
Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política feminista

Maria Medina-Vicent
m.medinavicent@gmail.com
medinam@uji.es



I. Resumen

A lo largo del presente escrito se pretende llevar a cabo una aproximación a la teoría crítica de Jürgen Habermas, que nos aproximará al mismo tiempo, al proceso de construcción de la sociedad civil y a la disociación de las esferas pública y privada de la vida social. Además, se tratarán las críticas elaboradas desde la teoría feminista hacia las tesis de Habermas, viendo como principales autoras a Carol Gilligan, Carole Pateman, Seyla Benhabib y Nancy Fraser. Se hará especial hincapié en las ideas desarrolladas por Carol Gilligan en referencia a la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg, y a la posición de Seyla Benhabib respecto a la ética discursiva de Habermas.

Palabras clave: teoría crítica, ética del discurso, ética del cuidado, feminismo, racionalidad, ámbito privado, ámbito público.

II. Objetivos

El principal objetivo se centra en una aproximación y tratamiento de la teoría crítica habermasiana, así como de un análisis de las objeciones que se le realizan desde la perspectiva feminista, centrándonos en las aportaciones de Carol Gilligan, Carole Pateman, Seyla Benhabib y Nancy Fraser. Para poder conseguir dicha meta, tendremos que tener en cuenta la evolución del pensamiento habermasiano, así como sus principios vertebradores y conceptos básicos. Así pues, los dos objetivos centrales que se presentan ante nosotros/as son:

- Realizar una aproximación a la teoría crítica y ética discursiva del filósofo Jürgen Habermas.
- Llevar a cabo el análisis y profundización en las críticas que se realizan a dicha teoría desde diferentes posturas de la teoría política feminista.

III. Material y método

La presente investigación se centra en un trabajo de revisión teórica crítica consistente en la búsqueda, lectura y tratamiento de material bibliográfico. El autor central que se ha tratado ha sido Jürgen Habermas, en sus obras *Aclaraciones a la ética del discurso* (2000), *Conciencia moral y acción comunicativa* (1991); y *Ciencia y técnica como ideología* (1986). Además, para acercarnos a la teoría política feminista, se han tenido en cuenta las principales aportaciones de Carole Pateman, Seyla Benhabib, Carol Gilligan y Nancy Fraser a partir de diversas publicaciones.

IV. Introducción



La primera parte del presente escrito se centrará en una aproximación a las teorías de la acción comunicativa y la ética discursiva desarrolladas por Habermas. Nuestra intención es destacar los conceptos clave que nos permitan comprender porqué se establecen ciertas críticas desde el feminismo hacia la teoría habermasiana, conceptos que a su vez nos guiarán en la comprensión de la ética del discurso. En la segunda parte, se tratarán las dos críticas fundamentales que se realizan desde la teoría feminista al proyecto de la Modernidad, éstas son la separación de los espacios privado y público, y el universalismo normativo de corte deontológico. Veremos que Habermas, en su intento por reconstruir el proyecto incompleto de la Modernidad, olvida aspectos tan importantes como el papel de las mujeres en la esfera privada o el hecho de que nuestra sociedad se haya estructurada por un sistema de exclusión sexo/género que condiciona la vida de mujeres y hombres. Además, se tratará la preeminencia de la ética de la justicia sobre la ética del cuidado, así como la necesidad de comprender ambas éticas de una forma complementaria. En resumen, a lo largo de las siguientes páginas nos introduciremos en la ética discursiva habermasiana y en el desarrollo moral de los seres humanos, para comprobar que aún quedan muchas bases morales que reformular si deseamos crear un mundo más justo.

V. La teoría habermasiana

5.1 Los inicios en la Escuela de Franckfurt

Para poder adentrarnos en la teoría crítica habermasiana, tendremos que tener en cuenta la evolución del pensamiento de Habermas, partiendo de sus orígenes en la Escuela de Franckfurt.

La Alemania de finales de los años veinte se caracterizaba por una sociedad azotada por las dos guerras mundiales, dentro de este marco de angustia y desconsuelo generalizado, un grupo de intelectuales judíos entre los que se encontraban Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, fundan el Instituto para la Investigación Social y empiezan a desarrollar teorías desde una posición marxista de crítica a la economía política. Años más tarde, Habermas se uniría a dicho grupo formando parte de la segunda generación de la Escuela de Franckfurt. Dentro de esta segunda etapa, se transita de la vía del marxismo ortodoxo a un “marxismo exento de los postulados fundamentales del materialismo histórico” (Cortina, 2008: 39), encabezado por Horkheimer.

Dentro de esta segunda generación los estudiosos ya no se centran tanto en una crítica a la economía política burguesa, sino en el tipo de “racionalidad sobre el que se asienta la sociedad industrializada, sea liberal o socialista” (Cortina, 2008: 40). Así pues, partiendo de la aversión al sistema y a las utopías positivistas, los franckfurtianos rechazan la

facticidad de su realidad y llevan a cabo una profunda crítica de las ideologías, siempre desde la praxis como fuente de transformación social.

Una de las bases que se desvela a partir de dichas teorías es que el tipo de razón que ha triunfado en Occidente y ha vertebrado el desarrollo de la historia occidental es la razón instrumental. La crítica que se lleva a cabo hacia esta racionalidad desviada, pone de relieve el hecho de que “el hombre ilustrado pretende dominar la naturaleza, no liberarla o redimirla, y este pertinaz empeño ha degenerado en reificación total” (Cortina, 2008: 66).

En resumen, de los orígenes enraizados en la Escuela de Frankfurt parte la teoría filosófica desarrollada por Jürgen Habermas, que trabajó para establecer una crítica a la sociedad de su tiempo y a la racionalidad objetivadora y reificante que se había convertido en el eje central de la vida social. Consecuentemente, la teoría de Habermas no deja de ser “la misma búsqueda de un nuevo proyecto de Modernidad fundado sobre unas esferas de no-alienación, racionalidad y existencia colectiva” (De Aranzazu, 2002: 2).

5.2 Habermas y la ética discursiva

Después de una primera etapa en la que sigue muy de cerca la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, a partir de la década de los setenta Jürgen Habermas empieza a elaborar su pragmática universal y la ética del discurso, renovando sus ideas y apoyándose en la nueva filosofía del lenguaje más que en la tradición idealista. El filósofo pone énfasis en la importancia del lenguaje dentro de la definición de normas morales universales, ya que “mientras la filosofía moral se plantea la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas, tendrá que coordinarse con la actitud de los partícipes de la praxis comunicativa cotidiana” (Habermas, 1991: 65). Y es que la socialización se establece mediante el lenguaje que nos conecta con los demás seres humanos, es a través del lenguaje que expresamos qué nos parece correcto o no, donde construimos nuestros juicios morales. Mediante la pragmática del lenguaje, Habermas intentará desentrañar las bases universales de la validez del habla encaminadas a una razón comunicativa que permita el entendimiento y consenso entre los/as hablantes.

Antes de empezar con nuestra exposición, cabe destacar que la ética discursiva es una ética de carácter deontológico que se pregunta cómo se pueden fundamentar las normas morales, apuesta por un universalismo basado en el diálogo y fruto de la intersubjetividad, de la interrelación entre los intereses de todos los participantes. Como diría el propio Habermas, “al lenguaje le es inherente el telos del entendimiento” (García-Marzá, 1992: 37), por tanto, qué mejor modo de establecer normas morales universales que a través de los diálogos intersubjetivos y sus consecuentes acuerdos.



