

desde la teoría



“If she is Mexico, Who Beat Her Ups?” (*performance*)

Yerba Buena Center for the Arts

San Francisco, CA

1998

ACDC, Washington D.C.

UC Berkeley, CA

Cherry Creek Arts Festival, Denver, Colorado

San Francisco Street Festival, San Francisco, CA

Ética y feminismo*

Estela Serret

Desde hace algunos años el de la ética parece ser un tema recurrente, no sólo en la filosofía sino en muchos campos del quehacer teórico social. La variedad de los discursos que la consideran un problema central propicia tal diversidad en sus acepciones, que con frecuencia resulta difícil comprender en qué sentido se está hablando de ética.

La ambigüedad salta a la vista cuando se asocia el concepto "ética" con el de "feminismo": la relación entre ambos se ha producido por caminos tan diversos que nadie podría aventurar *una* definición de la ética feminista.

Sin embargo, aunque este fenómeno pudiera parecer "natural", dada la diversidad babélica de nuestros tiempos, en el caso particular del feminismo no puede sino revelarse paradójico, si tenemos en cuenta que su propia existencia *se debe* —ésta es nuestra convicción— a un tipo muy peculiar de discurso ético.

Aunque, sin duda, el feminismo, en sus facetas de movimiento y de análisis teórico, se define ante todo como un cuestionamiento político, su condición de posibilidad viene dada por la revolución en los valores sociales y en los principios de fundamentación del orden jerárquico emprendida por el proyecto ético y filosófico-político de la Ilustración.

Este amplio movimiento intelectual se revela y, en gran medida, se resume en la idea de *individuo*, concepto que recoge varias facetas de la revolución moderna y, entre ellas —quizá la primera en orden lógico—, la de sujeto moral autónomo.

* Este artículo se escribió gracias al apoyo del Programa de Financiamiento otorgado por el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer del Colegio de México.

En efecto, el juicio racional recto, absolutamente abstraído de toda relación específica con los otros y de toda determinación heterónoma, *funda* las ideas de ciudadano, de propietario y de sujeto.

En este sentido, la ética ilustrada precede y sustenta la política revolucionaria, y lo propio sucede con el feminismo: su precondition es el planteamiento ético que cuestiona las desigualdades “naturales” entre los seres humanos y funda la legitimidad del orden político en un acuerdo racional y autónomo con miras al mayor beneficio de los miembros de una asociación.

Gracias a este supuesto ilustrado pueden desafiarse las milenarias “razones” que sustentaron la subordinación social de las mujeres en los órdenes premodernos, construyendo el reclamo propiamente feminista que exige el reconocimiento de las mujeres como ciudadanas y como sujetos autónomos.

En este sentido, ni para el feminismo ni para la Ilustración cabe escindir la ética de la política, porque uno y otra cobran forma gracias a una peculiar transformación en la concepción tradicional de los valores, el deber ser y el bien moral, que tiene inmediatas e inevitables consecuencias políticas. Desde luego, aunque el feminismo tenga una raíz ilustrada, es un movimiento que, lejos de correr simplemente parejo con el iluminismo, se constituye como una crítica a él, o, para ser más precisas, como una crítica ilustrada a las contradicciones internas de la propia Ilustración.

Este ejercicio crítico fue practicado explícitamente con argumentos teóricos por las pensadoras feministas y con argumentos políticos por las activistas revolucionarias de la época, y se dirige fundamentalmente contra las inconsecuencias de un discurso filosófico y una práctica política que, por una parte, apostaban por la emancipación humana a través del reconocimiento de la igualdad natural entre las personas, y, por otra, consideraban que las mujeres debían seguir subordinadas a los hombres a causa de su supuesta inferioridad *natural*.

El feminismo toma pues de la Ilustración a la vez los supuestos que sostienen su planteamiento y el objeto al que está referida su crítica, de modo que, en este primer nivel, la relación del feminismo con la ética ilustrada tiene una cara positiva y otra negativa.

Pero existe un segundo nivel en esta relación, que será explícitamente abordado por el feminismo mucho tiempo después, construido por la forma que adopta el planteamiento ético iluminista cuando es llevado a sus últimas consecuencias.

En efecto, la racionalización del dominio ético emprendida por el proyecto ilustrado, que culminaría con la formalización deontológica kantiana, desplaza el énfasis convencional en la concepción del bien hacia el terreno de la justicia, con lo que se institucionaliza, en el nivel de la ética, la separación moderna entre lo público y lo privado. Con ello, las opciones de vida buena quedan fuera del ámbito de regulación del poder político, pero también, en otra perspectiva, esta operación excluye al ámbito doméstico, socialmente considerado como *femenino*,¹ de toda regulación pública.

De este modo, a pesar de las pretensiones universalizantes del proyecto de la modernidad, las mujeres parecen quedar fuera del estatuto moral por una doble vía: por un lado, son tratadas con categorías de excepción cuando, sin justificación *racional* aparente, se les excluye de la categoría de sujeto moral, y, por otra parte, al ser relegadas imaginariamente al ámbito de lo privado, todo lo que a ellas se refiere queda excluido del juicio ético, de la consideración pública y de la reflexión científica, política o social. Esta doble operación garantiza la pervivencia de la invisibilidad femenina.

Los artífices de la modernidad en sus diversas variantes pensaban en una muy restringida clase de individuos cuando armaban su bella utopía de reconciliación universal: no les pasaba por la mente que “el sujeto moral autónomo” fuese otro que un varón, blanco, jefe de familia, propietario —o, al menos, ilustrado— y civilizado.

En realidad, ni siquiera se preguntaban si sería pertinente considerar que las mujeres —o los campesinos, los islámicos, los negros...— pudiesen formar parte de esa categoría: daban por hecho que no.

¹ Es importante señalar aquí que por muy “natural” e “incontrovertible” que aparezca, la relación entre mujer y espacio doméstico, que en la sociedad moderna es otra forma de pensar la relación mujer-no trabajo, es una construcción imaginaria (cf. Armstrong, 1989) elaborada en el siglo XIX. En realidad, ni en la sociedad moderna las mujeres se ubican *puramente* en el espacio doméstico, ni en ninguna sociedad conocida se ha prescindido de su trabajo. Molina Petit describe al patriarcado como el poder para distribuir espacios y asignar a las mujeres un “sitio”, que en la era ilustrada habría hecho abstracción de su incorporación progresiva al mercado de trabajo (Molina Petit, 1994:24). Con esta consideración no pretendemos minimizar la importancia que, en términos de constitución identitaria, ha tenido para las mujeres su asociación imaginaria con estos espacios, sino recordar algo que algunos feminismos parecen olvidar: que se trata de una construcción discursiva y no de un fenómeno natural e inmodificable que se correspondería fielmente con las prácticas sociales efectivas.

Es curioso observar que la primera reacción *moderna*, no feminista, al movimiento ilustrado, pasa por alto estas inconsecuencias. La crítica romántica —pues de ella hablamos²— a la Ilustración se endereza contra la despersonalización del individuo que lleva a ignorar artificialmente los lazos diversos que le constituyen como tal, y pugna por incorporar en el ámbito ético —aunque en grados distintos— los diversos espacios en los que transcurre la vida del sujeto. Sin embargo, el movimiento romántico y sus secuelas no superan las inconsecuencias y paradojas internas que afectaron a la Ilustración al referirse a las mujeres. En efecto, si bien el romanticismo incorpora en su idea moral valores que, al menos en la primera etapa de su desarrollo, estaban imaginariamente asociados con la femineidad, su discurso sobre las mujeres parece ignorar esta asociación, para dar paso a la progresiva constitución de la más relevante ideología misógina en la modernidad.

