

Justicia y diferencia

Por MARÍA TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE

Salamanca

¿La comprensión de la justicia es más accesible a una parte del género humano? ¿Por qué la diferencia del género habría de ser un indicativo relevante para evaluar el desarrollo de la conciencia moral? ¿Hasta qué punto podrían trasladarse las formas de discriminación social al funcionamiento mismo del razonamiento práctico? ¿De qué manera el aprendizaje tardío de las reglas de lo público afecta a los agentes, antes y mayoritariamente confinados en la esfera de lo privado? Desde hace unos años, la presencia de «otras voces» ha contribuido a poner de manifiesto el lado más vulnerable de un sistema de valores hasta entonces considerado como expresión última de la cultura moderna. Un resultado colateral de toda esta discusión, muy estimable desde varios ángulos, ha sido el redescubrimiento de un potencial y un punto de vista, antes arrumbado como fenómeno menor, periférico con respecto a los patrones de la cultura. Tal vez la respuesta retardada, tal y como proviene de esas voces, sea también otra forma de configurar el punto de vista moral, y no una respuesta deficitaria, de menos valor e interés.

Sabido es que los malentendidos sobre la diferencia —sobre todo de base naturalista— venían prestando una base tan ilegítima como eficaz a prácticas de discriminación cuyo motivo recaía en la pertenencia a un género. Aunque sus formas más rudimentarias hoy parezcan en franco declive, las modalidades del prejuicio habrían encontrado un apoyo inesperado en teorías, cuyo objetivo no era evidentemente el propiciar una abierta jerarquización, ni la división de funciones entre lo masculino y lo femenino. Pero éstas han animado, una vez más, el antiguo debate sobre la diferencia. Quisiera referirme aquí a esta situación de la Filosofía moral dividida entre la *justicia* como expresión máxima de los sistemas valorativos y de otro lado los argumentos que representan las demandas legítimas, procedentes de «otras voces». Éstas rechazan sistemáticamente un modelo específico para el desarrollo de la conciencia moral, cuyas limitaciones

habrían sido puestas de manifiesto en la discusión sobre la *diferencia*. Porque aquel modelo no era, después de todo, tan neutral con respecto a intereses determinados; de hecho se originó a partir de una forma particular, y dominante, de entender las relaciones intersubjetivas. La justicia frente al cuidado, la atención a los vínculos. Ahora bien, en el ámbito de la Filosofía moral, tales objeciones al modelo universalista, procedentes de la crítica del feminismo, también pueden haber dado ocasión a algún malentendido. La mayoría de las observaciones *no* pretenden impugnar los logros del pensamiento moderno, sino reorientar algunos planteamientos limitados, contrarios a los intereses de aquellos agentes, que aún pretenden hallar impulsos para la emancipación en las propuestas de la Filosofía práctica. Por tanto, la crítica de las formas de dominación no se ha de oponer a las teorías que intentan señalar vías a la emancipación. Sólo que las estrategias respectivas parecen diferir en algún punto sustancial. En las siguientes páginas voy a ocuparme de esta disparidad de criterios, entre formas particulares de interpretar lo real y principios universalistas.

1. La Filosofía moral no tendría, en principio, que hacer contribuciones que estimularan mínimamente un estado de opinión cuyo fin fuera lanzar alguna sombra de duda sobre los objetivos emancipatorios de una parte de los agentes morales. Y esto vale para las mujeres como para cualquier otro grupo que haya sido objeto de discriminación. En realidad, ningún modelo de Ética podría servir mejor a tales objetivos que la Ética moderna o aquella que se mantiene fiel a los principios del pensamiento moderno. Y sin embargo, el universalismo moral no deja de plantear interrogantes. En concreto por lo que se refiere a la conjunción entre un universalismo que convierte en dificultoso el discurso entre diferencias y de otra parte las teorías del desarrollo moral que han arrojado resultados sorprendentes sobre la comprensión de los valores y el género.

1) La discusión ha cristalizado en torno a la «Ética de la justicia», frente a la «Ética del cuidado». Pese a haberse iniciado en un ámbito psicológico, ha tenido importantes consecuencias para la Filosofía moral, por varios motivos. Ha contribuido a poner en tela de juicio una noción de justicia, que venía parcialmente condicionada por experiencias previas, así como por formas muy específicas de socialización. Es decir, se afirmará que la justicia también puede ser el resultado de cierto tipo de aprendizajes: la pregunta es hasta dónde respaldaría una posible jerarquización de principios si de la diferencia de actitudes pudiera concluirse en un reparto temprano de funciones. Contra esto se ha pronunciado precisamente el Criticismo feminista.

Habrà, pues, que pensar en otra noción de justicia, con mayor capacidad de integración, a fin de responder, sin fisuras y sin exclusiones, a los objetivos de una moral universalista.

2) El mayor inconveniente, sin embargo, reside en el silencio que encubre tan enojosas cuestiones; una diferente actitud hacia los

sistemas valorativos había sido atribuida a la naturaleza y, por tanto, aparecía como prácticamente insalvable. Digamos que la reorientación del problema requiere el abandono del naturalismo, en favor de posiciones constructivistas. Ha llegado tal vez la ocasión de admitir sin reticencias algo que era sencillo de comprender desde un principio: las prácticas discriminatorias no son un *Faktum*, sino un *faciendum*. Se han debido siempre a un trabajo sistemático para crear hábitos; prácticas que han pasado a formar parte de los individuos, como una segunda naturaleza. Pero recobrarán su estructura de prejuicio, a poco que se les aplique una actitud reflexiva.

3) No obstante, tales prejuicios han sido, son funcionales: aunque parezca obvio recordarlo, algunas formas de cultura requieren de la asimetría, intolerancia y discriminación para subsistir. No por azar el Tercer Programa Comunitario (1991-1995) sigue marcando tres grandes objetivos para la igualdad: en lo legislativo, en cuanto al acceso al mercado de trabajo y en cuanto a la situación de las mujeres en la sociedad. Se ha de subrayar, por tanto, que la consecución de tales objetivos no sólo constituye una reparación —aunque lo sea—, sino que, ante todo, crearía las bases para una «democracia paritaria»¹. Para una visión más completa de las cuestiones prácticas, morales y políticas.

