

La ética feminista. Una crítica de la racionalidad discursiva

Angelika Krebs
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt

El artículo somete a discusión la concepción de la ética discursiva, tanto desde una perspectiva inmanente como desde una perspectiva feminista. En cuanto a lo primero, critica el uso equívoco que dicha concepción hace de la noción de "acuerdo" (*Zustimmung*) pues transfiere ilegítimamente un momento consensual al ámbito cognitivo e intelectual de la moral. En cuanto a lo segundo, muestra que la ética discursiva se guía por una visión masculina unilateral, que atiende sólo a las relaciones simétricas entre seres personales, sin prestar atención al fenómeno moral, tradicionalmente femenino, del cuidado de los seres humanos sin integridad personal.

The paper discusses the conception of discursive ethics, both from an immanent perspective as from a feminist perspective. Regarding the former, the A. criticizes the equivocal use, by said conception, of the notion of "agreement" (*Zustimmung*), since it illegitimately transfers a consensual moment to the cognitive and intellectual domain of morals. With respect to the latter, it shows that discursive ethics guides itself by a masculine one-sided vision that solely attends symmetrical relations between personal beings, without paying attention to the traditionally feminine moral phenomenon of the caring of human beings without personal integrity.

La pregunta que se plantea en este artículo es si la ética discursiva, tal como ha sido desarrollada por Habermas, Apel y Kambartel (en su obra temprana), podría tener vigencia también como ética feminista. La respuesta que aquí daremos a esta pregunta, es: no, la ética discursiva no es idónea como ética feminista por las dos razones siguientes. En primer lugar, porque confunde la intelección (*Einsicht*)¹ con el acuerdo (*Einigung*), y, en segundo lugar, porque no le hace justicia a la moral tradicionalmente femenina del cuidado (*care*) por quienes (todavía) (ya) no son capaces de discurso (niños pequeños, fetos, ancianos seniles, retrasados mentales).

El artículo está dividido en tres partes. En la primera parte (I) se ofrece una introducción al debate sobre la ética feminista y se elabora una propuesta de interpretación de la expresión “ética feminista”. En la segunda parte (II), la parte principal, se plantea la siguiente doble crítica a la ética discursiva. En el punto II.1.: “El discurso: ¿control o constitución de intelecciones morales?”, se le objeta a la ética discursiva —y a las autoras feministas, como Benhabib, Fraser o Young, que consideran a la ética discursiva como *la* ética feminista— el hecho de que opera con un concepto equívoco de asentimiento (*Zustimmung*) y de que transfiere por lo tanto ilegítimamente un momento consensual al ámbito puramente cognitivo e intelectual de la moral. Aquí señalaremos simplemente que lo que hace a la ética discursiva más atractiva que las teorías morales monológicas para una concepción feminista, reposa sobre un error conceptual, y que por ello no debería ejercer atracción alguna, ni feminista ni de otra índole. En el punto II.2., en cambio, pasamos a una crítica feminista más directa a la ética discursiva. La tesis es aquí que en la ética discursiva, orientada al bienestar y la integridad de seres humanos personales y capaces de discurso, se

¹ [N.d.T.: La noción de “Einsicht” es muy importante para el desarrollo de la argumentación de este trabajo. “Einsicht” significa haber entendido algo, haberse convencido personalmente de su verdad. Es pues más preciso que “comprensión” y menos restringido que “intuición”. No existe una traducción española que reproduzca el sentido de esa expresión en sus diferentes formas gramaticales. “Intelección” —nuestra traducción— es quizás excesivamente cerebral, pero es una traducción correcta y puede utilizarse en diferentes formas. Advertimos en todo caso al lector que ésta es nuestra traducción y que la emplearemos siempre que la autora utilice el término “Einsicht”.]

pone de manifiesto una visión masculina unilateral, que sólo puede percibir de una manera desfigurada el fenómeno moral, tradicionalmente femenino, del cuidado de los seres humanos sin integridad personal. En la parte final (III), titulada “¿Ética femenina del cuidado?”, tratamos de ofrecer una alternativa feminista que sea realmente atractiva frente a la ética discursiva.

I. El debate y la noción de una ética feminista

Sobre el debate. En el curso del llamado “segundo movimiento feminista” de los años setenta, algunas filósofas de Estados Unidos, Inglaterra y Alemania comenzaron a ocuparse, desde una perspectiva feminista, de *cuestiones de ética aplicada*. Los temas preferenciales eran: el aborto, el pago del trabajo doméstico, la pornografía, la prostitución, el establecimiento de cuotas de empleos. Un segundo foco importante de interés de las filósofas feministas en aquella época fue la *crítica* de lo que los *grandes filósofos de la tradición* —como Aristóteles, Kant o Hegel— habían dicho *sobre las mujeres*, sobre su naturaleza, su capacidad para la moral, su lugar en la sociedad. Todas estas opiniones son entretanto bastante conocidas. Kant, por ejemplo, dice que, a diferencia de los hombres, que tienen un entendimiento “profundo”, las mujeres tienen sólo un entendimiento “bello”; que no son capaces de regirse por principios y que su filosofía (*Weltweisheit*) se resume en el sentimiento, no en el raciocinio². El tercer foco de interés surgió de la reflexión sobre el slogan político feminista: “lo privado es político”. Esta reflexión condujo a cuestionar la distinción tradicional de la *filosofía política* entre *lo privado* y *lo público*, pues en casos extremos la distinción llega tan lejos que el ámbito privado y femenino de la familia se considera un ámbito de amor situado más allá de la justicia, con lo cual se les hace imposible a las mujeres criticar, en nombre de la justicia, la posición de poder masculina en el interior de la familia.

Ahora bien, en 1982 apareció un libro tan importante para el posterior debate sobre la ética feminista, que con frecuencia se suele hacer coincidir el inicio de este debate con su aparición. Se trata del libro de Carol Gilligan —una psicóloga de la moral, colaboradora de

² Annegret Stopczyk se ha dado el trabajo de reunir en un libro los desdichados prejuicios de los grandes filósofos: *Was Philosophen über Frauen denken*, Munich: 1980.