El sujeto moral en las éticas modernas se planteó, bien como el individuo abstracto, autodefinido y autoconstituido por su propia razón, bien como la encarnación racional de un *ethos*, del espíritu de una comunidad, caracterizaciones ambas que colocaban en el centro de la idea moral al hombre y/o su mundo, y desplazaban la idea de fundamentación heterónoma.

A pesar de las profundas diferencias que las separan, tanto la vertiente ilustrada³ como la romántica trataron a las mujeres y a lo femenino con categorías de *excepción*, es decir, como si el tema en cuestión fuese un afluyente que corriese *por fuera* del cauce argumentativo principal, sin que hubiera explicación alguna para este tratamiento.

Pero si bien los nacientes discursos de la modernidad no *explican*, si *asumen* ese trato de excepción con la fuerza de una evidencia ideológica⁴

² Por razones de comodidad expositiva, empleamos los términos *romántico* y *romanticismo* en un sentido amplio para dar cuenta tanto de los llamados romanticismo clásico y romanticismo decadentista, como del propio planteamiento hegeliano.

³ Debemos aclarar sin embargo que, mientras los autores románticos, casi sin excepción, mantuvieron una posición ideológica androcéntrica y patriarcal, muchos ilustrados se declararon abiertamente en pro de la emancipación femenina. Ejemplos destacados los encontramos en Poulain de la Barre, Taylor, Condorcet, D'Alembert, Diderot, etc.

⁴ Tomamos de Pierre Ansart (1983) el término *evidencia ideológica* para indicar cómo un cuerpo de creencias sociales se transmite con la fuerza de un dato incontrovertible, que no ofrece siquiera la posibilidad de cuestionarse, gracias al papel primordial que juega en la constitución de identidades. Las evidencias ideológicas se defienden a sí mismas con argumentos siempre tautológicos que conducen en última instancia a respaldarse en un acto de fe. Cf. Ansart, 1983, esp.:158-167

que supone, como un dato, que las mujeres quedan fuera de la categoría de sujeto moral autónomo *porque* son de una índole esencialmente distinta —y desigual— a la de los hombres; que esa diferencia está relacionada con las mujeres se expresa en *sus* actividades y *sus* espacios.

En su relato fragmentario y marginal sobre las mujeres, los modernos recurren, por un lado, a un esquema simbólico premoderno de los géneros, y, por el otro, promueven los necesarios ajustes al imaginario femenino, de modo que resulte compatible tanto con las implicaciones jerarquizadoras de esa simbólica como con los requerimientos de una nueva estructura de relaciones sociales, políticas y económicas. El resultado, un imaginario femenino al que Nancy Armstrong ha bautizado como “la ficción doméstica” (Armstrong, 1989), es un esperpento marcado por dos incongruencias constitutivas: la de ser hijo expósito de un discurso que se pretende universalizador, emancipador de la humanidad entera, y la de estar armado con trozos que simplemente no cuadran entre sí.

Con todo, el monstruo se presenta muy formalmente en sociedad y se le encomienda la tarea de *justificar* con su presencia las razones últimas de la exclusión de las mujeres del brillante futuro de emancipación que promete a los *sujetos* el proyecto de la modernidad.

Mientras que el concepto de hombre sufre una revolución sin precedentes al ser despojado de toda fundamentación trascendente, rompiendo los lazos que lo ataron a un destino irracional en todo orden premoderno, las mujeres siguen siendo definidas por los mismos códigos simbólicos tradicionales *encarnados* en la figura de la mujer doméstica.

Como en todo tipo de sociedades premodernas, se asocia a la mujer con la naturaleza y a ésta con la antítesis de la cultura. No se explica en sí misma, pues, como la naturaleza, no puede explicarse lo que queda fuera del orden del discurso, sólo se le ubica como negación, como oposición o como degradación del hombre.

De acuerdo con este razonamiento ideológico, las mujeres se quedan en los márgenes porque a ello las condena su definición ontológica, aunque la representación imaginaria que aporta este discurso no logre siquiera ser clara sobre los rasgos de esa supuesta cualidad esencial, y su presunta prueba quede en una tautología sin sentido: las mujeres están en los márgenes porque son marginales, y viceversa. Su lugar es el no lugar, porque *su naturaleza* las define como *naturaleza*, como lo preorganizado, lo no limitado, lo no designado por el logos.

Por esto, la ética feminista en sus orígenes se ejerce a la vez como señalamiento crítico de esta extraña exclusión y como intento explicativo de sus causas. Tal intento llevará, en otro nivel, a tratar de pensar en positivo a las mujeres como sujetos.

En otros términos, el feminismo y su ejercicio de crítica ética se ven enfrentados desde sus inicios a la necesidad de desmontar el discurso excluyente sobre las mujeres, que está basado en la descripción ideológica de ellas mismas y del propio ámbito de la femineidad, y, en esa medida, se ven obligados a inscribirse en la polémica sobre la definición del sujeto femenino.

La primera ética feminista reflexiona sobre si las mujeres son *realmente* como los grandes pensadores, filósofos y políticos, las pintan, y, a través del rechazo —parcial— a esta imagen, se construye el argumento ético que condena la exclusión de las mujeres de las bondades del progreso moral. Pero al rechazar una imagen hay que oponer otra, y explicar en qué se fundamenta la veracidad de la alternativa.

En los inicios de la contienda ética feminista, la lucha por mostrar la autonomía moral de las mujeres se libró en un campo previamente acotado por los discursos masculinos, modernos y premodernos. Las pensadoras francesas del siglo XV que defendieron la definición de los seres humanos (hombres y mujeres) a partir de sus capacidades racionales; las y los feministas que participaron en la redacción de la *Enciclopedia*; las activistas que formaron parte del movimiento revolucionario tanto en Francia como en otras partes de Europa; las filósofas, científicas, artistas y literatas que, por diversos medios, hacían ver las enormes incongruencias del proyecto ético de la modernidad, tal como lo expresaban muchos de sus *clásicos*, lucharon contra las consecuencias de la imagen de las mujeres creada por el discurso androcéntrico, en los términos previamente establecidos por el discurso dominante, es decir, ingresaron en el campo de una discusión ontológica en última instancia.

Desde entonces, el desarrollo de la ética feminista ha estado atravesado, en mayor o menor medida, por una toma de posición respecto al problema del sujeto *mujer*. La relación entre un tema y otro ha estado marcada por diversas preguntas, que podrían, sin embargo, sintetizarse en una preocupación fundamental: ¿Tiene sentido hablar de un sujeto (moral) femenino?

Aunque esta cuestión no haya sido trabajada sistemáticamente, bajo la forma de una reflexión ético filosófica específica, sino hasta el presente siglo, las repercusiones de su planteamiento implícito se han

hecho sentir en todas las variantes del feminismo desde tiempos de la Ilustración.

El solo hecho de que haya funcionado como su condición de posibilidad, nos da pie para decir que la ética ilustrada ha sido y es esencial tanto para la reflexión como para la práctica política feminista, pero, ¿sucede lo mismo con otros tipos de ética?

De hecho, la crítica feminista a la Ilustración con el correr del tiempo se diversificó y sufrió transformaciones importantes. De ser básicamente una crítica *interna* que compartía los supuestos generales de aquel movimiento, fue convirtiéndose progresivamente en una operación coincidente con el abrazo feminista de otras posiciones filosóficas y políticas que construyeron críticas externas de la Ilustración.

La exaltación romántica de valores fácilmente asociables con una idea tradicional de femineidad jugó un papel importante en las variaciones de la posición ética asumida por muchas feministas que optaron —declaradamente o no— por una concepción teleológica del bien.

Asimismo, la relación del feminismo con movimientos de la segunda mitad de este siglo, radicalmente críticos de la modernidad, como los llamados postmodernismo y comunitarismo —en los que también podemos escuchar los ecos del romanticismo— ha engendrado una crítica al proyecto de la Ilustración que culmina con la descalificación de su planteamiento ético —“logocéntrico”— como masculinista y patriarcal.

