

# ÉTICA SARTREANA DE LA AYUDA Y ÉTICA FEMINISTA DEL CUIDADO

Celia Amorós  
UNED ( Madrid)

## 1. Libertad y facticidad

En su libro *La imaginación ética* Victoria Camps afirma que "la ética se quedó encallada con Kant" y que "el común denominador" que encuentra en los modelos y teorías que ya tenemos es "la convicción tácita o expresa de que no es posible apearse del método transcendental sin dejar seriamente mutilada la concepción ética del hombre y del mundo." "Creo que se equivocan", continúa Camps, y procede a llevar a cabo su propia crítica al transcendentalismo por partir de una concepción "angélica del hombre". Por mi parte, he creído ver en los escritos póstumos de Jean Paul Sartre, así como en los debates feministas en torno a la ética del cuidado, elementos críticos del paradigma kantiano que tendrían en común el énfasis en la situación y en el contexto así como el rechazo de imperativos incondicionales.

En Jean Paul Sartre, hay que ubicar su crítica a la ética kantiana en su proyecto de una ética ontológica. Una ética tal pivota sobre el plexo libertad-facticidad propio de la realidad humana. En tanto que proyecto, no somos lo que somos y somos lo que no somos, es decir, somos transcendencia permanente. Somos libertad. Pero como la libertad no la elegimos sino que se da para nosotros como un hecho,

somos al mismo tiempo facticidad, Somos el hecho de tener que escapar del hecho. O, dicho de otro modo, no podemos sufrir las causas si no es trascendiéndolas hacia fines. Como lo dice el propio Sartre: estamos "condenados a ser libres". En los *Cahiers pour une morale* se lamenta de que "Nunca he comprendido bien lo que (eso) significa... Sin embargo, es la base de mi moral. Partamos del hecho de que el hombre es en-el-mundo, es decir, al mismo tiempo una facticidad investida y un proyecto-superación. En tanto que proyecto asume, para superarla, su situación... Toda superación que no conserva es una huida a la abstracción. Solamente puedo desembarazarme de mi situación de burgués, de judío, etc. si la asumo para cambiarla". La libertad tiene, pues, un reverso, y este reverso es la facticidad. No se da primero la libertad para luego incardinarse en una situación, sino que la libertad misma es aquello que, al trascender el conjunto de los datos, los interpreta constituyéndolos en situación.

Sobre la base de este plexo libertad-facticidad pretende Sartre edificar su ética ontológica. Pues en este plexo consiste, precisamente, la estructura del para-sí. El autor de *El ser y la nada* es consciente de que en este punto podría caer bajo la crítica de la falacia naturalista, y se defiende expeditivamente de ella afirmando que aquí no se trata de derivar un valor de un hecho, pues "la realidad humana no es un hecho". Se le podría replicar que, en palabras del propio Sartre, "es el hecho de escapar del hecho", pero nuestro filósofo no se inmutaría demasiado por esta crítica. En los *Cahiers de la drôle de guerre*, donde se encuentran tantos elementos preciosos para reconstruir la génesis de *El ser y la nada*, declara su rechazo de una ética del deber y se posiciona en la línea de aquellos filósofos que, como Spinoza, conciben la ética como íntimamente ligada a la metafísica. "La moral del deber equivale a separar la moral de la metafísica y privarla así de su mayor atractivo". Solamente tendrá capacidad de interpelación

de la realidad humana una ética que se desprenda de la constitución misma de esta realidad. Sartre parafrasea aquí la metáfora kantiana de la paloma de la Crítica de la Razón pura: "el hombre cree que sería más moral si estuviera liberado de la condición humana, si fuera Dios o ángel. No se da cuenta de que la moralidad y sus problemas se desvanecerían al mismo tiempo que su humanidad". Ser moral es para Sartre una peculiar reduplicación reflexiva de la articulación entre libertad y facticidad que constituye lo humano en tanto que proyecto. Así "la moral es la que regula a través del mundo la relación de la realidad humana consigo misma". Nos encontramos aquí con ciertas resonancias kierkegaardianas: para el autor de *El conflicto de la angustia* el espíritu era una "relación consigo misma relacionada". En Sartre, la articulación de libertad y facticidad que constituye el ser para-sí debe ser replicada en un nivel reflexivo si bien de manera no tética, no posicional, pues el proyecto, al estar separado de sí mismo por un mundo, no puede ponerse a sí mismo por objeto. Debe respetar, pues, en su réplica, el ser diaspórico, la estructura extática del para-sí. De este modo "hay que estar separado de sí mismo por un mundo, hay que querer, hay que ser limitado para que el problema moral exista". Este querer ex - stático ha de ser a su vez querido y querido en tanto que ex-stático, es decir, en tanto que se encuentra en aplazamiento "siempre en movimiento" con respecto a sí mismo. En ello consiste la buena fe, en atenerse a la urdimbre libertad-facticidad tal como se entreteje en la realidad humana. Y la mala fe, por el contrario, violentará esta urdimbre, retorciéndola de tal manera que tomará la libertad por facticidad y la facticidad por libertad.

El tratamiento de la buena y la mala fe en los escritos póstumos de Sartre nos permite ir más allá de una ética puramente formal, como la que se desprendía de la conferencia "El existencialismo es un humanismo", tan discutida en su día desde numerosos frentes. A lo

largo de los *Cahiers pour une morale* encontramos una lúcida fenomenología de las actitudes y los comportamientos de mala fe, que tendrían como su denominador común el trucaje de la articulación libertad-facticidad. De este modo, la distinción arangureniana entre "moral como estructura y moral como contenido" no sería, en rigor, aplicable a la ética ontológica sartreana: de la estructura de la realidad humana se deriva, no ya la necesidad *velis nolis* de ser moral, sino la calificación de determinados comportamientos como morales e inmorales. Así, la violencia, el ruego, la súplica, el estoicismo, la resignación, la voluntad de ignorancia son actitudes de mala fe: se puede encontrar en ellos, en diferentes modalidades, la per-versión de los proyectos existenciales en los que se ha desvirtuado el plexo libertad-facticidad.

Un ejemplo, tomado de los *Cahiers de la drôle de guerre*, nos ayudará a comprender qué es lo que entiende Sartre por mala fe. Su compañero de movilización en Alsacia, Paul, solía decir a propósito de su situación militarizada: "¿Soldado yo? Soy un civil disfrazado de militar". Renegaba de ese modo de su facticidad, mistificándola. Pues, quisiera o no, las circunstancias y los otros le habían impuesto su condición de militar, que no es precisamente un disfraz: implica el tener que tomar tremendas decisiones, como apretar o no el gatillo del fusil en un momento dado, entre otras. Y esta mistificación de la situación de hecho en que le había tocado vivir no era, precisamente, inocente: bajo ese camuflaje se ocultaba la negativa de Paul de asumir su libertad como tal, es decir, como la libertad de un civil militarizado a la fuerza y a todos los efectos. Pretende, así, tener opción donde no la tiene para no tener que ejercerla donde inevitablemente la tiene: puede desertar, corriendo sus riesgos, extremar el celo en la disciplina, volverse un sanguinario... Y esas opciones le van a concer-

nir en su persona total, no al modo de un disfraz del que alguna vez u ocasionalmente podría despojarse.