Lawrence Kohlberg—: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (en castellano: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México: FCE, 1994). Kohlberg, profesor de psicología moral en Harvard, es autor de una conocida *escala de madurez moral* que comprende seis etapas, en la primera de las cuales *bueno* es lo que se premia y *malo* lo que se castiga, y en la última de las cuales *bueno* es tomar en cuenta imparcialmente los intereses de todos —ésta última sería pues la etapa correspondiente a la ética universalista kantiana.

Lo primero que le llamó la atención a Carol Gilligan fue que, de acuerdo a esta escala, las mujeres resultaban siendo en promedio moralmente menos maduras que los hombres. El promedio de las mujeres llegaba hasta la tercera etapa de la escala, mientras que el de los hombres alcanzaba la cuarta. Descubrió entonces que Kohlberg había elaborado su escala utilizando exclusivamente muestras de personas de sexo masculino. Su sospecha era que esta escala, habiendo sido desarrollada a partir de la experiencia de jóvenes varones y de hombres, tenía una *impronta masculina*, es decir, que estaba guiada por las competencias morales masculinas y no tomaba en cuenta las competencias morales femeninas, de modo que no debía sorprender en absoluto si al final las mujeres resultaban siendo en promedio menos maduras que los hombres.

A partir de entonces Gilligan empezó a hacer investigaciones empíricas por cuenta propia —las hizo, por ejemplo, con estudiantes universitarios de ambos sexos sobre la problemática del aborto—, pensando de ese modo descubrir las competencias típicamente femeninas, es decir, prestando atención a la otra voz, la voz moral femenina. A esta *voz femenina* la llamó: la *ética del cuidado* (*ethics of care*); a la *voz masculina*, la *ética de la justicia* (*ethics of justice*). Las características principales que diferenciarían a la perspectiva ética del cuidado de la perspectiva ética de la justicia serían, según Gilligan: 1) un pensamiento contextual, en lugar de un pensamiento guiado por principios; 2) deberes morales positivos en lugar de deberes meramente negativos; 3) una preocupación por las necesidades corporales y emocionales —como el temor ante el abandono, por ejemplo—, en lugar de la insistencia en la autonomía y en la idea de que el temor sólo surge ante la opresión; 4) una valoración positiva de los sentimientos morales en lugar de la satanización de las inclinaciones. Los representantes filosóficos de la ética de la justicia eran, para Gilligan y para quienes la sucedieron luego en este debate,

principalmente Kant y Rawls, el kantismo y el contractualismo³.

En el debate que siguió al texto de Gilligan se plantearon preguntas como la siguiente: la imagen de la ética de la justicia que Gilligan presenta, ¿no es quizás una caricatura de la ética de Kant o Rawls? Es claro, por ejemplo, que Kant había previsto deberes morales positivos. O también: ¿qué nos dicen realmente los hechos empíricos? ¿Puede una efectivamente asignar a las mujeres una perspectiva de cuidado y a los hombres una perspectiva de justicia? Gilligan había trabajado con muestras muy pequeñas. Entretanto se han hecho más de 20,000 y —si nos atenemos a lo que afirma G. Nunner-Winkler en un reciente número de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Nº 2, 1994)—, estas pruebas no confirman la relación que se había supuesto entre las perspectivas morales y los sexos. Los resultados a los que llegó Gilligan se explicarían más bien porque ella había investigado específicamente la opinión de mujeres y hombres acerca del aborto, ante lo cual las mujeres respondieron de una manera más contextual y más sentimental que los hombres. Pero si se investigase, por ejemplo, la opinión de mujeres y hombres acerca del servicio militar, se obtendría el resultado opuesto: en tal caso las mujeres recurrirían a los principios y los hombres se volverían contextuales y sentimentales. Sea como fuere, la ética feminista se ha convertido entre tanto en uno de los temas recurrentes de discusión, al menos en la filosofía norteamericana.

Quisiera dejar aquí la exposición de este debate⁴ para abordar, de una manera más sistemática, el concepto de “ética feminista”, explicando qué sentido razonable puede tener. Desarrollaré primero el concepto de feminismo, luego el concepto de ética y, finalmente, vincularé ambos conceptos entre sí.

“*Feminismo*” o “*movimiento de la mujer*” son nociones que se emplean para designar al movimiento que aboga por que los intereses

³ La contraposición entre la ética del cuidado y la ética de la justicia se encuentra desarrollada en forma sucinta en el artículo de C. Gilligan, “Moral Orientation and Moral Development”, en: Kittay, E. y Meyers, D. (Eds.), *Women and Moral Theory*, Totowa: 1987.

⁴ Una buena visión panorámica sobre el debate puede hallarse en el artículo de A. Jaggar, “Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects”, en: Nagl-Docekal, H. y Pauer-Studer, H. (Eds.), *Denken der Geschlechterdifferenz*, Viena: 1990. Las siguientes son antologías bastante representativas: Nagl-Docekal, H. y Pauer-Studer, H. (Eds.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt: 1993; Card, C. (Ed.), *Feminist Ethics*, Kansas: 1991; Kittay, E. y Meyers, D. (Eds.), *Women and Moral Theory*, Totowa: 1987. En el libro citado de C. Card se halla además una bibliografía muy completa sobre el debate.

y puntos de vista de las mujeres sean tomados tan en serio como son tomados los intereses y puntos de vista de los hombres. Para mencionar sólo un ejemplo de la lucha por esta *consideración igualitaria de los intereses de las mujeres*, recordemos que el interés de las mujeres por ejercer una profesión, además de su trabajo en la familia, todavía hoy es irrealizable debido a que no hay suficientes guarderías infantiles, jardines de la infancia o escuelas en las que los niños puedan permanecer todo el día, lo cual hace que familia y profesión no sean realmente compatibles (en el Informe sobre Familia del Gobierno Federal Alemán, de 1994, se lee, por ejemplo, lo siguiente: en 1990, en el estado federado de Renania del Norte-Westfalia había 5,100 plazas de guarderías para cerca de 390,000 niños entre 1 y 3 años de edad). El movimiento feminista lucha por que se creen más facilidades para el cuidado y la asistencia de los niños, de modo que el interés de las mujeres por ejercer una profesión sea tomado tan en serio como lo es el interés correspondiente de los hombres.

