contenido de la ley natural solo puede establecerse mediante juicios prudenciales, y en este sentido dice poco o nada acerca del contenido de la ley natural. «Estos

27 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a.2. Santo Tomás sostiene una inmutabilidad formal en relación con los primeros principios y un amplio margen de relativismo en relación con los principios secundarios. Véase Michael Bertram Crowe, *The Chancing profile of the natural law*, 177.

28 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a. 2. La llamada «Nueva teoría de ley natural», desarrollada por Germain Grisez y John Finnis entiende que las inclinaciones son especificaciones normativas del primer principio de la razón práctica y comparten su fuerza y transparencia. Por lo tanto, la ley natural se compone de normas morales concretas tan racionalmente convincentes que constituyen fundamentos sólidos para una ética universal. Véase: John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*; John Finnis, *Fundamentals of Ethics* (Washington: Georgetown University Press, 1983); Germain Grisez, Joseph Boyle, y John Finnis, «Principles, Moral Truth and Ultimate Ends», *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987): 99-151, consultada en febrero 11, 2021, <http://ajj.oxfordjournals.org/>. También: Jean Porter, «Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology», *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 1, Vol. 57 (1993): 27-49, consultada en febrero 15, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1353/tho.1993.0049>; Jean Porter, «Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?», en *Intractable disputes about the natural law. Alasdair MacIntyre and Critics*, ed. Lawrence S. Cunningham (Notre Dame: University of Notre Dame, 2009); Jean Porter, *Nature as Reason*, cap.1, 3; Martin Rhonheimer, *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, ed. con William F Murphy (Washington: The Catholic University of America Press, 2008), 129-157; Patrick Lee, «The New Natural Law Theory», en *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, ed. Tom Angier (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 73-91.

29 Jean Porter, *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Louisville: John Knox Press, 1990), 79, 89-90. Cf. Jean Porter, *Justice as Virtue. A Thomistic Perspective*, 160.

principios por sí mismos no conducen a la acción, y mucho menos generan normas para la acción, hasta que son comprometidos por deseos que impulsan a la reflexión y a la acción práctica»<sup>30</sup>.

## 2. La naturaleza humana y el *ethos* humano

En principio, se puede sostener que Santo Tomás no identifica la ley natural con estas inclinaciones naturales que forman solo el elemento material de la ley natural. La participación de la ley eterna solo es formalmente ley cuando estas inclinaciones naturales son discernidos por la razón. Los preceptos específicos de la vida humana no se pueden deducir del precepto fundamental de hacer el bien y evitar el mal, puesto que no da información sobre contenidos concretos de la vida humana en los que realmente se precisa conocimiento y experiencia<sup>31</sup>. El mismo Santo Tomás, cuando se pregunta si la ley natural es la misma para todos, establece que en el orden de la verdad o rectitud práctica la verdad es la misma a nivel de principios comunes, pero no a nivel de las conclusiones particulares o de un conocimiento práctico concreto<sup>32</sup>. Él no concibe las inclinaciones como simples datos de los que se deduzcan, de manera abstracta y deductiva, reglas morales. Las inclinaciones son indispensables pero no son determinantes. De allí se infiere que para las situaciones concretas se hace necesario tomar en cuenta otras guías de discernimiento<sup>33</sup>. Para Aquino la naturaleza no es estática, sino que posee un dinamismo potencial que les imprime una trayectoria, una dirección específica a la que tienden. De aquí que

30 Jean Porter, *Nature as Reason*, cap. 4, 2. Para J. Porter, Santo Tomás combina, en este artículo, diferentes enfoques dando coherencia a una variedad de sentidos de la ley natural que se discuten en ese momento. Además, sostiene la unidad de la ley natural en cuanto tendencias complejas y racionalmente comprensibles que constituyen a una persona. Cf. Jean Porter, «Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?», 67-73.

31 Michael Bertram Crowe, *The Chancing profile of the natural law*, 178-179.

32 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a.2 y a.4.

33 El sistema normativo de la ley Natural, en cuanto ley, es siempre provisorio, ya que no se pueden conocer las exigencias morales de una humanidad indigente y siempre en falta, cf. Aldo Vendemiati, «La actualidad de la ley natural tomista», *Espíritu* 156, Vol. 67 (2018): 357, consultada en noviembre 12, 2020, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6769788>.

las inclinaciones le marcan al sujeto una finalidad y no un conjunto de reglas<sup>34</sup>. Las antropologías que describen un núcleo inmutable de la naturaleza humana se han utilizado para marginar a las mujeres. El sistema patriarcal ha configurado un *ethos* a partir de una visión estática y esencialista de la naturaleza de la mujer, y a partir del cual se fundamenta lo que se considera que conforma el bien para las mujeres. Se trata de una maniobra de manipulación que consiste en leer los datos de la biología femenina desde un prejuicio, desde un interés previo. En consecuencia, el *ethos* formulado es un producto de una ideología patriarcal. Esta antropología es opresiva porque, más allá de privilegiar a los varones con ciertos criterios y características antropológicas consideradas normativas, justifica la exclusión de las mujeres a la plena participación en las comunidades<sup>35</sup>. Para las teologías feministas es claro que no son las diferencias biológicas de los sexos las que generan desigualdades, sino la valoración social que se hace de esa diferencia<sup>36</sup>. Se llega así al concepto de género que para Scott refiere a un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias que se perciben entre los sexos. También es una manera de significar las relaciones de poder<sup>37</sup>. Para De Lauretis, lo masculino y lo femenino constituyen un sistema de género, un sistema de sentido y signi-

34 Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas* (Washington: Georgetown University Press, 1999), 191. Para la autora, la antropología feminista se basa tanto en el construccionismo social como en el naturalismo en el que el contexto cultural incide, pero dentro de ciertos límites. Cf. Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*, 19-25.

