

**Una revisión del universalismo ético  
y del concepto de derechos humanos.  
De la ilustración a los estudios de género**  
Graciela Brunet

Graciela Brunet es Docente de la Facultad de Humanidades y Arte de la Universidad Nacional de Rosario y de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral.

Dirección: Facultad de Humanidades y Artes,  
Universidad Nacional de Rosario, Entre Ríos 758, (2000)  
Rosario, Argentina.  
E-mail: patula@citynet.net.ar

### **Resumen**

La pretensión universalista de la ética entra en conflicto con los valores y derechos emergentes del reconocimiento de particularismos culturales. De manera similar los reclamos de las mujeres en materia de derechos ponen a prueba el universalismo ético y cuestionan la coherencia del pensamiento ilustrado. La Ilustración dio origen tanto al concepto de derechos humanos como al concepto de humanidad. No obstante, la tradición ilustrada es ambivalente en materia de reconocimiento de derechos de las mujeres.

Este artículo propone una reformulación de los principios sobre los que se fundan los derechos humanos, de forma tal que permita liberar a su teoría de la pesada herencia patriarcal y pseudo universalista.

### **Summary**

Ethic's claim of universal validity conflicts with values and rights springing from cultural particularism. Women's claim for rights challenges ethical universality and defies illustrated thinking. The concepts of human rights and humanity spring from Enlightenment. Notwithstanding, the tradition of Enlightenment is ambiguous regards women's rights.

This essay intends to revise the foundations of human rights in order that they may get rid of patriarcalism and pseudo universality.

## Introducción

Un tema recurrente en los debates contemporáneos es el conflicto entre la pretensión universalista de la ética y los derechos emergentes de las reivindicaciones de particularismos culturales. De manera similar, los reclamos referidos a necesidades propias de las mujeres en materia de derechos humanos ponen a prueba tanto el universalismo ético como cuestionan la coherencia del pensamiento ilustrado.

Al mismo tiempo, es cada vez más frecuente hacer de los derechos humanos el fundamento de una ética de mínimos, pero, para ello es preciso aceptar por lo menos dos premisas fundamentales: admitir la unidad del conjunto de los seres humanos concretos y la primacía de ese colectivo sobre cualquier otro tipo de bien moral; y reconocer la validez de alguna forma de ética universalista.

El concepto de derechos humanos y el concepto mismo de «humanidad» tienen sus orígenes en el Iluminismo. Pero esta filiación se hace más compleja cuando se empieza a revisar el pensamiento de los autores de la Ilustración en lo que hace a los derechos de las mujeres. En efecto, numerosos estudios han puesto en evidencia que los pensadores ilustrados, sólo en muy contados y excepcionales casos (Olimpia de Gouges, Theodor von Hippel) tuvieron conciencia de que las mujeres también formaban parte de esa humanidad que ellos hipostasiaban. Algunos, como Kant o Rousseau, fueron declaradamente misóginos, llegando a excluir a las mujeres no sólo del espacio público en el que se juega la ciudadanía sino también a negarles la posibilidad de ser un agente moral. ¿Cómo suscribir entonces, la afirmación de los derechos de las mujeres en esta tradición ilustrada tan ambivalente por momentos y hasta contradictoria? A la vista de esta situación, ¿podemos seguir manteniendo sin más el universalismo ético y la noción de derechos humanos que venimos utilizando?

Subyace a estas preguntas, primero, una cuestión filosófica de fondo: la validez del universalismo ético y, en relación con él, otro debate propio del pensamiento feminista: la discusión entre feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia.

Dichos debates no serán nuestro punto de partida; el primero, dado que constituye lo que este trabajo pretende revisar. El segundo será un tópico de nuestra discusión más adelante. Emplearemos con carácter provisorio dos hipótesis de trabajo, que esperamos se vuelvan plausibles en el desarrollo del texto: a) que la diferencia de los géneros atraviesa subterráneamente el pensamiento occidental, sobredeterminando a las diversas concepciones del mundo; b) siguiendo a Celia Amorós tomaremos al feminismo como una «perspectiva privilegiada sobre la Ilustración», más aún, como «un test de ilustración».

Intentaremos mostrar cómo los estudios de género pueden llevar a replantear el universalismo ético de manera tal que no se convierta en una mera generalización de ciertas concepciones filosóficas particulares. Y al mismo tiempo, redefinir al sujeto

de los derechos humanos adjudicándole a su concepto una concreción tal que su universalidad no suponga exclusiones, genéricas o de cualquier otra índole.