5.3 Contra la razón instrumental

El concepto de razón resulta clave si lo que se desea es reformular las bases del proyecto moderno para recuperar los principios de igualdad y justicia sobre los que se construyó en sus inicios, ya que a partir de la crítica al tipo de racionalidad que vertebra nuestra sociedad hoy en día, Habermas va a desarrollar su teoría de la evolución social y de la acción comunicativa. Su trabajo se podría definir como un replanteamiento del concepto de razón heredero de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que se centró en criticar la razón instrumental “como el único camino en la defensa de intereses generalizables y cuya consecuencia histórica deberá ser un mundo de la vida emancipado de las imposiciones de la dominación y de la explotación” (De Aranzazu, 2002: 2).

Así pues, se debe tener presente que partimos de una teoría crítica de la racionalidad reificadora que vertebra la sociedad, un tipo de razón que va a acabar por instrumentalizar al ser humano, convirtiéndolo en un objeto a dominar por los intereses del libre mercado. Por tanto, la intención de la teoría habermasiana va a estar siempre dirigida a la búsqueda de la verdadera emancipación del ser humano que no se pudo conseguir a través de la primera Modernidad y que, según él, pasa por la consecución del entendimiento intersubjetivo de todos los seres que componen la sociedad, con el objetivo de generar consensos universales sobre las bases de las normas morales que rigen la vida social y que actúen como garante de la verdadera libertad de todos/as.

En esta línea, y antes de seguir avanzando, se hace necesario distinguir entre razón instrumental y razón comunicativa, identificando el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón instrumental. Es decir, de las pretensiones de emancipación que protagonizaron el proyecto ilustrado, se ha acabado imponiendo un sistema de dominación que ha sepultado la libertad del individuo y que pasa por el predominio de la razón instrumental en el día a día. Cuando hablamos de este tipo de racionalidad nos referimos al predominio de la observación y la técnica, una concepción de la razón en la que el conocimiento es considerado con tintes objetivos y neutrales, un conocimiento que puede operar sin atenerse a valores morales justos y se podría decir, de forma totalmente acrítica. En este aspecto, sería el desarrollo de la razón comunicativa lo que nos permitiría luchar contra la degeneración hacia la razón instrumental.

Al mismo tiempo, se debe diferenciar entre razón subjetiva y objetiva. La primera hace referencia a la tendencia de autoconservación del individuo o de la sociedad, con lo cual nada vale racionalmente si no es medio para conseguir otra cosa. En consecuencia, se podría deducir que razón instrumental y subjetiva, estarían en la misma línea de desarrollo, por referirse a fines concretos y egoístas. Por otro lado, cuando hablamos de razón objetiva nos referimos a aquella que pretende “mostrar a la razón subjetiva que no logrará la autoconservación si se niega a salir de sí misma y a referirse al todo” (Cortina, 2008: 87), es decir,

que la individualidad no se puede dar sino es a través de la interrelación con otros seres. Porque un individuo sólo “puede desarrollar una vida percibida de manera autoconsciente si se externaliza en las relaciones interpersonales de forma comunicativa” (Habermas, 2006: 22).

El problema central estriba en que la razón subjetiva ha sepultado a la razón objetiva, que consecuentemente ha derivado en razón instrumental, un hecho que perpetúa el proceso de cosificación derivado de la Ilustración, mediante el cual el valor de los objetos es medido solamente por su utilidad, al igual que pasará más tarde con las propias personas. Sin embargo, sabemos que el ámbito de lo moral sólo tiene sentido si las cosas valen por sí mismas y no como medios para otros fines, con lo que Habermas criticará esa razón instrumental y subjetiva que convierte a los seres humanos en medios, alejándoles de lo que verdaderamente son: fines en sí mismos.

En consecuencia, la clave de las sociedades industriales reside en el triunfo de la razón instrumental que ha identificado progreso humano con progreso técnico y ha “degradado la naturaleza al status de material sin más derecho que el de ser dominado” (Cortina, 2008: 94). Habermas señala que el triunfo de la razón instrumental supone la muerte del individuo, por tanto, el discurso individualista propio del liberalismo acabaría siendo un discurso falso. Frente a esta racionalización que oprime y legitima el sistema de dominación capitalista, dicho autor propone pensar una racionalidad no dominadora, sino liberadora, y la libertad pasa por acuerdos intersubjetivos, no por imposiciones ni dominaciones.

Además, Jürgen Habermas atacará el cientificismo que identifica conocimiento con ciencia, porque éste se basa en el positivismo que deriva en un dogmatismo de los hechos y en un absolutismo de la metodología. La única forma de romper críticamente el objetivismo es mostrar la conexión existente entre conocimiento e interés, y ésta es una de las tareas que dicho autor emprende a lo largo de sus trabajos (Habermas, 1986).

En resumen, la teoría habermasiana nos permite darnos cuenta de que no podemos partir de la aceptación del monopolio de la razón subjetiva e instrumental en la vida social y política, porque esto implicaría sostener que nuestras metas dependen exclusivamente de fines amorales y que los seres humanos son medios y no fines en sí mismos.

5.4 Acción comunicativa y acción estratégica

Dentro de la ética del discurso, la clasificación entre acción racional-teleológica y acción comunicativa resulta esencial, ya que nos permite contemplar una misma sociedad desde dos perspectivas: la del sistema o la del mundo de la vida (Cortina, 2008: 134). Se trata de conceptos que a su vez nos remiten a dos formas de poder diferentes a la hora de coordinar el espacio social. Más adelante, veremos cómo esta distinción

es el blanco de algunas de las críticas feministas que se le hace a la teoría habermasiana.

En primer lugar, la acción estratégica se refiere a la situación en la cual un actor influye sobre el otro mediante la amenaza, la coacción o la promesa de gratificaciones a fin de conseguir un objetivo egoísta. Es decir, el sujeto tiene que relacionarse con los demás para conseguir sus objetivos, pero los “considera como medios y limitaciones para la ejecución de sus propios fines” (García-Marzá, 1992: 33). Mientras que la acción comunicativa se lleva a cabo en contextos sociales donde se busca el acuerdo y entendimiento mutuo. En este aspecto, cada actor aparece “racionalmente impelido a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla” (Habermas, 1991: 78), es decir, el acuerdo no puede ser instrumentalizado para conseguir los propios objetivos a costa de los demás. Por esta razón, la acción comunicativa se desarrolla en un mundo de la vida que ofrece al interlocutor el trasfondo cultural y experiencial que le va a permitir desentrañar la corrección de las normas morales según su adecuación a los valores compartidos en el mundo vital.

Vemos pues, que el mayor rasgo distintivo entre ambos tipos de acciones es que mientras que la primera se dirige únicamente hacia el éxito de un objetivo concreto del interlocutor, la segunda pretende conseguir el entendimiento entre las partes. En esta línea, y como se ha mencionado, la acción comunicativa está ligada con el mundo de la vida, que se presenta como “la esfera de la ética en la que aparecen imbricados aspectos de origen moral, cognitivos y expresivos” (Habermas, 1991: 133), hecho que vuelve clara la necesidad de la acción comunicativa para establecer acuerdos entre los participantes en el diálogo. No obstante, deberemos tener presente que cuando se dé una interrupción en la comunicación, el mundo vital no nos bastará para establecer los principios morales y deberemos pasar al discurso práctico.