35 Marciano Vidal, *Feminismo y ética. Cómo feminizar la moral* (Madrid: PPC, 2005), 29.

36 Los estudios pioneros de la antropóloga M. Mead, con sus trabajos acerca de las diferencias de los roles de sexo en diferentes sociedades, demostraron la inadecuación de las explicaciones biológicas para comprender la diferenciación sexual, Margaret Mead, *Sexo y temperamento: en tres sociedades primitivas*, trad. por Francesco Gironella (Barcelona: LAIA, 1973). G. Rubin propone la categoría «sistema de sexo-Género» y sitúa la opresión de las mujeres dentro de los sistemas de organización social y no en la biología, Gayle Rubin, «El tráfico de mujeres», en *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas (México: UNAM, 2003), 35-96.

37 Joan Scott, «El género una categoría útil para el análisis histórico», en *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas (México: UNAM, 2003), 266-268. Más tarde escribirá que el género sigue siendo útil si se reflexiona críticamente acerca del significado de los cuerpos sexuados y lo que producen en relación con unos y otros y de qué manera estos significados se despliegan y cambian, Joan Wallach Scott, «Gender: Still a Useful Category of Analysis?», *Diogenes* 225 (2010): 10, consultada en enero 20, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1177/0392192110369316>.

ficado, producto de diversas tecnologías sociales que «asocia(n) al sexo a contenidos según valores y jerarquías sociales»<sup>38</sup>. Para la ética feminista se hace necesario contar con afirmaciones acerca de la naturaleza humana que puedan deconstruir las narrativas de género masculinas. Si se parte de la consideración de Santo Tomás de la mujer como imagen de Dios por su naturaleza racional y su capacidad de responder a Dios a través de ella<sup>39</sup>, la teología feminista es consciente de la necesidad de reflexionar a partir de una antropología igualitaria que incluya y haga partícipes a las mujeres del bien humano de la misma manera que a los varones, y, a la vez, permita visualizar las diferentes maneras en que ellas experimentan sus vidas. Solamente de esta forma es posible distinguir aquellas situaciones injustas que dañan la vida y la dignidad, y exigir justicia para las mujeres. Se trata de la problemática de la igualdad y de la diferencia. El feminismo de la igualdad aspira a que mujeres y varones tengan los mismos derechos y así logren participar en igualdad de condiciones en todos los ámbitos de la sociedad. El feminismo de la diferencia, desde una posición feminocéntrica, reivindica los valores propios de las mujeres y se opone a la noción de igualdad como aceptación de los valores patriarcales<sup>40</sup>. Para M. Farley, identificar la igualdad entre varones y mujeres, más allá de cualquier diversidad, puede ser peligroso por el riesgo de perder de vista las

38 Teresa De Lauretis, *Technologies of Gender Essays on Theory, Film, and Fiction* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 5. La autora habla de tecnología del género basándose en los trabajos de M. Foucault.

39 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 1, q.93, a.6, ad 2. Para Santo, Tomas varones y mujeres son esencialmente iguales. Si bien para Santo Tomás la mujer está subordinada al hombre como parte del orden de la creación (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 1, q.92, a.1, ad 2), no lo abordó como un problema y los pasajes en referencia se encuentran dispersos en sus escritos, Susanne A. DeCrane, *Aquinas, Feminism, and The Common Good*, 46-49. De todas maneras, la igualdad entre varones y mujeres es más esencial que sus diferencias, Jean Porter, «At the Limits of Liberalism. Thomas Aquinas and the Prospects for a Catholic Feminism», en *Thomas Aquinas*, editado por John Inglis, 586-611 (New York: Routledge, 2016), 601-603.

40 Se trata de un debate académico y político propiciado por el feminismo, entre finales de los años setenta y mediados de los ochenta, sobre cómo abordar la diferencia entre los sexos. Para la discusión de la problemática en el ámbito español ver Roberta Johnson, «El feminismo de la igualdad y el de la diferencia en los territorios castellanos y catalanes de España» y «Persiste el debate feminista entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia en el Estado Español», en *Una nueva historia de los feminismos ibéricos*, ed. Silvia Bermúdez y Roberta Johnson (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 441-451 y 533-540.

diferencias y así no se consideren o se devalúen; de todas maneras, sigue siendo importante para las mujeres<sup>41</sup>. El concepto de igualdad no se opone al de diferencia. Existen diferencias entre varones y mujeres como condición de identidades colectivas e individuales y, a la vez, como negación a fijar esas identidades. Si hay igualdad, debe haber diferencias, ambas son interdependientes. En realidad, se trata de un falso dilema porque lo opuesto a la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad<sup>42</sup>. La reflexión sobre la naturaleza humana requiere tanto una identidad histórica, que le permita ser reconocible a lo largo del tiempo, como también abrirse a una existencia dinámica y abierta que impida su congelamiento<sup>43</sup>. De aquí que DeCrane observe que «las constantes antropológicas que se proponen como universalmente verdaderas... deben contener una cierta condicionalidad, incluso cuando son propuestas como universalmente ciertas»<sup>44</sup>.

### 3. La intervención de la razón práctica

---

El carácter obligatorio de la moralidad viene dado porque promueve el bienestar y la prosperidad de las personas y sus comunidades<sup>45</sup>. Hay bienes en los que es más evidente su relación con la bienaventuranza, creencia que, además, se recibe por la fe. Pero

41 Margarte Farley, «A Feminist Version of Respect for Persons», *Journal of Feminist Studies in Religion* 1-2, Vol. 9 (1993): 183-198, consultada abril 6, 2021, <http://www.jstor.org/stable/25002208>.

42 Jean W. Scott, «Igualdad versus diferencia: Los usos de la teoría postestructuralista para el feminismo», trad. por Marta Iamas, *Debate Feminista* Vol. 5 (1992): 99, consultada marzo 8, 2021, <http://www.jstor.org/stable/42624037>.

43 Lisa Cahill, *Global Justice, Christology and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 256-57. En relación con el universalismo moral frente a grupos culturales opresivo de las mujeres cf. Susan Moller Okin et al., *Is multiculturalism bad for women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum (Princeton: Princeton University, 1999), 7-24. En relación con el universalismo y multiculturalismo en el ámbito del derecho: Seyla Benhabib, *The right of others. Aliens, Residents, and Citizens* (Cambridge: Cambridge University, 2004).