Al aplicar este giro, se producen diversas posturas feministas frente a la ética —que no *éticas feministas*—. Entre ellas se cuentan las que pretenden sublimar las características tradicionalmente consideradas distintivas de las mujeres, erigiendo así una *ética de la nutrición y del cuidado*; también están las que señalan que toda ética —entendida aquí como un código maniqueo de valores— es por definición un instrumento de manipulación masculina y debe ser rechazada totalmente por las mujeres.⁵ A pesar de sus diferencias, estos planteamientos están hermanados por la crítica a los principios de razón universal y de supuesta neutralidad valorativa que permitiría la división entre justicia y vida buena impulsados por las éticas de tradición ilustrado-liberal.

⁵ Aunque hay muchos ejemplos contemporáneos de la *ética del cuidado* (cf. Hoagland, 1991, para una visión crítica interna de esta posición), un texto clásico de esta corriente es Daly, 1978; para ilustrar el rechazo feminista a toda concepción ética, véase Frye, 1991.

En este nuevo tipo de éticas elaboradas por algunos feminismos, la categoría de experiencia juega un papel fundamental. La experiencia femenina, se nos dice, es comparable a la experiencia postmoderna: múltiple, fragmentaria, específica, tanto si se la considera producto de una vivencia peculiar de la anatomía femenina, como de las prácticas y espacios creados *de facto* por las relaciones de dominación. En uno y otro casos la visión feminista se torna incompatible con la ética y con la política: ante la peculiaridad de las experiencias, cualquier propuesta de conjunto, cualquier proyecto que pretenda hablar en nombre de las mujeres, resulta desvirtuante de las lecciones aprendidas desde la marginalidad. La ética y la política operan sobre bases universalizantes y sólo adquieren sentido para los colectivos. Si las mujeres no existen como tales, si cada experiencia es incontrastable y, aún más, incodificable, no puede haber algo similar a un programa feminista. La única opción posible es que cada una hable y diga de sí lo que s/u vivencia le permite decir, y en s/u propio lenguaje.

A partir de los años ochenta este discurso teórico político tiene una clara traducción ética. Se suele tomar como punto de partida para la discusión de hoy sobre la ética feminista el texto de la psicóloga Carol Gilligan *In a Different Voice*, publicado en 1982. En él, la autora se propone rebatir a su colega Lawrence Kohlberg en la interpretación de diversos estudios sobre desarrollo moral a los que él había arribado utilizando un código de interpretación propio. Así, para realizar diversas mediciones de desarrollo moral, Kohlberg parte de una categorización ética que corresponde a las nociones universalistas e individualistas generadas por el pensamiento ilustrado-liberal. De acuerdo con ellas, el ámbito moral, en el que operan los criterios de justicia, está delimitado por el espacio *público*, mientras que los valores pertenecientes al espacio *doméstico*, calificados como parte de las opciones particulares de *vida buena*, se consideran ajenos al ámbito propiamente moral. A partir de estas consideraciones, Kohlberg obtiene resultados que muestran una clara desigualdad por género en los estándares de desarrollo moral: las mujeres de todas las edades y condiciones obtienen bajos puntajes que reflejan una débil o muy débil conformación valorativa relacionada con los principios de la justicia y la ley.

En su crítica a estos resultados, Gilligan subraya que ellos obedecen a las limitaciones intrínsecas del instrumento de Kohlberg y no a una *inferioridad moral* de las mujeres, en la medida en que, precisamente, el código de mediciones excluye de toda consideración ética aque-

llos valores respecto de los cuales las mujeres configuran su yo moral. En otras palabras, el reclamo de Gilligan va en contra de la tradición ética ilustrada que resta todo estatuto moral a los valores engendrados en el interior de la domesticidad, tales como la responsabilidad, la vinculación y la solidaridad, para considerar exclusivamente los anejos a la noción de individuo abstracto.

Para apoyar su crítica, la autora vuelve sobre algunos de los estudios de Kohlberg y realiza otros nuevos bajo la luz de un código de interpretación distinto que tome en cuenta tanto la ética de la justicia como la que habrá de llamar *ética del cuidado*.

Esta última noción está inspirada por las tesis de Nancy Chodorow, entre otras, quien construye una peculiar interpretación psicoanalítica de la constitución de identidades de género. Según Chodorow, la identidad genérica se ve impactada por el hecho de que, al asignar la sociedad roles sexuales diferenciados, son las madres quienes se hacen cargo, casi por entero, de la crianza y el cuidado de las y los infantes. De acuerdo con esta autora, esto produce inevitablemente que los niños, al constituir su identidad como varones por diferencia con la madre y no contar con el padre para establecer lazos de cercanía con su propio sexo, asocien masculinidad con separación y ruptura de vínculos estrechos. Por oposición, las niñas aprenden a ser mujeres identificándose con la madre, con quien no se ven precisadas a romper los cercanos lazos de afecto y cuidado que las unen, sino que, por el contrario, asociarán la afirmación de su femineidad con las relaciones íntimas y la responsabilidad hacia las personas cercanas (cf. Chodorow, 1984).

Recuperando esta tesis, Gilligan asume que el desarrollo de la identidad femenina en estas condiciones es incompatible con la asunción de un código moral que privilegie los valores de la Ley y la Justicia abstractas en la medida en que éstos son valores que requieren una clara noción del yo como un individuo separado e independiente, misma que sólo puede obtenerse a partir de una experiencia masculina. Gilligan sostiene que tanto los instrumentos de medición del desarrollo moral como la propia noción de *normalidad* en este terreno, lejos de estar diseñados para crear un patrón *universalista* que dé cabida a las diferencias, responden sólo a las características de un grupo específico:

Los problemas de las mujeres para cuadrar en los modelos existentes de desarrollo humano, pueden estar apuntando un problema en la representación, una limitación en la concepción de la condición humana, una omisión de ciertas verdades

sobre la vida. [...] Al adoptar implícitamente la vida de los hombres como la norma, [los teóricos de la psicología] han intentado vestir a las mujeres con ropas masculinas (Gilligan, 1982:2 y 6).⁶

El supuesto de Gilligan no es que *hombres y mujeres* tengan por naturaleza códigos morales diferenciados, sino que la formación de las identidades femenina y masculina en ciertos contextos propicia cierto tipo de *experiencias* diferenciadas que conducen a la adopción de esas visiones éticas. En este caso, al estar basada en una peculiar elaboración del trabajo de Chodorow, la concepción de Gilligan sobre la experiencia no parte del cuerpo sexuado (como en el caso de Irigaray), sino de un proceso de constitución de identidad de género producido en un cierto marco de relaciones parentales. Este desplazamiento permite, en principio, eludir muchos de los problemas planteados por el enfoque del feminismo irigariano, pero no deja de enfrentarnos con diversas tensiones. Además, debemos admitir que las intenciones explícitas que Gilligan señala en la introducción a su texto se ven contradichas tanto por el propio desarrollo del mismo como por análisis posteriores.