### La filosofía tradicional y su desconocimiento de las mujeres como agentes morales

Desde Aristóteles<sup>1</sup> se acepta que los requisitos indispensables para que un sujeto sea considerado capaz de moralidad son dos: libertad de la voluntad (ausencia de coacción interior o exterior) y consciencia o conocimiento (acerca de lo bueno y de lo malo y de las circunstancias de la acción a realizar). Si encontramos un grupo o clase de individuos a los que no les son reconocidas algunas de dichas condiciones, deberemos concluir que no se los puede considerar como sujetos morales plenos. Nuestra hipótesis al respecto es que esto constituye casi una constante en las éticas filosóficas (las llamadas éticas normativas). Como no podemos abordar aquí exhaustivamente este tema, tomaremos el ejemplo de Kant, por su condición de ilustrado y por la impronta que su modelo ético dejó en la filosofía y la cultura de Occidente.

En la antigua Grecia, a medida que el logos va deslindándose del mito se va perfilando una conceptualización de lo genérico humano que persistirá a lo largo de la historia de la filosofía de Occidente. En ella, dicho genérico abstractamente pensado aparece como neutro. Vale decir, se produce una neutralización de los opuestos sexuales que tan claramente se distinguían en el mito y en las filosofías presocráticas. Pero ese genérico es neutro sólo aparentemente, ya que se superpone a, y toma los rasgos de lo masculino. De esta manera, lo femenino, no sólo queda excluido del genérico humano sino que permanece como lo no pensado.<sup>2</sup>

A esta tesis de Amorós, que haremos nuestra, puede ligarse la presencia de un dualismo jerarquizante que vertebra la filosofía griega (por lo menos en Sócrates, Platón, Aristóteles). Una ontología dualista, con su correlativa gnoseología dualista, no puede menos que suponer una antropología también dualista, en la que lo espiritual-intelectual (alma), rige a lo material (cuerpo), justificándose así la dominación de «lo superior» sobre «lo inferior» tal como ha sido claramente expresado por Aristóteles.

De ahí que una autora como Catherine Whitbeck<sup>3</sup> haya partido de la crítica a este dualismo, base de lo que ella llama una «ontología masculinista», para hacer su propuesta de una «ontología femenina» donde la oposición «yo-otro» no sea enteramente diádica sino un «modelo interactivo multifactorial». Esta propuesta de Whitbeck encuentra una ejemplificación en aquella «voz diferente» que oía C. Gilligan

<sup>1</sup> Véase: *Ética a Nicomáco*, Libro III, México, Porrúa, 1998.

<sup>2</sup> Cfr. C. Amorós, «Lo femenino como «lo otro» en la objetividad conceptual de lo genérico humano», Introducción a: E. Pérez Sedeño (coord.), *Conceptuación de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994.

<sup>3</sup> C. Whitbeck, *Una realidad diferente: la ontología feminista*, traducción de Laura Gutiérrez, México, mimeo.

en sus entrevistadas y que ella traduce como una moral (femenina) contextual, más atenta a las relaciones interpersonales y a las responsabilidades recíprocas que a los deberes y derechos en el sentido «jurídico» que encontramos reflejados en éticas deontológicas como las de Kant y Rawls.

Kant y la mayor parte de sus contemporáneos –que de una manera u otra participaron de ese decisivo movimiento de ideas que fue la Ilustración– nos colocan, respecto de nuestro tema, en una situación de gran perplejidad. Por una parte hay que reconocer que todos los feminismos son, lo quieran o no, herederos de la Ilustración en tanto ésta fue un pensamiento crítico y emancipatorio. Hasta nos atreveríamos a sugerir, que, en la actual crisis de la modernidad, cuyo proyecto algunos dan por fracasado, podrían llegar a ser los movimientos feministas quienes tomasen el relevo de la crítica y la emancipación. Pero lo paradójico es que si –tal como lo hemos propuesto en la Introducción– consideramos al feminismo como un «test de la Ilustración», veremos que la mayor parte de los distinguidos pensadores ilustrados no pasan la prueba.

En relación a todas las díadas conceptuales con las que se construye el pensamiento occidental moderno: espíritu-vida; trascendencia-inmanencia; abstracción-intuición; lo mismo-lo otro; sujeto-objeto; público-privado; individuo-género; cultura-naturaleza, etc., el segundo elemento del par siempre se relaciona con lo femenino. Nos centraremos en el análisis de los dos últimos pares mencionados.

Respecto de la oposición cultura-naturaleza, desde los mitos más primitivos hasta el psicoanálisis lacaniano, la mujer ha sido identificada con la naturaleza. Ahora bien, el concepto de naturaleza tal como aparece en el pensamiento moderno, tiene, según Amorós, dos funciones diferentes (que califica de «ideológicas»). Ellas son: a) «naturaleza» representa lo que no es cultura y por lo tanto la cultura debe reprimir, controlar, domesticar (este aspecto se halla claramente ejemplificado en la concepción roussoniana de la educación femenina); b) un sentido «ilustrado» de naturaleza: «como orden que legitima y sanciona a su vez la adecuada distribución de los papeles entre la naturaleza y la cultura».<sup>4</sup>

La oposición cultura-naturaleza se complementa con la oposición individuo-género. La individualización es lo que permite la personalización, el ingreso a la cultura, caso contrario se impone la subsunción en la especie y en la naturaleza. A continuación, trataremos de ver cómo funcionan en el pensamiento kantiano las dos oposiciones mencionadas y qué consecuencias tiene esto para la posible constitución de la mujer como sujeto moral.