5.5 La interrelación entre mundo de la vida y sistema

Como se acaba de comentar en el apartado anterior, las diferentes acciones a la hora de iniciar el discurso nos remiten a dos concepciones de poder diferentes, el sistema y el mundo de la vida. Ambos conceptos nos muestran que a Habermas no se le escapa la complejidad de las sociedades modernas actuales, donde se pueden encontrar muchos y muy variados mundos de la vida.

En esta línea, cabe señalar que el *Lebenswelt* es trascendental y tiene tres referentes de gran importancia con los que los sujetos se relacionan: “el mundo objetivo (las entidades sobre las que es posible establecer enunciados verdaderos), el mundo social (las relaciones interpersonales) y el mundo subjetivo (las propias experiencias y vivencias de cada cual)” (Millán, 2006: 126). La clave reside en ser conscientes de que dentro de un proceso comunicativo como el que propone la ética del discurso, los tres elementos se interrelacionan y permiten que los actores lleguen a puntos comunes de entendimiento para establecer acuerdos. Los seres

individuales, a partir de su inserción y su experiencia en un mundo de la vida concreto, desarrollan patrones de interpretación que les han sido transmitidos culturalmente y que se expresan a través del lenguaje. Así pues, el mundo de la vida pertenece al ámbito de la reproducción cultural y simbólica, y su pluralidad hace que la tarea de la ética discursiva se vuelva más compleja.

Por otro lado, el *System* se refiere a los mecanismos de autogobierno y autorregulación, tiene como función primordial la reproducción material de las sociedades y sus instituciones son la economía capitalista y el Estado (Guirao, 2010: 223). Se trata del conjunto funcional mediante el que los miembros de una sociedad desarrollan su acción guiados por criterios racionales institucionalizados y formalmente aceptados. Uno de los problemas señalados por Habermas es que con el auge de las sociedades capitalistas ocurre que el subsistema económico coloniza el mundo de la vida. Es decir, el *Lebenswelt* es colonizado por los imperativos del sistema, hecho que implica que cada vez se encuentran más desvinculados sistema y mundo de la vida. La colonización consiste precisamente en que “los medios de control dinero y poder se introducen en el mundo de la vida y sustituyen la comunicación por estos medios no verbales, que conducen a la monetarización de las relaciones humanas y a la burocratización de las decisiones” (Cortina, 2008: 139), con lo que la objetivación del mundo de la vida se vuelve más fuerte, convirtiendo a las personas en meros objetos.

En definitiva, sistema y mundo de la vida son conceptos interrelacionados, ya que ambos conforman el paisaje de la vida social, remitiéndonos a dos esferas de poder diferentes y interdependientes. El problema surge cuando uno coloniza al otro y el mundo de la vida es sometido a un proceso de objetivación, que acaba convirtiendo a los seres humanos en objetos reificados.

5.6 El principio de validez como legitimación universal de las normas morales

Distinguir entre vigencia y validez de las normas resulta esencial en la filosofía moral, ya que en un principio, que una norma se encuentre vigente no quiere decir que sea válida, siempre se puede replantear su adecuación a las circunstancias cambiantes del entorno, porque “las normas válidas han de ganar el reconocimiento de todos los afectados” (Habermas, 1991: 85) siempre en una dinámica de cambio social. Dichas normas incorporarían en su seno un interés común a todas las personas afectadas por la misma, un reconocimiento intersubjetivo.

El punto de partida reside en el reconocimiento de que “lo que ha venido valiendo hasta ahora como hecho o como norma sin discusión alguna, puede cuestionarse o no cuestionarse” (Habermas, 1991: 132). Por tanto, para la justificación de una norma y su universalidad partimos de la argumentación, de los discursos prácticos que no se deben entender como la llegada a un acuerdo final, sino como un proceso continuo de

diálogo que no llega a juicios tautológicos, sino que impele al replanteamiento constante de las normas que rigen nuestra vida social, porque ésta se encuentra en continuo proceso de cambio.

Un rasgo a destacar del principio de validez, es que éste recae en gran parte en la veracidad de los contenidos de nuestras afirmaciones. Porque dentro del discurso que llevemos a cabo, al afirmar cualquier cosa, un hablante debe pretender que “su aseveración pueda ser verdadera para todos aquellos que la escuchen, y es que cuando mantenemos una conversación, estamos adoptando compromisos de los que en su momento deberemos responder” (García-Marzá, 1992: 43). Es decir, la validez de una norma se basará en gran medida en la veracidad de las afirmaciones que emitamos durante nuestro diálogo, porque será el cumplimiento de nuestros compromisos con el otro interlocutor lo que determine la consecución de dichos principios morales universales.

Además, hay que destacar que el principio de validez se encuentra estrechamente relacionado con el de universalización, ya que sólo debemos tildar de válida aquella norma que, partiendo del principio del imperativo categórico kantiano, nos permita pasar de “aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal” (Habermas, 1991: 88). En este aspecto, sólo pueden conseguir la validez completa aquellos principios o normas que puedan alcanzar un consenso o “puedan encontrar el acuerdo de todos los afectados en un discurso práctico” (García-Marzá, 1992: 90), porque para que una norma sea válida, de su cumplimiento se debe dar la satisfacción de los intereses de todos los individuos, debe ser aceptada por todos y cada uno de sus afectados. Por tanto, vemos que a diferencia de la ética kantiana mediante el imperativo categórico, “el lugar de la validez no queda reservado al sujeto que foro interno decide lo moralmente correcto o incorrecto” (García-Marzá, 1992: 64).

Dentro del marco de la lógica de la argumentación, “el principio de universalización sólo puede servir para fundamentar expectativas de comportamiento o instrucciones para la acción generalizadas” (Habermas, 2000: 145). Más allá del contexto particular del mundo de la vida de cada individuo, se debe garantizar una fundamentación del punto de vista moral universalizable, y para esto hay que ir más allá de estos contextos concretos. Éste será uno de los rasgos más discutidos por parte de las teóricas feministas, como se podrá comprobar más adelante.

5.7 De la teoría a la praxis: la situación ideal de habla y el discurso práctico

En el marco de una teoría ética llegamos a un punto donde la exigencia de una traslación al marco de lo real se hace inevitable, es decir, debemos viajar de la teoría a la praxis, a la transformación de la realidad. La ética discursiva nos invita a discutir la validez de las normas morales en el marco del discurso práctico, y es que nos movemos en el terreno de las éticas deontológicas, en todo momento se vuelve exigible la creación de

una situación de habla real, es decir, de entablar un diálogo para el establecimiento y definición de principios morales universales.

No obstante, estamos hablando durante todo el trabajo del diálogo entre los interlocutores, que discuten la validez de las normas para conseguir la llegada a un consenso entre los hablantes, entre todos los afectados. Sin embargo, es al llegar a un punto de problematización, a una rotura del discurso, cuando deben iniciar un proceso argumentativo para así poder continuar con la conversación. Es en este punto cuando “la reflexión ética adquiere la forma de una lógica de la argumentación práctica” (García-Marzá, 1992: 56).