De un modo parecido, el proyecto de la violencia desfigura paradigmáticamente el plexo libertad-facticidad. Pues, por una parte, la libertad se toma a sí misma por objeto recordemos la descripción hegeliana del Terror en la *Fenomenología del Espíritu* poniendo el mundo entero como inesencial en relación con su designio. Desde este punto de vista, reniega de la facticidad y destruye el ser-en-situación. La violencia es, así, antihermeneusis, pues pone el mundo como indiferenciado telón de fondo de sus objetivos absolutizados. A veces nos extrañamos, por ejemplo, de que ETA no haya cambiado apenas sus estrategias desde la época del franquismo. No deberíamos extrañarnos si atendemos a que el proyecto de la violencia es posible porque, a la luz de un fin que es puesto como incondicionado, nada puede verse ni discriminarse como no sea su calidad de medio para lograrlo. De este modo, y por una segunda vuelta de tuerca, la afirmación incondicionada de la libertad se dobla de canonización de lo dado, de consagración de la facticidad. Pues el mundo no podría reducirse a mero obstáculo inesencial entre el violento y el objeto de su deseo si no fuera porque un objeto tal aparece como algo ya dado, no por construir. En este último caso se arbitrarían y se ponderarían los medios idóneos. Pero el violento, a la vez y porque absolutiza su libertad, toma el partido del ser que se muestra como estando ahí sólo que tapado y desfigurado por malas voluntades. Así la violencia, en tanto que antihermeneusis, es cerrilismo maniqueísta: Euzkadi se recorta nítidamente como estando ahí en tanto que correlato de no se sabe bien qué nostalgias, constituida por el País Vasco Francés, Navarra y el País Vasco español. Quien no lo vea está ciego y merece ser eliminado. Los otros ven igual de claro la España una de siempre: ¿cómo es que los demás no la ven? Son cuatro psicópatas... El bien

emerge de la destrucción del mal more geométrico, como los escombros del castigo apocalíptico de las Torres Gemelas, como un Bin Laden *pret a porter* para ser ejecutado y... que Dios bendiga a América. El proyecto de la violencia es, pues, un proyecto de mala fe: hace de la libertad facticidad al asumirse incondicionalmente como una fuerza natural entre las otras cosas; hace de la facticidad libertad al constituirse en poder nihilizador indiscriminado. La facticidad no le traza caminos a la libertad en el movimiento mismo por el que la libertad descifraría sus mapas: emergen tan sólo ciertos islotes en los que se concentra paradigmáticamente el mal con toda su aplastante densidad sobre un fondo tan indiferenciado como los restos de un bombardeo. Si en el interior del paradigma se encuentran esas mezclas de bien y mal que somos los seres humanos, peor para la mezcla: daños colaterales. El universo de la violencia es parecido así al de un auto sacramental: maneja hipóstasis, personificaciones. Sólo que el auto sacramental no lo hace a costa de las personas.

La crítica de Sartre a la ética kantiana del imperativo categórico aparece en los *Cahiers pour une morale* en el contexto de una descripción fenomenológica de "la existencia" como actitud de la mala fe que tiene significativas afinidades con la violencia. Pues "la exigencia hace saltar la situación y establece la libertad pura sobre las ruinas del mundo real". ¿Puede acaso mi libertad individual encontrarse en la base del carácter incondicionado bajo el cual se me presenta el imperativo?. Rotundamente no, dirá Sartre. Téngase en cuenta que la obligación no es el fin, sino "una pretensión sobre mi decisión de realizar el fin". Pues bien: "Toda tentativa de fundamentar la obligación (el deber) únicamente sobre la libertad del sujeto habrá de estar...abocada al fracaso. En efecto, una libertad individual (mía) se propone sus fines teniendo en cuenta la situación. Es más, los fines le vienen inspirados por la situación misma que trascienden, y los me-

dios están tan estrechamente ligados a los fines que son estos últimos los que los indican". El lema de la exigencia –así como el de la violencia– es "*fiat iustitia –a ser posible infinita– et pereat mundus*". Una máxima tal no es la de una libertad situada, sino la de una libertad divina omnipotente paradójicamente doblada de la libertad del esclavo. Medios y fines se confundirían en la Divinidad para quien todo es posible. "Debes, luego puedes" es el mandato que se dirige al subalterno de manera incondicionada, pues la voluntad del siervo, meramente ejecutante, no es la del intérprete. Un sujeto autónomo que se da a sí mismo la ley lo hace en la medida en que es su propio intérprete y, a título de tal, puede posponer o modificar los fines a la luz de la situación. Una ética humana –la ética es superflua tanto para los dioses como para los esclavos– es asimismo una ética mundana: hay ética porque estamos separados de nuestros designios –mundanos– por un mundo. El subalterno ha de ser omnipotente en el orden de los medios, ha de pintar si es preciso, en el monte Moriah, la leña y el camero, pero no puede cuestionar la voluntad del señor cuyos designios son, por definición, inextricables. El carácter incondicionado de la obligación categórica no se basa sino en "la presencia en mí de la libertad, no tal como la existo, sino tal como es... La libertad como elección hecha ya al margen de toda situación. Lo que define la elección libre no es ya la libertad, sino que una elección es libre cuando tiene la característica de ser incondicionada: lo incondicionado es así la garantía de la libertad...la libertad queda fijada de ese modo en la eternidad en el preciso instante en que elige; es la elección concreta con todas sus estructuras aunque intemporal, es decir, inexorable, inalterable e inmediata: rasgos, todos ellos, de la elección realizada en la violencia. El deber es así la interiorización de la violencia de otro..." En suma, la moral del deber viola hechos existenciales básicos desarticulando la relación entre libertad y facticidad

y es, en tanto que se presenta fenomenológicamente como exigencia, un proyecto de mala fe. Aniquila el ser en el mundo de la libertad y, despojándola de todo arraigo, la mistifica en tanto que libertad.