44 Susanne A. DeCrane, *Aquinas, Feminism, and The Common Good*, 27.

45 El hacer ético no es tal porque es «natural» en el sentido científico, sino porque está de acuerdo con lo que es bueno para los seres humanos, considerado de manera integral, incluyendo la biología. Cf. Stephen J. Pope, *Human Evolution and Christian Ethics*, *New Studies in Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 148 y 292.

las innumerables situaciones particulares pueden no evidenciar claramente esta relación. Ahora bien, en Santo Tomás llegamos a conocer estos bienes cercanos a la bienaventuranza al observar las potencialidades e inclinaciones, y es la razón práctica la que interviene para reconocer y promover los bienes particulares en relación con cada aspecto de lo humano<sup>46</sup>. En la dimensión cognitiva de un sujeto están involucradas otras dimensiones y es imposible hacer una disección de unas con otras<sup>47</sup>. Aquí se visibiliza un sujeto encarnado en el que el saber, el placer, el dolor y las experiencias con otros están mediadas corporalmente<sup>48</sup>. Como sostiene M. Zambrano, el conocimiento es un ejercicio del alma entera, en el que razón y pasión debe estar juntas<sup>49</sup>. El razonamiento moral, si bien presupone una comprensión de los principios generales, no puede operar sin la consideración de las experiencias particulares significativas. Una explicación tomista del razonamiento moral muestra el papel indispensable de las emociones morales como forma de razonamiento humano que, como tal, puede aprehender de lo particular. Las experiencias y percepciones que provocan determinadas respuestas emocionales pueden verse como indicaciones fiables acerca de las demandas en relación con otras personas o situaciones. La compasión, la ira, el sentimiento de injusticia, por ejemplo, se acompañan de una reflexión a partir de principios racionales y de la comprensión del valor y del sentido de la vida humana. Así, estas emociones morales se transforman en conceptos morales. De aquí que «el juicio moral no puede funcionar correctamente

.....

46 La conciencia en la diversidad de los bienes incluye la apertura a la información brindada por las ciencias que aportan una mejor comprensión de lo real y coloca al hombre en una situación de humildad, Stephen J. Pope, *Human Evolution and Christian Ethics*, 270.

47 Cf. Lisa Cahill, *Global Justice, Christology and Christian Ethics*, 253-254.

48 Susanne A. DeCrane, *Aquinas, Feminism, and The Common Good*, 94-95. El estudio del cuerpo como categoría central en las ciencias sociales tuvo como pioneros a M. Mauss, M. Foucault y P. Bourdieu. El cuerpo constituye uno de los ejes principales de las teorías y teologías feministas, puesto que el género como construcción de prácticas sociales involucra al cuerpo. Véase Mari Luz Esteban, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2013), 23-31.

49 María Zambrano, *Hacia un saber del alma* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 22.

cuando la capacidad de sentir está dañada»<sup>50</sup>. Se trata de una visión compleja de un sujeto en la que todas sus dimensiones, su capacidad cognitiva, su voluntad, sus deseos, emociones y su cuerpo se encuentran insertos en un tiempo histórico y todo a la vez. Desde esta perspectiva, la razón práctica no se entiende como un proceso de razonamiento seguido de un «acto de voluntad», sino como una operación que combina fe y deseo<sup>51</sup>. Los estándares que toman un argumento práctico son más variados, más amplios que los de la razón especulativa y más limitados por la incertidumbre del proceso. Cuenta con principios, pero se basa fundamentalmente en la experiencia de varones y mujeres porque no existe un conocimiento a priori sobre el significado de ser plenamente humanos, lo cual se va comprendiendo a medida que se observan los logros de la humanidad<sup>52</sup>. Se trata de un proceso gradual, siempre corregible que comprende una narración histórica o las experiencias vividas en relación con la pregunta acerca de quienes somos como especie y como comunidad. Para Hall, la misma reflexión sobre los bienes a los que estamos dirigidos y el descubrimiento de los medios necesarios para lograr o para constituir esos bienes integra la comprensión de la ley natural<sup>53</sup>. Santo Tomás establece dos categorías de preceptos morales,

50 Jean Porter, *Justice as Virtue. A Thomistic Perspective*, 214. En la reflexión concreta es difícil apreciar si los déficit son cognitivos o afectivos, pero en cualquier caso no es posible comprender totalmente la situación particular. Jean Porter, *Justice as Virtue. A Thomistic Perspective*, 199-234. Véase Daniel Westerberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 78.

51 La escolástica posterior enfatiza la voluntad en la razón práctica. Si la responsabilidad principal la tiene la voluntad del agente, entonces esta necesita instrucciones para obedecer como reglas y normas. La razón interviene, pero solo para formular aplicaciones específicas de reglas. Cuando ocurre antes de la elección, el razonamiento adquiere una forma abstracta y legalista. Daniel Westerberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, 35-36.

52 Armand A. Maurer, *St. Thomas and Historicity* (Milwaukee: Marquette University Press, 1979), 18. Para Parson el proyecto ético debe poder entender el núcleo de la humanidad, no a partir de principios abstractos, sino a partir de aquellas características de la condición humana que se comparten más allá de la contingencia y de los cambios históricos. Se trata de la consideración de la vida real e integral encarnada en la historia, Susan Parson, *Feminism and Christian Ethics*, *New Studies in Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 225.