El primer problema se relaciona con el contexto expresamente ético del trabajo de Gilligan. La investigación de nuestra autora, enfocada como está al tema del desarrollo moral, se expone implícitamente a la necesidad de definir qué es lo moralmente válido y qué no lo es. En efecto, si tomamos los aportes de su investigación al pie de la letra, podremos concluir que la llamada *ética del cuidado* debe ser considerada moralmente tan válida como la llamada *ética de la justicia*. Pero, ¿qué elementos aportan esta validez? Si se argumentase simplemente que la ética del cuidado es válida porque está integrada por valores derivados de la experiencia real de las mujeres, nos encontraríamos de nuevo frente a un procedimiento de sublimación de valores *femeninos* no sólo arbitrario sino esencialista. No obstante, este tipo de razonamientos sigue encontrando defensoras entre diversos grupos de pensadoras y militantes feministas. A pesar de sus intenciones expresas, el trabajo de la propia Gilligan puede dar origen a esta lectura y conducir con ello a concluir, por ejemplo, que las mujeres son "mejores" moralmente que los hombres. Por mucho que el punto de partida se haya desplazado del *cuerpo* a la *formación de identidad*, el tratamiento dado a la informa-

⁶ Tanto las citas de este texto como las que posteriormente incluimos de Seyla Benhabib, se hacen según nuestra traducción del original en inglés.

ción recabada por nuestra autora desemboca prácticamente en el mismo tipo de lógica que caracteriza al discurso feminista francés. Tal lógica, debemos insistir en ello, está atrapada en una confusa consideración de la femineidad: tanto si ésta se entiende como ineludiblemente producida por la vivencia del mundo desde un cuerpo de mujer, como si se sostiene que es el efecto de un proceso de construcción de la identidad de género en el marco de ciertos patrones culturales *para luego olvidar las consecuencias de este razonamiento*. En efecto, el problema con el trabajo de Gilligan es que la declaratoria antiesencialista formulada en las primeras páginas de *In a Different Voice* se torna inocua cuando su análisis ignora las consecuencias que se derivan de ella para elaborar un discurso que empata perfectamente con la lógica esencialista. De hecho, el trabajo de Gilligan ha nutrido a un variado conjunto de posiciones éticas dentro del feminismo que, de uno u otro modo, apuestan por la reivindicación de los temas, experiencias y espacios de las mujeres.

Esta lógica entraña severas inconsecuencias epistemológicas y éticas. En efecto, una cosa es denunciar la invisibilización y carencia de prestigio que han afectado a las actividades y espacios reales de las mujeres, y otra muy distinta sublimarlos, reivindicarlos y valorizarlos *porque se definen como femeninos*. Al hacerlo se olvida que la definición misma de las mujeres y sus espacios se ha producido en el marco de un sistema de dominación masculina. Frente a esto parece una opción bastante pobre *hacer de la necesidad virtud* y, en lugar de cuestionar una caracterización producida por un orden cultural que nos subordina, contentarnos con apropiárnosla. Desde luego, el problema va más allá de un revanchismo histórico: la definición tradicional de las mujeres y sus espacios obedece a una lógica que implica en sí misma la subordinación de las mujeres. Es decir, no importa qué tanto tratemos de valorizar la definición tradicional de lo femenino, ésta será siempre contraria a la autonomía de las mujeres, a la constitución de sujetos capaces de establecer sus propias metas y de ser socialmente consideradas como *finés en sí mismas*. Para aclarar las razones de esta relación inescapable entre femineidad tradicional y subordinación, resulta útil echar una mirada sobre las consecuencias de su lógica interna observando dos niveles de su definición: el del espacio doméstico y el del genérico femenino.

En un sugerente texto sobre los orígenes de la novela, Nancy Armstrong demuestra que la mujer doméstica y el *hogar* modernos, le-

jos de ser realidades universales, fueron creados y consolidados hacia finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX como parte de una contienda semiótico-política por la hegemonía de los significados sociales de la que resulta triunfadora la llamada *ficción doméstica* (Armstrong, 1989). Tanto en la literatura como en los tratados pedagógicos de esta época, la clase media en proceso de consolidación comienza por combatir frontalmente la imagen de mujer deseable dominante en la sociedad feudal de castas que, precisamente, erigía su ideal de femineidad —el de la princesa, la dama noble, de hermosura sobresaliente, en espera de la conquista de un príncipe o un caballero— sobre las bases ideológicas de una sociedad estratificada. A este ideal de mujer podía cantarle cualquiera, pero sólo era accesible a las élites: la realización del deseo, del ideal de sexualidad, le estaba vedada a todo aquél que no perteneciese a la nobleza.

La *ficción doméstica* transforma a las mujeres ideales en algo muy distinto. En primer lugar, las homogeneiza: las cualidades de la domesticidad —no belleza sino virtud, no cuerpo sino texto— pueden ser cultivadas por cualquiera, sin importar a qué clase pertenezca. Esta *identificación* de las mujeres como género permite pensar que *cualquiera* —cualquier hombre, sin importar sus títulos— puede acceder a la mujer que le plazca y, mejor aún, al espacio que se crea en torno a la figura femenina. Es decir, la mujer doméstica, sin clase, sin historia, sin individualidad, simple encarnación cada una de su género, figura eje de la domesticidad, se configura, en el imaginario social de la modernidad, como uno de los elementos decisivos para establecer la igualdad de los varones, como individuos y como ciudadanos. Sin importar las tribulaciones y los descalabros que los varones deban enfrentar en el mundo público —masculino— cada uno tiene el consuelo de contar con un remanso —oasis, paraíso terrenal— en el que todo funciona para su satisfacción. El último de los miserables en la sociedad de mercado puede estar seguro de contar con un espacio idéntico en su esencia al del primero de los poderosos: el sitio donde su mandato es incontestable y donde, frente a las ferezas del *mundo externo*, puede encontrar las mieles de la intimidad.

El espacio doméstico es, así, creado como precondition de igualdad en el espacio público y social, y está íntegramente estructurado en torno a la figura de la mujer doméstica: la reclusión imaginaria de ésta garantiza el funcionamiento del orden público moderno, dominado por el concepto de igualdad y libertad entre los individuos —varones.

Como ya mencionamos, importantes tendencias en el interior de los proyectos de la modernidad procuran dejar bastante claro que la racionalización no alcanza a las mujeres y, como lo demuestra la ficción doméstica, aunque ellas también se ven tocadas por la igualdad, esto se produce en un sentido muy distinto al que funda la noción de sujeto autónomo. En primer lugar, la igualación de las mujeres no se piensa respecto de los hombres sino *entre ellas mismas*, y, en segundo lugar, a diferencia de los que sucede con los varones, a quienes la igualdad los convierte en individuos, a las mujeres las *homogeneiza* como género. En efecto, como lo afirma Cèlia Amorós (1994), la igualdad entre varones puede considerarse efecto de un *pacto juramentado*, del acto fundador de una cofradía en el cual, mediante la mutua delimitación de acceso al poder, todos los miembros garantizan su derecho equivalente al mismo. El pacto termina por resolverse como un vínculo tanto de fraternidad como de terror (en clara alusión a las dos caras de la moneda de los pactos de ciudadanía originados en la Revolución Francesa):

eres mi par porque por tu palabra me has dado poder sobre ti en la medida en que yo te lo he dado sobre mí por la mía y un tercer cofrade ha sellado nuestro pacto garantizándonos a cada cual nuestra palabra contra el otro y contra sí mismo —por ello el anverso de la fraternidad es el Terror— so pena de expulsión del grupo, o de liquidación física (Amorós, 1994:36).

El resultado es la definición del genérico masculino como un conjunto de individuos *iguales*, donde la igualdad remite precisamente a la especificidad de cada sujeto que, como tal, es único aunque equivalente a (de igual valor que) cualquier otro miembro de la fraternidad. El otro elemento, además del pacto (de la propia palabra como generadora de una nueva realidad), que establece la igualdad entre los hombres, es su posibilidad de acceso, en las mismas condiciones, al genérico de las mujeres. Es decir, la posibilidad de tener un acceso sexual equitativo a las mujeres, constituye uno de los niveles más importantes del pacto masculino en la configuración de una comunidad de individuos. Para que esto ocurra, es imprescindible, desde luego, que las mujeres en su conjunto no se consideren como sujetos sino como objeto del pacto. Y esto sólo puede suceder si ellas son *esencialmente* distintas de los hombres. Las mujeres no podrían nunca ser individuos porque su naturaleza pertenece al ámbito de la infinitud que hace imposible delimitarlas a cada una, y en cambio permite entenderlas a todas como pura encarnación de su género. La *igualdad* en las mujeres se torna *identidad*; cada una es idéntica a la otra, sin posibilidad de brindar (al entendimiento

del *sujeto* masculino), en su misteriosa infinitud, ninguna cualidad constante que le haga discernible de las otras. Así pues, las mujeres, para el imaginario moderno, al superar sus diferencias de clase (en el sentido marcado por Armstrong), se constituyen en el conjunto de indiscernibles *con respecto al cual* los hombres pueden definirse como individuos equipotentes.