Como hemos dicho, para dar el paso hacia el discurso se debe producir una ruptura de la acción, una problematización entre los sujetos. Si alguien pide razones de esta ruptura, entonces entramos en el discurso práctico, cuya finalidad es reencontrar la pretensión de validez de la norma objeto de la discusión. Así pues, el objeto final de este discurso sería lograr intereses comunes o generalizables para todos los afectados por la norma, y es que “el nivel de desarrollo alcanzado por la conciencia moral social nos incita a no aceptar como legítima una norma que no exprese la voluntad universal” (Cortina, 2008: 165). Para asegurar la realización de acuerdos se tiene que dar lo que Habermas denominará como “situación ideal de habla”, donde existen una serie de requisitos para que el diálogo sea equitativo. Se debe dar simetría entre todos los participantes en el diálogo, además de tres principios básicos:

El postulado de no-limitación (no deben existir barreras espacio-temporales), postulado de no-violencia (ausencia de presiones externas e internas) y postulado de seriedad (los argumentos deben llevarse a cabo con el único fin de la búsqueda cooperativa del acuerdo) (García-Marzá, 1992: 63).

Además, se debe tener en cuenta un hecho y es que las características personales de los interlocutores no tienen mayor relevancia desde esta perspectiva, porque el espacio de argumentación y sus condiciones no “definen ningún actor-hablante ideal” (García-Marzá, 1992: 86), sino que se refieren a condiciones ideales que se tienen que dar para crear un espacio simétrico donde todos los interesados puedan participar en igualdad de condiciones. La imposibilidad de crear una situación de habla ideal en la realidad hace que Apel hable de la dialéctica entre realidad e idealidad, es decir, que “el sujeto debe saber que los contextos reales difícilmente pueden presentar estas condiciones y, a pesar de ello, debe suponer que se dan si su propia actuación debe tener sentido” (García-Marzá, 1992: 87), es un camino de doble vía para el entendimiento final.

Por último, una de las premisas que resultan de mayor importancia es que en las situaciones de habla existe un consenso implícito y de base entre los interlocutores: decir es hacer. El discurso entre los interlocutores es lo que permite llegar a un acuerdo, porque las afirmaciones que se hagan derivarán en compromisos que nos llevan a hacer real el principio de universalización, que va a funcionar “como regla

de argumentación para efectuar el tránsito desde las consecuencias a las normas legítimas” (Cortina, 2008: 165).

VI. Críticas feministas a la teoría crítica habermasiana

6.1 La escisión público/privado. Carole Pateman y *El contrato sexual*

El proyecto de la Modernidad se caracteriza por la disociación entre esfera pública y privada, espacios de convivencia social que venían existiendo desde la Antigua Grecia. Esta separación es la que permite en gran medida la opresión de las mujeres en las sociedades modernas, ya que se encuentra construida sobre un sistema de exclusión sexo/género que asocia la esfera pública a los hombres, mientras que relega a las mujeres a la esfera privada. Así pues, aunque las mujeres nunca hayan sido completamente excluidas de la vida pública “su modo de estar en ella estaba anclado en su posición en la vida privada” (Beltrán, 1994: 393).

La teoría política feminista realiza una fuerte crítica contra dicha construcción y destaca la necesidad de redefinir un espacio social diferente y igualitario. Carole Pateman será una de las primeras autoras feministas en señalar que los teóricos del contrato social mediante el cual se llevó a cabo la formación de la sociedad civil de la mano del Estado Moderno en pleno siglo XVII, parten de una base contractual desigual. Se olvidó que dicha separación constituía también una división sexual, es decir, que “el contrato originario es un pacto sexual-social, pero la historia del contrato sexual ha sido reprimida” (Pateman, 1995: 9), lo que implicaría que los autores contractualistas clásicos dejaron de lado las diferencias de género como condicionantes de la subordinación de las mujeres en la sociedad moderna.

Será esta parte reprimida históricamente la que permita dar comienzo al patriarcado moderno sustentado en el control paterno, o masculino en general, sobre las mujeres. En esta línea, “el contrato social es una explicación de la creación de la esfera pública de la libertad civil. Ahora bien, la esfera privada se deja fuera, pues no es políticamente relevante” (Reverter, 2008: 9), al igual que ocurre con las mujeres en este contexto. Además, veremos cómo las teorías políticas universalistas van a heredar este “olvido” de la situación de las mujeres, hecho que provocará que no se pueda llegar a alcanzar la pretendida universalidad moderna.

Y es que el Estado de Derecho que surge a partir de dicho contrato debería haber sido el garante de “la autonomía de todas las personas jurídicas” (Habermas, 1999: 248). Sin embargo, no fue de esta manera, ya que el estatus de persona jurídica tampoco se extendió a todos los seres humanos en igualdad de condiciones. Esto no quiere decir que la exclusión de las mujeres se encuentre aceptada normativamente en las leyes sociales, sino que “simplemente se deja actuar la inercia estructural” (Puleo, 2005: 38) construida sobre bases materiales y simbólicas excluyentes.

Al mismo tiempo y como hemos visto en la primera parte del presente trabajo, cabe recordar que Habermas distingue dos procesos de modernización: el cultural y el societal. Si nos centramos en este último término, es donde encontramos los conceptos de sistema y mundo de la vida. Sin embargo, resulta necesario destacar que “la distinción entre las esferas pública y privada no es paralela a la que hay entre sistema y mundo de la vida” (Benhabib y Cornell, 1999: 17). Además, no se debe olvidar que Habermas define dicha conceptualización con la intención de reformular sus bases para definir una sociedad donde la razón instrumental deje de ser el eje central de las relaciones. A pesar de su intento, la división entre instituciones del sistema y del mundo de la vida refleja “la separación institucional entre familia y economía oficial, el hogar y el puesto de trabajo del pagado, de las sociedades capitalistas dominadas por el varón” (Fraser, 1990: 60).

La clave no reside tanto en el hecho de si esfera privada y pública se corresponden con mundo de la vida y sistema, como en el hecho de que la teoría habermasiana “en su punto central de la distinción sistema/mundo de la vida, no cuestiona la división sexual que ella misma estructura, por tanto institucionaliza el sometimiento de las mujeres” (Guirao, 2010: 225). Y es que todo lo que acontece en el ámbito de la esfera privada: las relaciones familiares, el trabajo doméstico, el cuidado de los hijos, etc. carece de relevancia para la esfera pública. Todo el trabajo que realizan las mujeres en este ámbito se considera como perteneciente al mundo de la vida; mientras que el trabajo asalariado, que es el único reconocido como trabajo productivo por el sistema capitalista, es recompensado en toda su magnitud en el ámbito público, dentro del sistema. En consecuencia, los hombres son los únicos que obtienen reconocimiento público por su trabajo y su “capacidad racional”, ya que “ellos encarnan el principio de la discusión racional, desinteresada, libre de coerción externa, por tanto, son los únicos llamados a actuar tanto por ellos mismos como por los demás” (Guerra, 1999: 52). En este aspecto, cabe destacar que la esfera pública se haya compuesta por el ámbito económico, el jurídico y el político, “donde todo se puede compartir por igual como agentes económicos, jurídicos y políticos; mientras que la esfera privada lo es de la intimidad, la sexualidad y el afecto, caracterizada por la familia nuclear moderna” (Benhabib y Cornell, 1999: 16). Por tanto, vemos que los únicos seres humanos que van a obtener el reconocimiento van a ser los que se muevan en la esfera de lo público, mientras que aquellas que desarrollen la mayor parte de su vida en la esfera privada, nunca verán su trabajo y capacidades reconocidos públicamente.