¿Qué se quiere decir exactamente cuando se habla de “*consideración igualitaria del punto de vista de las mujeres*”? Por su *socialización hacia la femineidad* (piénsese en las muñecas a diferencia de los modelos para armar eléctricos) y por el hecho de *ocuparse de facto* en la vida de cosas distintas a las de los hombres (trabajo de la casa, tareas emocionales, educación de los niños, cuidado de los ancianos y los enfermos, todo ello ya sea en la propia casa o en oficios típicamente femeninos), las mujeres tienen por lo general experiencias y competencias diferentes a las de los hombres; tienen una visión diferente, que les permite detectar deformaciones o distorsiones en la política, la economía, la ciencia y la filosofía, dominios predominantemente determinados por los hombres. Digo: “por lo general” porque puede ocurrir que algunos hombres hayan tenido una socialización atípica o que practiquen ocupaciones atípicas —como por ejemplo: amo de casa, enfermero o prostituto—; en tal caso, tienen un género social femenino (un “género”, a diferencia del sexo biológico) y poseen, ellos también, esta otra visión.

“*Ética*” es el nombre de la disciplina filosófica que se ocupa del *esclarecimiento y la fundamentación de la actitud moral* (del *moral point of view*) y que, como “ética aplicada”, busca respuestas a problemas prácticos, como por ejemplo: el aborto o la eutanasia. En términos muy generales, el *moral point of view* tiene que ver con la idea de que uno no persiga sólo sus propios intereses sino que tome en serio igualmente

los *intereses de todos los concernidos*. Al definir la moral de esta manera general y formal, dejamos abierta la cuestión de si los intereses de todos han de tomarse en el sentido de una sumatoria —como en el utilitarismo— o en el sentido de derechos igualitarios —como en el kantismo—; de si el “todos” —como en algunas éticas religiosas— se refiere sólo a los miembros de la propia comunidad religiosa, o a todos los seres racionales —como en Kant—, o a todos los seres con sensibilidad —como en la ética de la compasión—. La tarea de la ética consiste en ofrecer una explicación teórica más precisa del *moral point of view*.

Si ahora vinculamos “feminismo” y “ética”, entonces tenemos el siguiente resultado: la ética feminista lucha por que el “todos” de la moral abarque *también a las mujeres*; que los intereses de las mujeres realmente se tomen en serio *por igual* y que sean sus *propios* intereses los que se tomen efectivamente en cuenta, y no lo que los hombres consideran como tal bajo el rubro: “la naturaleza de la mujer”.

Luchar por que todo esto se realice en el terreno de la práctica política es, desde luego, necesario, pero en el terreno de la filosofía —de la teoría moral—, ya hoy realmente ningún filósofo está en desacuerdo con que el “todos” de la moral abarca también a las mujeres, que sus intereses deben tomarse en serio por igual y que son sus propios intereses los que hay que atender. Una ética feminista que sólo se limitara a esto tendría que ocuparse de criticar ya sólo algunos textos filosóficos de valor histórico y tal vez algunos fenómenos recientes de extremismo religioso. Y si esto fuera todo lo que la ética feminista pudiera hacer, no sería en realidad “mucho”.

La ética feminista puede hacer y ofrecer más. Pero antes de hablar de este “más”, quisiera despejar tres malos entendidos relativos al posible contenido de este “más”. En primer lugar, la crítica que el feminismo hace a la teoría y la praxis morales (principalmente determinadas por los hombres) no debe llegar hasta el punto de abandonar, por considerarla masculina, la concepción formalista de la moral, de acuerdo a la cual la moral tiene que ver con la superación de la actitud egoísta en miras al respeto de los intereses de todos. Pues, en ese caso, la ética “feminista” estaría minándole el terreno al movimiento de la mujer y a su lucha por el tratamiento igualitario de sus intereses. Quien quiera hacer una crítica moral tan radical, puede desde luego hacerla, pero, por favor, no bajo el título: “ética feminista”. Algunas tendencias de este tipo pueden encontrarse en el feminismo postmoderno, en el que

se rechazan todos los productos del patriarcado —el lenguaje, la lógica, el derecho, la moral—, y en el que se trata de liberar y desarrollar, a partir de la experiencia corporal femenina —la voz, la risa, la histeria, etc.— lo *femenino como lo totalmente otro*.

En segundo lugar, la ética feminista no debe consistir solamente en una *revaloración de las virtudes femeninas tradicionales* del cuidado, la disposición a la abnegación, la vida hogareña, etc., ya que estas virtudes, en lugar de promover la igualdad de derechos de la mujer, suelen más bien obrar en su contra. Una ética “femenina” en el sentido aquí indicado no tiene cabida, en mi opinión, bajo el título de “ética feminista”.

En tercer lugar, la ética feminista —como *moral point of view*— no debería referirse a algo que sólo sea válido o vinculante para las mujeres, las feministas o las lesbianas. Una *idea tan relativista de la moral* no tiene sentido si se toma en cuenta que el feminismo está relacionado con la transformación de la sociedad —en la que hombres y mujeres viven juntos— y que la lucha por esta transformación se debe realizar, en lo posible, no a través del uso de la pura violencia (guerra, revolución), sino a través de argumentos que resulten convincentes también a los hombres y a las mujeres no feministas ni lesbianas.