A la ética sin hermenéutica en que viene a consistir en última instancia la ética del deber, Sartre contrapondrá su propuesta de una ética del llamamiento y de la ayuda. Una ética tal partirá de una crítica a la concepción kantiana de la ciudad de los fines presupuesta en su formulación del imperativo categórico "Obra siempre de forma tal que tomes a la humanidad en ti mismo y en los demás no solamente como un medio sino como un fin en sí". En la base de esta formulación se encuentra, para el autor de *El Ser y la Nada* una concepción sustancialista de la libertad como propiedad de la "naturaleza racional". Pues una entidad tal, para el nominalismo sartreano fiel a la navaja de Ockham "no multiplicar los entes sin necesidad", no puede ser sino supernumeraria. Sólo existen los seres humanos concretos, cada cual en su singularidad y cada cual con sus propios proyectos pues son, en el sentido más radical, pro-yecto. A título de tales no pueden sumar las causas sin trascenderlas hacia fines, a diferencia de la libertad kantiana que, nouménica y por tanto puramente inteligible, ve atrapados sus efectos en la cadena fenoménica del determinismo causal. El paisaje ontológico sartreano, paisaje nominalista sin doble fondo, nouménico y fenoménico, desértico en el sentido de Quine, sólo está poblado por entidades individuales irreductibles que resultan ser sujetos no sustanciales. La moral es definida por Sartre en los *Carnets de la drôle de guerre* como "el sistema de los fines". La realidad humana no debe servir a otro fin que ella misma: existe "*a dessein de soi*". Pero ello no significa, una vez más, que se pueda tomar a sí misma por objeto: dada su estructura ex - stática no se puede realizar *in recto sino in obliquo*, es decir, a propósito de otra cosa.

En cuanto responsable de que haya un mundo humano es el texto de todos los pretextos... Solamente por ellos puede darse textura. En otro sentido, puede decirse que es el pretexto de todos los textos, pues se pierde como realidad y vuelve diaspórica su contrafáctica-sustancia para que los textos existan. La realización de la ciudad de los fines, por así decirlo, lateral, se cumple como el precipitado de los afanes por el logro de otros objetivos, mortificando el narcisismo del para sí en lo que llama Sartre su sacrificio ex-stático. Un sacrificio tal es proyecto de buena fe, pues en él la libertad respeta su estructura ontológica, consistente en tener su ser fuera de sí y, al replicarla, a la vez que la reasume, éticamente la convalida. A esta forma de convalidación del propio proyecto existencial la llama Sartre "conversión", con sus resonancias religiosas. Se lleva a cabo mediante la "reflexión pura" por la cual nuestro proyecto existencial, contingente y si se quiere expósito, resulta legitimado por el "acuerdo contractual" del proyecto consigo mismo, constituyéndose en "proyecto de asumir ese proyecto". A diferencia de la reflexión cómplice donde el sujeto pretendería ser sustancia, la autenticidad de la reflexión pura se deriva de su fidelidad a la estructura de transcendencia del para-sí, de su mantener el sentido ex -stático de su orientación, de su atenerse a la imposibilidad de la retorsión sobre sí misma de esta estructura. Para ello se vale de la condición misma de posibilidad del proyecto, es decir, de que el hombre sea aquella realidad cuyo ser consiste en estar en cuestión en su ser para problematizar la calidad existencial que es a su vez la idoneidad ontológica del propio proyecto desde el punto de vista ético. Este punto de vista es, pues, el de la autocontrastación reflexiva. De este modo, podría decirse que la moralidad no es sino la vida auto legitimada por un proyecto reflexiva y autónomamente convalidado en la buena fe. Esta forma de vida "realiza un tipo de unidad especial del existente que es la unidad moral por puesta en

cuestión y acuerdo contractual con una misma. Dicho de otra forma, la unidad no es nunca dada, no pertenece al ser. La unidad es voluntad".

## 2. La ciudad sartreana de los fines

Si el ser humano, en la medida en que es sacrificio ex - stático por fines, es generosidad ontológica, el acuerdo reflexivo con esta estructura no podrá ser sino generosidad ética. Ahora podremos ver que la buena fe como "acuerdo de una consigo misma" introduce "en la relación interna de la persona la relación de solidaridad, que se transformará más tarde en solidaridad con los demás". Hay, evidentemente, un isomorfismo entre la descripción sartreana de "la conversión", o versión hacia su momento temático del proyecto de la conciencia, y la propuesta de nuestro filósofo de una ética del llamamiento –*l'appel*, contrapuesto a la exigencia– y de la ayuda. La libertad convertida se desdobra, en cierto modo, para sí misma en su querer de lo que quiere, y esa misma libertad ontológicamente sana – convertida en lugar de per-vertida– quiere en principio lo que las otras libertades quieren. Sartre parte aquí de una fenomenología del comportamiento de ayuda, de la disposición servicial: "Tendemos en principio a ayudar a alguien a perseguir y realizar su fin, sea el que fuere. Es un prejuicio favorable. Luego, pero sólo luego, aparece la idea de que este fin pueda ser incompatible con los míos o con un sistema de valores al que me adhiero. Es la servicialidad –la *serviabilité*–, infinitamente más extendida de lo que parece (como el *bon sens* cartesiano) cuyo principio sería: todo fin es bueno, en tanto que realización futura de valor, mientras no se demuestre lo contrario". Yo le indico a un viandante la calle por la que me pregunta –y él haría lo mismo con respecto a mí– sin plantearme en principio si sus fines son

morales. Habría así, más acá del bien y del mal, una presunción de inocencia de los fines.

En la versión sartreana de la ciudad de los fines no se trata de las personas como fines, sino de los fines de las personas. Lo que para nuestro filósofo merece respeto a priori es la voluntad, individual y personal, del otro, no como facultad sustancializada, sino en sus querer concretos: "Considero, afirma Sartre, que lo que quiere una libertad debe ser aceptado como tal por las otras libertades, simplemente porque una voluntad lo quiere". Nos encontramos aquí con una secularización radical del voluntarismo teológico, cuya máxima le daría la vuelta al tomista: *Bonum est qui omnia appetunt*; aquí, a la inversa, se podría decir: *Qui omnia appetunt est bonum*. La buena voluntad kantiana, para la que "nada bueno hay en el mundo sino la buena voluntad" es, como ya reparó en ello Jacobi <sup>1</sup>, una voluntad nihilista. Pues en realidad no quiere nada, ni siquiera un mundo bueno: sólo quiere la bondad de su propio querer en tanto que querer del autonormarse de la razón. Ello le valdrá la acusación de hipocresía por parte de Max Scheler, acusación que formula de nuevo Sartre en sus *Cahiers*. Por lo demás, la influencia de Scheler sobre el autor de *El Ser y la Nada* se pone de manifiesto ya en los *Carnets de la drôle de guerre*: para Sartre, como para la ética scheleriana de los valores, el valor no es querido de forma directa. Se realiza lateralmente, en la realización de fines extraéticos. En el filósofo alemán una realización tal depende de que se respete una jerarquía de los valores dada a priori; para Sartre, sin embargo, no podría haber nada entre la libertad y sus fines que fundamentara una jerarquía semejante. Aquí, precisamente, es donde la ética se vuelve hermenéutica. Pues en la buena fe, a diferencia de lo que ocurre en la violencia y en la exigencia, sólo podemos llamar para que nos ayuden en la consecución de

---

<sup>1</sup> Debo esta indicación a Jacobo Muñoz.

nuestros fines, a la vez que ser llamados para colaborar en los del prójimo *en tanto que somos libertades en situación*.