En este orden de cosas, cabe destacar otro elemento que perpetúa el sometimiento de las mujeres y otras minorías en el Estado de Derecho actual. Y es que el paso del ser humano del estado natural a la libertad social supuestamente conseguido a partir del contrato social, implicaría el establecimiento de un sistema de derechos donde cada uno tiene asegurado el respeto de sus propiedades, que ningún otro interferirá en

su acción, siempre que ambos respeten sus espacios. Así pues, el derecho sirve para definir rígidamente las fronteras entre los individuos, es una manera de tratar la ansiedad que nos produce pensar que cualquiera pueda interferir en nuestra vida y nuestras propiedades.

Desde la teoría feminista, se concibe que este tipo de ideología nos separa del otro en lugar de acercarnos y garantiza la no interferencia de éste en nuestros derechos, poniendo de relieve de nuevo la importancia de las cuestiones morales referentes a la justicia, por encima de las relaciones de responsabilidad recíproca asociadas al mundo de la vida. Dentro de este juego de derechos y deberes, la mujer es construida como el otro, una negación de lo que es el hombre, y es que “el mundo femenino está construido por una serie de negaciones” (Benhabib, 2006: 180). Sin embargo, el feminismo nos permite entrever a través de su lucha que “las mujeres deben salir al ámbito de lo público y construir su identidad ejerciendo la autonomía” (Puleo, 2005: 55) y no a partir de las negaciones que otro hace sobre su identidad y su cuerpo.

En resumen, cuando lo que deseamos es comprender la situación actual de las mujeres en nuestra sociedad, debemos tener muy presente que la dicotomía entre público y privado resulta esencial para legitimar dicha desigualdad, y que la teoría moral universalista contemporánea es un claro reflejo de esto, porque “ha heredado esta dicotomía entre autonomía y crianza, independencia y vínculo, la esfera de la justicia y el ámbito doméstico” (Benhabib, 2006: 182).

6.2 El problema de la abstracción. Seyla Benhabib, *El otro concreto y el otro generalizado*

Las bases sobre las que se sustentó el proyecto moderno siguen hoy en día inconclusas, la emancipación, la igualdad y el progreso se han demostrado metas difíciles de alcanzar. Para comprender la problemática del universalismo derivado de la Modernidad y que define tanto a la teoría de Habermas como a la de Kohlberg, vamos a trabajar a partir de la metáfora del otro generalizado y el otro concreto, términos acuñados por Seyla Benhabib. Una vez tratada la formación de la sociedad civil como un espacio dicotómico entre público y privado, donde los seres humanos son tratados de forma desigual por cuestión de género, debemos entrar a ver cuál es el modelo de universalidad y de individuo que ha acabado por legitimar dicha desigualdad en el seno de nuestras sociedades.

En primer lugar, las obras teóricas de la tradición occidental más importantes son casi de modo uniforme, “el producto de un grupo específico de individuos, a saber hombres pudientes blancos, europeos y norteamericanos, ¿cuán universal y representativo es su mensaje, en qué medida es globalizante su mirada y libre de prejuicios su visión?” (Benhabib, 2006: 271). Partimos del hecho de que los protagonistas y máximos teóricos de la Modernidad fueron hombres, y que el modelo de individuo al que se referían no incorporaba a las mujeres. De esta manera, aunque las pretensiones del proyecto moderno fueron en principio justas y buscaban la igualdad entre los seres humanos, el

modelo de individuo universal derivado de dichas teorías no era del todo igualitario, ya que dejó fuera a la mitad del mundo: las mujeres.

La mayor parte de las críticas que se establecen desde el feminismo posmoderno hacia este proyecto, estriban en “una lucha contra el universalismo racional, político y moral que reprime las diferencias y que pretende constituirse en el concepto único, representativo y con carácter normativo en el ámbito político moral, epistemológico o genérico (Guirao, 2010: 229). La tendencia recae en aglutinar las experiencias de un colectivo concreto como lo son los hombres blancos europeos con recursos y pretender que este caso sea el paradigma del ser humano como tal, hecho que las feministas se niegan a apoyar.

Además, el concepto de racionalidad que prima en estas sociedades es el de razón universal entendido como “lo que trasciende las idiosincrasias de las perspectivas parciales e individuales” (Benhabib y Cornell, 1999: 18). Por tanto, el otro generalizado va a convertirse en el paradigma de la moralidad, rasgo que se ve reflejado desde los teóricos del contrato social hasta las teorías de John Rawls que veremos seguidamente. Por esta razón, los feminismos al atacar este tipo de racionalidad, acaban por establecer que “o se tiene que renunciar a la razón como proyecto filosófico o bien que la razón ha de ser reconceptualizada” (Reverter, 2003: 5). Es decir, si lo que se desea es destruir verdaderamente las raíces de la desigualdad, hay que empezar a reconstruir nuevos significados y nuevas racionalidades.

Consecuentemente, también se establece un ataque contra el *moral point of view* de Rawls, porque el yo imparcial que se construye en esta posición despersonalizada, no permite tener en cuenta las especificidades de las personas. Se reivindica así la importancia de las diferencias entre los sujetos, y es que, el universalismo del que venimos hablando supone tanto en el ámbito político como en el moral, que “todo aquello que pueda amenazar la fundamentación de la comunidad política con particularidades o diferencias se deje fuera de la esfera política” (Guirao, 2010: 230). Atendiendo al hecho de que el yo abstracto de Rawls no permite incluir el punto de vista del otro concreto y sus particularidades, Benhabib parte de los paradigmas habermasianos para proponer que hay que razonar desde la posición de los demás teniendo en cuenta necesidades concretas, talentos y capacidades específicas (Benhabib, 2006), y poder así relacionarnos de manera equitativa y recíproca dentro de un ámbito social igualitario y justo. Se trataría pues, de incorporar el punto de vista del otro concreto en nuestras deliberaciones morales, poder concentrarnos en la individualidad del otro, porque esto nos va a permitir considerar a todos y cada uno de los seres racionales como individuos con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas (Beltrán, 1994: 399). Así pues, se pretende trasladar la idea de que, mientras que alguien no sea capaz de ponerse en la piel del otro, de confrontarse con el otro, sólo se podrá concebir un tipo de ser humano como universal, y éste ha sido hasta ahora construido con género masculino. Pero cabe destacar que esta es una idea que también

trabaja Habermas y que supone la columna vertebral de sus teorías, y es que como él mismo dirá “nos hacemos conscientes de nosotros mismos a partir de la mirada que otro nos lanza” (Habermas, 2006: 23), y si ésta es una mirada de negación hacia las mujeres, no estamos construyendo sociedades igualitarias.

Frente a los problemas a la hora de integrar la gran pluralidad de situaciones que existen en nuestras sociedades, Benhabib vuelve a la teoría habermasiana como punto de partida para posibilitar el reconocimiento de las diferentes identidades y tener en cuenta las necesidades de cada ser humano, sin renunciar a la consecución de principios morales universalizables. Además, Habermas es muy claro en cuanto a la importancia del reconocimiento del entorno y de los otros seres, lo describe como “un sentimiento de dependencia y de relevancia del trato con los otros” (Habermas, 2006: 21). Así pues, dicha autora sostiene que a través de la ética discursiva, el punto de vista moral se debe entender como una situación de diálogo efectiva en la que agentes morales se comunican entre sí, y que por tanto, a través del diálogo se pueden tener en cuenta esas particularidades que al contrario de separar a los individuos, debe acercarlos y permitirles alcanzar consensos más igualitarios (Guirao, 2010: 232).

