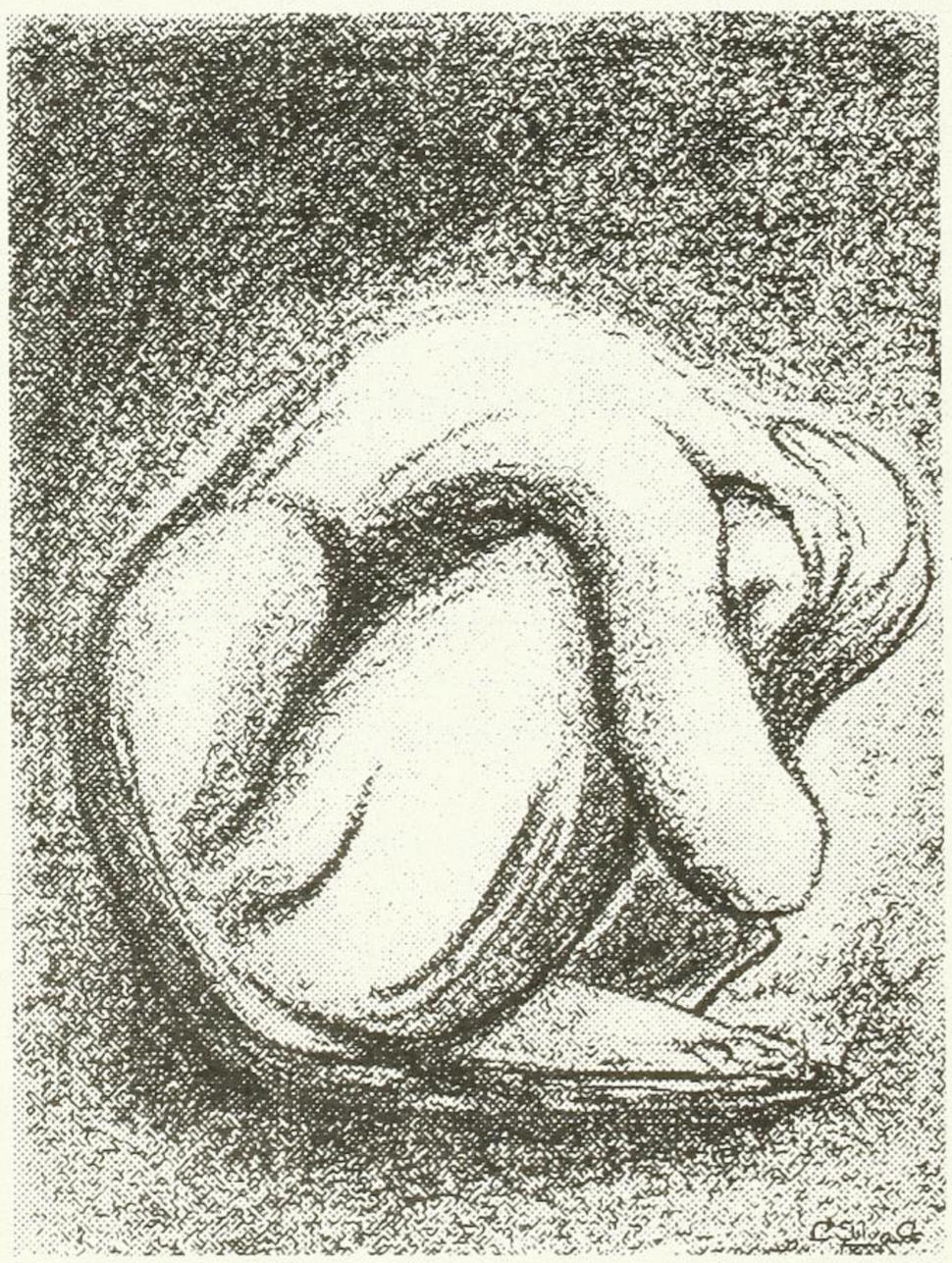
Etica y feminismo

Estela Serret*

Quizá resulte sorprendente para muchas la afirmación de que el feminismo tiene una relación originaria e indestructible con la ética. No hay discurso feminista que no presuponga una propuesta y/o un cuestionamiento éticos y, hoy resulta claro, la prueba de coherencia interna que debe aprobar cualquier discurso ético pasa, entre otros, por el planteamiento feminista.