Estos objetivos no podrían pasar, no obstante, del nivel de las buenas intenciones y de un discurso edificante, puesto que, a la vista de las aportaciones de la Psicología evolutiva, la diferencia en la percepción de los valores resulta un dato muy significativo. Su relevancia práctica obliga a establecer, de una manera u otra, una cierta jerarquización entre la Ética de la justicia y la Ética del cuidado. Pero ¿ha de ser de esta forma? A falta de explicaciones más precisas, por el momento téngase asimismo en cuenta que el criticismo feminista ha intentado replantear algunos de los supuestos, sobre los que se edifica la Ética moderna. El equilibrio resulta muy inestable en este terreno: entre posiciones que se limitan a precisar en qué ha de consistir ese modelo y, de otra parte, las impugnaciones al pensamiento moderno. En algunos casos, se ha pasado directamente a reivindicar una Ética del cuidado, frente a la justicia. Estoy persuadida, sin embargo, de que se trata de una aparente disyuntiva, estimulada no tanto por modos de ser como por dos subculturas o dos formas de socialización, suficientemente diferenciadas entre sí. Sobre todo en algunos contextos o etapas. Y por eso ha de recuperarse para el debate filosófico moral la información que aportan tanto las Ciencias sociales como la misma Historia.

Me interesa por ahora defender la integración de la Ética del cuidado con respecto a la Ética de la justicia, en la hipótesis de que

1. Las observaciones sobre la Declaración de Atenas, los Programas de acción social de la CE. Tercer Programa comunitario, que aparecían en el núm. 10, de la revista *Mujeres*, 1993, pp. 28-30.

el reconocimiento de ciertas actitudes, sus diferencias, no debería introducir motivos para una nueva jerarquización, en el plano teórico y práctico. Por eso, el discurso sobre la *diferencia* también presenta limitaciones importantes. Es decir: la atención sobre la diferencia y sobre las formas habituales de ejercer dominio o discriminación constituyen tan sólo el primer paso en un proceso, tanto teórico como práctico. Proceso que habrá de presentar un aspecto menos dependiente de situaciones particulares. La recuperación de una ausencia es siempre un momento necesario; luego vienen consideraciones más complejas. Como, por ejemplo, que la diferencia elevada a principio puede servir, claro, como denuncia legítima contra prejuicios arraigados y contra situaciones de injustificada pervivencia. Ahora bien, un perfil particularista también puede quedar por debajo del nivel de las posibilidades, e incluso como nuevo pretexto para reforzar los prejuicios antiguos. O, en el mejor de los casos, para la puesta en práctica de una intolerancia razonada. En las páginas siguientes intentaré comentar, en sus rasgos más generales, la doble cara, favorable y desfavorable, que presenta la defensa de una Ética del cuidado, en tanto crítica de una Ética de la justicia. Tal vez esta dialéctica no sea del todo correcta.

2. La nueva situación en que se desenvuelve esa conciencia de las diferencias, ganada con trabajo y ahora instalada en unas nuevas coordenadas, alcanza un perfil especialmente intrincado. Sobre todo si lo contemplamos a la luz de los complejísimos debates que animan en estos últimos años a la Filosofía moral. Esta percepción diversificada de los valores ha sido objeto de distintos análisis, más en concreto por parte de la Psicología evolutiva. El problema estriba en que tales análisis prosiguieron, en su mayor parte, una línea de trabajo inaugurada por Freud; línea que marcaba en demasía las distancias entre hombres y mujeres, tomando como pretexto las respectivas actitudes ante la justicia. Actitudes que aparecían luego como *aptitudes* desiguales. Las implicaciones éticas de esa aproximación diferenciada a la justicia fueron advertidas con toda claridad en los años setenta. Constituyen aún hoy un asunto de relevancia para quienes se interesan, sean éstos hombres o mujeres, por la vigencia de ciertos valores o, en general, por la Filosofía moral y sus desarrollos últimos.

La distancia, así subrayada, entre los logros respectivos, abstractos y formalistas para unos, contextualistas y a la medida de los alcances de las mujeres, parece sin embargo poco sostenible. Sobre todo si miramos hacia el grado de responsabilidad individual que interviene *de facto* en la maduración moral de cada uno. Pero, ante todo, si nos fijamos en la capacidad reflexiva que todos pueden ejercitar, cuando se dan las condiciones previas de igualdad. Capacidad que implica poder asumir un esquema teórico a fin de organizar los valores morales, con independencia de la sujeción, muchas veces insoslayable, a costumbres y tradiciones. Quiere decirse entonces que

las especulaciones sobre el género como limitación y su papel determinante en el aprendizaje moral han de ser corregidas a la luz de otras variables.

1) Las operaciones, que dan como resultado el juicio moral, forman parte de las competencias de que disponen los agentes morales, el resultado final dependerá de factores tales como los hábitos, la información disponible, el tipo de aprendizajes, experiencias y también de la determinación de cada uno. En principio, todos los individuos pueden alcanzar un cierto nivel de madurez, intelectual y moral, en tanto activen sus aptitudes particulares y capacidad general. La capacidad de juicio no puede ser atribuida, por tanto, a la mayor aptitud —moral o intelectual— de un género, una clase, etc. Tal aptitud general constituye el punto de partida para que cada individuo organice sus ideas y preferencias. Otra cosa bien distinta es que las condiciones de desarrollo y socialización, por las que ha de pasar el sujeto, no faciliten el logro de un máximo despliegue de capacidades. En lo que la naturaleza no tiene mucha intervención, a decir verdad.