En *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), Kant coloca a las mujeres del lado de «lo bello», en oposición a «lo sublime» masculino,<sup>5</sup> y afirma lisa y llanamente que aquéllas son insensibles en lo tocante al deber o la obligación

<sup>4</sup> C. Amorós, «El feminismo: senda no transitada de la Ilustración», en: *Isegoría*, Nº 1, Madrid, 1990.

*nes sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*, México, Porrúa, 1997 (véase cap. III, p. 154).

<sup>5</sup> I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observacio-*

ya que sólo obedecen a las inclinaciones (naturales, irracionales), en tanto los varones son capaces de obedecer a la razón. Esta oposición, no obstante, se resolverá en la unidad del matrimonio que lleva a los cónyuges a constituir una sola persona moral, «regida y animada por la inteligencia del hombre y el gusto de la mujer».<sup>6</sup>

En este texto Kant no aclara cómo se daría dicha unificación de dos seres pero da pie a la inferencia de que una mujer por sí sola no llegaría a constituir una persona moral pues si intentara «ennoblecere» su carácter estaría contradiciendo los designios de la naturaleza. Unos renglones más arriba Kant ha advertido que, si llevadas ellas por «la vanidad y las modas» se cambia la dirección de los «instintos naturales», las mujeres pueden llegar a convertirse en «pedantes o amazonas». No obstante, Kant recomienda a las mujeres que, a medida que la acción del tiempo va haciendo desaparecer los encantos propios de su sexo, se aboquen a la lectura y al cultivo de su inteligencia, para «sustituir insensiblemente con las musas los sitios vacantes de las gracias». Tarea que –desde luego– contará con la guía del esposo, su «primer maestro».<sup>7</sup>

El texto que comentamos muestra claramente cómo la naturaleza es convocada por Kant para legitimar una asignación de roles de género que, aunque originados en las tinieblas de la tradición, no provocaban incomodidad a los ilustrados. El párrafo que citaremos a continuación, además de conducirnos directamente al núcleo de la ética kantiana (el deber) pone de manifiesto cómo opera la díada conceptual bello-noble en relación a la dualidad de los sexos y a la capacidad de obrar según principios morales.

«La virtud de la mujer es una virtud bella. La del sexo masculino debe ser una virtud noble. 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 toda orden y toda construcción malhumorada. Hacen algo sólo porque les agrada, y el arte consiste en hacerles 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».<sup>8</sup>

El contenido de esta cita nos exime de mayores comentarios: cualquiera que esté familiarizado con la ética kantiana advertirá que, en sus parámetros, el «bello sexo» tal como aquí se lo caracteriza sería, por definición, incapaz de moralidad, ya que, el que obra moralmente, debe hacerlo por deber –mediante máximas universalizables– y no por inclinación. Por otra parte, si se trata de hacer que a las mujeres «les agrade aquello que es bueno», es obvio que la conducta que de ellas se espera será heterónoma y no autónoma, como es la auténtica conducta moral.

<sup>6</sup> Idem, p. 155.

<sup>7</sup> Idem, p. 154.

<sup>8</sup> Idem, p. 149.

La Antropología de Kant, un texto menor pero coherente con su obra crítica, presenta una curiosa mezcla de observaciones sagaces sobre cuestiones empíricas y «lugares comunes» provenientes de un etnocentrismo no consciente de sí.

El tema que nos ocupa es tratado en el capítulo III, B, de la segunda parte, titulado «El carácter del sexo».<sup>9</sup> Allí el supuesto básico es el de la existencia de una naturaleza humana que se expresa a través de los caracteres del varón y la mujer, cuyos respectivos roles son parte del plan de la naturaleza (nombre secularizado de la providencia, en Kant). Entonces, la dualidad de caracteres está consagrada en el mismo orden natural: la mujer, débil porque en ella reside la fertilidad, buscará protección en la fortaleza del varón.<sup>10</sup> Vemos así ejemplificado el segundo sentido de naturaleza mencionado, propio de la Ilustración.