Si se pregunta en última instancia porqué habría de servir yo los fines de mi prójimo, en la medida misma en que quiero hacerme servir en los míos, la respuesta de Sartre en los *Cahiers* sería que la libertad de cada cual en la buena fe es, en su estructura ex-stática, una convocatoria a la reciprocidad: mi/su fin es un don que se propone como tal a las voluntades ajenas para ser secundado por ellas en la medida en que yo estoy dispuesta a hacer de la mía un instrumento de sus posibles propuestas, que interpretará y valorará siempre en situación. Desde este punto de vista, podríamos considerar que la antigua casuística viene a ser un caricaturización de la hermenéutica que, pese a haberse convertido en un recetario anquilosado, respondía a una vieja sabiduría que habría descalificado la ética kantiana demasiado aprisa, a saber, que una ética sin hermenéutica no es una ética para seres humanos.

Recapitulando: ni el otro –ni yo misma– es/soy para mí fin incondicionado en tanto que ejemplificación de la “naturaleza racional” que se instituye en legisladora del ámbito de la moral. La naturaleza racional no tiene en Sartre referente *qua tale*. De este modo no puede querer al Otro como fin sino en los fines, siempre concretos, que proyecta en su estructura ex-stática. No puede quererse, pues, como fin aquel ser en el cual está en cuestión su ser y sólo lo tiene por ello en cuanto ser-fuera-de-sí. Y como ese ser-fuera-de-sí son los fines, los fines son buenos en sí.

Para Kant, el bien no estaría ni en lo que la voluntad quiere ni en el hecho de que quiera, sino en querer bien, en la formalidad buena del querer. Para Sartre, lo bueno es que las libertades quieran y propongan libremente sus fines, es decir que, fieles a su estructura onto-

lógica de libertades, quieran, en la buena fe, lo que quieren. Pues, de ese modo, lo que quieren es un mundo poblado de fines, y el hecho de que el mundo esté poblado de fines es lo valioso. Lo valioso y lo universalizable. Porque podría decirse que, para Sartre, la universalización no está, como para Kant, en el ámbito del deber ser sino en el del ser: yo elijo el mundo en mi elección de mí misma a través de mis elecciones; así pues, universalizar no es tanto lo que debemos hacer como lo que hacemos. Por otra parte, no realizaremos la ciudad kantiana de los fines tratando "al hombre" como incondicionado, sino promocionando, en la prosecución de nuestros fines, un mundo de fines, lo que implica, a su vez, una actitud de disponibilidad y ayuda a los fines del prójimo.

De acuerdo, pues, con los análisis sartreanos, todo fin humano lleva aparejada una tarjeta de invitación a todos para hacerlo posible. Pues su sentido como proyecto es inmediatamente comprensible y asumible para quien es, a su vez, proyecto. Habría, de este modo, una concepción preontológica del proyecto por el proyecto a la luz del respectivo proponerse de sus fines. Todo fin es, así, "*vertigeneux*" para la libertad humana. Como si el amor a los fines fuera contagioso, signo de buena salud moral; por mi parte creo, de acuerdo con Sartre y con mi propia experiencia, que la persona que tiene sus fines propios es la más dispuesta a entusiasmarse con los proyectos ajenos, y a secundarios, así como a hacer partícipes a los demás de los suyos. La capacidad de proponerse fines es difusiva, va de consuno con la de proponerlos al prójimo. También, a la recíproca, con la de ser sensible a los proyectos del prójimo. Así, la ayuda es la respuesta, de buena fe, a colaborar en la prosecución de los objetivos del prójimo.

Desde otro paradigma, los partidarios de una ética dialógica, como Tom Macarty, piden que "los fines por realizar" sean ellos mis-

mos racionalizados –es decir, comunicativamente compartidos en la medida en que sea posible hacerlo así. También Sartre, por su parte, restringiría la máxima que podríamos formular como fines *sunt servandi* a aquellos fines de buena fe. Tan sólo estos fines se proponen a las libertades como tales libertades, sin series impuestos como en la violencia e incluso en la exigencia –que tendría su correlato, como lo hemos podido ver, en la moral del deber como instrumentalización de la propia libertad y de la ajena. Pero esta restricción no funcionaría del modo en que lo hace en el modelo discursivo, es decir, seleccionando los fines susceptibles de ser generalizados mediante el consenso obtenido dialógicamente. Pues, desde una perspectiva nominalista como la de Sartre, que parte de que "la totalidad humana está destotalizada", la ayuda tiene sentido porque el fin es el fin del otro, a cuya consecución me presto solidariamente si bien en tanto que no es el mío ni lo será por más que avancemos en un proceso discursivo. La argumentación tiene aquí su espacio en la hermenéutica de la situación de aquel a quien se dirige la petición de ayuda así como en la de quien la solicita de manera que se haga posible razonar la disponibilidad –o no disponibilidad– de cada cual, pero no promueve de por sí el fin a fin común.

En suma, frente al *bonum est qui omnia appetunt*, y al "nada hay bueno en el mundo salvo la buena voluntad", para Sartre "lo que una libertad quiere es bueno por el hecho de que una libertad lo quiera", añadiríamos, siempre y cuando lo quiera de buena fe. La buena fe sería, de este modo, la condición restrictiva que dota de carácter moral a nuestros querer empíricos. Pero, a diferencia de la buena voluntad kantiana, no es un querer que se defina haciendo abstracción de nuestros querer empíricos: es un querer de estos mismos querer tal que los convalida como buenos en el acuerdo reflexivo del proyecto consigo mismo que tiene lugar en la "reflexión pura". La

reflexión pura o "conversión" es, tal como lo vimos, la forma ontológicamente adecuada y moralmente correcta de que el *pour soi* reasuma su proyecto, que no aparece tematizado en el nivel del *cogito* prerreflexivo. Pues esta reflexión es como si el ser para sí se hiciera ser más su ser, ser más para sí... a diferencia de la mala fe que se enfanga en la búsqueda del ser para evitar la angustia de la libertad.