Como podemos ver, toda reivindicación feminista de la imagen tradicional de las mujeres y lo femenino conlleva una inconsecuencia fundamental, pues arrastra consigo una categorización como género que despoja de toda pretensión de autonomía a quienes constituye identitariamente por referencia a esa imagen. En su afán por criticar los errores —e inconsecuencias— del proyecto ilustrado, los feminismos de corte romántico o neorromántico, tiran al niño de la utopía emancipadora con el agua sucia de la parcialidad masculinista.

En efecto, la crítica antiilustrada, tal como ha jugado en el feminismo, se ha visto acompañada de concepciones de la subjetividad que, pese a sus variantes, *aceptan* de entrada las definiciones patriarcales de mujer y femineidad, delimitando a partir de ellas un ámbito ético convencional signado por consideraciones sobre el bien y la vida buena.

Aun las llamadas feministas postmodernas que pretenden, siguiendo en gran medida las propuestas postestructuralistas, desesencializar la discusión sobre la femineidad, ingresan en esta lógica cuando, haciendo suya la declaración de muerte del sujeto autónomo, reivindican la postmodernidad como una era *femenina*, en la que dominan los signos convencionalmente definitorios de las mujeres y la femineidad: otredad, ausencia, exclusión del logos, imposibilidad de descripción, des-organicidad, etc.

Aunque aquí no encontremos llamados reivindicativos de las actitudes y los roles *femeninos* tradicionales, como la maternidad, la atención a los otros, la carencia de egoísmo, la sensibilidad, etc., vemos que el feminismo postmoderno reinscribe su discurso —que pretende ser un no/discurso— en la lógica de la oposición individuo-masculino/género-femenino impuesta por la misma tradición que critica.

De nuevo, estos diversos feminismos de corte —inconfesadamente— romántico dejan a las mujeres sin opción: su definición previa, esencialista o no, a partir de la vieja caracterización simbólico imaginaria que hace de ellas un conjunto de indiscernibles, no le concede ningún espacio a su voluntad y las hace ajenas a toda libertad y capacidad de autodeterminación. En este sentido, las éticas asociadas implícita o ex-

plícitamente con tales discursos, opuestas todas ellas a la ética de corte ilustrado-kantiano, pueden ser *femeninas* y calificarse así en una asunción acrítica del modelo de femineidad convencional tomado, curiosamente, como *dato*; pero no pueden ser llamadas propiamente *feministas* (aunque las defiendan algunas corrientes del feminismo). En su crítica al proyecto ético de la Ilustración, a una supuesta universalización tramposa oponen la vieja diferenciación de los géneros, que se revela montada sobre las mismas bases de siempre pese a sus nuevos ropajes *sublimadores* de la femineidad; si el feminismo se gesta en lucha contra ese modelo que justificó la subordinación de las mujeres y la asignación heterónoma del *lugar que les corresponde*, ninguna transfiguración voluntarista de los valores con los que ese esquema ha sido juzgado va a cambiar la realidad de un orden social en que las mujeres no pueden optar por los lugares, la definición y los rangos de sus propias vidas.

En segundo lugar, si una ética de raigambre ilustrado liberal es, por los motivos antes señalados, precondition del planteamiento político feminista, las éticas femeninas entrañan, en cambio, el inmovilismo político.⁷ De las ecofeministas a las defensoras de la diferencia radical, toda apuesta política amparada en el supuesto de la *femineidad* tradicional parece conducir a un callejón sin salida: o bien el feminismo se diluye por completo en una lucha que lo engloba y lo reduce a una serie de conceptos de corte conservador, o se convierte en una suerte de ejercicio de autoconocimiento y autosuperación que es imposible formular u organizar como movimiento político.

La paradoja profunda de estas posturas sustentadas en éticas femeninas puede explicarse, en parte, por los antecedentes que las constituyen. Como los románticos y Hegel, los postmodernistas, postestructuralistas y comunitaristas, y con ellos las feministas a que aludimos, pierden de vista algunas de las contribuciones éticas más importantes de la modernidad al emprenderla contra el liberalismo: en su crítica sin matices al sujeto desvinculado pierden la posibilidad, abierta por las tesis universalistas, de reclamar para los/las individuos/as autodeterminación y libertad.

⁷ Cèlia Amorós señala los riesgos de *inmovilismo político* que corren los planteamientos feministas influidos por la reacción desencantada que conduce a buscar salidas individuales al malestar social. Cf Amorós, 1995:7.

No obstante, a pesar del éxito alcanzado por estas posiciones en las últimas dos décadas, ha logrado sobrevivir en el feminismo una visión ética y política que aún reconoce las ventajas ofrecidas por el proyecto de la Ilustración a las mujeres. Básicamente, las virtudes de este proyecto podrían sintetizarse en el concepto de igualdad: la igualdad natural entre seres humanos garantizada por su definición primaria como sujetos racionales, más allá de las características específicas que los distinguen, garantiza la igualdad de derechos, oportunidades, respeto y consideraciones.

En términos éticos y políticos este proyecto representa para el feminismo ventajas importantes derivadas de la defensa de conceptos como autonomía y libertad. En ausencia de valores como éstos, resulta difícil sostener la pertinencia de un *proyecto político feminista*. No obstante, y con todos los cuestionamientos que puedan merecer tanto las versiones postmodernistas del feminismo como los supuestos sobre *identidad* femenina basados en la noción de experiencia, las críticas de corte *neorromántico* no pueden ser simplemente ignoradas. Los cuestionamientos a los fundamentos epistemológicos y éticos del proyecto ilustrado han sido recuperados por los herederos del romanticismo, subrayando las debilidades e inconsecuencias intrínsecas a los conceptos *iluministas* de sujeto, universalidad y razón. Entre otras cosas, estos conceptos han sido criticados por su vacuidad y formalismo; por ocultar tras una pretendida universalidad la imposición autoritaria de un proyecto parcial, diseñado por e impulsado para unos cuantos. Postmodernistas, comunitaristas y feministas han desarrollado ampliamente las distintas implicaciones de esa crítica.

Sin embargo, no todos los cuestionamientos al proyecto ilustrado-liberal han venido de fuera. El reto, para quienes siguen sosteniendo la pertinencia para el feminismo de construir una ética desde la categoría de sujeto, consiste en mostrar cómo se puede reconsiderar la lógica universalista racional evadiendo los problemas que ésta presentara en sus orígenes. Veamos cómo se realiza este intento recuperando los esfuerzos de una filósofa feminista empeñada en lograr este cometido.

La propuesta de Seyla Benhabib procura, en efecto, recuperar las críticas feministas, postmodernistas y comunitaristas al modelo ético racionalista liberal sin perder el potencial liberador de éste último. Su posición puede interpretarse como una crítica *interna* al proyecto ético de la Ilustración, es decir, una crítica que parte, ante todo, de las refor-

mulaciones planteadas por la línea interpretativa que va de Hanna Arendt a Jürgen Habermas:

estoy convencida de que el proyecto de la modernidad sólo puede ser reformado desde dentro de los recursos intelectuales morales y políticos que el desarrollo de la modernidad ha hecho posibles en una escala global desde el siglo XVI. Entre los legados de la modernidad que todavía necesitan ser reconstruidos, mas no totalmente desmantelados, se encuentra el universalismo político y moral comprometido con el hoy aparentemente anticuado y sospechoso ideal del respeto por cada persona en virtud de su humanidad; la autonomía moral del individuo; la justicia económica y social y la igualdad; la participación democrática; las más amplias libertades políticas y civiles compatibles con principios de justicia y la formación de asociaciones humanas solidarias (Benhabib, 1992:2).