La estricta atribución de cualidades opuestas –y supuestamente complementarias– prevista en el plan de la naturaleza para así lograr el objetivo de la perpetuación de la especie a través de una duradera «unión doméstica» no excluye que: una de las partes tenía que estar sometida a la otra, y recíprocamente, una ser superior a la otra, para poder dominarla o regirla.<sup>11</sup>

En esta obra también se establece una significativa diferencia en lo que hace al carácter femenino y masculino ya sea que ellos se encuentren en estado de naturaleza o en estado civil. Al carácter femenino únicamente se lo reconoce en su desarrollo humano pleno si se encuentra en estado civil, ya que sólo la cultura es capaz de hacerlo madurar (en estado de naturaleza, la mujer es un «animal doméstico»). El varón, en cambio, ya es plenamente tal desde el estado de naturaleza. Pero siempre, las cualidades o virtudes masculinas se definen por sí mismas, poseen una identidad propia, en tanto que las femeninas se definen en relación al varón. A partir de lo anterior y de todo este texto resulta impensable una mujer sola: la que no ha contraído matrimonio (a veces aludida despectivamente como «solterona») es un accidente –desgraciado– de la vida social y parece carecer de toda entidad, en sentido ontológico.

Respecto de la dualidad universal-particular, Kant no considera que las mujeres sean capaces de universalidad, desde el momento que les atribuye una inteligencia bella frente a la inteligencia profunda de los varones. El objeto de la primera es el sentimiento, el de la segunda la especulación abstracta. Por eso la educación de las mujeres no consistirá en razonamientos sino en el cultivo de la sensibilidad y los sentimientos morales.<sup>12</sup> Habiéndoles negado la posibilidad de acceder a principios, la naturaleza las ha dotado de un tierno corazón.<sup>13</sup> El propósito es obvio.

Estas afirmaciones, presentes en aquellas obras menores y menos leídas de Kant, si son articuladas con la famosa segunda formulación del imperativo categórico,<sup>14</sup>

<sup>9</sup> I. Kant, *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991.

<sup>10</sup> Idem, pp. 256-257.

<sup>11</sup> Idem, p. 253.

<sup>12</sup> *Lo bello y lo sublime*, op. cit., p. 148.

<sup>13</sup> Idem, p. 149.

<sup>14</sup> «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio». I Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 84.

llevarían a la conclusión de que las mujeres quedan relegadas a la condición de medios, en tanto que sólo los varones serían fines en sí mismos y por consiguiente, personas.

«La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Semejante facultad sólo en los seres racionales puede hallarse...

Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad....».<sup>15</sup>

Si tenemos en cuenta la afirmación hecha en Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime acerca de que las mujeres son incapaces de obrar según principios, resulta claro que ellas no son estrictamente «fines en sí mismos», no son pues personas.

Una perplejidad similar nos produce recordar el *Sapere aude!* dirigido por Kant en «Qué es la Ilustración» a todo el género humano, incluidas las representantes del «bello sexo», a quienes reprochaba una cierta renuencia a pensar por sí mismas. Más allá de que Kant no repara en los orígenes culturales de dicha renuencia, del texto parece desprenderse una exigencia y por lo tanto una posibilidad de ilustración (si debes, puedes) absolutamente universal. Ahora bien, la ilustración –que tiene por supuesto fundamental la autonomía del sujeto– no sería posible para las mujeres, asidas a lo particular, inspiradas por la intuición, necesitadas en todo momento de tutores racionales... Siendo la autonomía y la libertad los rasgos definitorios del sujeto moral, que tiene por brújula de su actuar el imperativo categórico (el cual exige de una acción, para ser moral, la posibilidad de universalización sin contradicción), entonces las mujeres resultan definitivamente incapaces de obrar moralmente. En el mejor de los casos, su comportamiento conforme a la ley sólo podría ser reputado como «legal» y nunca como «moral».

### El debate en la filosofía contemporánea acerca de las éticas universalistas

Las exigencias kantianas de universalidad y autonomía han encontrado su continuación durante el siglo XX en autores como Rawls, Apel, Habermas, entre los más notables. Este último ha retomado el esquema evolutivo de la moral propuesto por Kohlberg, a su vez inspirado en Piaget. El pasaje de una moral heterónoma a otra autónoma, a través del proceso de socialización que hace posible la cooperación, en paralelo (aunque no en estricta correspondencia) con el desarrollo de la abstracción que se verifica a nivel intelectual, era la respuesta piagetiana a la pregunta sobre la formación del criterio moral en el niño. No demasiado satisfecho respecto de la escasa correlación entre maduración moral y desarrollo intelectual que revelaban los estudios de Piaget, Kohlberg realiza sus propias investigaciones, que dan por resultado tres

<sup>15</sup> *Idem*, pp. 81-82.

niveles de desarrollo moral, integrados estructuralmente con el desarrollo cognitivo. Cada uno de dichos niveles: preconventional, convencional, posconventional, se articula en dos estadios, lo que da un total de seis estadios, que sucesivamente representan «progresos» en términos evolutivos.