Todo esto significa, a manera de resumen, que la ética feminista, en lo que toca a la dimensión de su validez, no debe adoptar una posición relativista, ni asumir de manera acrítica las virtudes femeninas, ni rechazar, por considerarla patriarcal, la concepción formalista de la moral desde la perspectiva de una femineidad entendida como lo totalmente otro.

Pero, entonces, ¿qué debe ser? Mi propuesta es la siguiente: la ética feminista debe ocuparse de analizar los modelos teóricos de la moral (del *moral point of view*) para ver, de un lado, si no ha vuelto a introducirse subrepticamente en ellos algo que a la larga atente contra la consideración igualitaria de los intereses de la mujer, y, de otro lado —este segundo punto me parece aún más importante—, para ver si no hay en ellos un punto de vista masculino unilateral, una visión masculina, que desfigure la descripción del fenómeno moral en una forma diferente a la señalada en el primer punto (la discriminación de los intereses de las mujeres). Dicho de manera positiva, la ética feminista en este segundo sentido debe llamar la atención sobre el saber moral específico que se desarrolla en la esfera femenina tradicional del cuidado

por los niños, los enfermos o los ancianos, saber que la teoría moral debería tener en cuenta para poder captar con más fidelidad el fenómeno realmente humano que constituye la moral.

Entre los temas de los que se ocupa la reflexión teórica de la ética feminista se hallan, entre otros, todos aquellos que Gilligan había colocado del lado de la perspectiva del cuidado: el rol de los sentimientos, las intuiciones, la empatía en la moral, el contextualismo, los deberes positivos, la cuestión de si los deberes morales se refieren exclusivamente al bienestar personal de todos o si se refieren también a su bienestar corporal y anímico; y la cuestión de si este “todos” moral se refiere sólo a las personas o si abarca también a los seres humanos que no tienen existencia de personas y que requieren de cuidado.

Como ética aplicada, la ética feminista examina las respuestas filosóficas que se dan a problemas morales concretos, para determinar si consideran igualmente los intereses de las mujeres y si no representan un punto de vista masculino, en orden a desarrollar mejores respuestas.

Un ejemplo de cómo la ética aplicada puede poner al descubierto una discriminación velada de los intereses de las mujeres, es el impacto que causó Judith Jarvis Thomson con su “Defensa del aborto”⁵. Allí comparaba ella la situación de la mujer embarazada con la de un rehén que ha sido acoplado a un famoso violinista enfermo de los riñones, y que debe permanecer ahí nueve meses para que el violinista no muera. Su pregunta era: ¿podríamos exigir moralmente un sacrificio de esta naturaleza? Y, si respondemos que no: ¿acaso no exigimos de hecho lo mismo y aún más de las mujeres?

Un ejemplo de visión unilateral masculina en cuestiones de ética aplicada puede hallarse en el libro de André Gorz, *Crítica de la razón económica (Kritik der ökonomischen Vernunft)*, Berlín: 1989), en el que Gorz da como argumento contra el salario por la crianza de los niños el que el dinero pervertiría el amor materno y convertiría a las madres en simples educadoras de sus hijos. No puede una dejar de preguntarse: ¿ha hablado Gorz alguna vez con enfermeras que, habiendo hecho anti-guamente su trabajo “por amor a Dios”, reciben ahora un salario? ¿Se ha vuelto el suyo acaso un peor trabajo?

⁵ “Defense of Abortion”, en: *Philosophy and Public Affairs*, 1971 (versión alemana en: Leist, A. (Ed.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt: 1991).

II. La crítica feminista a la ética discursiva

La ética discursiva, tal como ha sido ésta desarrollada por la Nueva Escuela de Frankfurt (en especial por Jürgen Habermas⁶ y Karl-Otto Apel⁷) y, con el nombre de “ética dialógica”, por la Escuela de Erlangen (en especial por Friedrich Kambartel⁸), es una variante de la ética kantiana. La diferencia esencial respecto de Kant es que el solitario sujeto reflexivo kantiano es reemplazado por el diálogo con los otros. En lugar de reflexionar solitariamente acerca de lo que, en una situación de conflicto, podría ser aceptado por todos como regla de acción o acerca de lo que haga justicia a los intereses de todos, lo que deberíamos hacer —se nos dice—, para evitar una *interpretación distorsionada de los intereses* propios y ajenos⁹, es entablar un discurso argumentativo y simétrico con los otros¹⁰ y observar allí qué es lo que uno mismo y los demás realmente aceptarían como una buena solución del conflicto. Para establecer qué es moralmente justo, lo *constitutivo* no sería pues la reflexión monológica¹¹, sino el *acuerdo* o el consenso operante en un diálogo simétrico y argumentativo.

Cuál haya de ser el resultado específico de los discursos morales, eso es algo —nos dice sobre todo Habermas— que la filosofía no puede anticipar en forma *paternalista, ex cathedra*, sino que debe dejarse a los discursos reales de los ciudadanos concernidos¹². Filosóficamente

⁶ Cf. por ejemplo: Habermas, J., “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, en: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: 1993 (trad. cast.: “La ética del discurso - Notas para un programa de fundamentación”, en: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1985).

⁷ Cf. por ejemplo: “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft”, en: Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt: 1973, vol. 2 (trad. cast.: “El apriori de la comunidad de comunicación”, en: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985).

⁸ Cf. por ejemplo: “Moralisches Argumentieren”, en: Kambartel, F. (Ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt: 1974.

⁹ Cf. Habermas, J., “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, *o.c.*, pp. 77-78.

¹⁰ Semejantes discursos cuentan con reglas específicas: cf. Habermas, J., “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, *o.c.*, p. 99 y Kambartel, F., “Moralisches Argumentieren”, *o.c.*, pp. 66-67.

¹¹ El principio “D” de la ética discursiva dice: “sólo pueden reclamar validez aquellas normas que cuentan (o pueden contar) con el asentimiento de todos los concernidos como participantes de un discurso práctico” (Habermas, J., “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, *o.c.*, p. 103).

