

DE ESO NO SE HABLA (¿UNA ÉTICA FEMINISTA?)

Mabel Alicia Campagnoli

Anécdota a modo de presentación

En diversos cursos de los que participé se ha analizado este ejemplo desde la ética:

*“Mi esposa y yo salimos a cenar con unas personas a las que yo conozco pero ella no. Yo me esfuerzo por no ofender a estas personas y en general por causarles una buena impresión. Mi esposa lo sabe. Sin embargo, el tiempo pasa y estamos ya un poco retrasados. Mi esposa aparece, con ganas de pelea, y me pregunta si está adecuadamente vestida para la ocasión. Me resulta inmediatamente claro que no lo está. ¿Qué tengo que decir? Tengo tres opciones. La primera es mentir, y espero que no llegará a conocer la verdad tan pronto como salgamos a casa de nuestros amigos. La segunda es decirle la verdad, para que así vaya a cambiarse (con lo cual llegaremos más tarde). La tercera es decir que lo que lleva no es adecuado pero que es demasiado tarde para cambiarse porque vamos con retraso. Esto tiene la ventaja de minimizar nuestra tardanza pero a costa de envenenar por completo la velada para ella y causarle malestar”.*¹

y la primera reacción de las/los participantes ha sido la de arrugar la nariz; expresión que denota lo que no puede ser puesto filosóficamente en palabras. Habría una incomodidad que tiende a resolverse en ‘no es un buen ejemplo’, lo que se traduce en ‘no es un ejemplo serio’. Si una indaga sobre qué es lo que no lo hace bueno o lo que lo vuelve poco serio, las respuestas indican que no parece contener un conflicto ético sino... doméstico. -¡Ah!- Tal vez sea éste el nudo de alguna cuestión, me dije la primera vez. Se sucedieron otras y el ejemplo esperaba inquietándome sobre cuál sería la ‘cuestión’ en

¹ Dancy, J., «Una ética de los deberes prima facie» en: Singer, P. (1995) *Compendio de ética*; Madrid, Alianza, p. 315.-

cuestión. Hoy lo veo como puntapié inicial para ejemplificar la tensión entre campo moral y campo doméstico que parecerían excluirse mutuamente. Hoy me permito interpretar, entonces, que las sonrisas que despierta este ejemplo tienen que ver con que nos sentimos ridículas/os al reflexionar sobre nosotras/os, sobre lo más cercano, lo inmediato, ¿lo obvio? Nuestras relaciones genéricas.

Y esto nos llevaría inmediatamente a otro problema: la filosofía no se contamina con las diferencias de género; el pensamiento de los fundamentos, fundamenta gracias a esta ignorancia radical. Omisión que se consagra justamente con la postulación rawlsiana del “velo de ignorancia”, garante de la imparcialidad ética.

Entre los tabúes filosóficos, tendríamos, entonces, la diferencia de género y, más aún, una concepción feminista de la misma. El feminismo es visto como disjunto de la filosofía en general pues connota ‘mujeres’ -particularismo excesivo para el pensamiento formal- y, aún más, se lo considera alejado de la ética, ámbito de la imparcialidad. Nos interesa conectar estas disyunciones, con la esperanza de comprender la pertinencia de vincular género y ética.

Si es personal, ¿puede ser moral?

Volvemos aquí al ejemplo inicial que suele recibir la calificación de poco pertinente para lo moral dado que muestra relaciones personales, cotidianas, privadas. Esto nos pone ante una paradoja claramente señalada ya por Seyla Benhabib: “Las cuestiones sobre la buena vida, pertenecientes a la naturaleza de nuestras relaciones de parentesco, amor, amistad y sexo, por un lado, están incluidas en el dominio moral, pero, por otro, se dice que son temas ‘personales’ en tanto que opuestos a temas ‘morales’”.² Esta autora muestra cómo la teoría moral y política moderna elimina las relaciones de género de la esfera de la justicia, característica que la teoría moral universalista contemporánea hereda. De ahí que, cuando se logra superar la incomodidad frente al ejemplo citado -es decir, cuando se logra abstraer todo lo relativo al género-, la atención se detenga en la cuestión de los principios; en con qué criterio privilegiar un principio en detrimento de otro.