Aunque Kohlberg no dudaba de la universalidad de este modelo, investigaciones empíricas realizadas por sus colaboradores en comunidades campesinas y países no occidentales indicaban que en esas sociedades los sujetos no superaban el estadio cuatro (moral convencional).<sup>16</sup>

La universalidad del modelo también se vio cuestionada desde la perspectiva del género. Insatisfecha con las conclusiones de las investigaciones de su maestro Kohlberg, que ubicaban a las mujeres en la tercera o cuarta de las seis etapas evolutivas, asignándole un desarrollo moral «incompleto», la psicóloga norteamericana Carol Gilligan, realizó en los años '70 estudios de campo cuyos sujetos de investigación eran preferentemente mujeres.

La publicación de su obra en 1982<sup>17</sup> dio lugar a una serie de discusiones no sólo respecto a la posibilidad de una ética femenina del cuidado sino también sobre la pertinencia de las éticas universalistas. En este punto, los resultados de los trabajos de Gilligan sobre las construcciones universalistas resultaron convergentes con críticas al universalismo realizadas desde otras posiciones: comunitaristas, neoaristotélicos, neohegelianos, generándose un interesante debate que por su complejidad no podemos presentar aquí.

En la introducción de la obra citada, Gilligan nos informa que sus estudios le han permitido escuchar:

«dos modos de hablar de problemas morales, dos modos de describir la relación entre el yo y el otro... La distinta voz que yo describo no se caracteriza por el sexo sino por el tema. Su asociación con las mujeres es una observación empírica...».<sup>18</sup>

¿En qué consiste esa voz diferente? Ya desde sus primeros estudios, que utilizaban los dilemas hipotéticos creados por Kohlberg, Gilligan advertía que el niño varón resuelve el problema aplicando una lógica jurídica de deberes y derechos en pugna. La niña, por el contrario, no visualiza tanto los derechos y deberes; más bien pone atención a las responsabilidades, entendidas éstas no abstractamente sino en una red de interdependencias. El uno ve un conflicto entre individuos autónomos, cada uno sujeto de derechos, regidos por normas morales y jurídicas que se aplican abstractamente. La otra ve personas unidas por lazos de afectos, lealtad, etc. Y considera que si la relación entre ellas está afectada, se trata de un desajuste en las relaciones interhumanas, que puede resolverse restableciendo la comunicación.

Según Gilligan, estas dos visiones de la moral no se oponen ni jerarquizan; son

<sup>16</sup> J. Rubio Carracedo, «La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)», en: V. Camps (comp.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1989, tomo III.

<sup>17</sup> *In A Different Voice. Psychological Theory and Women Develop-*

*ment*, 1982, Harvard University Press, Cambridge. Hay traducción castellana: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE, 1985.

<sup>18</sup> *Idem*, pp. 13-14.

complementarias, lo que supone desconocer los esquemas secuenciales de Piaget y Kohlberg. Si, por el contrario, sometemos las dos visiones de la moral identificadas por Gilligan a dichos esquemas, la moral «femenina» quedará retrasada respecto de la moral exteriorizada por el varón, pues las mujeres, aparentemente no dan pruebas de haber trascendido la moral convencional, ya que permanecen en el punto de vista social (moral convencional de Kohlberg) sin alcanzar el punto de vista universal (moral posconvencional).

Las investigaciones de C. Gilligan también abarcaron entrevistas a mujeres que habían abortado, a las que se interrogaba acerca de las motivaciones de su decisión. Del conjunto de sus respuestas Gilligan infiere:

«La interpretación que la mujer da al problema moral como problema del cuidado y responsabilidad en las relaciones, y no de derechos y reglas, vincula el desarrollo de su pensamiento moral con cambios en su entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como el concepto moral de justicia vincula el desarrollo con la lógica de la igualdad y la reciprocidad. De este modo, subyacente en una ética de cuidados y atención, hay una lógica psicológica de relaciones, que contrasta con la lógica formal de imparcialidad que imbuje el enfoque de la justicia».<sup>19</sup>

La investigadora considera de gran importancia no sólo lo que sus entrevistados dicen, sino también cómo lo dicen: el lenguaje que usan y las conexiones que establecen. Así, al hablar del aborto se reiteran los términos «egoísta» y «responsable», como correlativos de causar o no causar daño, cuidar o no de otros. Esta apreciación de lo moral también se aparta de los criterios valorativos de Kohlberg –reconocimiento abstracto y universal de derechos– ya que en ella el yo y los otros se vuelven interdependientes y cobra especial relieve la circunstancia, el contexto de la acción.