¹² Cf. por ejemplo *ibidem*, p. 104.

puede decirse tan sólo que, por ser nosotros seres cuya identidad y vulnerabilidad es socialmente constituida —Habermas cita gustosamente en este punto un pasaje de Mead: “Somos lo que somos a través de nuestras relaciones con los otros”¹³—, la moral estaría relacionada con la defensa de esta integridad sociopersonal y con las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco —aquellas, por ejemplo, de la comunicación orientada hacia el entendimiento mutuo—, que son una condición de posibilidad de la integridad mencionada.

Lo dicho hasta aquí es suficiente como presentación de la ética discursiva. Pasemos ahora al cuestionamiento que puede hacerse desde una perspectiva feminista. Nos concentraremos en dos puntos: en primer lugar, nos referiremos al hecho de que algunas teóricas feministas presentan a la ética discursiva como si fuese *la* ética feminista. Yo creo que eso no se debería hacer, y voy a explicar por qué. Esta aclaración nos conducirá a la pregunta por el rol que juegan los discursos en moral: un rol constitutivo o sólo una función de control de las intelecciones morales (*moralische Einsichten*). En segundo lugar, le reprocharemos a la ética discursiva que su definición del núcleo de la moral es hecha desde una perspectiva unilateralmente masculina.

II.1. El discurso: ¿control o constitución de las intelecciones morales?

Hay influyentes círculos en la ética feminista que celebran la ética discursiva como ética feminista. Para filósofas como Sheila Benhabib¹⁴, Nancy Fraser¹⁵ o Iris Marion Young¹⁶, la relevancia feminista de la ética discursiva consistiría principalmente en que ésta, a diferencia de las concepciones monológicas de la moral, reconoce el problema de la interpretación distorsionada de los intereses y lo convierte en un tema de su reflexión.

¹³ Cf. Habermas, J., “Gerechtigkeit und Solidarität”, en: Nunner-Winkler, G. (Ed.), *Weibliche Moral*, Frankfurt: 1991, p. 229.

¹⁴ Cf. los siguientes trabajos de Sheila Benhabib: “The Generalized and the Concrete Other”, en: *Praxis International*, 5 (1986); “Introduction: Communicative Ethics and the Claims of Gender, Community and Postmodernism”, en: Benhabib, S., *Situating the Self*, Cambridge: 1992; “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral”, en: *Isegoría*, 6 (1992).

¹⁵ Cf. “Toward a Discourse Ethic of Solidarity”, in: *Praxis International*, 5 (1986).

¹⁶ Cf. “Polity and Group Difference”, en: Young, I.M., *Throwing Like a Girl and Other Essays*, Chicago: 1990.

De acuerdo a esta interpretación, la historia de la opresión de la mujer sería, por un lado —lo que es evidentemente cierto—, una historia de la interpretación distorsionada que los hombres han hecho de los intereses de las mujeres. Piénsese en todas las teorías sobre la naturaleza de la mujer que la predestina para el hogar, en virtud de las cuales se impidió a las mujeres el acceso a la universidad, como ocurrió en Alemania, por ejemplo, hasta principios de este siglo. O piénsese en el caso inverso: aunque se hablaba de intereses humanos universales, el hombre representaba tácitamente el estándar de lo humano, dejando de lado a la mujer y sus intereses, en lo que éstos se diferencian de los de los hombres. Pero, por otro lado, también habría jugado un rol importante la interpretación distorsionada que las mujeres mismas daban a sus propios intereses en un lenguaje patriarcal; piénsese en el caso del ama de casa feliz. Al hacer de la interpretación de los intereses propios y ajenos un tema de discusión de los discursos simétricos y argumentativos, la ética discursiva estaría mostrando su idoneidad como teoría feminista de la moral.

En contraposición a lo anterior, considero que sería mejor para la ética feminista no subirse a ese carro. La interpretación distorsionada de los intereses es algo que puede criticarse ya en un marco kantiano; no requiere pues del paso a una ética discursiva. Pero esto significa además —como veremos— que la ética discursiva pretende identificar como factor constitutivo de la moral un factor que no es tal.

Mi argumentación se llevará a cabo en cinco pasos. En primer lugar, veremos la función constitutiva que tiene, en las nociones de intelección, convencimiento o fundamentación —nociones relevantes para toda ética cognitiva—, la referencia de la noción de intelección a todos los seres humanos capaces de intelección (a). En el segundo paso, se hará alusión al hecho de la falibilidad humana (b). Combinando lo dicho en el primer y el segundo paso, en el tercero se obtiene la recomendación de someter a un control discursivo con los otros todo aquello que se considera una intelección (c). Obviamente esto vale también para las intelecciones morales que se refieren a los intereses propios y los ajenos. Ya la ética kantiana exige por ello, rectamente entendida, discursos de interpretación de intereses (d). La ética discursiva, sin embargo, asigna a los discursos, no el rol de control, sino el de constitución de las intelecciones. Con ello introduce en la moral un factor de acuerdo (*Einigung*) que no pertenece a este dominio (e).

(a) *La noción de intelección (Einsicht)*: la intelección está siempre ligada a la pretensión de poder ser transmitida, sin coacción alguna, *a todos los seres humanos capaces de intelección y predispuestos a ella*. Quien afirma que ha entendido (*eingesehen*) cómo son las cosas, y dice saber ahora, por ejemplo, que las mujeres están biológicamente condicionadas para ser más asistenciales que los hombres, o que los negros están biológicamente condicionados para tener un cociente intelectual más bajo que los blancos, y a la vez admite que esta intelección lamentablemente sólo sería comprensible sin coacción por los varones y los blancos, incurre en una contradicción.

(b) Si relacionamos esta referencia a todos los seres humanos racionales—constitutiva del “juego” de la intelección—, con la intelección de que estos mismos seres tan razonables son *falibles* y que pueden por ende equivocarse, que no son omniscientes, entonces:

(c) será recomendable someter a control, en un diálogo real con los otros, particularmente con los competentes en la materia, la pretensión que tenemos de poder convencer a todos de algo. Si lo que uno mismo considera un argumento contundente, a ningún otro le parece evidente, entonces es justificado tener reservas sobre la corrección de dicho argumento.