53 Pamela Hall, «Towards a Narrative Understanding of Thomistic Natural Law», *Medieval Philosophy & Theology* Vol. 2 (1992): 68, consultada en mayo 10, 2021, <https://doi.org/10.5840/medievalpt199221>.

los primarios y los secundarios<sup>54</sup>. La diferencia entre ambos es epistemológica. Los primarios se caracterizan por ser punto de partida del razonamiento práctico. Se conocen fácilmente y no requieren una reflexión especial, son abstractos, formalmente normativos e inmutables<sup>55</sup>. Por el contrario, los secundarios son más concretos, se conocen solamente a partir de la experiencia y la reflexión y, por ser materialmente normativos, se asimilan a las normas morales. Al no conocerse fácilmente, a diferencia de los primarios, pueden «borrarse del corazón humano» debido a malos hábitos o a una interpretación indebida<sup>56</sup>. De aquí que Aquino afirme una estabilidad mayor para los preceptos primarios que para sus especificaciones concretas, es decir, los secundarios<sup>57</sup>. Estos no son comprendidos de la misma manera por todas las personas porque dependen de las situaciones particulares y de la reflexión que hace cada persona sobre la experiencia moral<sup>58</sup>. Al descubrirse de manera inductiva, a partir de una continua profundización del conocimiento y de la experiencia de la vida y de la naturaleza humana, llevan a un conocimiento progresivo del bien<sup>59</sup>. Desde el punto de vista epistemológico, el método inductivo posibilita identificar patrones continuos dentro de los cambios y los avatares de la vida humana que incluye deseos, elecciones, éxitos y fracasos. Es siempre un conocimiento en perspectiva y

54 Los primarios se conocen naturalmente a partir del principio de hacer el bien y evitar el mal. Los secundarios son los que se desarrollan a partir del primero y requieren un razonamiento práctico. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a.2. Véase Michael Bertram Crowe, *The Changing profile of the natural law*, 178-184.

55 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a.2 y a.5.

56 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a.6; En Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, en el a.5 Santo Tomás deja sentado que, en relación con los principios primarios, la ley natural no cambia, pero sí puede cambiar en relación con los principios secundarios.

57 Lisa Cahill, *Global Justice, Christology and Christian Ethics*, 257. La relación entre juicio práctico y conocimiento especulativo es recíproca y mutuamente correctora, Jean Porter, «Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?», 81.

58 En Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.100, luego de afirmar que «todo juicio de la razón práctica se fundamenta en ciertos principios conocidos naturalmente» (a.1), sostiene que algunos de los preceptos más particulares de la ley natural son mejor conocidos por los sabios y se aclaran por revelación (a.1 y a.3).

59 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.91, a.3. Daniel Daly, «The relationship of virtues and norms in the Summa Theologiae», *The Heythrop Journal*, 51(2) (2010): 216-217, consultada en febrero 24, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2009.00561.x>.

parcial que nunca se separa de los contextos y de las propias identidades. Cahill asume que hay valores básicos «objetivos», es decir, compartidos entre todos los seres humanos, en términos de realismo moral, y una epistemología del razonamiento práctico inductivo, basada en la experiencia. Este hacer ético se muestra más sensible a la experiencia concreta, sus conclusiones son más revisables y además permite tomar conciencia de las diferencias entre las culturas<sup>60</sup>.

#### 4. La experiencia de las mujeres

---

Este razonamiento moral histórico y encarnado da cuenta de que las mujeres pueden contribuir legítimamente a una ética normativa cuando pueden relatar sus propias experiencias, personales y comunitarias como mujeres. En este sentido, la encarnación funciona como una medida de evaluación de la realización humana<sup>61</sup>. Rosemary Radford Ruether advierte que la novedad de la teología feminista no está en el uso de la experiencia, sino en el uso de la experiencia de las mujeres porque tanto la Escritura como la Tradición en sí mismas son experiencias humanas colectivas, pero basadas únicamente en la experiencia de varones y no en la experiencia humana universal<sup>62</sup>. En sus momentos iniciales, la teoría feminista reflexionó sobre el patriarcado que, como sistema de dominación masculina, se manifiesta en todos los órdenes de la vida. Por lo tanto, el feminismo debía incluir una política de la vida diaria, especialmente en el ámbito sexual y doméstico. De aquí surge la expresión «lo personal

60 Lisa Cahill, «Catholic Feminists and Traditions: Renewal, Reinvention, Replacement», 43. «La relación entre juicio práctico y conocimiento especulativo es, por tanto, recíproca y mutuamente correctora», Jean Porter, «Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?», 81.

61 Puesto que la tradición feminista parte del hecho que las diferencias corporales en relación con los varones han servido para fundamentar las desigualdades sociales, la reflexión sobre los cuerpos se hace prioritaria. Véase Iris Marion Young, *On Female body experience. «Throwing Like a Girl» and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 3-26.

62 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, 12-13.

es político» y la necesidad de dar voz a la vida de las mujeres<sup>63</sup>. Estas participan de toda una gama de experiencias, personales y culturales a las que otros sujetos no acceden, de aquí que la experiencia moral humana solo puede expresarse a través de todas las vicisitudes por la que atraviesa un sujeto encarnado. Ejemplos de ello son la reflexión ética acerca del cuidado de la salud, como el estudio de Hannah Stammers sobre la anorexia<sup>64</sup>, la investigación acerca de la violencia doméstica de Ally Moder<sup>65</sup>, el trabajo de empoderamiento de las mujeres que realizó Patricia Santos en la India<sup>66</sup>, la reflexión que elabora Susana Cornwall sobre la generatividad, adopción y matrimonio<sup>67</sup> y la preocupación de Sharon Welch sobre la construcción de un poder nacional e internacional más justo y humano, los cuales revelan solo algunas aportaciones recientes acerca de la preocupación constante de las mujeres por la humanidad encarnada<sup>68</sup>. En relación con la experiencia de la búsqueda del propio bien por parte de las mujeres, merece destacarse justamente su dificultad. Desde el feminismo es claro visualizar que los grupos dominantes que universalizan su experiencia y la hacen representativa de la humanidad, iden-