Esa «moral de la responsabilidad», a menudo transformada por las mujeres en «autosacrificio» –que aparece delineada tan claramente en las respuestas de las entrevistadas–, suele entrar en conflicto con la exigencia de autodesarrollo femenino. Dicha tensión entre autodesarrollo y sentido de la responsabilidad ya se advertía en novelas y declaraciones de feministas del siglo XIX.<sup>20</sup> Pero aún persiste en las entrevistas a estudiantes universitarias norteamericanas en la década de los 70. Dice Gilligan al respecto:

«Estos conflictos demuestran la continuación en el tiempo de la ética de la responsabilidad como centro de la preocupación moral femenina, anclando al yo en un mundo de relaciones y haciendo surgir actividades de atención y cuidado, pero también muestran cómo esta ética se transforma por el reconocimiento de la justicia del enfoque de los derechos».<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Idem, p. 126.

de G. Elliot, *The Mill in the Floss* (1860).

<sup>20</sup> Idem, pp. 209-213. Gilligan cita las palabras de E. Stanton (1848):

<sup>21</sup> Idem, p. 259.

«El autodesarrollo es un deber superior al autosacrificio», y la novela

«Así, en todas las descripciones de las mujeres, la entidad queda definida en un contexto de relaciones y es juzgada por la forma de responsabilidad y cuidado. De manera similar, estas mujeres consideran que la moral brota de la experiencia de la conexión y es concebida como problema de inclusión, y no de sopesar derechos».<sup>22</sup>

El último de los estudios del texto de Gilligan («Visiones de madurez»), se basa en entrevistas a hombres y mujeres adultos donde se les pide una autodefinición. De sus respuestas, la investigadora concluye que los dilemas morales son idénticos para hombres y mujeres, sólo que su resolución en cada caso conduce al reconocimiento de verdades diferentes. Así quedan delineadas una «ética de los derechos» o «de la justicia», y una «ética de la responsabilidad». La primera tiene como valores fundamentales la equidad, la igualdad, el respeto a los derechos de cada uno. La segunda se basa en el reconocimiento de las necesidades en el prójimo que hacen surgir la compasión y el cuidado. La investigación concluye con la afirmación de que ambos tipos de moral son convergentes y deben integrarse en una vida adulta madura.

Los trabajos de Carol Gilligan han sido objeto de diferentes críticas,<sup>23</sup> algunas de orden metodológico. Se le ha objetado que sus entrevistadas provenían todas de la misma clase social, tenían el mismo nivel cultural, etc. Esto es cierto y la autora lo reconoce al comentar sus encuestas sobre el aborto, diciendo que la muestra estudiada ha sido pequeña. Más allá de estas limitaciones metodológicas, que sin duda pueden ser significativas a la hora de sacar conclusiones, hay otra cuestión importante que Gilligan no se plantea: hasta qué punto esas dos éticas diferentes, no están cada una de ellas condicionadas culturalmente. Ya que las mujeres, que sólo piensan en el cuidado de sus semejantes –aun renunciando a sus intereses personales–, han sido educadas durante siglos para cumplir ese rol. La literatura, el cine, el teatro –cuyas realizaciones cita Gilligan como ejemplos de arquetipos femeninos– no sólo reflejan la psicología femenina tal como se da de hecho; también han contribuido a configurarla.

Paralelamente, esto último nos lleva a reflexionar acerca de los resultados de las investigaciones de Piaget y Kohlberg, incluidas por Habermas en su reflexión filosófica. ¿En qué medida la conquista de la autonomía moral y la consideración de los derechos universales no son productos culturales occidentales y de alguna manera «masculinos», desde el momento que el genérico «hombre» se ha constituido sobre el modelo del varón?

Los debates entre Gilligan, Kohlberg y Habermas también conciernen a otro importante asunto: la nitida distinción entre el valor ético de la justicia y las cuestiones evaluativas acerca de la vida buena, separación defendida por Habermas, Rawls y el mismo Kohlberg entre otros. No discutiremos aquí la corrección de esta escisión, pero

<sup>22</sup> Idem, p. 216.

<sup>23</sup> No intentaremos aquí revisar la totalidad de ellas, tarea que excedería los propósitos de este trabajo, pero puede verse un resumen

de las mismas en: S. Benhabib, «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», en: *Isegoría*, N° 6, 1992.

llamamos la atención sobre su conexión con las dos formas de moral reconocidas por Gilligan. Éstas también tienen cierta afinidad con las dos posiciones fundamentales en la interpretación de los derechos humanos: la concepción liberal que considera sólo los derechos civiles y políticos (derechos de primera generación) y las concepciones socialistas y comunitaristas que hacen hincapié en los derechos económicos, sociales y culturales y los derechos de los pueblos (segunda y tercera generaciones de derechos humanos). Especialmente en lo referido a los derechos económicos, sociales y culturales que suponen una acción positiva (cuidado) y no una mera actitud de respeto por parte del Estado, advertimos una conexión importante con la ética del cuidado detectada por Gilligan.

Resulta sorprendente que una labor de investigación empírica (relativamente modesta) llevada a cabo en un terreno estrictamente psicológico, haya concitado la atención de tantos filósofos provenientes de distintas áreas. Ello es un indicador de que la obra que analizamos ponía en cuestión no sólo los esquemas evolutivos de la psicología cognitiva sino también la primacía de la categoría kantiana de autonomía.