(d) Según la ética kantiana, quien busca una solución moral para una situación difícil debe considerar qué propuesta de solución podría ser inteligible (*einsehbar*) por todos en el interés de todos. Para impedir que lo que se considera la mejor propuesta de solución se base en una interpretación distorsionada de intereses—por ejemplo, en la visión distorsionada de los intereses de un determinado grupo de concernidos—, y que sea por tanto descalificada como no universalmente inteligible, para impedir todo ello es aconsejable *someter a control, en un diálogo con los otros, la interpretación de los intereses*. Es así pues que la ética kantiana misma, rectamente entendida, exige la intervención de discursos. El rol de los discursos está, sin embargo, limitado al del control de las intelecciones. El “sí” de todos los participantes en el discurso no cumple, como en la ética discursiva, un rol constitutivo de las intelecciones morales.

(e) Quien pretenda asignar a los discursos un rol constitutivo de las intelecciones morales, pasa por alto que también en los discursos simétricos y argumentativos pueden producirse errores que nadie nota, o que, a lo mejor, la idea que resolvería el problema simplemente no

se le ocurre a nadie; o, peor aún, pasa por alto que está introduciendo “de contrabando”, al juego de la intelección, un *elemento decisional*. En tal sentido, lo que todos considerarían como correcto al final de un discurso simétrico y argumentativo, sería “declarado” como intelección, del mismo modo que en la iglesia la pastora declara a una pareja marido y mujer. El hecho social del matrimonio puede instituirse —como dice John Searle, el filósofo especialista en actos de habla—, mediante una oración “declarativa”: “los declaro marido y mujer”. Pero las intelecciones no son hechos sociales en ese sentido. Las intelecciones tienen el carácter de cosas que ocurren, que le suceden a una; repentinamente, una percibe que las cosas son de una manera y no de otra. En la terminología de Friedrich Kambartel —que él emplea, autocríticamente, en contra de su proyecto temprano de ética dialógica, así como, críticamente, en contra de la ética discursiva de Frankfurt—: quien quiere dar a los discursos un rol constitutivo confunde la “intelección” con el “acuerdo”¹⁷.

De la función de control que tienen los discursos se pueden extraer *consecuencias institucionales*; así, por ejemplo, es aconsejable que, en decisiones sociales de importancia, todos los grupos concernidos estén representados. Pero semejante reivindicación institucional¹⁸, esencial para el movimiento de la mujer —la discusión política sobre el aborto, por ejemplo, tomaría seguramente otro rumbo, un rumbo mejor, si no fuesen casi sólo hombres los que intervienen en ella—, no tiene que ver directamente con la definición de la moral. La exigencia de someter las intelecciones morales a un control discursivo se deriva más bien simplemente del concepto general de intelección y de la falibilidad humana y, por consiguiente, vale no sólo para las intelecciones morales, sino para todas las intelecciones, sean éstas históricas, matemáticas o relativas a la naturaleza física.

Termino así mi intento de mostrar que la ética kantiana es suficiente para exigir la consideración igualitaria de los intereses de la mujer, y que la ética discursiva se basa en una confusión entre la “intelección” y el “acuerdo”, confusión que la ética feminista no tendría por qué compartir.

¹⁷ Cf. “Unterscheidungen zur Praktischen Philosophie. Indirekte begriffliche Anfragen zur Diskursethik”, manuscrito, Frankfurt: 1993. La crítica de Albrecht Wellmer en su libro: *Ethik und Dialog*, Frankfurt: 1986, va en una dirección similar.

¹⁸ Cf. particularmente Young, I.M., “Polity and Group Difference”, *o.c.*

II.2. La moral: ¿un dispositivo de protección sólo de la integridad personal o también de la integridad física?

La ética discursiva no sólo no es idónea desde una perspectiva feminista, sino que tiene —y con esto quiero pasar a una directa ofensiva feminista contra ella— un inequívoco sello masculino. En la definición que la ética discursiva da de la moral como dispositivo protector de la integridad personal, se hace patente una visión masculinamente distorsionada del fenómeno moral.

Habermas distingue entre la *integridad personal*, que se constituye socialmente, y la *integridad meramente física*. Esta última se refiere a sensaciones corporales, como el dolor o el placer, y a sensaciones anímicas, es decir, a sentimientos como el miedo o el aburrimiento, que nosotros, en tanto seres biológicos, compartimos con muchos animales. La primera, la integridad personal, se refiere a las experiencias de vulnerabilidad que surgen principalmente a través de nuestra socialización en una compleja red de expectativas recíprocas. Ejemplos de ella serían: la humillación que experimenta la víctima de una violación, el enfado por una promesa rota o el rencor por un perjuicio sufrido. Y en la medida en que, siendo personas, exigimos el respeto recíproco de nuestras necesidades corporales, la integridad física estaría incluida en la integridad personal. Cito a Habermas:

“Para las formas de vida socioculturales, son constitutivas las interacciones sociales que se desenvuelven a través de un uso del lenguaje orientado al entendimiento. Este tipo de socialización comunicativa, por el que los sujetos particulares son simultáneamente individualizados, es fuente de una profunda experiencia de vulnerabilidad, ya que la identidad del individuo socializado sólo se desarrolla por medio de su integración en relaciones sociales de dependencia cada vez más amplias. La persona sólo constituye un núcleo interior, sólo accede a sí misma, en la medida en que se exterioriza en las relaciones interpersonales producidas comunicativamente y en la medida en que se ve involucrada en una red, cada vez más densa y sutil, de situaciones de recíproca vulnerabilidad y necesidad de protección. Bajo este punto de vista antropológico, podemos concebir la moral como un dispositivo de protección destinado a compensar los peligros constitutivos de las formas de vida socioculturales. Las instituciones morales nos dicen cómo debemos comportarnos unos con otros para contrarrestar, mediante la consideración y el respeto, la extrema vulnerabilidad de las personas.