El mundo, a su vez, aparece para la libertad de buena fe como el ámbito permanente del requerimiento, de la invitación insistente y persuasiva a la cooperación para que se realicen los fines de la "ciudad de los fines". Así, al ofrecer a los demás mis objetivos, les brindo la posibilidad de que colaboren al advenimiento de la ciudad de los fines, que no está en un *topos ouranos* ni en doblete alguno del mundo real, sino prefigurada en la propia máxima que regula mi opción por el cumplimiento de los fines como algo valioso. La libertad en comunicación reflexiva consigo misma abre de ese modo el espacio de la reciprocidad, de la igualdad de las libertades que se respetan entre sí, no como sus respectivos límites –como en el concepto liberal de libertad– sino como sus respectivas condiciones de posibilidad. Estamos más cerca de la posición libertaria: te pido ayuda porque mi libertad sin la tuya como la tuya sin la mía, no es nada. La ciudad de los fines no es sino el concurrir de las libertades a su construcción, sin armonía preestablecida ni post-establecida: para que los fines se validen unos a otros basta con que se toquen en algún punto, se acompañen algún trecho... Quizás sería mucho pedir que converjan asintóticamente siendo los habitantes de la ciudad cada vez más y más distintos... En cualquier caso, el diseño sartreano de nuestra ciudad no es como un plano que planea sobre la misma superponiéndose a ella, sino tal que pueda servirnos para transitarla y quedamos, provisionalmente al menos, en algún punto neurálgico. Para echar una mano, simplemente. Pues si esta versión de la ciudad de los fines

no es suficiente para fundamentar una ética, nos brinda al menos las orientaciones de un programa de vida que pueda contribuir, así sea en medida muy modesta, a que la ciudad de los fines sea más terrestre y esté más poblada. Y si se nos pregunta por qué deberíamos hacerlo, podríamos responder con Sartre: "La base de mi elección de ayudar está clara...: que en el mundo haya una infinidad de futuros libres y finitos cada uno de los cuales sea directamente proyectado por un querer libre e indirectamente sostenido por el querer de todos los demás en tanto que cada cual quiere la libertad concreta del Otro. Es decir, la quiere no en su forma abstracta de universalidad sino, por el contrario, en su finalidad concreta y limitada: ésa es la máxima de mi acción. Querer que un valor se realice no porque sea mío, ni porque sea valor, sino por que es valor para alguien sobre la tierra; querer que los Otros hagan existir ser en el mundo aun si por principio el desvelamiento existencial así realizado me es robado, hacer que un porvenir multidimensional venga permanentemente al mundo, sustituir la totalidad cerrada y subjetiva como ideal de unidad por una diversidad abierta de escapes apuntalándose los unos a los otros, es afirmar que en cualquier caso la libertad vale más que la no-libertad". Vuelve a emerger aquí la matriz estética de la ética sartreana. Pues su modelo sigue siendo la obra de arte como don y llamada a la libertad que Sartre desarrolla en "¿Qué es la literatura?". Aunque, en el modo mismo de formular su máxima, Sartre le rinde su tributo a Kant, el exigente.

### **3. Un suspenso persistente**

Si bien la crítica existencialista se debate directamente con el propio Kant, la crítica feminista anglosajona contemporánea lo hace de una forma indirecta al ocuparse directamente de temas universalistas como la ética discursiva de Habermas y la teoría rawlsiana de la

justicia de estirpe kantiana en algunos de sus aspectos más significativos. Las oleadas de críticas, inmanentes o externas, de lo que se ha dado en llamar "el paradigma de Kohlberg" arrancan en lo que aquí nos concierne de un famoso debate entre dos investigadores en psicología cognitiva y del desarrollo moral, Lawrence Kohlberg y Carol Gilligan. Para medir el desarrollo y la madurez moral, Kohlberg ideó una escala con tres estadios: 1° Estadio preconvencional, en el que el sujeto conoce las reglas sociales pero las considera como si fueran ajenas; 2° Estadio convencional, en el que se produce una identificación y una interiorización de las reglas de las autoridades y 3° Estadio postconvencional, que se caracteriza por el distanciamiento respecto de las reglas aceptadas y la definición de los propios valores y principios. Lo más relevante de los resultados desde nuestro punto de vista fue la baja puntuación obtenida por las mujeres en el experimento. En realidad se confirmaba, una vez más, que desde que la ética se separó de la religión en el Renacimiento y la Reforma las mujeres somos suspendidas en esta asignatura. Rousseau nos confinó a la heteronomía moral por no ser capaces de formular juicios concernientes al interés de la voluntad general. Así, la descalificación moral justificaba el recorte político: las mujeres no podíamos ser ciudadanas. Kant afirmaba en *Lo bello y lo sublime* que las mujeres no tenemos "virtudes genuinas, sino adoptadas", un simulacro de virtudes, vaya. "La virtud de la mujer es una virtud bella (...) La del sexo masculino debe ser una virtud noble. (Ellas) evitarán el mal no por injusto, sino por feo, y actos virtuosos son para ellas los moralmente bellos. Nada de deber, nada de necesidad, nada de obligación. A la mujer le es insoportable todo orden y toda constricción malhumorada. Hacen algo sólo porque le agrada, y el arte consiste en hacer que les agrade aquello que es bueno. Me parece difícil que el bello sexo sea

capaz de principios, y espero no ofender con esto; también son extremadamente raros en el masculino".

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, en su interpretación de la *Antígona* de Sófocles nos asigna el ámbito de la ley divina o "acción ética positiva hacia lo singular" versus la comunidad como fuerza autoconsciente de la universalidad. "Este momento –de la *Sittlichkeit*, la eticidad, expresando una conciencia inmediata de sí... es decir, una comunidad ética natural, es la familia. Esta, como el concepto no consciente (...) como el elemento de la realidad del pueblo mismo, como ser ético inmediato se enfrenta a la eticidad que se forma y se mantiene laborando en pro de lo universal- los penates se enfrentan al espíritu universal. La mujer será por ello la "eterna ironía de la comunidad" pues desvía lo público al ámbito de los intereses privados. Freud, por su parte, afirmó que las mujeres teníamos un superego menos desarrollado que el de los varones. Ahora, en la escala de Kohlberg que pretende medir el desarrollo del juicio moral, resulta que nos quedamos en los estadios menos evolucionados. Sólo que Carol Gilligan decidió que, si suspendíamos la asignatura, la culpa no era nuestra sino de la asignatura. Podría ésta estar mal planteada. De hecho, las mujeres presentaban una tendencia a razonar de acuerdo con el contexto y los detalles de la situación particular y no a derivar su conducta de meros principios abstractos, como solían hacerlo los varones. Gilligan habló de este modo de "contextualismo posconvencional" que valoraría la madurez moral con un parámetro diferente.

Al hilo del debate planteado en tomo a la interpretación de estos resultados, Kohlberg llegó a admitir que habría dos orientaciones morales, la orientación de la justicia y los derechos y la orientación del cuidado y la responsabilidad. La segunda de estas orientaciones se referiría al ámbito de "relaciones especiales de obligación" como las que tendríamos hacia la familia y los amigos, mientras que la primera

definiría el campo de su pertinencia como universal. Norma Haan ha afirmado, en relación con el "subtexto de género" de ambas orientaciones, que "el razonamiento moral de los varones que viven en sociedades técnicas y racionalizadas, que razonan en el nivel de las operaciones formales y que de forma defensiva intelectualizan y niegan los detalles interpersonales y situaciones es especialmente favorecido en el sistema de Kohlberg". Pone así de manifiesto que, para tratar el problema del desarrollo moral, es fundamental tener en cuenta la noción de ego que se maneja, pues determinadas actitudes del ego, como el estar a la defensiva, la rigidez, parecen estar favorecidas con respecto a otras como, por ejemplo, la actitud no represiva hacia las emociones, la flexibilidad, la empatía.