2) El debate que divide a los partidarios de una *Ética de la justicia* frente a una *Ética de vínculos* se ha centrado, no obstante, en otros argumentos, en la secuencia del aprendizaje moral. En su etapa madura, en lugar de atender a criterios cuya procedencia los convierte en heterónomos, cada agente moral apostará por un conjunto, más o menos sistemático, de principios. Ahora bien, no parece haber motivos suficientes para suponer que la *Ética del cuidado* —más en consonancia con las prácticas tradicionalmente atribuidas y exigidas a las mujeres— corresponda *sólo* a una etapa inferior, en relación a la *Ética de la justicia*. Me refiero evidentemente al debate que, desde L. Kohlberg y C. Gilligan, ha puesto en primer plano la cuestión de las diferencias de género en el terreno de la Filosofía moral. Pero el tratamiento de la diferencia y el género tiene otras perspectivas. Éstas rebasan la constitución de la personalidad, el funcionamiento y persistencia de las pautas aprendidas, etc.; en fin, los enfoques prepolíticos.

3) Se refieren asimismo a la situación paradójica, que Cornelia Klinger² califica como tendencia a acudir al repertorio antiguo, cuando en realidad se trataba de pensar el futuro. Es decir, la escasa posibilidad para abrir nuevas expectativas desde enfoques que potencian la idea de agentes racionales pero artificiales —en posiciones constructivistas—, cuando es aún tan importante el peso de las convenciones, no sometidas a ningún tipo de filtro crítico. Por el contrario, el objetivo puede ser alcanzar esas posiciones activas, en agentes artificiales, constituidos; a fin de responder de modo específico ante situaciones prácticas y problemas teóricos que tienen un alcance

2. KLINGER, C., *Die Frau von Morgen*, en SLOTERDUK, P., *Vor der Jahrtausendwende*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 365-418.

general. Digamos que se plantea algo así como el paso desde la erradicación de prácticas negativas, particulares y concretas, a la formulación de un proyecto universalizable.

4) Sugeriré a lo largo de estas páginas que el hecho de que el género haya venido suministrando un elemento más para poder legitimar la asimetría, y el acceso desigual a la esfera de una discusión pública, no constituye por supuesto un criterio válido, es sólo una práctica tan persistente como mal fundada. Pues no parece que haya razones suficientes para atribuir *a priori* habilidades cognitivas y morales de inferior calidad, a un grupo o un género. Las diferencias que están en la base de prácticas discriminatorias se deben, por el contrario, a una infrarrepresentación de lo femenino en los sistemas de conocimiento. Y en esa visión restrictiva de lo real, que las distintas disciplinas parecen haber confirmado, con demasiada premura, como algo verdadero. Ahora bien, esta realidad, de la que resulta difícil extraer aprendizajes positivos, tampoco permite afirmar —como ocurre con las propuestas en la línea del trabajo que ha llevado adelante Luce Irigaray— que la diferencia haya de constituir en adelante la «cosa del pensar». Puede ser considerada en todo caso como el punto de partida de un buen número de argumentos prácticos, si bien —y por muchos e importantes motivos— no su punto de llegada.

5) La dirección de los esencialismos no parece la más adecuada para explicar dificultades que no son de tipo espiritual, evidentemente; se trata de dificultades que han estado y están unidas a determinadas formas de desarrollo social, moral, político. ¿Por qué el espacio de lo familiar y la privacidad ha de ser considerado como el lugar apropiado al desarrollo de las mujeres? ¿Por qué trocar libertad y poder por las formas más reducidas, domésticas, de poder y libertad? Así surgen las dudas en torno a «altruismo prescrito» en modo unilateral, y en favor de una «acción afirmativa»³. Y en tal sentido, las cuestiones se han de abordar, más acá o más allá de la «cosa del pensar». En consecuencia, y por lo que concierne a la Filosofía práctica, la dualidad entre Ética de la justicia y Ética del cuidado sólo ha de ser considerada más bien como etapa transitoria con objeto de explicar de otra forma —es de esperar que más correcta y completa— cómo funciona la conciencia moral.

6) La integración de dos percepciones de la justicia requerirá, de otra parte, el esfuerzo teórico para pensar en dos tiempos: primero, las consecuencias que se desprenden para la Ética de la existencia de dos tipos de sensibilidad —dos voces, como dice C. Gilligan— y, segundo, que si la Ética acepta como punto de partida esa mayor sensibilidad hacia el «otro concreto» —como propone S. Benhabib— no sólo marcará ciertos límites a los sistemas universalistas, sino que

3. WALZER, M. *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, 1983, pp. 239-242.

tendrá acceso a modalidades de argumentación no reducida. El acento habrá de ponerse más bien sobre la responsabilidad, cada agente se verá impulsado a recorrer o a retroceder en las distintas etapas de la conciencia, según motivos de distinto tipo. Y lo hará con relativa independencia del género al cual cada uno pertenezca.

Las distancias marcadas de antemano entre valores o formas de existencia —es decir, aceptar sin matices que la Ética del cuidado se diferencia absolutamente de la Ética de la justicia— instauran, por lo demás, un tipo de argumentos que ha de ser contemplado con serias reservas. Dos tipos de percepción de la justicia y dos tipos de Ética tan sólo alientan la hipótesis de una grave limitación en el género femenino y a su desarrollo moral. En tanto que género, no en virtud del desarrollo alcanzado por los individuos concretos.

3. La doble vertiente teórica y práctica de la reflexión moral quedaba seriamente comprometida, a causa de un esquema tan discutible, pues enfatizaba la diferencia de género en tanto condición limitativa. Voy a intentar explicarlo en modo sumario, pues no se puede responder con argumentos a lo que ha sido precisamente eso, prejuicio. Y se ha asentado sobre un conjunto de prácticas y costumbres, cuya fuerza se tradujo por mucho tiempo en la tesis de irrelevancia teórica para el mundo de las mujeres, obsolescencia pragmática de sus valores, en identidad periférica.