Nadie puede afirmar solitariamente su integridad. La integridad de una persona particular requiere de un plexo estable de relaciones simétricas de reconocimiento, en las que los individuos, aun siendo insustituibles, sólo pueden asegurar *de forma recíproca* su frágil identidad como miembros de una colectividad. La moral apunta a una fragilidad crónica, operante en la estructura misma de las interacciones mediadas lingüísticamente, que afecta a la integridad personal. Esta última es aun anterior a la palpable vulnerabilidad de la integridad física, pero está también entrelazada con ella.”¹⁹

Mi crítica a esta caracterización ético-discursiva de la moral es simplemente la siguiente. Hay seres humanos que no han llegado a sufrir una violación de la integridad personal, otros que ya no pueden sufrirla y otros que no la sufren en absoluto. Pienso en los niños, los fetos, ciertos impedidos mentales graves, ciertos ancianos seniles. Estos seres humanos no son invulnerables, pero su vulnerabilidad concierne sólo a su integridad física. Pueden padecer dolor, náuseas, miedo. Si Habermas tuviera razón y la moral sólo apuntara a la protección de la integridad personal, entonces el cuidado por el bienestar físico de los llamados “human marginal cases” no sería un asunto de la moral. Con ellos podría hacerse o dejar de hacerse lo que se quisiera. Podríamos hacer con ellos, por ejemplo, experimentos médicos dolorosos, o podríamos incluso matarlos, pues por lo general suelen representar una carga. Siempre que ningún ser humano con integridad personal resultase perjudicado, todo esto sería moralmente correcto.

Pero, ¿qué tiene que ver esta crítica, por la que vemos a qué consecuencias contraintuitivas conduce la noción de moral de la ética discursiva, con la ética feminista? Pues bien, la preocupación por el bienestar físico de los seres humanos que aún no son personas —o que han dejado de serlo o que no lo son nunca—, es tradicionalmente una competencia femenina. Las mujeres se ocupan, sea en casa, sea en instituciones creadas a tal fin, de los niños, de los impedidos mentales y de los ancianos seniles. A diferencia de ello, en las esferas tradicionalmente masculinas de la política, la economía, la ciencia o los deportes, las personas tratan unas con otras en estructuras de reciprocidad. Mi afirmación es entonces: la visión de la moral que tiene la ética discursiva es una visión unilateralmente masculina, formada en el mundo

¹⁹ *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: 1991, p. 223.

tradicionalmente masculino de la reciprocidad personal. Esta visión pasa por alto los fenómenos morales del cuidado —del cuidado unilateral— que ocurren en el mundo tradicionalmente femenino, remitiéndolos a un ámbito más allá de la moral, al ámbito de la naturaleza, las emociones, la compasión, el amor.

Pero, ¿es realmente cierto que la ética discursiva debe considerar a la integridad meramente física de los seres humanos no personales como algo que moralmente no merece protección? Hasta donde llega mi información, Habermas no se ha expresado por escrito sobre el problema del estatuto moral de los impedidos mentales graves o sobre la cuestión del infanticidio. Con respecto a la problemática del aborto, hay un breve pasaje en *Erläuterungen zur Diskursethik* en el que se pregunta si el aborto no sería, a fin de cuentas, un problema “ético” y no un problema “moral”²⁰. “Ético” es, en Habermas, lo concerniente a la propia identidad o a la propia concepción particular de vida buena²¹.

Son sobre todo sus reflexiones sobre ética y mundo animal las que nos ayudan a entender su posición respecto de nuestro tema. Allí se dice que a los animales les corresponde un estatuto moral (¿un estatuto cuasi-moral?) sólo en la medida en que entran en relación comunicativa con nosotros, en la medida en que se relacionan con nosotros en la perspectiva de la segunda persona con ciertas expectativas, es decir, en la medida en que tienen una integridad sociopersonal rudimentaria, como es el caso, por ejemplo, de los animales domésticos. Debemos entender, entonces, que la mera vulnerabilidad física de una rata en un laboratorio médico, es algo moralmente insignificante.

En el caso de los niños pequeños, desde una perspectiva ético-discursiva podría argumentarse que ellos serán más tarde personas que tendrán la posibilidad de evaluar y juzgar la forma en que se les trató. (Esta misma maniobra conceptual podría aplicarse en realidad también para el caso de los fetos, pero esto, curiosamente, no es tan bien considerado por los defensores de la ética discursiva.)

Yo no creo que la ética discursiva pueda salir así, tan fácilmente, del aprieto. Pues bastaría con impedir que un niño llegara a ser persona —por ejemplo, matándolo antes—, para estar autorizados a torturarlo

²⁰ *Ibidem*, pp. 165-166.

²¹ La diferencia entre “ética” y “moral” está explicada en: “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, en: Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, o.c.

a voluntad. En efecto, nadie habría luego que pudiese juzgar retrospectivamente este proceder. Pero, incluso si el niño llegara a ser realmente una persona, ¿por qué esta persona habría de considerar con posterioridad haber sido torturada en el pasado? ¿Por qué no pensar, por ejemplo, que podría no recordarlo, que sólo se le ha contado y que tampoco le ha acarreado ningún daño? Todo esto sería posible, a menos que esta persona creyese que es siempre moralmente incorrecto —que lo es, por tanto, también en su caso— torturar a un ser capaz de sentir. Pero, de ser así, se estaría aceptando un principio moral que es en realidad inadmisibles para la ética discursiva, y tras el cual ésta no puede por tanto escudarse, a saber: que es un deber proteger la integridad física de todos.