Pero el punto más urticante dentro del debate feminista es la propia propuesta de una ética del cuidado, la afirmación de que las mujeres tendrían una forma de vivenciar su moralidad ya no inspirada en mandatos universales y abstractos, sino contextual y atenta a las necesidades de individuos particulares. No centrada en deberes y derechos sino en sentimientos, siendo sus prescripciones centrales, cuidar de otros y no causar daño. Este cuadro agudizó las críticas de muchas feministas que vieron reeditado el tradicional dualismo patriarcal de razón/sentimiento, que podemos asociar a la dualidad público/privado, ya que es en el mundo privado del hogar y las relaciones domésticas en el que las mujeres a través de los siglos cuidaron de niños y enfermos. La primacía otorgada al sentimiento y a la contextualidad una vez más situaría a las mujeres en el polo devaluado de lo irracional y particular.

Todas estas críticas estarían plenamente justificadas en el caso de que Gilligan hubiese pretendido fundamentar la existencia de una moral propia de las mujeres, mediante la ontologización de sus observaciones empíricas; o proponiendo la irreducibilidad de los dos tipos de moral observados. Con respecto a la primera posibilidad ya hemos señalado que desde el título del libro: *In a Different Voice*, está sugiriendo que la moralidad puede expresarse en una voz diferente que hasta ahora no había sido percibida como moral. Además en la Introducción a su libro afirma que ha oído esa voz en las mujeres, pero en ningún momento dice que les sea privativa o esencial. Que los dos tipos de moral sean irreducibles queda excluido al decir:

«Los contrastes entre las voces femeninas y masculinas se presentan aquí para poner de relieve una distinción entre dos modos de pensamiento, y para enfocar un problema de interpretación, más que para representar una generalización acerca de uno u otro sexo».<sup>24</sup>

<sup>24</sup> C. Gilligan, *La moral y la teoría*, op. cit., p. 14.

También insistirá hacia el final del libro en que ambos modos de pensamiento se articulan de manera complementaria, no jerárquica.

Otro aspecto criticado por algunas feministas es la falta de perspectiva histórica y sociológica producto del desconocimiento de la categoría de género, que la llevaría a identificar «la voz de la mujer» con las voces de las estudiantes universitarias, blancas, estadounidenses entrevistadas por ella.

Estas últimas críticas son acertadas en buena medida, ya que es cierto que –por lo menos en la obra que analizamos– Gilligan no emplea la categoría de género y ella misma reconoce lo reducido de la muestra utilizada y las limitaciones que ello supone. Por cierto hay que tener presente que su punto de partida teórico está en la psicología cognitiva, que propone un modelo evolutivo, supuestamente universal, para la comprensión del comportamiento de los individuos. Tampoco Piaget y Kohlberg atendieron a los condicionantes históricos y culturales que sin duda incidían sobre sus sujetos de investigación. Pero, tal vez sin proponérselo, los trabajos de Gilligan sirvieron para cuestionar en esos esquemas evolutivos un modelo ahistórico y supuestamente universal, al descubrir una voz discordante en el coro uniforme. Y esa voz aguda desenmascaraba la falsa neutralidad y la aparente universalidad atribuida hasta entonces al sujeto moral.

### Una lectura crítica de las éticas universalistas

La obra de S. Benhabib,<sup>25</sup> aunque podría encuadrarse dentro de la corriente del feminismo de la igualdad, es un intento de síntesis superadora del conflicto entre las dos corrientes fundamentales del feminismo. Al mismo tiempo proporciona una aproximación crítica al complejo panorama de la ética y la filosofía política contemporáneas, especialmente en lo relativo al problema del universalismo.

Su preocupación por la validez de las éticas comunicativas o discursivas ha llevado a Benhabib a analizar las objeciones planteadas por Gilligan al modelo evolutivo de Piaget-Kohlberg-Habermas, y por esta vía también a revisar los aportes de dicha autora a la filosofía moral. Como hemos visto, sus investigaciones mostraban que el juicio moral producido por las mujeres era contextual, es decir, atento a la situación concreta y a los interlocutores reales. De allí la denominación de «otro concreto» usada por S. Benhabib. Los rasgos de contextualidad y concreción son considerados por ambas autoras como índices de plena madurez moral, en contraposición a lo sostenido en las éticas universalistas tradicionales, de inspiración kantiana.

<sup>25</sup> Especialmente nos referimos a *Situating the Self*, New York, Routledge, 1992. Su capítulo 6 se encuentra traducido en: *Isegoría*, Nº 6 (1992) bajo el título: «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral».