Tal como lo conocemos hoy, el feminismo se inicia como una reflexión ética, cuyos antecedentes podrían situarse en los comienzos del siglo XV con Christine de Pisan y las mujeres literatas de la Francia de la época. Este conjunto de pensadoras, cuyo discurso planteó también los antecedentes del racionalismo cartesiano, entendió la cuestión de la subordinación femenina como la falla moral de una sociedad interesada en mantener la dominación masculina. La denuncia feminista de esta época se centra, en efecto, en mostrar que la causa de los *vicios femeninos* no se encuentra en la *naturaleza* de las mujeres sino en la educación desigual y pervertidora que la sociedad masculina les impone. Hay en ello una insuficiencia ética, pues si hombres y mujeres son por igual hijos de Dios y están dotados de idéntica capacidad de raciocinio, resulta a todas luces injusto que a las mujeres se les niegue el derecho a desarrollar plenamente sus capacidades por medio de una educación similar.

Este planteamiento feminista inicial y la crítica ética que implica se ven sistematizados siglos más tarde por Mary Wollstonecraft, quien, formando parte del movimiento ilustrado, encuentra en él profundas inconsecuencias internas ocasionadas por la *doble vara* con que sus principales autores juzgaban a hombres y mujeres. Cuando la filósofa británica redacta en 1792 su *Vindicación de los derechos de la mujer*, ciertamente busca enfrentar a encumbrados representantes de la Ilustración con la inconsecuencia ética que supone plantear la universalidad de la igualdad y la libertad naturales y, al mismo tiempo, seguir sosteniendo



Connie Silva

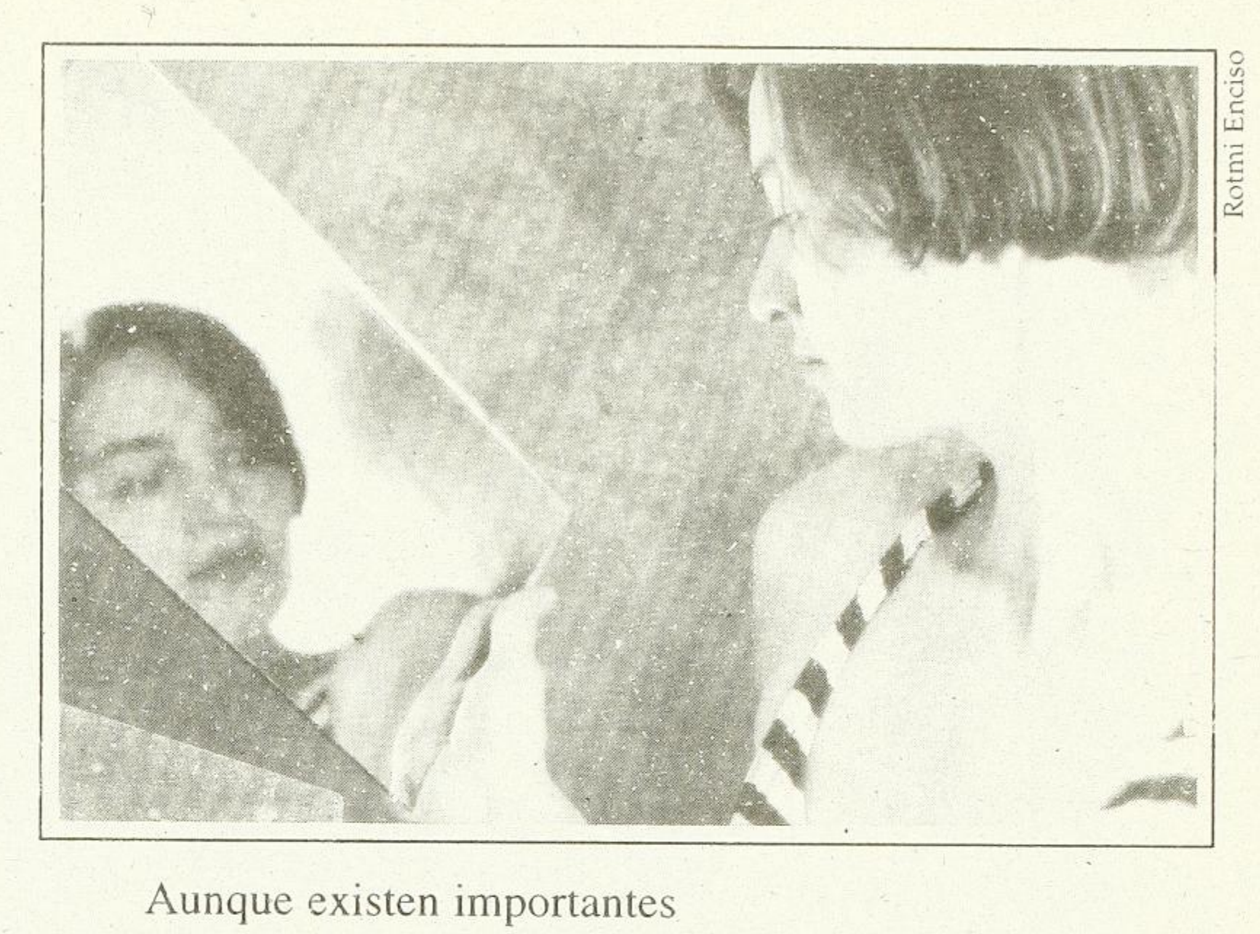
* Profesora-Investigadora de la UAM-Azcapotzalco.