El resultado que tenemos es pues que la ética discursiva no puede comprender adecuadamente el ámbito tradicionalmente femenino del cuidado de los seres humanos no personales. Si se comienza a tomar en serio el fenómeno moral del cuidado femenino de dichos seres humanos y no se lo desecha, al modo masculino, como un caso límite irrelevante para la teoría moral, entonces podrá ampliarse la definición que la ética discursiva da de la moral. Entenderemos así a ésta última no sólo como dispositivo de protección de la integridad personal, sino también de la integridad física de todos, pues todos somos personal y/o físicamente vulnerables.

Por lo demás, esta idea de moral restringida a la personalidad la ha heredado Habermas de Kant. El reproche de masculinidad vale entonces también para Kant²².

III. *¿Ética femenina del cuidado?*

He mostrado en este artículo, mediante un ejemplo, en qué puede consistir una crítica feminista de las teorías morales. No le he reprochado a la ética discursiva que en ella se introduzca subrepticamente algún elemento que conduzca a considerar que los intereses de la mujer tengan menos peso que los intereses de los hombres. Lo que le he reprochado ha sido más bien que en su definición de la moral se pone de manifiesto

²² Y vale también para muchos otros partidarios de Kant, como Ernst Tugendhat, por ejemplo. Cf. sus *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: 1993, capítulo 9.

una visión unilateralmente masculina, una visión que, por estar formada en la esfera masculina de las comunicaciones simétricas, sólo puede captar distorsionadamente la esfera femenina del cuidado asimétrico.

Una ética de visión femenina partirá más bien de la esfera femenina y tomará con la debida seriedad el saber moral de las mujeres en esa esfera. Pero al reivindicar principalmente los derechos morales de quienes necesitan cuidado, esta ética femenina puede no coexistir en armonía con aquella otra ala de la ética feminista que defiende ante todo los derechos morales de la mujer. Para la defensa de los intereses de las mujeres parecería ser, en efecto, más beneficioso que los indigentes no tuvieran ningún estatuto moral o que tuvieran uno inferior al de quienes no necesitan cuidado, pues, en tal caso, hechos como el aborto, el infanticidio (cuando hay impedimento grave del lactante) u otros requerimientos morales menores relativos al cuidado de los impedidos mentales graves y de los ancianos seniles, serían vistos como moralmente correctos. Hay aquí una *tensión entre la ética feminista en sentido restringido* —es decir, la ética que se interesa por la consideración igualitaria de los intereses de las mujeres—, y *la ética femenina* —es decir, aquella que defiende una visión femenina. Tengo la impresión de que, en el debate sobre la ética feminista, no se ha prestado la debida atención a esta tensión.

A esta concepción moral ampliada por la visión femenina, a la que aquí se ha hecho sólo una alusión contrastándola con la posición de Habermas, y cuyo contenido es la protección de la indigencia física y personal, es decir, la protección de la vida buena de todos los necesitados, a esta nueva concepción moral se le podría dar el nombre de *ética kantiana de la vida buena* o *ética de la indigencia*. Algunos planteamientos que apuntan en esta dirección pueden hallarse, por ejemplo, en Martha Nussbaum, bajo el título de “esencialismo aristotélico”²³, así como en los últimos trabajos de filosofía moral de Friedrich Kambartel²⁴. En éstos últimos, Kambartel propone una interpretación de la ética kantiana no meramente formalista, sino con un contenido material. Entiende así la fórmula kantiana del respeto a la “humanidad en nuestra

²³ Cf. por ejemplo su artículo “Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism”, en: *Political Theory*, 1992.

²⁴ Cf. “Moralische Universalität”, manuscrito, Constanza: 1992 y “Unterscheidungen zur Praktischen Philosophie. Indirekte begriffliche Anfragen zur Diskursethik”, *o.c.*

propia persona” en el sentido que la moral debiera ocuparse de *fomentar condiciones de vida humanamente digna* para todos. El contenido material lo toma pues la moral de la antropología. Como derechos morales fundamentales menciona Kambartel: “el derecho a desarrollar la propia vida sin obstáculos, el derecho a la integridad física, el derecho a la protección contra fenómenos naturales adversos, y, además, los derechos racionales tales como el derecho a la autodeterminación práctica, a la libertad de expresión de la propia persona, a la libre y argumentada defensa de diferentes concepciones de la vida, etc.”²⁵ Debemos respeto moral a todos los seres que, en una, en algunas o en todas las dimensiones de la vida humanamente digna, están siendo vulnerados, es decir, debemos respeto moral no sólo a las personas que pueden esperar y exigir el respeto de los demás, sino igualmente a los niños pequeños y a los impedidos mentales graves.

Pero, ¿no podría llamarse a esta concepción moral también *ética (femenina) del cuidado*? En contra de esta propuesta me parece oportuno hacer, para terminar, la siguiente reflexión. El acento que el título “ética del cuidado” pone en el carácter asimétrico del cuidado²⁶, es tan unilateral como el acento que se pone en el respeto simétrico entre personas. Ambas cosas pertenecen a la moral, y no les hacemos justicia si reemplazamos ahora la perspectiva unilateral masculina por la perspectiva unilateral femenina. El objetivo de la ética feminista, así como en general de toda ética, es el esclarecimiento del fenómeno moral. La ética feminista quiere superar la unilateralidad de las visiones masculinas e incorporar los aportes de las intelecciones femeninas. Incorporar estos aportes puede y debe denominarse crítica feminista o crítica femenina, pero el objetivo positivo de la ética, también de la ética feminista, es la comprensión de la moral como fenómeno que impregna la vida de mujeres y hombres.

(Traducción de Cecilia Monteagudo y Fernando Tapia. Revisión de Miguel Giusti)

²⁵ “Unterscheidungen zur Praktischen Philosophie”, *o.c.*, p. 10.

²⁶ “Asimétrico” quiere decir aquí: no inserto en una red de expectativas recíprocas. En ese sentido, el cuidado de un adulto gravemente enfermo, que se encuentra en plena posesión de sus facultades mentales y que espera esta asistencia, no sería asimétrico, aun cuando, a causa de su enfermedad, dicha persona no pueda restituir tanto como recibe.