1.º En este nivel, la «parte negativa» de la crítica feminista ha de proyectarse en otras tareas más constructivas que desconstruccionistas. Es decir, las objeciones a una Ética, que había sido sistematizada a medida de sistemas, instituciones y formas de vida con rasgos patriarcales, no constituirían la última aspiración de la Filosofía que, por fin, se ha sensibilizado ante las diferencias. Pues ese punto de partida no sólo se refiere a una limitación fáctica, sino que es en sí mismo una limitación a dejar atrás. La pregunta es: desde ahí, ¿cuáles son las nuevas posibilidades —si es que las hay— para la teoría y para el desarrollo moral de los agentes? Quede ya dicho que las tesis de una diferenciación particularista pueden ser aventajadas por la actitud reflexiva, características del *moral point of view*. Sólo que despojándola de ese desinterés por las situaciones y agentes, que ha hecho verosímiles tantas críticas a la moral universalista⁴.

2.º Punto de vista y actitud reflexiva aparecen entonces como el resultado de un proceso. En ese sentido de *in fieri*, se aplicarán por igual a los distintos modos particulares de ver lo real y de enfrentarse a las decisiones. Este enfoque permite mantener rasgos e identidades diferenciadas, pero sólo como punto de partida y no como un resultado. Como resultado, desde luego que no es aceptable sin

4. El trabajo de Craig Owen mostraba las dificultades que encontraron las reivindicaciones feministas para acomodarse en los esquemas del pensamiento moderno: *El discurso de los otros*, en FOSTER H.; BAUDRILLARD, J.; FRAMPTON, K.; HABERMAS, J., *La Posmodernidad*, Kairos, Barcelona, 1985, pp. 93-124.

importantes reservas. Tal vez el discurso sobre diferencias habría de orientarse en este momento hacia consideraciones que no son de naturaleza exclusivamente moral; como, por ejemplo, hacia una indagación de las causas y circunstancias que están en la base de la asimetría en las relaciones entre agentes. Aunque también es un problema moral, de mutuo reconocimiento.

3.º Cualesquiera que sean los datos relevantes y trasfondo argumentativo de que se parta, el desarrollo moral parece tener una meta, la Ética de la justicia. La Ética de vínculos, cuidados y sensibilidad hacia el entorno no es una alternativa, sino una visión complementaria. Porque contextualiza el proceso de desarrollo moral, a partir de esos datos relevantes y ese trasfondo. Podemos reconstruir las discusiones en sus líneas maestras: la justicia aparecía planteada como la culminación de un proceso, cuyas características respondían a las estructuras del razonamiento moral. Pero tal vez reflejaba tan sólo un modo de enfocar las decisiones, según los valores propios de un tipo de sociedad y de un grupo. Es decir, había otros valores y otras alternativas para la Ética, algunas tan cercanas como el estilo de las mujeres, en su modo habitual de enfocar la moralidad. Así aparecía una dialéctica antes silenciada: una Ética anclada en las convenciones, y por eso mismo varada en el nivel convencional —tercera o cuarta etapa según L. Kohlberg—, junto a una segunda Ética, resultado de un nivel superior de maduración moral, posconvencional. La justicia corresponde al último nivel, como conclusión lógica de derechos admitidos y de la reciprocidad de perspectivas a un mayor nivel de abstracción —etapas cinco y seis—. Pero tal superposición de datos empíricos, explicaciones psicológicas y conclusiones filosóficas constituía una combinación tan sugestiva como problemática para una teoría de los intereses.

4.º De ella parten y con ella se crecen las objeciones del criticismo feminista, como negativa a identificar punto de vista moral con valores, troquelados por un modo particular de ser, aún de pretensiones universalistas. En estos márgenes, entre la conciencia de la identidad diferenciada y la construcción de una identidad no marginal, se debaten las aportaciones de un pensamiento que tiene que rehusar, con energía, la clasificación que da por buena la hipótesis de una conciencia moral en minoría de edad o, por lo menos, en situación de retraso estructural. La línea teórica de investigación psicológico-evolutiva señalaba indirectamente una clara frontera entre agentes, el lado más desfavorable de esta hipótesis parece sugerir incluso que quienes se encuentran en una posición rezagada en la comprensión abstracta de la justicia no serán considerados como relevantes, ni en la práctica ni en la construcción de la teoría.

Sus competencias se circunscriben por tanto sólo al ámbito de las relaciones privadas, y de los compromisos señalados por la afectividad. Esta interpretación resulta del todo rechazable, como es obvio. Muchos lectores y lectoras interesadas en el tema apreciaron de inmediato ele-

mentos, bastante tópicos, en el esquema evolutivo. En cierto modo, la doble sugerencia de su propuesta, en lo que tenía de clarificadora como en lo que en ella había de excluyente, debe ser analizada de nuevo. En tanto que puede paralizar la reflexión sobre las posibilidades cognitivas de los agentes morales, con el pretexto de los géneros y sus respectivas diferencias. En definitiva, el debate sigue en pie, pues no contamos con estándares concluyentes sobre algunas cuestiones, ¿qué es la madurez moral y cuáles son sus indicativos más fiables? ¿Hasta qué punto afectan a la vigencia de la justicia? ¿Cómo justificar inclinaciones altruistas, actitudes solidarias?

4. El modelo cognitivo que sustentaba a la propuesta de la Psicología evolutiva no podía ser impugnado en su totalidad, pese a sus límites. Ni siquiera en nombre de la motivación⁵ y sus distintas manifestaciones. No en nombre de una identidad forjada de manera distinta, en hombres y mujeres, si es que tales generalizaciones pueden sostenerse sin bastantes reservas. De una parte estaba el análisis de las etapas, a través de las cuales madura la conciencia moral; de otro, el difícil acomodo de los valores «femeninos» del cuidado dentro de un esquema, más acorde con valores «masculinos». Estas dificultades han polarizado algunos interesantes debates en los últimos años. Pero se han introducido nuevos matices también; porque no era lo mismo emprender una crítica del desarrollo moral, según lo había expuesto la Psicología evolutiva, que una crítica del patriarcado. En todo caso era preciso admitir que las teorías de desarrollo moral no tenían como objetivo primordial negar la relevancia de relaciones y los deberes. Se trataba de un resultado colateral que ha dado pie a una discusión importante para la Filosofía moral: Ética del cuidado, Ética de la justicia.