- .....
- 63 El concepto de experiencia que se reformuló en la segunda ola del feminismo dividió al feminismo angloamericano del francés. El primero tuvo un uso epistemológico, y el francés, fenomenológico, en el que la experiencia daba cuenta del sujeto como del Otro. Si bien el tema de la experiencia ya había sido formulado por la filosofía del siglo xx, las teorías feministas, especialmente las del ámbito anglosajón, sumaron la teoría crítica para advertir de qué manera el patriarcado sesga la comprensión que las mismas mujeres hacen de su propia vida. Véase Grant Judith, «Experience and Epistemology in Feminist Theory», en *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, ed. Lisa Disch y Mary Hawkesworth (Oxford: Oxford University Press, 2016), 227-246.
- 64 Hannah R Stammers, «The Theological Language of Anorexia: An Argument for Greater Rapprochement between Chaplains and Physicians», *Feminist Theology* 3, Vol. 28 (2020): 282-296, consultada en Junio 8, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1177/0966735020906951>.
- 65 Ally Moder, «Women, Personhood, and the Male God: A Feminist Critique of Patriarchal Concepts of God in View of Domestic Abuse», *Feminist Theology* 1, Vol. 28 (2019): 85-103, consultada en mayo 27, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1177/0966735019859471>.
- 66 Patricia Santos, «That All May Enjoy Abundant Life: A Theological Vision of Flourishing from the Margins», *Feminist Theology* 3, Vol. 25 (2017): 228-239, consultada en junio 21, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1177/0966735017693755>.
- 67 Susannah Cornwall, *Unfamiliar theology. Reconceiving Sex, Reproduction and Generativity*, Vol. 1 (London: &T Clark, 2017).
- 68 Sharon Welch, «Pax americana, Pax humana», en *Theological Perspectives for Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness*, ed. Ada María Isasi-Díaz, Mary McClintock Fulkerson y Rosemary P. Carbine (New York: Plagrave Macmillan, 2013), 23-33.

tifican a los grupos no dominantes en perspectiva de desviación o inferioridad. Esto provoca en este grupo sometido una doble conciencia, «una sensación de mirarse siempre a sí mismo a través de los ojos de los demás, de medir el alma con la cinta de un mundo que mira con divertido desprecio y piedad»<sup>69</sup>. Encarnadas en esta cultura es muy fácil para las mujeres, sobre todo, en el ámbito religioso, asumir valores como el sacrificio y la obediencia que enmascaran imaginariamente los significantes de ser verdaderamente «Otro»<sup>70</sup>. El ideal de amor incondicional es utilizado para consolar o manipular a mujeres a fin de que acepten la posición que les toca en la vida, y para muchas mujeres esto supone valoraciones negativas de sí mismas, de su cuerpo y de la naturaleza<sup>71</sup>. Weaver plantea que «cuando el pecado se entiende como una autoafirmación orgullosa y la virtud como un autosacrificio, y cuando tal pensamiento ha sido el razonamiento de los teólogos masculinos, la ética sacrificial que sigue permite que aquellos en posiciones de poder opriman a las mujeres y a las minorías»<sup>72</sup>. Para la autora, el amor propio debe asumir el riesgo valiente de ser uno mismo<sup>73</sup>. De la valentía de que se trata es la del ejercicio de poder construir una nueva subjetividad deconstruyendo postulados masculinos de género y creando nuevos espacios y nuevas perspectivas.

69 W. E. B. Du Bois, *The souls of black folk* (New Haven: Yale University press, 2015), 5. Véase Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 59-63.

70 Buck explora de qué manera muchas teorías tradicionales de la expiación y sus imágenes han reforzado las relaciones sociales desiguales entre varones y mujeres, Jennifer M. Buck, «Feminist Philosophical. Theology of the Atonement», *Feminist Theology* Vol. 28, n.º3 (2020): 239-250, consultada en abril 23, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1177/0966735020906938>.

71 Para Harrison no estamos llamados a practicar la virtud del sacrificio, Beverly Wildung Harrison, *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*, ed. Carol S. Robb (Boston: Beacon Press, 1985), 19-20. Plascow considera que se puede correr el riesgo de perder la propia identidad, Judith Plascow, *The Coming of Lilith. Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, ed. Donna Berman (Boston: Beacon Press, 2005), 40-43.

72 Darlene Fozard Weaver, *Self-love and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 64.

73 Darlene Fozard Weaver, *Self-love and Christian Ethics*, 70, 91-92.

## 5. La virtud de la prudencia

Santo Tomás entiende que los preceptos secundarios no puedan practicarse correctamente sin el ejercicio de las virtudes adquiridas. Ambos están conectados. Dado que la razón práctica debe dirigirse a la búsqueda del bien en circunstancias complejas y cambiantes, el concepto de ley natural debe analizarse en un todo integral, junto a otras categorías usadas por Tomás, especialmente la sabiduría práctica y la prudencia dentro del conjunto de las virtudes. Es aquí donde adquieren mejor comprensión y desarrollo. En el tratado de la prudencia, Santo Tomás desarrolla la generación y aplicación de los preceptos morales secundarios, porque ayuda a las personas a conocer qué bienes elegir y cómo realizarlos correctamente<sup>74</sup>. La prudencia logra esto por medio de la experiencia o de la enseñanza<sup>75</sup>. El aquinate enfatiza el papel de la experiencia porque por ella se descubre lo que es cierto en la «mayoría de los casos»<sup>76</sup>. La experiencia es necesaria porque revela las situaciones que generalmente conducen a un buen vivir. Es decir, lo que debe enseñarse no son solamente los preceptos, sino sobre todo la prudencia porque es, de hecho, la única forma de lograr la buena vida<sup>77</sup>. En este sentido la prudencia perfecciona la razón práctica<sup>78</sup>. Esta virtud forma parte de la sabiduría práctica y resulta de amplio alcance porque permite un

74 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3 (Madrid: BAC, 1990), II-II, q.47, a.2, consultada en diciembre 15, 2020, <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/3.pdf>. La virtud moral necesita la prudencia, porque ésta un hábito que hace buena la elección Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.58, a.4. A su vez, «la prudencia no puede existir sin la virtud moral», Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.58, a.5. Véase Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, q.47, a.3. Véase Westerberg, *Right Practical*, 218-219. «La compleja teoría de las virtudes de Aquino refleja así un fuerte sentido de la complejidad de nuestras vidas como agentes morales, llamados a integrar valores y reclamos diversos y, a veces, incommensurables», Jean Porter, *Justice as Virtue. A Thomistic Perspective*, 255.

75 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, 47.15. A medida que se acumula experiencia del juicio de la prudencia el sentido del paradigma se vuelve más extenso, sutil y sofisticado. Esto significa que captamos con más seguridad los ideales y se pueden formular de una manera más adecuada. Jean Porter, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, cap. 4,5.

76 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, q.49, a.1.