Ahora bien, la insuficiencia de un planteo por los principios es mostrada desde diversas perspectivas contemporáneas. Por un lado, tenemos la preocupación de De Grazia, de equilibrar el requisito de la universalidad en ética con el de las diferencias relevantes, para así evitar el racismo, el sexismo y otras discriminaciones ‘filtradas’ en un

² Benhabib, S., «El otro generalizado y el otro concreto» en *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, (1990), Valencia, Alfons El Magnànim, p.129.-

exceso de imparcialidad.³ Por otro, el de algunas/os autoras/es preocupados en particular por la diferencia de género, como es el caso de Noddings y de Gilligan: “Ambos afirman que las mujeres no tienden a apelar a las reglas y a los principios de la misma manera que los hombres; que lo más probable es que apelen al conocimiento concreto y detallado de la situación, y que consideren un dilema en términos de las relaciones que concurren en él”.⁴

Estas acotaciones señalan, por una parte, un problema abierto en la ética tradicional acerca de los fundamentos: ¿deontologismo, principismo, intuicionismo...? Más aún, pretenden indicar, en la línea de De Grazia, la necesidad de que la ética permita ‘fluir’ entre teoría y experiencia: “Desarrollamos teorías para iluminar la experiencia y determinar qué hacer; pero también usamos la experiencia para revisar las teorías”.⁵

Pero, por otra parte, subrayan la necesidad de que la ética recupere las diferencias, las integre en lugar de anularlas; mientras que una teoría moral universalista descuida la moralidad intencional de la vida cotidiana y supone que el punto de vista público de la justicia y nuestras responsabilidades cuasi públicas en tanto que individuos portadores de derechos constituyen el centro de la teoría moral. Se trataría de recuperar una ética que no nos hiciera sentir ridículas/os cuando reflexionamos sobre nosotras/os mismas/os; una ética que no excluyera lo personal, justamente lo que tenemos en juego segundo a segundo. Sería afirmar “lo personal puede ser moral”. Pero esto implicaría rasgar el “velo de ignorancia”.

¿Qué oculta el velo?

Lo que se opone al mundo del hogar, de la virtud doméstica y de la abnegación femenina, no es sólo el mundo de la guerra, o incluso de la política, sino también el del ‘mercado’.⁶ El concepto de ‘mercado’ define un ámbito de existencia pública que contrasta con el ámbito privado doméstico y de las relaciones personales. La estructura de la individualidad que presupone el concepto de mercado exige una racionalidad instrumental

³ De Grazia, D., “Moving forward in bioethical theory: theories, cases, and specified principlism” in *The Journal of Medicine and Philosophy* 17; 1992. ‘Invoking universalizability and demanding relevant differences can, by the requirements of coherence, defeat racism, sexism, and some other forms of differential treatment’. p. 531.-

⁴ Grimshaw, J., «La idea de una ética femenina» en Singer, P: *Op. Cit*; p. 660.-

⁵ De Grazia, D., *Op. Cit*; (el autor cita a Childress y Beauchamp) p. 519.-

⁶ Ver Grimshaw, J., *Op.Cit.*-

⁷ *Ibid*; p. 655.-

dirigida a la meta abstracta de la producción y el beneficio, y un profundo autointerés. El concepto de 'mercado' impide un comportamiento altruista o la asunción del bienestar de los demás como meta de la propia actividad.

El ámbito del 'mercado' se contrapone al ámbito privado de relaciones domésticas y familiares. Es éste el ámbito en el que se encuentra la identidad femenina, y esta identidad se concibe a partir de la atención, la asistencia y el servicio a los demás. Como estos otros son seres conocidos y particulares, la moralidad de este ámbito no puede ser universal o impersonal; está siempre 'infectada' por el exceso, la parcialidad y la particularidad. Esta distinción se traduce en la práctica de dos maneras. Por un lado, el señalamiento desarrollado en el ítem anterior, sobre la inferiorización de la moralidad privada respecto de la pública. Por otro, la distribución de virtudes según esferas y, en consecuencia, según géneros; lo que nos recuerda la afirmación de Rousseau acerca de que las características que serían faltas en los hombres son virtudes en las mujeres. En esta distribución, lo femenino resulta asociado al altruismo y al desinterés, mientras que el egoísmo resulta netamente masculino. De este modo, cuando no tenemos en cuenta estas valoraciones subyacentes a la base de nuestro pensamiento y de nuestras prácticas, cuando sostenemos el 'velo de la ignorancia', estamos 'velando' estas valoraciones. Al 'velarlas', al hacer de cuenta que no existen, las reforzamos, protegida/os por la ilusión de imparcialidad. El mismo mecanismo se reproduce con otras diferencias, no sólo las de género. Y estas diferencias se solidifican pues, tras el 'velo', lo que queda no es un sujeto incardinado sino "una máscara vacía que es cualquiera y nadie".⁸

Por eso, asegurado el velo, se puede afirmar que la ética consiste en poner en primer término al 'otro'. Pero, como se trata de un 'otro velado', este postulado ético no puede llegar a ser un efectivo 'reconocimiento del otro'. De esta crítica ya se encargó Seyla Benhabib,⁹ marcando la necesidad de introducir en la teoría moral la identidad del 'otro concreto'. Aquí me interesa avanzar un paso más hacia la rasgadura del velo.