Aun así la escisión entre unas prácticas de bondad y cuidado y una Ética apta para agentes reflexivos y autónomos⁶ puede ser con-

5. El aspecto cognitivo y motivacional del problema, así como la propuesta formulada por L. Kohlberg y las objeciones de C. Gilligan, fueron objeto de un comentario muy pormenorizado, en el volumen *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp. 127-206) de HABERMAS, J.

6. Sobre esto, el artículo de GUIZAN, E., «Autonomía moral para las mujeres: un reto histórico», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1992. El artículo subraya la importancia de la autonomía moral, a distinguir con respecto a la emancipación en términos globales. También CAMPS, V., «El genio de las mujeres», en *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, pp. 141-163. El trabajo de VALCÁRCEL, A., *Sexo y Filosofía* (Anthropos, Barcelona, 1991) conecta la emergencia del pensamiento feminista con la tradición intelectual que ponía en evidencia desigualdades injustas. CORTINA, A., se ha referido a lo femenino y lo masculino en la Ética, *Ética sin Moral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 298-313. AMORÓS, C., había contribuido con anterioridad a fijar ciertos términos del debate, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985. Para una información específica sobre la evolución de las instituciones, cultura y formas de socialización que han afectado en las últimas décadas a las mujeres, BORRIGUERO, C., CATENA, E., DE LA GÁNDARA, C., SALAS, M., *La mujer española: de la tradición a la Modernidad (1960-1980)*, Tecnos, Madrid, 1986.

siderada como algo más que una reconstrucción, y no sólo como una descripción: sugiere una desigual responsabilidad y un desigual posicionamiento ante las instituciones, en el reparto de papeles. En fin, una definición implícita de competencias, de espacios y de resultados. La réplica surgió enseguida desde el criticismo feminista⁷, si bien el resultado —esto es, la vindicación de una Ética del cuidado— dejaban en parte sin resolver la cuestión de hasta dónde llevar una revalorización del rol de la mujer⁸.

a) Las primeras propuestas de esta forma de criticismo han sufrido asimismo el paso del tiempo. Significaba y significa aún una apuesta no exenta de riesgos, para los objetivos de emancipación. Pues la conciencia de *le differend* —según J. F. Lyotard⁹— puede reforzar la hipótesis de una supuesta ausencia de aptitudes para el discurso universal y lo abstracto. ¿Cómo aceptar lo que ello puede suponer frente a las reglas universales para el juicio? ¿No se vuelve en contra de los intereses de emancipación la tesis de que, como en el lenguaje, hay elementos que son intraducibles por principio? El mismo Lyotard hacía ver que lo peor que puede sucederles a las víctimas es no poder referir el daño padecido, perder los medios para probar lo que les ocurrió. Por eso, hay que poner en duda que las «otras voces» tengan que expresar su visión de lo real mediante «otra» Ética. ¿Qué hacer entonces con esos dos tipos de moral en conflicto? Tal vez se trata ahora de introducir otro punto de vista, distinguiendo entre la justicia y su significado para la moralidad y, de otra parte, los aspectos psicológicos y sociológicos que subyacen a las distintas orientaciones de valor.

b) Al cabo de pocos años, han ido apareciendo otros planteamientos; en la línea de negociación e intersección de planos, sostenida por Susan Standford Friedmann¹⁰. Su propuesta para los años noventa consiste en una política de compromisos para el discurso crítico, la negociación como objetivo del criticismo feminista «pos/posestructuralista». En cierta manera, deja atrás el anterior én-

7. GILLIGAN, C., «In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality», *Harvard Educational Review*, 47, 1977, pp. 481-517, HOWE, F., «The First Decade of Women's Studies», *Harvard Educational Review*, 49, 1979, pp. 413-421. El mismo número de la revista recogía, por ejemplo, el interesante artículo de WESKOTT, M., «Feminist Criticism of the Social Sciences» (pp. 422-430) y otro conocido trabajo de la misma GILLIGAN C., «Woman's Place in Man's Life Cycle».

8. John Torpey considera decisiva la aportación de C. Gilligan al debate, anota sin embargo que puede inducir a confusión en dos sentidos: porque no distingue entre los modos del razonamiento moral y la crítica del sistema patriarcal y, segundo, porque supone una aparente revalorización del papel tradicional de la mujer, «A New Slave Revolt in Morals. The Meaning of the Debate over a Feminist Ethics», *Berkeley Journal of Sociology. A critical Review*, XXXIII, 1988, pp. 73-93.

9. LYOTARD, J. F., *Le differend*, De Minuit, París, 1983, p. 9.

10. El artículo de STANFORD FRIEDMANN, Susan, «Post/Poststructuralis Feminist Criticism: The Politics of Recuperation and Negotiation», *New Literary History*, 22, 1991, pp. 465-490.

fasis sobre la pertenencia a un género. El género aparece desde sus mediaciones. Se trata en efecto de sobrepasar la dialéctica entre Ética del cuidado-Ética de la justicia. Para ir a otro ámbito del debate, en el cual predominaría la conciencia de complejidad y la pluralidad de opciones. La diferencia fundamental con respecto a la moral posconvencional consiste en haber incorporado una aguda sensibilidad hacia los conflictos prácticos particulares, temporales, contextualizados.