En definitiva, Seyla Benhabib sugiere que “la ética comunicativa adecuadamente formulada puede mediar entre el punto de vista de el(los) otro(s) generalizado(s) y el(los) otro(s) concreto(s), al sintetizar la justicia con la solicitud, la autonomía con la capacidad de entrar en contacto” (Benhabib y Cornell, 1990: 19). Por tanto, dicha autora ve el potencial de las teorías de Habermas para cambiar la exclusión social de las mujeres, porque éstas tienen las herramientas para incorporar su voz en un diálogo intersubjetivo que esta vez, sí tenga realmente en cuenta a todos los afectados.

6.3 El problema del reconocimiento. Nancy Fraser: reconocimiento y redistribución

En el tratamiento de la teoría crítica de Habermas y sus marcos conceptuales, resulta imprescindible mencionar las ideas de la autora Nancy Fraser, quién pone de relieve la importancia de la teoría política feminista como fuente crítica contra las injusticias que caracterizan a nuestras sociedades, ya sean cuestiones de género o de otra índole. La propuesta de Fraser estriba en la reclamación de una justicia centrada en dos dimensiones: el reconocimiento y la redistribución. Al igual que las autoras tratadas anteriormente, también se afana en señalar el hecho de que Habermas no tiene en cuenta la cuestión de género en su teoría de la acción comunicativa. Sobre todo porque no es capaz de mostrar las relaciones de poder que subyacen a la vida social, y que perpetúan la desigualdad de género, casi como pequeñas relaciones estructurales al subsistema que describe Habermas (Iglesias, 2012: 260). Además, la concepción habermasiana de la teoría crítica se olvida del papel crítico

que podría desempeñar el movimiento feminista dentro de la esfera pública, con lo que no tendría cabida en los contornos de la vida política.

Por otro lado, cabe destacar que Fraser no acepta una distinción tan tajante entre sistema y mundo de la vida, sino que apoya una constante complementación de ambos espacios, con lo que al contrario que en la teoría habermasiana, donde se consideran las actividades llevadas a cabo tradicionalmente por las mujeres como parte de la reproducción simbólica de las sociedades, Fraser estipula que una actividad como la crianza de los hijos “es igualmente una actividad de la reproducción material” (Fraser, 1990: 53). Por otra parte, ataca la concepción de esfera pública habermasiana, y es que declarar el espacio público de deliberación como un lugar donde las diferencias se neutralizan no es suficiente para asegurar la igualdad de participación entre mujeres y hombres. En primer lugar, porque dicha neutralización no se lleva a cabo completamente a efectos prácticos, y en segundo lugar, porque las diferencias de género se trasladan también a la esfera pública y no sólo en la privada, solidificadas en las estructuras materiales de la sociedad. Además del hecho de que el modelo neutral de “ciudadano” se corresponde con un rol masculino, hecho que no es neutral.

En el marco de la vida política “postsocialista” de la que nos habla dicha autora, las desigualdades materiales de la sociedad generan la búsqueda del reconocimiento político por parte de diversos grupos excluidos, entre los cuales se encuentran las mujeres y algunos grupos étnicos a los que la autora hace mención. Atendiendo a estas desigualdades, nos propone elaborar una política de la justicia basada en el reconocimiento y la redistribución, dos caras de la misma moneda. Porque para Fraser “las mujeres constituimos un colectivo biunívoco, es decir, un colectivo en el que las demandas lo son tanto de justicia distributiva como de reconocimiento” (Campillo, 2004: 176). Así pues, se señalan dos problemas básicos: el del reconocimiento y el de la redistribución, llegando a la realización de una propuesta reconciliadora. El reconocimiento de los seres humanos como ciudadanos completos con derecho a la participación y a que su voz sea escuchada es algo básico, y que sí contempla la teoría habermasiana, pero que no se está cumpliendo en todas sus dimensiones. Uno de los principales problemas al respecto es que se suele caer en una psicologización del reconocimiento, como si se tratase de una cuestión personal, sin embargo, Fraser reclama que se trata de una cuestión de justicia, de estatus social. Por tanto, se remarca la necesidad de poner en la arena de lo público el debate acerca de todas las injusticias sociales y no dejarlas en suspenso por creer que se trata de “cuestiones privadas”, como ocurre con la concepción de esfera pública de la teoría habermasiana.

A través del dualismo perspectivista de Fraser, se nos presenta que «la redistribución y el reconocimiento no corresponden a dos dominios sociales esenciales: economía y cultura, sino que constituyen dos perspectivas analíticas que pueden asumirse en relación con cualquier dominio» (Fraser, 2006: 61-64). Al igual que la esfera pública se

encuentra imbricada con la privada, ambas forman parte de un mismo espacio global, no se puede conseguir la justicia sin el reconocimiento ni la redistribución, porque de este modo, no sería justicia. En resumen, la idea central con la que nos tenemos que quedar en la propuesta de Fraser frente a la teoría crítica de Habermas es que dicho autor “no tematiza el subtexto de género de las relaciones y ordenamientos sociales que describe” (Fraser, 1990: 67), y por tanto, no sería la suya una teoría verdaderamente crítica.

6.4 Complementar la ética de la justicia. Carol Gilligan y la ética del cuidado

Después de haber visto el proceso de construcción de los espacios público y privado como dicotomías en constante interrelación, de habernos referido al proyecto de individuo universal como un modelo de bases excluyentes aunque pretendidamente universales, junto a la necesidad de incorporar los puntos de vista particulares de los otros concretos en los juicios morales; nos adentraremos en la crítica que la autora Carol Gilligan realiza a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. Así, Habermas acude a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg porque considera que los seres humanos poseemos la capacidad de discernir entre la validez y la vigencia de las normas. Ambos autores comparten la premisa de que la facultad de la razón humana reside en el lenguaje, así como nuestra capacidad moral. Por tanto, resulta de gran importancia dar un repaso a dicha teoría para adentrarnos posteriormente en la crítica que realizará Carol Gilligan hacia algunas de sus premisas.

La teoría del juicio moral de Kohlberg postula que el desarrollo moral de los seres humanos es paralelo al cognitivo. Dicha afirmación se basa en el estudio de los razonamientos de los juicios morales mediante la presentación de dilemas a diferentes grupos de estudio. A partir de sus resultados, dicho autor establece diferentes estadios morales que estarían ligados a su vez con las etapas del crecimiento cognitivo de las personas. Estos se corresponden con tres niveles diferentes y progresivos: el nivel preconvencional, el convencional y el postconvencional. Lo más interesante de sus teorías es que pone de relieve la necesidad de interrelación entre el punto de vista del ser humano concreto y el de los demás participantes, premisa que comparte Habermas, y explicita la búsqueda de un diálogo intersubjetivo para llegar a acuerdos justos. Y es que el nivel postconvencional del desarrollo moral, que sería el último estadio del progreso moral, supone que el punto de vista es individual pero al mismo tiempo la persona se concibe dentro de una dinámica social y es capaz de redefinir junto a otros diversas normas. Así pues, la capacidad del ser humano para llegar a dicho nivel de la moralidad, será lo que le va a permitir establecer juicios morales desarrollados que muestren la intención de llegar a acuerdos y normas universalmente aceptables por todos los afectados.