77 Daniel Daly, «The relationship of virtues and norms in the Summa Theologiae», 220. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, q.49, a.3.

78 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.57, a.5; q.58, a.4.

razonamiento riguroso pero flexible. Una especie de paraguas bajo el cual caen muchos hábitos y virtudes, todos los cuales deben ser empleados para razonar bien<sup>79</sup>. La prudencia opera por medio del consejo, junto con el juicio y el imperio<sup>80</sup>. El consejo es esencial porque por él se descubren los buenos medios<sup>81</sup>. Se trata de una forma de reflexión comunitaria, dialógica, acerca de las acciones concretas<sup>82</sup>. Cada miembro aporta experiencias y comprensión y se descubren los medios adecuados<sup>83</sup>. Se podría decir que se va construyendo un fondo común de juicio prudencial colectivo, al que continuamente se contribuye y se renueva a través de los procesos colectivos de experiencia, debate y reflexión<sup>84</sup>. Para Aquino esta es la forma ideal de consejo. La otra forma es partir de preceptos o formas codificadas y normativas de experiencia moral acumulada<sup>85</sup>. Esta forma de consejo tiene el potencial de cegar a los agentes en relación con la importancia de las situaciones contingentes concretas, cosa que no realiza el consejo como diálogo<sup>86</sup>. De las consideraciones en relación con la prudencia se deduce la importancia de la memoria, porque la reflexión sobre las consecuencias o los contextos de una decisión son fuentes invaluable de aprendizajes. Santo Tomás expresa que «para conocer la verdad entre muchos factores, es necesario recurrir a la experiencia» y «la experiencia, a su vez, se forma, de muchos recuerdos»<sup>87</sup>. Se trata del conocimiento de un sujeto situado cuya experiencia personal y comunitaria a lo largo del tiempo le va anunciando un conocimiento acerca de la naturaleza humana en un proceso complejo y sutil, que cuenta con una comprensión de los fines y principios.

79 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, q.47, a.2, a.3 y a.6. Véase Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*, 42.

80 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, q.47, a.8.

81 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, q.47, a.1, ad 2.

82 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.14, a.3.

83 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, q.47, a.15; q.51, a.1.

84 Jean Porter, *Nature as Reason*, cap. 4, 5.

85 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.91, a.4, ad 2.

86 Daniel Daly, «The relationship of virtues and norms in the Summa Theologiae», 222.

87 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 3, q.49, a.1.

## 6. La experiencia comunitaria de las mujeres

---

Una epistemología inductiva, propia de la naturaleza práctica del conocimiento moral, necesita un conocimiento colaborativo porque «ayuda a contrarrestar la realidad omnipresente del sesgo»<sup>88</sup>. Como ya se mencionó, la hermenéutica feminista parte de la experiencia de las mujeres en el quehacer de elaborar un juicio sobre las dimensiones morales de las situaciones de sus vidas hasta ahora poco asumidas por la ética teológica. La ley natural debe ayudar a las mujeres a tomar responsabilidad sobre sus propias decisiones morales, por un lado, autónomas y, por otro, interdependientes con la comunidad. El modelo feminista de virtud como capacidad de razonar y actuar moralmente coloca a la autoridad moral fuera de la academia y la emplaza hacia una comunidad más amplia. Solo así la ley natural puede permanecer fiel a las implicancias democráticas e igualitarias de su antropología y de su método, y solo así se garantiza un razonamiento plural y crítico acerca de los prejuicios basados en género, clase o raza. Por su fuerza liberadora, si la gracia obra en la búsqueda de la verdad, esta se visibiliza con más claridad en un entorno comunitario, más que en uno restringido. Si las mujeres no participan de la discusión moral, entonces los discursos éticos pueden estar sesgados por la mirada única de las perspectivas y experiencias de los sabios y especialistas<sup>89</sup>. Por lo tanto, la reflexión moral a partir de la ley natural debe incluir los puntos de vista y experiencias de todos los miembros de la comunidad eclesial, especialmente los grupos más marginados. En este sentido el reconocimiento de la igualdad es particularmente sensible. Desde un punto de vista social es más fácil, para las personas que toman decisiones, negar la igualdad como un valor importante para el bienestar de todos y de la entera comunidad que negar ciertos

88 Lisa Cahill, *Global Justice, Christology and Christian Ethics*, 265

89 Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*, 276, 135. Se debe recordar que, para Santo Tomás, si bien los primeros principios son evidentes por sí mismos, porque hablan de lo que es familiar a todos los seres humanos, otros principios son evidentes solo «para los sabios». Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 2, q.94, a.2.

bienes básicos como alimentos y seguridad. Es verdad que, en los discursos, nadie negaría la necesidad de respetar la igualdad y la dignidad humana, pero en la práctica es más difícil reconocerla<sup>90</sup>. De aquí el método de la ley natural tiene más probabilidades de éxito cuando contiene un procedimiento que tome en cuenta los puntos de vista de todas las personas que no están incluidos en la del grupo de los «sabios». Esta participación amplia es importante, además, por su sesgo epistemológico liberador. En no pocas ocasiones el discurso del teólogo moral consiste en una reflexión para resolver problemas, más que para preguntarse de qué manera promover el crecimiento moral. El contenido de la reflexión moral o de las mismas normas debe pasar por la prueba de la idoneidad para el enriquecimiento integral y humano de las mujeres. Eso implica describir el bien de las mujeres y las condiciones necesarias para su desarrollo que abarca las dimensiones morales y espirituales de la vida, y también las materiales, históricas y sociales implicadas en ellas<sup>91</sup>.