que las mujeres deben estar sometidas a los hombres a causa de su *inferioridad natural*.

En efecto, el movimiento ilustrado, uno de los forjadores de la conciencia que llamamos moderna, inaugura una nueva visión ética *emancipada* de los lazos teológicos que vinculaban la noción del *deber ser* humano con la verdad revelada. En contraste, los filósofos iluministas pretendieron fincar las bases de la ética social en la propia razón humana, buscando con ésto que los valores morales, racionalmente argumentados, pudieran tener validez para cualquiera, en cualquier momento y lugar. Sin embargo, este propósito de construcción de una ética universal se vió traicionado por los acotamientos ideológicos de sus propios impulsores que, por principio de cuentas, excluyeron de la noción "universal" de sujeto moral nada menos que a la mitad del género humano. La mayor parte de los ilustrados situaron a las mujeres fuera del contrato social que da origen al mundo público, regidos por las ideas de Ley y Justicia racionales -y, en esa medida, universales- al relegarlas exclusivamente al ámbito de lo *doméstico*: una suerte de Estado de Naturaleza superviviente en la Sociedad Civil.

Frente a esta contradicción, Wollstonecraft observa que si la sociedad moderna pretendía generalizar los valores de la igualdad, la libertad y la fraternidad, ¿cómo podía al mismo tiempo reclamar con justicia la desigualdad para la mitad del género humano? Al igual que sus predecesoras, nuestra filósofa planteó una profunda reforma educativa que permitiera contar con una instrucción femenina impulsora de *virtudes* en lugar de *vicios*, como lo hacía la educación defendida por autores tan ilustres como el propio Rousseau.

No cabe duda de que los diversos feminismos de los siglos XIX y XX han tenido como telón de fondo esta misma crítica ética. Sin embargo, las respuestas que han generado frente al planteamiento de las inconsecuencias de la modernidad, han variado considerablemente respecto a las tesis pedagógicas de Mary Wollstonecraft. De hecho, cada una de las posiciones políticas emergidas en el feminismo desde entonces está acompañada por un peculiar razonamiento ético. No obstante, a pesar de que el tema de la ética forma parte indisoluble del problema político feminista, podemos decir que es sólo hasta la segunda mitad de nuestro siglo que reaparece como una preocupación explícita y se torna objeto de una reflexión sistemática en el seno de la teoría feminista.