La rasgadura del velo

Se trata ahora de traspasar el velo de la ignorancia en pro de una concepción ética que coadyuve a gestionar las relaciones entre diferentes; en particular las intergenéricas, que permita concebir las negociaciones como una práctica de la diferencia antes que como una negación de la diversidad. Se trata de buscar una ética que no

⁸ Benhabib, S., *Op. Cit.*; p. 140.-

⁹ *ibid.*-

plantee de base la imposibilidad del otro, sino más bien la afirmación de un sí mismo que pueda salir a buscar a un otro. Sería un poner la reflexividad como condición de posibilidad de la reciprocidad. Pero se trataría aquí de una reciprocidad efectiva, a diferencia de la garantizada, según Kohlberg,¹⁰ por el velo de ignorancia. Entendemos que este foco lo logra Françoise Collin cuando propone la ética de los límites.¹¹ Ella afirma que toda ética es en primer lugar una ética del sí mismo, que no es posible eludir el hecho fundamental de que primeramente una/o debe ponerse de acuerdo consigo misma/o puesto que el yo es el primer interlocutor para cada una/o. Esto no significa que el yo pueda darse una representación clara de lo que es, sino que puede y debe asumir su sello, aprehender, al menos empíricamente, cómo funciona, cuál es el deseo que lo anima. A pesar de su formulación, una ética del uno mismo no es el primado del egoísmo. La medida de lo propio no es la defensa feroz de la propiedad. La medida de lo propio protege de la tentación de la apropiación del otro.

Sugerimos que esta ética rasga el velo en dos sentidos. Por un lado, reconoce la interacción entre teoría y experiencia: “el acto ético no es ni el libre curso dado a la (buena) ‘naturaleza’ ni la aplicación voluntarista de un principio: el acto ético es, en cada circunstancia, un asunto pendiente, deliberación, juicio, opción. Asume el riesgo”.¹² Por otro, admite yoes incardinados: “Creo que una ética del diálogo plural (...) evita tanto los avatares del individualismo como los del comunitarismo y puede aclarar la cuestión de la relación entre las mujeres así como la de la relación entre los sexos. Pero también aclara en primer lugar la relación que cada una/o tiene consigo y en la que se enraiza la posibilidad del diálogo con el otro”.¹³

Mejor no hablar, de ciertas cosas: una ética feminista

La apuesta final estaría en considerar si la propuesta de Collin puede catalogarse de feminista. Urge aquí una precisión terminológica. Antes que nada, una ética feminista no pretende referir una ética exclusiva *para* mujeres, tampoco una ética *femenina*, en un sentido esencialista.

Una segunda acepción posible sería la de una ética que reconociera las diferencias de género. Pero esto nos resulta insuficiente. Consideramos que hay que superar el plano del reconocimiento de la existencia de los géneros, como cuando se

¹⁰ Benhabib, S., *Op. Cit.*-

¹¹ Ver Collin, F., «*Borderline*. Por una ética de los límites» en *Feminaria* N° 11.-

¹² *Ibid*; p. 5.-

¹³ *Ibid.*-

dice: hay diferencias de nacionalidad, de edad, de género... y parecería que con nombrarlas se trabajara al respecto. Sostenemos que hay que incorporar al género, pero con una perspectiva feminista. Esto quiere decir, una perspectiva en que se juegue la posibilidad de una relación más equitativa entre los géneros, donde las posibilidades para uno, no signifiquen pérdidas o renunciamentos para el otro. Ahora bien, si como vimos más arriba, era la esfera de lo femenino la que quedaba infravalorada desde la ética tradicional, mostrar que dicha subvaloración no se reproduce en esta propuesta sería un modo de ver a esta ética como feminista. Y creemos que esto se infiere de las palabras de Collin:

“Quizá el apelar a la ética de uno mismo como condición de la ética del otro resuene más fuerte en el espacio de las mujeres, a quienes no les falta tanto la porosidad como el sentido de los límites, a quienes no les falta tanto lo abierto como la capacidad de la separación, a quienes no les falta tanto el amor como el respeto (incluido el de sí mismas) de manera que a veces se consideran nada y a veces todo, mientras que la pluralidad implica la medida de aquello de que ningún ser es nada o todo”.¹⁴

¹⁴ *Ibíd*, p. 6.-