## Conclusión

---

La tradición de la ley natural en los textos de Santo Tomás de Aquino son indicadores de los compromisos más esenciales con la ética teológica feminista. Su visión teológica del fin último del ser humano integra todos los bienes que conforman en conjunto la prosperidad integral de las mujeres. La ley natural da cuenta de que la mujer como imagen de Dios es capaz de seguir y decidir acerca de sus propios bienes y los de la comunidad de manera totalmente igualitaria y a la par de los varones. Surgen, sin embargo, dos cuestiones. En primer lugar, en relación con las inclinaciones de la ley natural, Santo Tomás prioriza la búsqueda de Dios y la participación en la

90 Lisa Cahill, *Global Justice, Christology and Christian Ethics*, 267.

91 Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*, 277-278. Véase Cynthia S. W. Crysdale, «Revisionino Natural Law: From the Classicist Paradigm to Emergent Probability», *Theological Studies* 3, Vol. 56 (1995): 481, consultada en marzo 30, 2021, Doi: <https://doi.org/10.1177/004056399505600303>.

vida social más que otros bienes ligados a la vida biológica, como la procreación, a los que les está subordinado. Esto exige que la teología, en su fidelidad a la tradición, asuma el compromiso moral de asegurar especialmente estos bienes superiores a las mujeres de los que se les sigue privando, especialmente en relación con la plena participación de ellas en la Iglesia. En segundo lugar, si se parte de la premisa feminista de que todo sistema ético debe promover el bien de todos, más allá de lo mencionado, la crítica más importante a la ley natural se centra en el hecho de que las experiencias de encarnación y las narraciones de las mujeres, y también de algunos varones, no integran su reflexión epistemológica. Las diferentes vivencias de la existencia encarnada afectan la reflexión moral, y estas deben ser asumidas y analizadas críticamente. Ahora bien, esto no está presente en la reflexión posterior de la ley natural que, entre otras cuestiones, contó solo con las experiencias de un grupo de varones. Este es en gran medida el quehacer que presenta la teología feminista y los textos de la ley natural siguen siendo una tradición vigente para transitar este desafío.

## Bibliografía

---

- Amorós, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Amorós, Celia y De Miguel, Ana, eds. *Teoría feminista*. Vol. 3, De los debates sobre el género al multiculturalismo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2019.
- Auber, Jean Marie. «Le droit naturel: ses avatars historiques et son avenir». *Le Supplément* 81 (1967): 282-324. Consultada en noviembre 26, 2020. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6583862d/f100>.
- Azetsop, Jacquineau. «Una ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África». *Concilium* 336 (2010): 129-142. <https://>

[www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/336.pdf](http://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/336.pdf).

Benhabib, Seyla. *The right of others. Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University, 2004.

Buck, Jennifer M. «Feminist Philosophical. Theology of the Atonement». *Feminist Theology* 3, Vol. 28 (2020): 239-250. Consultada en abril 23, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1177/0966735020906938>.

Cahill, Lisa S. «Catholic Feminists and Traditions: Renewal, Reinvention, Replacement». *Journal of the Society of Christian Ethics* 2, Vol. 34 (2014): 27-51. Consultada en marzo 4, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1353/sce.2014.0029>.

Cahill, Lisa S. *Global Justice, Christology and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Comisión Teológica Internacional. «En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la ley natural». *Prudentia Iuris* 72 (2011): 15-65. Consultada en 10 de noviembre 2020. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/en-busca-etica-universal-nueva-mirada.pdf>.

Cornwall, Susannah. *Un/familiar theology. Reconceiving Sex, Reproduction and Generativity*. Vol 1. London: &T Clark, 2017.

Crenshaw, Kimberle. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review* 6 (1991): 1241-1299. Consultada en febrero 15, 2021. <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1229039.pdf>.

Crowe, Michael Bertram. *The Chancing profile of the natural law*. La haya: Martinus Nijhoff, 1977.

Crysdale, Cynthia S. W. «Revisionino Natural Law: From the Classicist Paradigm to Emergent Probability». *Theological Studies*

- 3, Vol. 56 (1995): 464-484. Consultada en marzo 30, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1177/004056399505600303>.
- Curran, Charles E. y McCormik, Richard A., eds. *Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991.
- Daly, Daniel. «The relationship of virtues and norms in the Summa Theologiae». *The Heythrop Journal* 2, Vol. 51 (2010): 214-229. Consultada en febrero 24, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2009.00561.x>.
- De Lauretis, Teresa. *Technologies of Gender Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Du Bois, W. E. B. *The souls of black folk*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- DeCrane, Susanne A. *Aquinas, Feminism, and The Common Good*. Washington: Georgetown University. 2014.
- Esteban, Mari Luz. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bel-laterra, 2013.
- Farley, Margaret. «A Feminist Version of Respect for Persons». *Journal of Feminist Studies in Religion* 1-2, Vol. 9 (1993): 183-198. Consultada abril 6, 2021. <http://www.jstor.org/stable/25002208>.
- Finnis, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Forcades i Vila, Teresa. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2011.
- Fozard Weaver, Darlene. *Self-love and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Fuller, Lon L. *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press, 1969.
- Grisez, Germain, Boyle, Joseph y Finnis John. «Principles, Moral Truth and Ultimate Ends<sup>5</sup>». *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987): 99-151. Consultada en febrero 11, 2021. <http://ajj.oxfordjournals.org/>.
- Grant, Judith. «Experience and Epistemology in Feminist Theory». En *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, editado por Lisa Disch y Mary Hawkesworth, 227-246. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Hall, Pamela. «Towards a Narrative Understanding of Thomistic Natural Law». *Medieval Philosophy & Theology* Vol. 2 (1992): 53-73. Consultada en mayo 10, 2021. Doi: <https://doi.org/10.5840/medievalpt199221>.
- Hancock, Ange-Marie. «Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm», *Politics & Gender* 2, Vol. 3 (2007): 248-254. Consultada en febrero 20, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1017/S1743923X07000062>.
- Harrison, Beverly Wildung. *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*. Editado por Carol S. Robb. Boston: Beacon Press, 1985.
- Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Hittinger, Russell. *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2014.
- Hollenbach, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Isasi-Diaz, Ada Maria. *En La Lucha. In the Struggle. Elaborating a Mujerista Theology*. Mineapolis: Augsburg Fortress 2004.