A pesar de tener como fin último la consecución de premisas universalizables que sean válidas para todos los seres humanos por igual y

que actúen como garante de la justicia y la igualdad, Carol Gilligan criticará algunos aspectos de la teoría kohlbergiana al mismo tiempo que ataca las filosofías morales neokantianas, entre las que se encuentra la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Se centrará en atacar dos puntos clave: la delimitación del ámbito moral a cuestiones de justicia, dejando de lado las cuestiones del cuidado, y el carácter netamente masculino de la concepción del “sujeto universal” procedente del universalismo moderno.

En este orden de cosas, Gilligan defenderá la existencia de una moralidad propia de las mujeres fruto de sus experiencias vividas como seres pertenecientes al sexo femenino, una moral que “no ha de verse sólo como resultado artificial de una desigualdad, sino como un modo diferente de razonamiento moral y una fuente de intuiciones éticas” (Fascioli, 2010: 41). Dicha autora inició el debate contemporáneo sobre la mujer y la teoría moral con la publicación del libro *In a Different Voice* (1982), donde mostró las consecuencias de plantear la cuestión de la mujer desde dentro de los parámetros del discurso científico establecido (Benhabib, 2006: 203). A través de su obra, puso de relieve la necesidad de incorporar la visión de la mujer en el ámbito de la teoría moral y política, porque cuando ésta se incorpora en cualquier ámbito, los significados que parecían ser inmutables se tornan difusos y podemos empezar a caminar para encontrar significados más igualitarios.

Cabe destacar que Gilligan parte de dos premisas de la teorización feminista para abrir el debate que se presenta ante nosotras. En primer lugar, que el sistema sexo-género organiza simbólicamente la realidad social, y como tal, es un modo mediante el cual se experimenta la realidad, hecho que no puede ser obviado cuando nos planteamos definir una teoría moral. En segundo lugar, dichos sistemas han permitido y perpetuado la opresión de las mujeres en las sociedades actuales. Estas son dos bases que se ignoran dentro de las teorías contractualistas universalistas, premisas que resultan trascendentales para comprender la dinámica de la esfera social, y que si son ignoradas, no permiten establecer normas verdaderamente universales. En esta línea, Gilligan expone “los caminos divergentes de desarrollo moral que siguen chicos y chicas en términos de diferencias de experiencia (realidad vivida)” (Scott, 1996), demostrando cómo las experiencias individuales influyen en el establecimiento de juicios morales. Y cómo por tanto, las particularidades deberían ser incorporadas en las teorías de desarrollo moral si se desea llegar a juicios justos.

La teoría política moderna universalista no incorpora una “posición postconvencional contextualista” que permita tener en cuenta las características de cada contexto de la vida real en la definición de lo moral. En consecuencia, “desatiende a tal moralidad cotidiana, interaccional, y supone que el punto de vista público de la justicia es el centro de la teoría moral” (Benhabib, 2006: 187). Así pues, Gilligan señala que la teoría del desarrollo moral sólo resulta válida para medir el desarrollo de un aspecto de la orientación moral, el que se encuentra

centrado en la justicia y los derechos, es decir, el que corresponde con el ámbito del “sistema”, en terminología habermasiana. Este punto es el que incita, según Gilligan, a una revisión de dichas teorías, ya que desde ella misma sostiene que el juicio moral de las mujeres es más contextual y por tanto, más centrado en el mundo de la vida que en el sistema. Si la teoría del desarrollo moral sólo se centra en la justicia, y deja de lado las cuestiones del cuidado, asignadas tradicionalmente a las mujeres, ¿dónde queda aquí el papel del desarrollo moral de las mujeres? Gilligan considera que los juicios morales no pueden separarse de las nociones de justicia que se hallan en el ámbito del mundo de la vida, y que “la definición del dominio moral, no sólo en la teoría de Kohlberg sino en las teorías universalistas contratistas, conducen a una privatización de la experiencia de la mujer y a la exclusión de su consideración desde un punto de vista moral” (Benhabib, 2006: 176).

Por tanto, vemos que las cuestiones del cuidado, de las relaciones que se crean entre parientes, amigos y que se desarrollan en un marco privado, serían consideradas por Habermas y Kohlberg como cuestiones que no atañen al mundo de lo moral. Sin embargo, la perspectiva feminista pone de relieve que las cuestiones “personales” son claves para desentrañar el ámbito de lo moral, porque además son cuestiones también de índole política. Por esta razón, no se debe restringir la moral a un espacio de justicia como ocurre con las éticas universalistas, porque el ámbito del cuidado también es germen de la moralidad, también es el espacio de las relaciones humanas. Como hemos visto en el apartado anterior, Gilligan centra sus planteamientos en la crítica hacia las filosofías morales neokantianas y empieza a vislumbrarse en sus escritos la propuesta de una ética del cuidado. Sin embargo, sus trabajos no nos dan suficientes razones para rechazar las filosofías morales universalistas (Benhabib, 2006: 205), aunque sí para subrayar la necesidad de una ética de la justicia que se complemente con una ética del cuidado, porque las obligaciones y relaciones de cuidado son genuinamente morales.

Frente a la idea que se acaba de exponer, Habermas sostendrá que la obligación moral que se deriva de las relaciones personales nace intrínsecamente del tipo de relación, es decir, las obligaciones morales que se hallan en el mundo de la vida surgirían de la naturaleza especial de nuestras vinculaciones con ese individuo en particular y por tanto, no sería algo universalizable (Benhabib, 2006: 211). A pesar de que esto sea así, según la autora, una ética que se autodenomina como universal debería dejar un espacio para esta moralidad del cuidado, que es la moralidad del respeto y responsabilidad por el mutuo bienestar. Por tanto, un concepto central de la ética del cuidado es el de responsabilidad, y el punto de partida que lleva a la responsabilidad es la conciencia de formar parte de una red de relaciones, de que dependemos unos de otros (Marín, 1993).

En esta línea, cabe destacar un aspecto terminológico que puede resultar de gran ayuda a la hora de comprender algunas de las diferencias entre las premisas de Habermas y las de Benhabib, que parten en muchos

aspectos de bases comunes. Así pues, Habermas utiliza “universal” mientras que Benhabib opta por el término “universalizable”. Y es que cuando el primero habla de “universal” lo hace para referirse a aquello que es común para todos los seres humanos, se referiría a la posibilidad del establecimiento de una ética de mínimos que regulase la convivencia social basándose en aquello que todos los seres humanos consideraríamos correcto sin distinción de razas, sexos, etc. y que se complementaría en algunas ocasiones con el establecimiento de una ética de máximos. Mientras que cuando Benhabib habla de universalizable, se refiere a la idea de tornar una norma, general, de lo particular a lo general, es decir, partir de las situaciones particulares de las personas para comprender lo que puede convertirse en general para todos.

Consecuentemente, frente al formalismo de principios abstractos propio de la ética de la justicia, se propone la definición de juicios más contextuales. Se pretende pasar de la imparcialidad del “otro genérico”, entendido como un modelo de individuo universal e imparcial, a la adopción del punto de vista del “otro concreto”, pasar del “punto de vista desde el que se pueden enjuiciar imparcialmente cuestiones morales” (Habermas, 2000: 159), a poder tener en cuenta las situaciones concretas, las motivaciones y sentimientos de cada ser específico que entra en juego en la definición de los principios morales.