Según nuestra autora, es importante que todo proyecto ético aprenda hoy de los puntos críticos que han señalado los detractores del individualismo racionalista. En particular, vale la pena poner atención en tres temas: 1) el cuestionamiento de la *razón legislativa*; 2) la idea abstracta y desvinculada de Hombre autónomo; y 3) la incapacidad de la razón universal para dar cuenta de la multiplicidad e indeterminación de los contextos y situaciones de vida con los que la razón práctica está siempre confrontada. Sin embargo, el hecho de que estas críticas deban ser escuchadas no significa para Benhabib que deba desecharse sin más todo el legado de la Ilustración: ninguno de los tres puntos mencionados constituye el núcleo de la tradición universalista en la filosofía práctica.

Una defensa postilustrada del universalismo, sin propuestas metafísicas ni engrimientos históricos es aún viable. Este universalismo debiera ser interactivo, no legislativo. Consciente de la diferencia de género y no ciego a ella, sensible al contexto y no indiferente a la situación (Benhabib, 1992:3).

Para defender su tesis del *universalismo interactivo*, Benhabib somete el universalismo ilustrado a una serie de reformulaciones que afectan las nociones mismas de razón, sujeto y sociedad, y el punto de vista moral. En principio, recuperando la propuesta habermasiana, emprende un desplazamiento desde el concepto sustancialista de racionalidad empleado por los ilustrados, hacia una concepción discursiva de la misma. En segundo término, rechaza la noción del sujeto como un *yo* abstracto y desvinculado, con una caracterización inmutable y transhistórica, para abogar por una visión del *yo* como un ser humano situado en un contexto histórico-cultural y constituido en una identidad narrativa, que integra tanto las capacidades y acciones presentes y futuras del o la sujeto como las expectativas, deseos e intenciones que otras/os proyectan sobre ella o él. Por último, con respecto al punto de vista moral, en lugar de

ubicarlo como un *centro arquimédico*, como el punto de partida incuestionable e inamovible, lógicamente anterior a cualquier acción y ubicado indefectiblemente sobre todas ellas, ha de considerarse como un cuestionamiento hipotético, un telón de fondo sobre el que se producen los debates sociales acerca de reglas y procedimientos entre personas específicas y en contextos culturales determinados.

Hasta aquí, podríamos decir que la propuesta de Benhabib se ajusta sin problemas a las reformulaciones del racionalismo ilustrado que pudieran suscribir autores como Appel y Habermas. No obstante ella va más allá de los *ajustes* emprendidos por los impulsores de la ética comunicativa cuando los somete, a su vez, a la mirada crítica del feminismo. Sin embargo, para nuestra autora es vital dejar sentado que su crítica feminista a la versión renovada del proyecto ilustrado no se deja seducir por la tentación de asumir un postmodernismo *fuerte* como, en su opinión, le ha sucedido a muchas otras feministas. Para clarificar la diferencia entre ambas miradas, Benhabib nos muestra cómo su propia crítica se realiza a partir de la noción ética de la *reversibilidad de perspectivas* y de las posibilidades abiertas por el término arendtiano de *pensamiento representativo*. A través de la aplicación de estos conceptos como raseros críticos a las ideas de bien moral defendidas por autores como Habermas, Rawls o Kohlberg, puede demostrarse que la exclusión de una mirada atenta al género no sólo conlleva una falla ética y política, sino, de hecho, una inconsecuencia epistemológica. Veamos:

Como ya hemos indicado, el llamado proyecto de la modernidad se apoyó, entre otras cosas, en un proceso de fundamentación racional de la moral que tuvo como principal objetivo distinguir entre las esferas del interés común, como aquellas en las que resultaba racionalmente válido establecer una norma social, y las del interés individual o privado que, consecuentemente, se consideraron intocables por el juicio ético. En otras palabras, la desaparición de un criterio trascendente para juzgar el bien y el mal, el ser y el deber ser, condujo al fortalecimiento de una división tajante entre justicia y vida buena que concibe al *ámbito público* como el campo de acción *natural* de la primera, mientras que deja al *ámbito privado* sometido al único juicio de las opciones particulares. Estas asociaciones, que establecen las bases de la ética moderna al proporcionarle una vía de ruptura con el juicio moral tradicional, fincan también los fundamentos de su inestabilidad interna.

El primer punto débil de esta estructura ha sido señalado tiempo atrás por el feminismo: radica en la ambigua e ideológica caracteriza-

ción de lo público y lo privado. No sólo los límites que dividen a uno y otro ámbitos se mueven constantemente según las intenciones y necesidades del discurso en turno, sino que, sin importar el número y profundidad de las redefiniciones, la única noción que no se transgrede es la que ubica a lo público como el ámbito *del que están excluidas las mujeres*. Dicho de otro modo, lo doméstico, el espacio *femenino* por excelencia, ha sido caracterizado por la modernidad como un ámbito de reproducción, ajeno al trabajo, al poder y a la discusión pública. Al divorciar la justicia de la vida buena y sostener que el juicio ético sólo es pertinente en el espacio público, este discurso ha hecho invisibles las relaciones de poder y dominación que se juegan en el ámbito doméstico, dejando las interacciones familiares absolutamente desreguladas y a sus miembros más débiles indefensos. Pero eso no es todo; también ha hecho imposible pensar en la dimensión moral de la experiencia de aquellas a las que el mismo orden cultural moderno ha dejado fuera de lo público:

Mientras que el hombre burgués celebra su transición de la moralidad convencional a la postconvencional, de las reglas de la justicia socialmente aceptadas a la generación de éstas a la luz de los principios del contrato social, la esfera doméstica permanece en el nivel convencional [...] restringida a satisfacer las necesidades afectivas y reproductivas del *paterfamilias* burgués. [...] Todo un dominio de la actividad humana; el de la crianza, la reproducción, el amor y el cuidado, que en el curso del desarrollo de la sociedad moderna pasa a ser el lote de la mujer, es excluido de consideraciones políticas y morales y relegado al ámbito de la "naturaleza" (Benhabib, 1992:155).

En otras palabras, Benhabib defendería la idea de que una teoría moral que se pretende *universalista* no puede, sin contradecir sus principios, tanto epistémicos como normativos, excluir de su consideración la experiencia de vida de las mujeres (al menos la mitad del género humano) junto con la de todos aquellos grupos que se consideran *marginales* a la lógica de la razón y la subjetividad. Sin embargo, tampoco cree que la salida correcta para el feminismo sea apostar por la crítica radicalizada de toda ética universalista, sino situar esa crítica en sus justos términos.

Para ejemplificar la diferencia entre ambas críticas, nuestra autora propone distinguir entre las versiones *fuerte* y *débil* del cuestionamiento postmoderno sintetizado en tres tesis:

1) La primera es la tesis postmoderna de la *muerte del Hombre*. La versión *débil* de esta tesis apuesta por un sujeto *situado*, es decir, no un ente abstracto definido por una razón sustancialista (que, a fin de cuen-

tas, se identifica exclusivamente con un cierto tipo de *hombre*), sino una persona *ubicada* en un contexto de diversas prácticas; sociales, lingüísticas y discursivas. Esta crítica implica la reformulación, pero no el abandono, de los atributos tradicionales del sujeto de la filosofía occidental, tales como la auto reflexión, la capacidad de actuar de acuerdo con principios, el dar cuenta racionalmente de los propios actos o la habilidad para trazar un proyecto de vida; en síntesis, alguna forma de autonomía y racionalidad (cf. Benhabib, 1992:214). En contraste, en la versión fuerte de esta misma tesis, ninguno de estos atributos puede, bajo ninguna forma, sostenerse: el sujeto pasa a ser solamente *una posición más en el lenguaje*. Este *sujeto sujetado* no puede ser capaz de tomar distancia respecto de la cadena de significaciones en la cual está inmerso, de modo que pueda tanto reflejarla como alterarla creativamente. Por todo esto, Benhabib nos asegura que, si bien el feminismo puede y debe adoptar la perspectiva crítica que supone la versión débil de la tesis sobre la *muerte del Hombre*, la versión fuerte es incompatible con los objetivos del feminismo; el sujeto situado y generizado ha sido heterónomamente determinado, pero, aun así, lucha por su autonomía (Benhabib, 1992:214).