- Johnson, Roberta. «El feminismo de la igualdad y el de la diferencia en los territorios castellanos y catalanes de España» y «Persiste el debate feminista entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia en el Estado Español». En *Una nueva historia de los feminismos ibéricos*. Editado por Silvia Bermúdez y Roberta Johnson, 441-451 y 533-540. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.
- Keenan, James. *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing Sins to Liberating Consciences*. London: Bloomsbury, 2010.
- Lee, Patrick. «The New Natural Law Theory». En *The Cambridge Companion to Natural Law Ethic*, editado por Tom Angier, 73-91. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Mahony, John. *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon, 1987.
- Mattison III, William C. «The Changing Face of Natural Law: The Necessity of Belief for Natural Law Norm Specification». *Journal of the Society of Christian Ethics* 1, Vol. 27 (2007): 251-277. Consultada en marzo 2, 2021. <https://www.jstor.org/stable/23561864>.
- Maurer, Armand A. *St. Thomas and Historicity*. Milwaukee: Marquette University Press, 1979.
- Mead, Margaret. *Sexo y temperamento: en tres sociedades primitivas*. Traducido por Francesco Gironella. Barcelona: LAIA, 1973.
- Moder, Ally. «Women, Personhood, and the Male God: A Feminist Critique of Patriarchal Concepts of God in View of Domestic Abuse». *Feminist Theology* 1, Vol. 28 (2019): 85-103. Consultada en mayo 27, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1177/0966735019859471>.
- Moller, Okin, Susan, Nussbaum, Martha C., Azizah Al-Hibri, Abdullahi An-Na'Im, Homi K. Bhabha y Sander L. Gilman. *Is*

- multiculturalism bad for women?* Editado por Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum. Princeton: Princeton University, 1999.
- Nash, Jennifer C. «Re-thinking intersectionality». *Feminist Review* 89 (2008): 1-15. Consultada en febrero 15, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1057/fr.2008.4>.
- Nussbaum, Martha C. *Women and Human development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Parson, Susan. *Feminism and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Pinckaers, Servais. *The Sources of Christian Ethics*. Washington: The Catholic University of America Press, 1995.
- Plascow Judith. *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*. Editado por Donna Berman. Boston: Beacon Press, 2005.
- Pope, Stephen J. *Human Evolution and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Porter, Jean. «At the Limits of Liberalism. Thomas Aquinas and the Prospects for a Catholic Feminism». En *Thomas Aquinas*, editado por John Inglis, 586-611. New York: Routledge, 2016.
- Porter, Jean. «Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology». *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 1, Vol. 57 (1993): 27-49. Consultada febrero 15, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1353/tho.1993.0049>.
- Porter, Jean. «Does the Natural Law Provide a Universally Valid Morality?» En *Intractables disputes about the natural law. Alasdair MacIntyre and Critics*. Editado por Lawrence S. Cunningham, 53-96. Notre Dame: University of Notre Dame, 2009.

- Porter, Jean. *Justice as Virtue. A Thomistic Perspective*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2016.
- Porter, Jean. *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1999.
- Porter, Jean. *Nature as Reason*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.
- Porter, Jean. *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Louisville: John Knox Press, 1990.
- Radford, Ruether, Rosemary. *Sexism and God-Talk*. Boston: Beacon, 1983.
- Rubin, Gayle. «El tráfico de mujeres». En *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Compilado por Marta Lamas, 35-96. México: UNAM, 2003.
- Russell, Letty M. y Clarkson J. Shannon, eds. *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Rhonheimer, Martin y F (ed.) *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*. Editado por Murphy William. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.
- Santos, Patricia. «That All May Enjoy Abundant Life: A Theological Vision of Flourishing from the Margins». *Feminist Theology* 3, Vol. 25 (2017): 228-239. Consultada en junio 21, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1177/0966735017693755>.
- Scott, Joan. «El género una categoría útil para el análisis histórico». En *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Compilado por Marta Lamas, 265-302. México: UNAM, 2003.
- Scott, Joan W. «Gender: Still a Useful Category of Analysis?». *Dio- genes* 225 (2010): 7-14. Consultada en enero 20, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1177/0392192110369316>.



- Scott, Joan W. «Igualdad versus diferencia: Los usos de la teoría postestructuralista para el feminismo». Traducido por Marta lamas. *Debate Feminista* Vol. 5 (1992): 85-104. Consultada marzo 8, 2021. <http://www.jstor.org/stable/42624037>.
- Stammers, Hannah R. «The Theological Language of Anorexia: An Argument for Greater Rapprochement between Chaplains and Physicians». *Feminist Theology* 3, Vol. 28 (2020): 282-296. Consultada en junio 8, 2021. Doi: <https://doi.org/10.1177/0966735020906951>.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Vol. 2. Madrid: Bac, 1993. Consultada en diciembre 9, 2020. <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/2.pdf>.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Vol. 1. 4ª ed. Madrid: Bac, 2001. Consultada en diciembre 20, 2020. <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf>.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Vol. 3. Madrid: Bac, 1990. Consultada en diciembre 15, 2020. <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/3.pdf>.
- Tracy, David. «Creativity in the Interpretation of Religion: The Question of Radical Pluralism». *New Literary History* 2 (1984): 289-309. Consultada en febrero 3, 2021. <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/468857>.
- Tracy, David. «Una hermenéutica de la ortodoxia». *Concilium* 355, (2014): 5-23.
- Traina, Cristina L. H. *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*. Washington: Georgetown University Press, 1999.
- Vendemiati, Aldo. «La actualidad de la ley natural tomista». *Es-píritu* 156, Vol. 67 (2018): 339-362. Consultada en noviembre 12, 2021. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6769788>

- Vuola, Elina. *Teología feminista. Teología de la liberación*. Madrid: Iepala, 2000.
- Vidal, Marciano. *Feminismo y ética. Cómo feminizar la moral*. Madrid: PPC, 2005.
- Welch, Sharon. «Pax americana, Pax humana». En *Theological Perspectives for Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness*. Editado por Ada María Isasi- Díaz, Mary McClintock Fulkerson y Rosemary P. Carbine, 23-33. New York: Plagrove Macmillan, 2013.
- Westerberg, Daniel. *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Young, Iris Marion. *On Female body experience. «Throwing Like a Girl» and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Zambrano, María. *Hacia un saber del alma*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Enviado: 17 de agosto de 2021

Aceptado: 18 de octubre de 2021