Rotmi Enciso

Aunque existen importantes antecedentes en la década de los setentas, quizá pudiera considerarse que el punto de partida para la discusión contemporánea de la ética feminista es el texto de la psicóloga Carol Gilligan, *In a Different Voice*, publicado en 1982[1]. En él la autora se propone demostrar que las conclusiones de su colega Lawrence Kohlberg sobre el desigual desarrollo moral en hombres y mujeres están fundadas en un instrumento de medición que no considera que los miembros de ambos géneros devienen personas morales que actúan con principios éticos *diferentes*. En otras palabras, Gilligan denuncia (como otras autoras antes que ella) que en el ámbito de la psicología, como en tantos otros, los estudios se realizan tomando como norma de identidad, conducta y desarrollo al sujeto varón y, en consecuencia, que no hay modo de que las mujeres, con un proceso de formación de identidad y una socialización radicalmente diferentes puedan resultar otra cosa que ejemplos de desviación e inferioridad. De este modo, la autora reinterpreta los resultados del estudio de Kohlberg y realiza unos nuevos trabajando sobre la base de esta otra idea: lo que la tradición del pensamiento occidental moderno considera el ámbito de lo moral, es, en realidad, sólo uno de sus aspectos: el que se centra en la ética de la justicia y los derechos. La importancia de este punto radica en que sólo aquellos individuos que forman su identidad y el desarrollo de su yo moral en referencia a los valores de la participación pública, el ejercicio del poder y la toma de decisiones, están en posibilidad de desarrollar una conciencia moral como la descrita por los conceptos de Ley y Justicia. Sobra decir que en nuestras sociedades son los varones quienes responden, en términos generales, a esta definición del yo moral. En

Bibiana Dueñas O'Kelard

contraste, el genérico mujer forja identidades referidas a la domesticidad, la carencia de poder y la dependencia, pero, también, a la estrecha vinculación afectiva y la capacidad para situarse en el lugar de *otros concretos*[2]. La tesis de Gilligan es que estas características especiales en el desarrollo del yo, si bien implican dificultades en la configuración de una ética de la justicia, en cambio propician la construcción de una ética de distinto cuño basada en los valores del cuidado y la preocupación por los otros. En otras palabras, el campo moral en el que preferentemente se desarrollan quienes han sido socializadas como mujeres es aquél que en ética se conoce como el espacio de la *vida buena*, de la elección personal de formas de vida que, aparentemente, se desarrolla en el ámbito íntimo de lo doméstico.

Frente a esto, Kohlberg, y otros que como él defienden una noción ética *universalista*, seguirán afirmando que sólo los valores de la justicia, los formados en el mundo público, son sujetos de juicios éticos; lo que sucede en el mundo *privado* no puede juzgarse más que con criterios siempre contextuales que no forman parte del mundo moral.

Las tesis con las que Gilligan enfrenta a Kohlberg dan pie a una serie de interrogantes sobre la relación entre las mujeres y la ética y entre ésta y el feminismo cuyas variantes han tejido el intrincado tapiz que constituye hoy en día la discusión feminista sobre este tema. Veamos: si de acuerdo con Gilligan, suponemos que los códigos éticos de hombres y mujeres son fundamentalmente diferentes y que, mientras los de ellos obedecen a una concepción moral de la justicia, los de ellas se orientan por una ética del cuidado, ¿debe ésto llevarnos a reivindicar los valores de la abnegación? Muchas feministas han optado, en efecto, por sostener que ese código ético *femenino* es moralmente tanto o más valioso que la ética de la justicia y que si hasta ahora ha sido despreciado se debe al imperio de la óptica masculinista, que sólo aprecia la visión del mundo que la sociedad moderna ha constru-

ido como dominio del varón. No obstante, esta posición conlleva algunas implicaciones riesgosas, pues al defender la valía de la ética del cuidado, se está defendiendo una construcción moral resultante de la socialización sexista. En el propio texto de Gilligan se puede apreciar que las mujeres tomadas como referente para las investigaciones tienen fuertes dificultades para desarrollar autoestima y su preocupación por los otros concretos generalmente se antepone al cuidado o el interés por sí mismas y va acompañada por una fuerte autopercepción como dependientes y subordinadas.