2) La segunda tesis postmoderna a la que alude Benhabib es la de la *muerte de la historia*. En su versión débil, ésta podría ser la apuesta por el fin de las "grandes narrativas" esencialistas y monocausales, que tendría repercusiones teóricas y políticas. En el primer caso, porque los grandes relatos pretendidamente omniabarcantes, han demostrado su inoperancia,⁸ y en el segundo porque el cuestionamiento de todo megarrelato debilita las pretensiones de un grupo limitado de personas de convertirse en representante, impulsor o intérprete de las fuerzas de la historia (cf. Benhabib, 1992:219). La versión fuerte, que Benhabib identifica en el discurso de Lyotard, propondría el total abandono de una visión histórica de largo plazo que conjunte historiografía con memoria histórica y procure dar sentido a los diversos relatos fragmentarios, para dar voz solamente a estos últimos, sin ningún intento por codificar sus voces. Al igual que en la tesis 1), nuestra autora considera que la versión fuerte de la muerte de la historia resulta incoherente con

⁸ Aquí Benhabib ejemplifica con la inutilidad de hablar de la esencia de la *maternidad*, como una realidad universal transhistórica y transcultural, o el intento de producir una gran teoría única de la opresión femenina que dé cuenta del fenómeno en todo tiempo y lugar (cf. Benhabib, 1992:219).

los objetivos feministas: negar la posibilidad de armar relatos de largo plazo que sinteticen las diversas vivencias y perspectivas implicaría invalidar los logros de la historiografía feminista que no sólo ha conseguido mostrar la historia de las mujeres previamente ignorada y ocultada, sino reconstruir la historia conocida revalorizando las actividades, prácticas, saberes y peculiaridades de las mujeres, tradicionalmente carentes de importancia y de prestigio.

3) Finalmente, Benhabib se enfrenta con el desafío de articular una reflexión similar de cara a las versiones fuerte y débil de la *muerte de la metafísica*. La versión débil, cuya formulación, nos dice, ha corrido a cargo de Richard Rorty, sostiene que la filosofía, vista como un metadiscurso de legitimación, puede articular los criterios de validez de la acción y el pensamiento correctos, que serán tomados como punto de partida por otro tipo de discursos. Esta visión contrasta con la versión fuerte, tal como ha sido difundida, por ejemplo, por Derrida, que, pronunciándose contra la llamada *metafísica de la presencia*, busca identificar a la tradición filosófica occidental con un espantajo. Frente a este *muñeco de paja*, convenientemente construido, que supuestamente sostendría una tesis sustancialista del vínculo entre verdad y realidad, incluso el papel de la filosofía como discurso sobre la legitimidad estaría seriamente cuestionado, condenado de antemano por el estigma de su autoritarismo y de sus (presuntos) *presupuestos ontológicos*. Según Benhabib, para el feminismo es fundamental asumir que la crítica social no es posible sin algún tipo de filosofía y que, sin crítica social, el proyecto de una teoría feminista, a la vez comprometida con el conocimiento y con los intereses libertarios de las mujeres, es inconcebible (Benhabib, 1992:224-225).

Así, Seyla Benhabib nos muestra cómo, desde su punto de vista, las críticas planteadas por el postmodernismo a la modernidad (y a su proyecto ético racionalista) pueden convertirse en instrumentos eficaces en la construcción de una ética feminista siempre y cuando se adopte de ellas una versión *débil* que permita conservar aquellos elementos de la definición del sujeto, la sociedad y el punto de vista moral, que son útiles para un proyecto emancipatorio. Con este propósito, ella misma nos ofrece algunas claves teóricas y morales desde las cuales realizar una crítica pertinente del universalismo racionalista. Las primeras ya han sido señaladas aquí: se trata de la adopción de los criterios de reversibilidad y del pensamiento representativo. Explicaremos un poco más detenidamente en qué consisten.

Cuando Benhabib observa las teorías universalistas, desde Hobbes a Rawls, señala que su idea de *universalismo* se basa en el *principio* de la reversibilidad de perspectivas, es decir, una acción o un juicio pueden considerarse moralmente válidos porque se generan en un contexto donde cada sujeto juzga a los demás tan capaces de autonomía moral como él mismo. Sin embargo, como ha sido apuntado diversas veces por el feminismo, estos *otros* a los que alude la tradición ilustrada y neoilustrada, han sido despojados de concreción a tal punto que señalan a cualquiera y a ninguno/a. La reversibilidad de perspectivas se torna vacua cuando el sujeto sólo ha de considerar al *otro en tanto que igual a sí mismo*. Este *yo* conceptualizado a través del *velo de la ignorancia rawlsiano*, al ignorar a los otros como diferentes, está constituyendo su propia particularidad en universalidad. Por ello, Benhabib apunta que lejos de llevar a cabo una auténtica reversibilidad de perspectivas, esta visión moral, a la que califica de sustitucionalista, convierte a un tipo particular de individuo en el modelo del sujeto autónomo, excluyendo a todas y todos los demás. Para que se cumplan las condiciones de un auténtico universalismo, deben tomarse en cuenta a *otras y otros* específicos que, precisamente en cuanto difieren del *yo*, permiten hablar con sentido de la acción moral de colocarse en un sitio distinto del propio para juzgar éticamente las propias acciones y las de los y las demás. En este sentido, el concepto de pensamiento representativo permite pensar que el juicio no es un acto de razonamiento puro, sino pensamiento que se anticipa a la comunicación con los otros y juzga a partir de los resultados de ese diálogo imaginario. Con la reformulación de ambos términos (reversibilidad de perspectivas y pensamiento representativo), Benhabib imprime una dirección distinta a la ética comunicativa habermasiana, pues, si bien recupera de ésta las nociones de racionalidad dialógica y conversación moral, también las subvierte en dos sentidos:

Primero, porque considera que el diálogo ético-racional que lleva a construir el punto de vista moral no puede ni debe limitarse a juzgar sobre el ámbito de la justicia, sino que precisa incluir el ámbito de la vida buena. Segundo, a diferencia de Habermas (cuyas ideas al respecto resultan con frecuencia ambiguas), no considera que la conversación moral deba suponer el consenso, sino la posibilidad de negociar algún acuerdo. En este punto es evidente que si el diálogo moral no se desarrolla sólo entre *otros* abstractos (y por lo tanto iguales entre sí) sino

también entre *otras* y *otros* específicos, los consensos perfectos deben ser sustituidos por la voluntad de alcanzar un entendimiento razonable con las y los otros a través de procedimientos abiertos y justos para todo mundo. A este modelo, Benhabib lo califica de *universalismo interactivo*, por oposición al universalismo sustitucionalista que describimos más arriba.