La teórica feminista Seyla Benhabib en sus trabajos "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista"<sup>2</sup> así como "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", echa su cuarto a espadas en una discusión en la que está en juego que la experiencia moral de las mujeres pueda ser privatizada. Pues la distinción de Kohlberg entre las dos orientaciones morales es tributaria de la nítida distinción que Habermas y Rawls, cuyas éticas neocontractualistas son, al menos en alguno de sus registros significativos, de inspiración kantiana, establecen entre el ámbito de las cuestiones referentes a la justicia y el de aquellas que sólo son pertinentes en el de la vida buena. Estas últimas, a diferencia de las primeras que son las propiamente morales, son definidas como "cuestiones personales" pues no conciernen a la ética propiamente dicha, que incide sobre lo que es común a todos, sino a la concepción, privada, del bien que tenga cada cual. En la medida en que esta distinción tan abrupta entre la justicia y la vida buena se so-

---

<sup>2</sup> Cfr. S. BENHABIB "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en Seyla BENHABIB y Drucilla CORNELLA, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 119-150.

lapa con la existente entre el espacio público y el privado en nuestras sociedades, con su correspondiente subtexto de género masculino y femenino respectivamente, resultará que las cuestiones de que se ocupan mayoritaria y fundamentalmente las mujeres se verán calificadas como cuestiones privadas y, por ello mismo, sustraídas a la discusión la argumentación racionales. Es este resultado el que, desde el feminismo, Benhabib no puede aceptar. Por otra parte, nuestra filósofa se sitúa en la tradición de la teoría crítica de la sociedad, si bien ha formulado importantes críticas a la teoría crítica desde planteamientos hegelianos. Ya en su primer libro, *Critic. norm and utopia. A study of the foundations of critical theory*<sup>3</sup>, llama la atención sobre las condiciones materiales de posibilidad del formalismo en tanto que radican en un determinado tipo de subjetividad, postconvencional y universalista. Hay que entrar, pues, en el análisis de los contenidos normativos de esa subjetividad en relación con el problema de la fundamentación de la ética. En esta línea, rechaza la forma pragmático-universal de justificación de la ética discursiva. Pues "las interpretaciones universal-pragmáticas de racionalidad, justicia y libertad son interpretaciones que presuponen la validez normativa de la racionalidad, la reciprocidad y la veracidad comunicativa (...) La situación ideal de habla es una construcción circular que presupone aquellas normas cuya validez se supone que habría de establecer" (B,1986). Su crítica a Habermas es, pues, una crítica inmanente que incide fundamentalmente en el tipo de identidad que Habermas tiene in mente cuando diseña las condiciones para una situación ideal de diálogo. Lo que Benhabib echa de menos, o de más quizás, si se ve desde el punto de vista de la carga de supuestos que conllevan las abstracciones de un Habermas o de un Rawls, es un sujeto situado, que con-

---

<sup>3</sup> Cfr Seyla. BENHABIB, *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*, New York, Columbia University Press, 1986.

traste realmente su situación con la de los otros, situados asimismo en nuestras sociedades multiculturales.

Es curioso y significativo que se plantee aquí, en un paradigma por lo demás bastante diferente del sartreano, una crítica al filósofo de Konisberg en cuanto inspirador de los filósofos neocontractualistas contemporáneos. Una crítica tal apunta *–mutatis mutandis–* al mismo punto ciego, a la misma deficiencia que le reprocha al gigante el existencialismo sartreano, a saber, diseñar modelos éticos o políticos para sujetos no situados. Como yo preferiría decirlo, para sujetos no verosímiles. No es de extrañar, pues, que en estas condiciones, Seyla Benhabib titule su segundo libro *Situating the self Gender. community and postmodernism in contemporary ethics*<sup>4</sup>. En esta obra se propone mantener la viabilidad de un universalismo "interactivo" capaz de asumir los retos críticos procedentes del comunitarismo, el postmodernismo y el feminismo. Nos centraremos aquí en la contrastación con la crítica feminista (en la medida en que podemos considerar que es la que vertebra en última instancia sus planteamientos y sus propuestas). Pues es la interpelación feminista a la separación tradicional de los espacios público y privado lo que se encuentra en la base de su puesta en cuestión de la separación habermasiana entre el ámbito de la justicia y el de la vida buena, con sus respectivos subtextos de género. Para Benhabib, lejos de implicar los contenidos tradicionales de tal distinción, el procedimiento discursivo sería de suyo el más idóneo para su problematización en el sentido de los requerimientos del feminismo. Pues bien, nuestra filósofa aborda desde esta perspectiva el debate abierto por los trabajos de Carol Gilligan para la puesta en cuestión de la presunta universalidad y pertinencia del llamado "paradigma de Kohlberg" del desarrollo moral. Sin embargo, en

---

<sup>4</sup> Cfr. Seyla. BENHABIB, *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992.

relación con estas implicaciones considera que, desde el punto de vista de la teoría feminista, no deben interpretarse los resultados empíricos de Gilligan en el sentido de postular una "ética femenina del cuidado" como alternativa a la orientación universalista de la ética normativa de la justicia. Pues una teoría moral adecuada para la forma de vida de las modernas sociedades complejas requiere "alguna caracterización universalista de la idea de la imparcialidad y del punto de vista ético". Ahora bien: de esta caracterización no se deriva una delimitación del ámbito de lo ético como el ámbito de las cuestiones de justicia por oposición a las "cuestiones evaluativas de la vida buena" que serían consideradas como meramente "personales". En opinión de Benhabib, Habermas y Kohlberg "confunden el punto de vista de una ética universalista con una definición estricta del ámbito moral, que estaría centrado en la justicia". De este modo, nuestros neokantianos tendrían "una posición...contraria a nuestras intuiciones; ...opuesta a la fenomenología de nuestra experiencia moral". Sobre todo, a la de las mujeres, que seguramente por ser en general aquellas a quienes les toca lidiar con dilemas no precisamente hipotéticos entre requerimientos de familiares enfermos y otros deberes personales y sociales, se resisten a verse interpeladas por disyuntivas demasiado abruptas como "el derecho a la vida" y el "derecho a la propiedad". Nuestra filósofa, por su parte, insiste en que "el universalismo y el ámbito moral es un problema distinto al del tipo de restricciones en el orden de la justificación a las que consideramos que se ven sometidos los juicios, los principios y las máximas morales (...). En ética, el procedimiento universalista se limita a determinar un modelo de deliberación individual y colectiva, y a imponer restricciones sobre los tipos de justificación que conducen a determinadas conclusiones, y no opera especificando cuál es el ámbito de la moral"<sup>5</sup>. De