c) También está en marcha un análisis más pormenorizado de las barreras institucionales, que han impedido hasta ahora dar curso a planteamientos menos restrictivos en lo teórico y más integradores en lo práctico. Por su parte, Susan Haack¹¹ toma como ejemplo significativo un hecho que se ha venido repitiendo durante demasiado tiempo: la escasa presencia femenina en el ámbito de las ciencias. La menor familiaridad y práctica del método científico en las mujeres no se debe, en realidad, a habilidades cognitivas de inferior calidad, sino a una infrarrepresentación de lo femenino en la ciencia. Mucho podría decirse, además, sobre el papel selectivo y orientador que han desempeñado las instituciones pedagógicas. Las experiencias en tal sentido van remitiendo —incluso las que marcaron estilo en nuestro país—, pero existía aún una suerte de inercia que apartaba, y con gran eficacia, a una parte de la población de ciertos niveles educativos y ciertas disciplinas. El conjunto de datos que permite sacar a la luz las pautas y *currículum* oculto de las instituciones no hace sino corroborar la intencionalidad de ese funcionamiento selectivo.

d) Una vez comprobado que poco tiene que ver todo ello con «cosa del pensar», la diferencia entre géneros revela algo más general, los mecanismos de discriminación. Mecanismos que han operado en el caso de las mujeres como en el caso de las minorías de todo tipo. Los medios han sido básicamente los mismos pseudoargumentos de orientación naturalista, prejuicios educacionales, legitimación dudosa de una división funcional. La reflexión tendrá que vérselas, por tanto, con algo bastante más complejo que un tipo de representación que ha resultado injusta para con las mujeres. Por eso el criticismo feminista es interesante desde perspectivas que no pertenecen sólo a las mujeres.

Como tratamiento teórico, el criticismo feminista llama ciertamente la atención sobre la vertiente moral y política de una discusión, que se centró al principio sobre la conciencia moral. Desde esa perspectiva más amplia, política, se perciben las insuficiencias de los planteamientos deconstructivos: la eclosión de lo diferente no facilitará por sí misma el trato igualitario, la reforma de las instituciones, políticas compensatorias, el acceso sin trabas a la esfera de lo público. Los componentes contextualistas tienen un valor crítico

11. HAACK S., «Science From a Feminist Perspective», *Philosophy*, 67, 1992, pp. 5-18.

—como ha señalado S. Benhabib—. Sin recomendaciones adicionales, resultan a largo plazo un elemento problemático. El énfasis sobre la diferencia dio la oportunidad de recuperar una voz largo tiempo olvidada. Llamó la atención sobre las insuficiencias del universalismo, pero las negaciones como único criterio no ofrecen el marco para que ciertos colectivos articulen por fin sus voces, o tengan acceso a oportunidades distintas.

5. ¿Qué significa entonces hablar con voces diferentes de la justicia? Toda dialéctica, en este caso, la dualidad de voces, obedece a reglas. Tal vez está ya fuera de lugar una interpretación estructural-funcional, es decir, aquella que extrae sus argumentos desde la pauta cultural, pero, luego, los hace valer también para el tipo de intereses, la orientación de valor respectivas o las instituciones mismas. Ello supone tal vez revisar la conocida clasificación¹²: universalismo/particularismo, neutralidad/afectividad, orientación hacia lo colectivo/autororientación. Pero ¿cómo repercute esa conexión en la construcción de un tipo de Ética? El desgarramiento entre dos tipos de orientación de valor descubre, como síntoma, los perjuicios que ocasionaron a los agentes morales las prácticas de exclusión. Pero no es lo mismo denunciar esas prácticas, o una supuesta deficiencia e incluso una limitación estructural, que contraponer dos nociones de Ética. Empecemos por tanto por cuestionar el sesgo naturalista que atribuye a un género los efectos, ciertamente desafortunados, de experiencias de dependencia o asimetría. Procedamos luego a discutir la existencia de dos modelos de Ética. No ignorar la diferencia, si bien tampoco sobrevalorarla. Esto podría tener lugar en los siguientes términos:

1. El territorio moral de lo femenino no está en principio más acotado que cualquier otro, sino que debe su estado de aparente retraso a causas de sencilla identificación, por más que de compleja resolución. El desarrollo moral en las mujeres no es homogéneo, por lo cual tampoco se orienta de forma necesaria por los valores del cuidado. Valores tan útiles, por otro lado, para la especie como ingratos para los agentes que han de defenderlos y realizarlos sin reservas. La insidiosa pregunta sobre la supuesta aptitud femenina para la reflexión y la autonomía parece planteada de forma insuficiente, entonces. Incluso suponiendo la existencia de valores específicos, sería erróneo atribuir superioridad o inferioridad a las prácticas que se guían por una moral del cuidado o por una moral de la justicia. Se trata, como parece obvio tras un análisis más pormenorizado, de perspectivas complementarias, potenciadas por socialización y aprendizajes, pero no debidas a naturaleza —injusta o madrastra, como Kant decía; en todo caso parece haberlo sido para con las mujeres.

12. PARSONS T., *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, pp. 98-111.

2. El relativo retraso histórico en apropiarse de voz e identidad —cuya explicación resulta obvia si volvemos la vista hacia formas de vida y reparto de funciones, que han condicionado de forma institucional y aún condicionan la respuesta de las mujeres—, esa tardía apropiación inclinaría tal vez al amplio colectivo femenino a insistir en una reflexión centrada sobre diferencias, antes que sobre aspectos *inter o trans-genéricos*. Pero la asociación entre objetivos emancipatorios y énfasis en la particularidad presenta dimensiones muy desfavorables; precisamente en el momento en que el discurso antiuniversalista está dando un vuelco claro, como sucede ahora, hacia argumentos que toman un inquietante signo de restauración. Una reacción, al menos por lo que se refiere a la Filosofía moral, que mira hacia tradiciones como elementos salvíficos, pero que, tras una somera puesta al día, evoca diferencias como elementos irreductibles. Mientras, con la misma mano, rescata unos valores antimodernos que ya articularon prácticas poco receptivas ante las diferencias, fueran o no circunscritas a lo femenino. Estos valores ya vistos, ya sabidos, en lo teórico y, sobre todo, en lo práctico, resultan de ardua conciliación con las vindicaciones y logros en parte conseguidos, en favor de una existencia más justa y digna para las mujeres.