Para precisar esta perspectiva, Benhabib entiende que el diálogo moral se produce en dos niveles, respectivamente caracterizados por lo que denomina el punto de vista del *otro generalizado* y el de la *otra concreta*.⁹ Mientras el primero nos demanda considerar a todos los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearía cada persona para sí misma, el punto de vista de la otra concreta, por el contrario, nos fuerza a considerar a cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Cuando el yo se pone en el sitio del otro generalizado hace abstracción de la persona concreta, teniendo en cuenta solamente que es un agente racional que habla y actúa, igual que él mismo. Esta relación se rige por las normas de igualdad y reciprocidad, y sus categorías morales son el derecho y la obligación, como sus sentimientos morales el respeto, el deber, el mérito y la dignidad. En contraste, desde el punto de vista de la otra concreta, el yo hace abstracción de lo que constituye lo común, esforzándose por comprender las necesidades específicas, motivaciones y

⁹ Es difícil traducir este término. En inglés los sustantivos y los adjetivos no están, por lo regular, generalizados, de modo que *the concrete other*, es un concepto que sin duda puede referir a cualquier persona particular de la cual debemos saber sus características específicas, incluido el género. Sin embargo, aunque en español debiéramos, en principio, decir *el otro concreto* para cumplir con la regla de que el género masculino designa también el conjunto de los miembros femeninos y masculinos de un grupo, este uso sería claramente contradictorio con la intención del concepto. En efecto, con esta categorización, Benhabib se propone distinguir entre un término que neutraliza e iguala por la vía de abstraer y uno que permite designar no sólo al Sujeto de la modernidad sino también a quienes han permanecido en sus márgenes, especialmente las mujeres. Así pues, hablar de *otro concreto* nos retrotraería a la misma operación que se quiere superar: emplear un género que pretende incluir a las mujeres cuando en realidad las ignora. Por razones teórico-políticas hemos decidido, entonces, traducir el concepto desgeneralizado *concrete other* por *otra concreta*, apuntando que con tal formulación se alude a *todas las personas* situadas y contextualizadas: no nos cabe duda de que bajo esta fórmula hacemos más justicia al original.

deseos de la otra. La relación se rige por normas de equidad y reciprocidad complementaria que obligan a las partes a considerar las necesidades, cualidades y demandas concretas de las demás, al tiempo que les dan razones para esperar que sus propias demandas y características serán tomadas en cuenta y respetadas. Aquí, las diferencias no son excluyentes sino complementarias: las normas de la relación —privadas más que institucionales— son de amistad, amor y cuidado; sus categorías morales, la responsabilidad, la vinculación y la colaboración; y sus sentimientos morales el amor, el cuidado, la empatía y la solidaridad (cf. Benhabib, 1992:158-159).

Benhabib no pretende que el punto de vista de la otra concreta —una visión generada en el ámbito de la vida buena— sustituya al del otro generalizado; por el contrario, le parece que las perspectivas de la justicia y la imparcialidad que aquella visión implica son condición necesaria, aunque no suficiente, para el planteamiento de una ética universalista consecuente. Si bien el punto de vista de la otra concreta, por sí mismo, no puede constituir un horizonte moral de imparcialidad y justicia, juega un papel imprescindible como

un concepto crítico que designa los límites ideológicos del discurso universalista. Significa lo no pensado, lo no visto y lo no oído por esas teorías. [...] Debe impulsarse un discurso de lo no pensado para eludir la apropiación de la universalidad por una particularidad no explicitada (Benhabib, 1987:92).

Como se ve, Benhabib intenta realizar una labor conciliatoria entre perspectivas tanto de corte ilustrado como romántico, aunque claramente el espíritu ético político de sus propuestas obedece a la perspectiva libertaria desarrollada por el iluminismo. Sin embargo, este intento sigue presentando diversos problemas, probablemente derivados de la manera compleja y paradójica como se han relacionado históricamente el feminismo y las corrientes mencionadas.

El problema básico, desde nuestro punto de vista, surge por una coexistencia mal resuelta entre la asunción de los principios éticos y políticos de una tradición humanista y la aceptación de la crítica que se ha hecho desde fuera a los postulados epistémicos y ontológicos derivados de esa misma tradición. Es decir, según parece deducirse del discurso de esta —y otras— autoras, la aceptación de la crítica epistémico-ontológica postestructuralista simplemente se pone en paralelo con una revisión y actualización de los principios ético-políticos de la modernidad sin resolver una contradicción entre ambas que, en último análisis, debiera

llevar a la construcción de una propuesta alternativa del concepto de sujeto. Esta reconstrucción, a la vez que asumir la idea de *constitución* y proceso, debe permitir también pensar los espacios de *voluntad y autonomía más allá de la mera especulación sobre su necesidad política* para hacer congruente la práctica feminista. En este sentido, creemos que una crítica desde la ética feminista al feminismo postmoderno debe incorporar algo más que una carta de intenciones sobre el sujeto, que señale la necesidad de pensarlo a la vez construido y capaz de ejercer su autonomía. Esto es, debe decidirse por una reflexión seria sobre el proceso de constitución de identidades, y en particular de las identidades de género, que permita dar una salida cabal a este dilema.

Si hemos de pugnar por la construcción y generalización de una perspectiva moral feminista, es innegable que debemos tomar en cuenta la necesidad de cuestionar y redefinir los espacios sociales tanto en sí mismos como en su diferenciación —imaginaria— por género. Al mismo tiempo, debemos tomar en serio la necesidad de construir una definición propia de mujer y femineidad, que dé respuesta tanto a la diversidad de formas de vida de las mujeres como a la necesidad de conceptualizar e impulsar la autonomía de cada una como persona, capaz de individualizar sus proyectos y sus fines. La ética feminista debe tener como prioridad la construcción de un mundo donde las mujeres puedan tener una vida para sí mismas.

Bibliografía

- Amorós, Cèlia, 1994, "Igualdad e identidad", en A. Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias, Madrid, pp. 29-48.
- Amorós, Cèlia, 1995, "Ética y feminismo. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía", versión próxima a su publicación, mimeo.
- Ansart, Pierre, 1983, *Ideología, conflictos y poder*, Premiá Editora (La red de Jonás), México, trad. José Mejía, 225 pp.
- Armstrong, Nancy, 1989, *Desire and Domestic Fiction. A Political History of the Novel*, Oxford University Press, Oxford.

- Benhabib, Seyla, 1987, "The Generalized and the Concrete Other", en Benhabib y Cornell (comps.), *Feminism as a Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Benhabib, Seyla, 1992, *Situating the Self*, Routledge, Nueva York, 268 pp.
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York, 172 pp.
- Chodorow, Nancy, 1984, *El ejercicio de la maternidad*, Gedisa, Barcelona, 320 pp., edición original: 1978.
- Daly, Mary, 1978, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon, Boston.
- Frye, Marilyn, 1991, "A Response to Lesbian Ethics: Why Ethics?", en Claudia Card (comp.), *Feminist Ethics*, Kansas University Press, Kansas, pp. 52-59.
- Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, 185 pp.
- Hoaglan, Sarah Lucia, 1991, "Some Thoughts about 'Caring'", en Claudia Card (comp.), *Feminist Ethics*, Kansas University Press, Kansas.
- Lugones, María C., 1991, "On the Logic of Pluralist Feminism", en Claudia Card (comp.), *Feminist Ethics*, Kansas University Press, Kansas. pp. 35-44.
- Molina Petit, Cristina, 1994, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico 82), Barcelona, 320 pp., prólogo de Cèlia Amorós.
- Moody-Adams, Michele, 1991, "Gender and the Complexity of Moral Voices", en Claudia Card (edit.), *Feminist Ethics*, Kansas University Press, Kansas, pp. 195-212.
- Scott, J.W., 1993, "La mujer trabajadora en el siglo XIX", en Duby y Perrot *Historia de las mujeres*, tomo IV, Taurus, Barcelona, pp. 405-436.
- Trebilcot, Joyce, 1991, "Ethics of Method: Greasing the Machine and Telling Stories", en Claudia Card (comp.), *Feminist Ethics*, Kansas University Press, Kansas, pp. 45-51.
- Wittig, Monique, 1977, *El cuerpo lesbiano*, Pre-textos, Valencia, 155 pp. traducción Nuria Pérez de Lara, edición original: 1973.