---

<sup>5</sup> Cfr. S. BENHABIB, "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *Isegoría*,

esta pertinente distinción se deriva, por una parte, que las cuestiones relativas al cuidado se integran con pleno derecho en el ámbito de la moral, así como, por otra parte, que lo concerniente a este orden de cuestiones debe ser contrastado, si no quiere caer en niveles como el de la mafia, con criterios universalizables. Benhabib insiste en que bajo la delimitación justicia-vida buena se encuentra un subtexto de género que privilegia la perspectiva del varón adulto, olvidando que todos hemos sido niños y niñas y que las relaciones humanas de dependencia y cuidado son básicas en la adquisición de las competencias éticas de los individuos autónomos. Podemos recordar aquí como, para Hegel, el aprendizaje acerca de qué sea un contrato no se produce a su vez en términos contractuales<sup>6</sup>. Así, se puede concluir que "en términos ontogenéticos ni la justicia ni el cuidado tienen primacía alguna" y ninguno de ambos puntos de vista debe solaparse con el espacio de pertinencia de la moral. Es más, diría yo por mi parte ¡cuidado con la ética del cuidado! Porque todos los boletos de la rifa están en el bombo que nos corresponde a nosotras... Ahora, no porque seamos incompetentes, sino porque somos excelentes, mire vd. por dónde... No tenemos suspenso en la asignatura, sino matrícula de honor y gratuita. Y el llamado feminismo de la diferencia vendría a convalidar el reparto de siempre. Por el contrario, estimamos que a las mujeres no nos vendría mal cuidar un poco nuestra autonomía tan desconsiderada.

#### **4. Una ética bicéfala**

Volviendo a la posición de Benhabib, habría que subrayar que su propuesta de flexibilizar los límites canonizados por la modernidad entre las cuestiones de justicia y las de la vida buena está articulada

---

1992, N. 6. *Feminismo y ética*, pp. 37-63.

<sup>6</sup> Cfr. C. PATEMAN *El contrato sexual* (introd. de Maria-Xosé Agra Romero, trad. de M<sup>ra</sup> Luisa FEMENÍAS), Barcelona, Anthropos, 1995.

por una potente perspectiva crítica de los sesgos genéricos en la ética. Es precisamente esta perspectiva lo que, desde nuestro punto de vista, configura su planteamiento como una propuesta coherente, profundamente sugerente y no como una mera propuesta ecléctica entre posiciones de cuño kantiano y actitudes teóricas de raigambre neoaristotélica, neohegeliana, comunitarista, etc.<sup>7</sup>... Desde la misma perspectiva así ganada, aborda la crítica de los supuestos no examinados en las teorías del contrato social, de Hobbes a Rawls. Procede, en primer lugar, a una genealogía de la separación de las esferas público-ámbito de la justicia / privado-espacio de la vida buena. En la modernidad se produce la crisis de la univocidad del bien, cuyas bases fueron minadas por el ocaso de la concepción teleológica de la naturaleza y la implantación paulatina del paradigma mecanicista, la Reforma protestante y las guerras de religión, así como la emergencia de las relaciones capitalistas de intercambio. De este modo, se establece contractualmente como la nueva forma de legitimidad, algo así como un consenso de mínimos en cuanto a las reglas del juego que deben regir en el reparto de poder y en la competencia económica. "La justicia sola, afirma Benhabib, se convierte en el centro de la teoría moral cuando los individuos burgueses de un mundo desencantado se enfrentan a la tarea de crear la base legítima del orden social para sí mismos. Ahora se define lo que "debe" ser como aquello en lo que todos tendrían que estar racionalmente de acuerdo con el fin de asegurar la paz civil y la prosperidad (Hobbes, Locke), o bien es derivado el "debe" de la forma racional de la sola ley moral (Rousseau, Kant). En la medida en que las bases sociales de cooperación y las demandas de derechos de los individuos son respetadas, el sujeto burgués autónomo puede definir la buena vida como le dictan su

---

<sup>7</sup> Cfr. C. AMORÓS "Philosophinnen", en Seyla BENHABIB, *Türkisch/amerikanische Feministin und Philosophin 1950*, Philosophinnen Lexicon, Sonderdruck, Aquisgrán, Ein-Fach-Verlag, 1994, pp. 64-66.

mente y su conciencia". De esta separación de las esferas se derivará una "naturalización" del ámbito de lo privado asignado a las mujeres, pues, como lo afirma Cristina Molina en su *Dialéctica feminista de la Ilustración*<sup>8</sup>, el patriarcado se autoconstituye en poder de asignar los espacios.

La filósofa política feminista Carol Pateman, una de las teóricas más importantes de la obligación política en ese campo, dará una versión algo diferente en cuanto a la separación moderna de las esferas. En su libro del 88 *The sexual contract*<sup>9</sup> afirmará que las teorías del contrato social, de Hobbes y Locke al Freud de *Totem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta* al antropólogo Claude Lévi-Strauss, sólo nos cuentan una parte de la historia de los orígenes de la legitimación del poder, la que da cuenta de la emergencia del espacio público, silenciando la otra mitad, la que se referiría al ámbito de lo privado. La esfera pública resulta generada por el pacto entre los hermanos varones que han asesinado al padre –como en la versión freudiana– o han privado su poder de legitimidad (la polémica de Locke contra Filmer, el autor de *El patriarca*, sería paradigmático al respecto). Pero ¿qué ocurre con las mujeres? Ellas no firman el contrato social, bien por no ser propietarias (Locke), por haber servido como botín de guerra en la guerra de todos contra todos (Hobbes) o bien por su naturaleza, insensible para el bien común, incapaz de universalizar (Rousseau, Kant)<sup>10</sup>. Pero, fundamentalmente, no firman porque pre-

---

<sup>8</sup> Cfr. C. MOLINA PETIT, *Dialéctica feminista de la Ilustración, prólogo de Celia Amorós*, Barcelona, Anthropos, 1994.

<sup>9</sup> Cfr. C. PATEMAN, *The sexual contract Carole Pateman*, Cambridge, Polity Press, 1988.

<sup>10</sup> "Lo que el género femenino tiene es más impulso y corazón que carácter. Es sorprendente como el sexo femenino es totalmente indiferente al bien común, el que, aunque no sean insensibles hacia las personas particulares que conocen, sí lo sean en lo que toca a la noción del todo, que no tiene para ellas ninguna fuerza; en tanto esto no sea comprendido, lo cual favorece su natural inclinación, asisten al curso de los acontecimientos y piensan que es absurdo preocuparse de algo más que de su propio provecho. No fueron creadas para echar una mano en el edificio común y piensan que es absurdo ocuparse de algo más que de sus propias cuitas. Esto está bien así. Porque los varones pueden recuperarse con ellas de sus cuitas públicas". *Nachlass*.