3. ¿Qué significa entonces la crítica del universalismo en este contexto? El conocido análisis de Piaget y Kohlberg, y los comentarios de C. Gilligan, constituyen un punto de partida en la discusión que, tal vez, debería inclinarse más claramente por los aspectos institucionales de esa diferente trayectoria de maduración moral, en hombres y mujeres. Desde la década anterior y con objeto de poner en duda o, al menos, incluir dentro de un amplio paréntesis la pretendida unidad y consistencia de una cultura de pretensiones universalistas, hemos conocido distintas apelaciones a la diferencia, de las cuales algunas se avienen bien con los objetivos del pensamiento comprometido con el proyecto feminista, pero otras llamadas a esa misma diferencia resultan abiertamente contradictorias e incluso adversas a aquel objetivo. La reiteración de los mismos lugares comunes sin avanzar síntesis nuevas —y en momentos que asisten a giros favorables a particularismos que enfatizan hacia atrás, mostrando resoluciones más provincianas que diferenciadas—, puede haber generado un efecto, ciertamente no deseable, de confusión. Puesto que no son lo mismo la crítica de consecuencias indeseables que el rechazo global de la razón moderna, y de los valores que ésta llevaba consigo. Ni la llamada de atención contra un universalismo vacío es idéntica a la apología de la fragmentariedad y la postulación de la inconmensurabilidad como expectativas últimas para los procesos de comprensión. La forma extrema de particularismo, tan exagerada como lo pudo ser el universalismo, vaciado de sus determinaciones culturales, renueva un antagonismo que se adscribe a objetivos imprecisos.

En esta etapa de inflexión en que ahora nos hallamos los argumentos se tropiezan con dificultades añadidas ¿Cómo confrontar con éxito principios de razón y universalidad —el mejor legado de la cultura moderna— con contextos particularistas? La atención ha de dirigirse entonces hacia ámbitos más específicos de debate, en la medida que permitan ponderar con mayor precisión las consecuencias de los principios generales. Las propuestas y análisis procedentes de un feminismo comprometido constituyen uno de esos ámbitos a través de los cuales podremos entender con más claridad el trasfondo efectivo de preguntas generales o el contraste entre Ética del cuidado-Ética de la justicia. De aceptar como válidos los argumentos del feminismo crítico, tendría que revisarse la habitual contraposición entre justicia e ideal de «vida buena». ¿Por qué? La apelación al cuidado o a la vida parece más acorde con los objetivos de una sensibilidad y una experiencia. En efecto, lo femenino como modo de ser —sin serlo—, no se aviene bien con un concepto muy estricto de justicia. Pero no puede ser que la hipótesis de una voz propia termine por legitimar una organización peculiar de los principios y una dinámica característica en el juicio moral. Iría en contra de los objetivos que se perseguían, redundando en una configuración dualista de la justicia y de la Ética en general.

6. No se puede afirmar, sin embargo, que la tradición constituya un apoyo sólido para conseguir la integración de puntos de vista. En parte por la misma definición de «justicia», Platón hizo decir a Trásimaco en *La República* que la justicia es, al fin y al cabo, ejercicio del poder o expresión de la voluntad de quien lo ejerce. Tal interpretación colisiona con la perspectiva que pretende revalorizar la crítica feminista, y otro tanto sucedería desde el ángulo de cualquier cultura o subsultura de la diferencia. La distancia entre la voz que habla en nombre del poder y las voces que acumulan experiencias de discriminación vuelve a ser evidente otra vez cuando aparece la idea de justicia como desinterés por las consecuencias *pereat mundus*. Nada más opuesto a una Ética del cuidado. El proverbio, *fiat iustitia, pereat mundus* que Kant comentaba en *La paz perpetua* excluía que las máximas políticas hubiesen de estar fundadas en la felicidad o algún otro principio empírico; de ahí su recomendación de un principio, el deber, independiente de las consecuencias que pudieran derivarse de su aceptación. Estas ideas de justicia u obligación ensanchaban la enorme distancia que puede existir entre moral y política, dejando asimismo atrás la percepción del mundo y de las relaciones que se atribuye al universo femenino. No descubrimos nada nuevo al recordar la escasa compatibilidad entre algunas posiciones kantianas y la sensibilidad de cualquier género. Pero esa tradición pesa de forma importante:

1. La supuesta distancia entre dos formaciones divergentes de la conciencia moral se alimenta, como vemos, de las fisuras creadas en el interior de una tradición que fue puntal firme para las expli-

caciones, poco generosas, que se realizaron luego sobre la mentalidad y las actitudes de los agentes morales. Por eso, tal tradición, fallida para la causa de los agentes discriminados, induce a conclusiones forzosas de signo contrario, de radical diferenciación en el respectivo punto de vista, masculino y femenino. Por eso termina por contar en menor medida el factor de responsabilidad individual que la pertenencia en cuanto tal. Volver a la eticidad desde la moralidad, por formularlo en los consabidos términos hegelianos, comporta en efecto la emergencia de una recuperada sensibilidad hacia las costumbres, de la cual habría de beneficiarse en principio la reivindicación de una identidad femenina; sin embargo la interpretación reductiva de ésta supone algunos serios inconvenientes. No beneficia demasiado a esa identidad diferenciada, pero no periférica, que pretende salvaguardar frente al modelo dominante.