Pero, ¿en qué medida la defensa de una ética del cuidado implica la defensa de una identidad femenina subordinada y, en última instancia, de la estructura sexista de las relaciones sociales? Algunas autoras opinarían que todo depende de la manera en que se enfoque tal reivindicación. Si la ética del cuidado se sigue asociando -laudatoria o despectivamente- con una estructura identitaria *femenina* y se le enfrenta a los valores *masculinos* de los derechos y la justicia, es muy probable que en lugar de construir una ética feminista estemos simplemente acudiendo, como ha dicho Celia Amorós, al viejo recurso de *hacer de la necesidad virtud*. Otra cosa muy distinta es considerar que los valores propios del ámbito doméstico-íntimo deben estar también sujetos al juicio ético y formar parte de un código moral tanto masculino como femenino, al igual que los valores de la justicia.

La propuesta ética de Seyla Benhabib[3] se orienta de alguna manera en este último sentido. Al reconocer la importancia de la crítica feminista y postmoderna a las teorías morales universalistas, Benhabib señala que estas últimas no pueden ser internamente congruentes mientras mantengan el punto de vista del *otro generalizado*. Esta perspectiva se construye desde un yo moral totalmente abstracto, cuyo pretendido punto de partida neutral esconde en realidad no sólo diferencias varias de tipo social y cultural que es imprescindible tomar en cuenta a la hora de hacer evaluaciones éticas, sino, lo más grave, desigualdades estructurales que tornan vacua la consideración de la neutralidad como equidad. Estas diferencias impiden a la posición ética centrada en los valores de *la justicia* cumplir su promesa de universalidad y reversibilidad.

En este sentido, la incorporación de una *ética del cuidado* no se propone en el entendido de que sea valiosa por ser una ética femenina, sino porque comporta la posibilidad de someter a la noción de *otro generalizado*, de individuo abstracto y desvinculado, a la visión crítica que significa pensar *también* en los *otros concretos*. Una ética feminista no puede ser ajena al hecho de que tanto la división de espacios (público y privado; político y no político) como su *generización* (la definición del ámbito doméstico como *femenino* y de los mundos político, económico, cultural, etc. como *masculinos*) forman parte de una definición androcéntrica de la vida social y las relaciones entre las personas. En este sentido la *sublimación* de cualidades y valores supuestamente femeninos, lejos de cuestionar el orden sexista de dominación, lo reproducen. Por otra parte, la ética feminista no puede -ni intenta- asumir acríticamente la contraparte, es decir, un código ético falsamente universalista construido a imagen y semejanza de un grupo limitado de hombres. Como ha hecho en otros campos, el feminismo no puede sino cuestionar la asignación sexual de códigos valorativos tanto como denunciar la parcialidad de un *nomos* fundado en criterios masculinistas.

Como antaño, las diversas propuestas políticas del feminismo entrañan hoy en día tanto una oferta como un cuestionamiento éticos particulares. En todas ellas, sin embargo, podemos percibir también el reto de una definición feminista del significado mismo de la femineidad y sus espacios.

1 Carol Gilligan (1982), *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge.

2 Aquí Gilligan sigue las tesis de Nancy Chodorow sobre el proceso diferenciado de construcción de las identidades femeninas y masculinas derivado de las reglas sociales que dejan a las mujeres la responsabilidad casi exclusiva de la crianza y el cuidado infantil. El tradicional rol de las madres conlleva el que los niños varones deban construir su identidad de género en oposición a aquella que los ha criado y protegido y, en consecuencia, su idea de ser hombres se asocia con la separación y la ruptura de vínculos de relaciones estrechas; lo contrario ocurriría con las niñas, quienes afirman su feminidad por identificación con la madre nutricia y, en consecuencia, asociarán el significado de ser mujer con la estrecha vinculación y la afectividad. *Cf. Chodorow (1978), The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley.

3 Véase, entre otros, Seyla Benhabib (1992) "The Generalizaed and the Concrete Other" en *Situating the Self. Gender, Comunity and Postmodernism in Contemporary Ethics* Routledge, Nueva York.