viamente –en sentido lógico, claro está– en la ceremonia del contrato han sido objeto de un pacto entre los varones mismos que, juntamente con la nueva legalidad, instituyen el reparto ordenado de las mujeres que antaño eran, en el imaginario patriarcal, propiedad exclusiva del Padre mítico. A este contrato previo, previo incluso al propio contrato de matrimonio, contrato de servidumbre en el que la mujer intercambia obediencia por protección, le llamaré Pateman "contrato sexual". Este contrato vendría a ser, pues, una cláusula primera y mayor del propio contrato social, cláusula que estipula el acceso ordenado de los hermanos a los cuerpos de las mujeres y que tendría luego su derivación en el contrato de matrimonio como pacto entre un varón y una mujer. El derecho político se entiende de este modo a la vez como un derecho sexual, ya sea en su modalidad despótica como derecho de Padre del Antiguo Régimen o en la modalidad de pacto fraterno en el mundo de contrato. La historia del contrato sexual, pues, en cuanto génesis de la esfera privada, se elide en las narraciones del origen que se nos ofrecen en las teorías del contrato social; de este modo, insiste Pateman, se nos ha contado sólo la mitad de la historia. Benhabib, por su parte, llama la atención sobre "este imaginario de los principios de la teoría política y moral" centrado en los hermanos sin padre ni madre, en la fraternidad huérfana. Han ganado su autonomía por renegación de la madre, como todos los sujetos que he llamado "iniciáticos" en otra parte<sup>11</sup>. Pues, como en los ritos de pasaje de tantas sociedades etnológicas y no etnológicas, los varones se despegan absolutamente del mundo femenino al que deben su existencia meramente "natural" para ingresar, iniciados por un varón (recordemos *El Emilio* de Rousseau), en el ámbito de la verdadera vida, la vida regenerada y legitimada, alumbrada en el pacto de

---

<sup>11</sup> Cfr. C. AMORÓS *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2000<sup>2</sup>.

los hermanos. Para llegar a ser adultos, a su vez, han de matar al padre para instituir su propia ley que los proclama como libres e iguales. Esta génesis imaginaria dejará su impronta en la concepción de la imparcialidad moral característica de las teorías del contrato, imparcialidad consistente en el reconocimiento de las "demandas de alguien que es igual que uno mismo". La abstracción que corresponde a estas representaciones imaginarias es la de el "otro generalizado" al que deberé tratar, kantianamente, confirmando "en su persona los derechos de la humanidad". Pues bien, nuestra autora pretende demostrar que esta abstracción, por sí misma, es inadecuada para las operaciones de reversibilidad, es decir, de ponerme en el lugar del otro, requeridas para establecer los principios de justicia. Pues para J. Rawls, el filósofo político que se encuentra en la base de la epistemología moral de Kohlberg, los principios de justicia deben ser educidos y pactados por parte de unos sujetos que deberán razonar "bajo un velo de ignorancia". No sé si un velo tal puede llevarse con más ligereza que un *burka*. Pues se pretende que, razonando bajo él -lo que no se supone que hace aquella a quien se le impone el *burka*- deberíamos ignorar todo lo que concierne a nuestra identidad particular, incluido el género: justamente, lo único que con el *burka* se quiere remarcar. Lo que cabe preguntarse es si, en tales condiciones, queda alguien que pueda argumentar imparcialmente, incluso alguien que pueda, simplemente, razonar. Pues, "en su intento de hacer justicia a la concepción kantiana del agente nouménico, Rawls recapitula un problema básico de la concepción kantiana del *self*, a saber, que los *se/ves* nouménicos no pueden ser individualizados". Recordando aquí los paralogismos kantianos de la sustancialidad y de la identidad, no puedo dejar de rememorar que nuestro querido Fernando Montero Moliner se refirió con toda pertinencia al averroísmo de la ética kantiana. Pues, para que yo me ponga en tu lugar o tú te pongas en el

mío, hace falta que tanto tú como yo tengamos lo que los escolásticos llamaban "principio de individuación", un *locus* individualizado que podamos intercambiar. Aquí nos encontramos con Benhabib afirmando, como lo haría Sartre, que no "tiene sentido definir un *self* independientemente de todos los fines que pueda elegir", que un *self* semejante no sería un *self* humano. "La identidad no se refiere únicamente a mi potencial de acción sino a la realidad de mis elecciones". Sartre afirmaría que, en un sentido más radical, yo soy mis elecciones. Más concretamente: soy mis elecciones en situación. Y el velo de ignorancia rawlsiano borra, como lo harían para Sartre la violencia y la exigencia, la situación. El problema para Benhabib, crítica inmanente de universalismos como los de Rawls y Habermas, es cómo elucidar la situación de forma que se pueda establecer si determinadas situaciones son o no semejantes pues, en defecto de esta posibilidad, es imposible universalizar adecuadamente. Para Sartre, una libertad sin situación sería una imposibilidad ontológica. Tenemos así a Kant, nuestro gigante junto con su estirpe, enfrentado desde dos corrientes importantes de la filosofía contemporánea por críticas que, desde sus respectivos paradigmas, tienen un cierto parentesco: apuntan a la renegación de la situación en tanto que es, al mismo tiempo, renegación de la condición humana. El campeón de la razón práctica pretendió dirigirse a lo más alto que hay en nosotros, pero, como lo dice Sartre, a lo mejor, "lo más elevado que hay en nosotros no es nosotros". Sartre se separó, desde el principio, de la moral del deber, disuasoria por estar separada de la metafísica. Benhabib, que, en este punto, confiesa sus afinidades con Michael Sandel -intenta tender, como él, puentes entre el liberalismo y el comunitarismo- introduce la noción de "el otro concreto" como necesario y correctivo complemento de "el otro generalizado" de los neocontractualistas. Su intención no es presentar así una alternativa a las teorías del contrato

social -tampoco consideraba la ética del cuidado de Gilligan como una teoría moral alternativa con respecto a las teorías de la justicia- sino, más bien, ofrecer un "concepto crítico" que apunta a los "supuestos no examinados" en las teorías universalistas; estaría, así, destinado a arrojar luz sobre las limitaciones y los puntos ciegos de estas teorías. La generización y la incardinación del "yo" le aparece como una exigencia irrenunciable de la teoría feminista en tanto que teoría crítica de la sociedad desprendida de las escamas de ceguera ante las cuestiones del género.

## 5. ¿Nos ayuda la ética de ayuda?

Dejo para otra ocasión el dilucidar si la ética sartreana de la ayuda que hemos expuesto es idónea en sus aspectos más relevantes para los proyectos del feminismo. En la ética sartreana, a diferencia de los contractualistas y de los propios Benhabib y Sandel, sólo hay "otros concretos" y lo que podríamos llamar la hermenéutica situacional es lo decisivo. Satisface en este aspecto la sed feminista de concreción. Pues, si se atiende a situaciones como aquéllas a las que se refiere la feminización de la pobreza –de cien personas pobres, ochenta son mujeres–, la llamada "violencia de género" –mueren a manos de sus maridos o compañeros más mujeres que víctimas de ETA hay en un año–, 135 millones de mujeres y niñas de todo el mundo se encontraban sometidas a la mutilación genital según el informe de Amnistía Internacional del 98; en la India 5 mujeres son quemadas al día a consecuencia de disputas relativas a la dote y muchos otros etcéteras...podemos concluir, en suma, que no está este panorama como para hacer *epoché* de la situación.