2. La tensión entre universal-particular sale pues a flote en la discusión sobre la identidad femenina, máxime cuando, como ahora, el particularismo viene ocasionando fuertes retrocesos, en la línea de los localismos y nacionalismos excluyentes e intolerantes. Se trata por tanto de pensar en *límites razonables* para el particularismo, también para los argumentos feministas. Tal vez la interesante aportación de la Psicología evolutiva, que éstos discuten, haya sido leída desde la perspectiva estructural funcional ya mencionada, a la larga, incompatible con las metas de dignificación del género femenino. Ahí está el debate Kohlberg-Gilligan, en el cual cuenta también el sentido de las palabras, el uso del término «stage» por ejemplo. La respuesta de C. Gilligan, cuyo impacto resulta innegable, supone una solución que, si bien contribuye a despejar de una vez por todas las incógnitas sobre supuesta la superioridad de un tipo de actitud volcada hacia las relaciones —afianzando por ello la conciencia específicamente femenina—, supone asimismo dar por buena la tensión definitiva entre dos conceptos de justicia. Y, en suma, la tensión entre dos concepciones de la moral.

3. Resulta problemática como solución, al postular una identidad colectiva diferenciada y específica; problemática porque deja en el aire la pregunta de si la necesaria atención a las peculiaridades que reviste la formulación de la conciencia femenina han de aproximarnos a un tipo de enfoque moral premoderno. Representa por tanto una solución a meditar antes de ser asumida de forma definitiva. La tesis de L. Irigaray¹³ sugería ya fuertes interrogantes sobre la inadecuación entre identidad femenina, sin lugar disponible, y el discurso. En ningún lugar, en parte alguna. La integración entre los dos tipos de enfoque moral debería dejar atrás esa polaridad extrema entre concepciones de la justicia. Dos nociones que representan asi-

13. IRIGARAY, L., *Ethique de la différence sexuelle*, De Minuit, París, 1984, pp. 13-18.

mismo dos modos de entender la existencia. La oportunidad de modificar este punto de vista se produce con el momento de énfasis sobre la inconmensurabilidad. En este caso, dos universos inconmensurables, separados por relaciones de desigual reconocimiento, en los cuales la parte más desprotegida ha correspondido por costumbre, entre otros colectivos, al género femenino.

4. Una dialéctica más tolerante no surge sin embargo del fundamentalismo, se aplique éste a lo femenino como a las supuestas esencias e idiosincrasias nacionales, tras los cuales suelen ocultarse los usuales sistemas de dominio. Gertrud Nunner-Winkler¹⁴ discute precisamente esta cuestión. La autora sostiene que universalismo-particularismo no pueden ser consideradas como posiciones definitivas. Sus propios trabajos empíricos, realizados en colaboración con R. Dobert, sugieren, primero, que no se pueden plantear dos tipos de moral, sin tan sólo la disyuntiva entre moral-no moral. En segundo término, la investigación de campo realizada con entrevistas a hombres y mujeres testimonia que no existen dos actitudes —una más proclive a abordar las cuestiones en términos abstractos y otra en términos de implicación personal—, sino que la mayor sensibilidad depende en cada caso de las cuestiones planteadas, no de los agentes en sí mismos. En un caso se trataba del aborto y en otro del servicio militar. Las respuestas cambiaron de signo según el motivo de las encuestas, es decir, según quien se sintiera más afectado por las consecuencias, reales o virtuales, de una decisión a favor del aborto o a favor del servicio militar. En otro orden de cosas, su trabajo sugiere que los planteamientos estrictos del universalismo tampoco se hallan en condiciones de prometer la consecución de una moral unitaria, ni resultan fácilmente compatibles, según qué casos, con los conflictos efectivos. Por tanto, existen casos para los cuales no habrá resolución dialógica, mediante acuerdos. Pero no existe una opción que pueda resolver eso mismo desde otra moral, vertebrada en lo genérico o en posiciones del todo relativas a la propia cultura.

5. De manera que no parece correcto afirmar, así en general, que las mujeres deliberan antes en función de sus vínculos, mientras que los hombres tienen sobre todo en cuenta su propia individuación. No en términos absolutos. Ética del cuidado-Ética de la justicia. ¿Se trata de dos actitudes ante la justicia o bien de una interpretación inducida por fenómenos de socialización y de motivación divergentes? Sin tener que postular una separación fuerte entre cuestiones

14. NUNNER-WINKLER, G., *Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus*, en EDELSTEIN, W., NUNNER-WINKLER, G., *Zur Bestimmung der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 126-144. En el mismo volumen, el trabajo de PUKA B., *Von Nutzen und Nachteil der Stufe 6* (pp. 241-290), rechazaba la tesis de que una Ética del cuidado pueda ser esgrimida como elemento de crítica contra una Ética de la justicia, en tanto que operan a distintos niveles de teorización, hipotético y según reglas pragmáticas.

morales y otra índole de cuestiones, sean empíricas, de eticidad o sencillamente de psicología evolutiva, la reflexión del filósofo moral puede reclamar, en favor de un tratamiento pormenorizado y relativamente independiente del ámbito moral, la misma falibilidad de las disciplinas, así como el tipo de construcción, no exenta de valores, que se realizaba en todas las CC humanas. Lo cual implica ponderar la aportación del criticismo feminista en los términos más válidos por su estimable e indiscutible contribución a estructurar las reivindicaciones, cuya hipotética satisfacción habría de significar un crecimiento más equilibrado de los intercambios entre agentes independientemente de su pertenencia a un género; por una, también evidente, renovación de instituciones o, en el nivel teórico, por una renovación de planteamientos y programas.

El pensamiento comprometido con el criticismo feminista supone una ampliación de puntos de vista y perspectivas, por consiguiente. Sus resultados óptimos tendrán que ver mucho con la tolerancia, como principio y como valor; contribuyendo por ello, y de forma notable, a desacreditar las bases teóricas que pretender legitimar formas persistentes de discriminación —en su vertiente política, por tanto—. En conjunto, no constituye un tipo específico de moral, si bien clarifica dónde se encuentran ciertas limitaciones de la moral universalista. Arroja algo más de claridad sobre el análisis de los principios y virtudes que han sido propuestos desde un punto de vista único, a lo largo de la dilatada trayectoria de la Ética. Y también arrojará algunas sombras sobre las opciones, que vinculan algunos resultados espectaculares del feminismo con el incierto destino de un pensamiento anclado en tradiciones adversas a la tradición moderna de emancipación.