En esta línea, la clave no reside en escoger uno u otro camino, si la justicia o el cuidado, sino comprender que ambos pueden llegar a complementarse en un alto grado, facilitando la llegada a juicios morales justos. Porque, como diría Gilligan, “la idea de que un mundo en el que las familias u organizaciones hogareñas de tipo familiar muestran su apoyo, preocupaciones y cariño entre sí es preferible a un mundo en el que éste no es el caso, y esto último es una afirmación moral universalizable” (Benhabib, 2006: 214). Así, se subraya que las acciones de los individuos en el mundo de la vida, suponen también las bases para la definición de principios morales universales, basados en el respeto, el amor y la reciprocidad, que son cuestiones globales y humanas.

A pesar de compartir algunas de sus críticas, como por ejemplo, el ataque al modelo de desarrollo ético propuesto por Kohlberg; existen entre Gilligan y Benhabib discrepancias. Principalmente, Benhabib, al contrario que Gilligan, niega rotundamente la adscripción de según qué modelos éticos, a saber, la ética de la justicia y la ética de la responsabilidad y el cuidado a un sexo determinado, en este caso masculino y femenino respectivamente. Así pues, Benhabib aclara que no se trata de buscar una complementación entre modelos éticos, sino de reorganizar estructuralmente las bases sociales marcadas por el sistema sexo-género y todas sus consecuencias. Por tanto, pone en tela de juicio si es realmente tan diferente la voz de las mujeres, si es que acaso existe una voz femenina universalizable. En consecuencia, propone en lugar de un universalismo sustitucionalista, un universalismo interactivo que reconozca que el otro generalizado también sea otro concreto.

VII. Conclusiones



Como hemos visto a lo largo de la presente investigación, es el proyecto incompleto de la Modernidad lo que pone en pie de guerra a la crítica feminista, sobre todo desde el ámbito del posmodernismo. Muchas autoras dirigen sus esfuerzos a señalar la falta de consideración que las teorías contractualistas y universalistas tienen con respecto al papel de las mujeres en la sociedad. Sin embargo, también hemos destacado el gran esfuerzo de Habermas a la hora de reconstruir las bases de un proyecto que aunque incompleto, se basaba en las premisas correctas: búsqueda de la igualdad y la justicia. A pesar de esto, hemos podido comprobar cómo resulta de gran dificultad compenetrar la ética de la justicia propia de las teorías clásicas con la ética del cuidado que se propone, en muchos casos, desde algunas posiciones de la teoría política feminista. Y es que el establecimiento de un modelo universal de “individuo” no hace más que imposibilitar la entrada de las concreciones, de las particularidades de la situación de cada ser humano, en el desarrollo de los juicios morales. Esto dificulta que se tengan en cuenta las desigualdades de género dentro de las teorías morales universalistas, dejando de lado la facticidad de una realidad social opresiva en cuanto al género. Sin embargo, tanto este aspecto como otros muchos que condicionan la vida de las mujeres deben incorporarse en el establecimiento y la definición de las normas.

En último lugar, dentro de la teoría de la acción comunicativa debemos darnos cuenta de que el principio de universalización es “conditio sine qua non para el logro de un acuerdo dentro de la argumentación moral” (García-Marzá, 1992: 65), y para que algo sea querido por todos los afectados, primero estos han de ser incluidos en el diálogo de forma igualitaria, para esto hay que partir del reconocimiento del otro, de las mujeres en una posición de igualdad y no perpetuar su relegación a la esfera privada, sino reconocer todas sus capacidades. Por tanto, “la tríada de feminismo, ciudadanía y cultura crítica permitirá generar una esfera pública en la que la participación de las mujeres lo sea desde la pluralidad de puntos de vista” (Campillo, 2004: 168).

VIII. Bibliografía

BELTRÁN, ELENA (1994): «Público y privado: sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de lo político», *Doxa*, 15-16, Madrid.

BENHABIB, SEYLA (2006): *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona.

BENHABIB, SEYLA y CORNELL, DRUCILLA (1999): «Más allá de la política de género», en BENHABIB, SEYLA y CORNELL, DRUCILLA (EDS.) (1997): *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, València.



CAMPILLO, NEUS (2004): «Feminismo, Ciudadanía y Cultura Crítica», *Recerca*, 4, Departament de Filosofia i Sociologia, Universitat Jaume I, Castelló.

CORTINA, ADELA (2008): *La Escuela de Francfort. Crítica y utopía*, Síntesis, Madrid.

DE ARANZAZU, MARÍA (2002): «Observaciones a la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas desde una Óptica Feminista», Universidad de Zaragoza y Universidad Diego Portales, Chile.

FASCIOLI, ANA (2010): «Ética del cuidado y ética de la justicia», 12, *Revista ACTIO*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República de Uruguay.

FRASER, NANCY y HONNETH, AXEL (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata.

FRASER, NANCY (1990): «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género», en BENHABIB, SEYLA y CORNELL, DRUCILLA (eds.) (1990): *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, València.

GARCÍA-MARZÁ, DOMINGO (1992): *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Tecnos, Madrid.

GUERRA, MARÍA JOSÉ (1999): «Mujer, identidad y espacio público», *Contrastes*, vol. IV, Universidad de Málaga.

GUIRAO, CRISTINA (2010): «Modernidad y Postmodernidad en el feminismo contemporáneo», *Feminismo/s*, 15, Universidad de Alicante.

GILLIGAN, CAROL (2006): «Con otra voz: las concepciones femeninas del yo y de la moralidad», en LÓPEZ DE LA VIEJA, M. TERESA (COORD.) (2006): *Bioética y Feminismo: estudios multidisciplinares de género*, Universidad de Salamanca.

— (1985): «La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino», Fondo de Cultura Económica, México.

HABERMAS, JÜRGEN (2006): «Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de los motivos intelectuales» en HABERMAS, JÜRGEN (2006): *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.

— (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid.

— (1999): «El vínculo interno entre Estado de Derecho y Democracia» en HABERMAS, JÜRGEN (1999): *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.

— (1991): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Edicions 62, Barcelona.

— (1986): *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.

MARÍN, GLORIA (1993): «Ética de la justicia, Ética del cuidado. Por qué este debate?», Universitat de Girona.

MILLÁN, MARCO ANTONIO (2006): «Sistema y mundo de la vida en la acción comunicativa», Anuario de Investigación de la Comunicación CONEICC XIII, Universidad Anáhuac, México.

PATEMAN, CAROLE (1995): «Hacer un contrato», en Carole Pateman: *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.

— (1990): «Críticas feministas a la dicotomía público/privado», en CASTELLS, CARMEN (Comp.) (1996): *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.

PULEO, ALICIA (2005): «Lo personal es político», en Amorós, Celia y Ana de Miguel, eds. (2005): *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización* (vol.2), Minerva Ediciones, Madrid.

REVERTER, SONIA (2008): «Mujeres contra el Estado», en REVERTER BAÑÓN, SONIA y CABALLERO, JUNCAL (eds.) (2008): *Dones contra l'Estat*, Universitat Jaume I, Castelló de La Plana.

— (2003): «La perspectiva de género en la filosofía», *Feminismo/s*, Revista de Investigación Feminista, Universidad de Alicante.

SCOTT, JOAN W. (1996): «El género: una categoría útil para el análisis histórico», LAMAS, MARTA (Compiladora): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México.