Respecto de la pertinencia de las investigaciones de Gilligan, las respuestas críticas de Kohlberg han transitado por tres alternativas:<sup>26</sup>

a. Rechazar las conclusiones obtenidas a partir de los datos empíricos que refutaban la afirmación de Kohlberg acerca de que el juicio de varones y mujeres sobre la justicia era similar. Kohlberg responde que si los estudios comparativos no se hacen con hombres y mujeres de igual preparación y experiencia laboral, los resultados necesariamente indicarán diferencias en favor de los varones (aludiendo al hecho que las respuestas refutatorias provendrían de amas de casa con escasa participación política).

b. Tratar de acomodar las nuevas conclusiones a las viejas teorías: diciendo que las dos formas de moral descubiertas por Gilligan no son más que orientaciones morales dirigidas cada una a un tipo diferente de relaciones o de interlocutores, y que no tienen que ver con el sexo.

c. Afirmar que se trata de dos teorías o paradigmas diferentes y que cada uno se aplica a diferentes cuestiones: el paradigma de Gilligan respondería (según Kohlberg) a la dimensión de la «vida buena» y el desarrollo del ego, no específicamente morales; en tanto que el paradigma de Kohlberg respondería a las cuestiones del derecho y la justicia, específicamente morales.

De las tres alternativas críticas, la última es la más fuerte desde el punto de vista del debate ético. A partir de ella Benhabib va a plantear una revisión de las éticas universalistas contractualistas (desde Hobbes a Rawls). Todas ellas según Benhabib han conducido a una «privatización de la experiencia femenina» y su exclusión del punto de vista moral. Y esto se debe a que en la mencionada tradición filosófica el sí mismo moral se concibe como un ser descorporeizado y desarraigado (disembedded).

Ese sí mismo, al ser reflejo de la experiencia masculina, resulta entonces incompatible con los ideales de universalidad y reversibilidad de la experiencia sustentados por la tradición ilustrada. Por eso a ese falso universalismo (denominado por Benhabib «sustitucionalista»), ella opondrá el universalismo «interactivo». De esta manera logra conciliar el universalismo de la tradición liberal e ilustrada con una identidad corporizada; la universalidad como ideal regulativo con prácticas sociales y políticas capaces de dar lugar a las necesidades de las mujeres.

Otro aspecto importante que va a rectificar Benhabib es la legitimidad de la escisión entre justicia y creencias acerca de la vida buena, lo que supone la exclusión de estas últimas del ámbito de la moral. Tal era la objeción fundamental planteada a Gilligan por Kohlberg, ya que éste sigue a la tradición contractualista que hace de la justicia el centro de la teoría moral, relegando las creencias acerca del bien a la esfera privada. Lo que supone, de paso, «proteger» a la vida familiar de la intrusión del Estado (como exigen los autores de tendencia liberal), pero al precio de sustraerla del ámbito de la justicia. Esto, como es evidente, se ha traducido en la práctica, en

<sup>26</sup> Idem, pp. 149-150.

condiciones opresivas y de falta de protección jurídica para las mujeres dentro de su propio hogar.

Las éticas universalistas y contractualistas operan con una noción de sujeto que Benhabib ha llamado «otro generalizado», ya que al mismo le han sido abstraídas sus necesidades concretas, deseos, sentimientos, etc., quedándole, después del proceso de abstracción, sólo su racionalidad y dignidad moral (universales). Formalmente iguales, esos «otros generalizados» se rigen por la reciprocidad de deberes y derechos. De esta manera, según Benhabib, se construye un mundo donde la gente nace adulta, y no existen esposas, madres ni hermanas. Ellas no están allí porque han sido excluidas de la cultura y el mundo público, permaneciendo invisibles en el reino de lo privado, o sumidas en la naturaleza. Al respecto es emblemático el retrato de la polis griega hecho por Hannah Arendt: la presencia de mujeres y esclavos resultaba invisible, confinados unas y otros en la oscuridad de lo privado y la eterna rutina de la labor.<sup>27</sup>

Entonces, frente a los otros abstractos de las éticas universalistas, Benhabib propondrá «otros concretos», con una historia personal y una identidad afectiva, regidos entre sí por «reciprocidad complementaria», ya que entre ellos se ponen de manifiesto normas de interacción que tienen en cuenta el cuidado, la amistad, el amor y categorías morales tales como la responsabilidad y el compromiso. Esta perspectiva no excluye al «otro generalizado» sino que más bien lo incluye, pues la dignidad del otro concreto es reconocida a través de la percepción de su identidad moral (universal).

Las teorías de los derechos humanos hasta ahora han venido utilizando el modelo del otro generalizado: un sujeto abstracto, propio del discurso jurídico, presuntamente universal. Pero ese modelo se ha revelado inapropiado para reconocer y dar satisfacción a necesidades concretas de nuevos sujetos concretos: pueblos, minorías sexuales, mujeres. Por eso el modelo del otro concreto resultaría más adecuado para expresar al sujeto de los derechos humanos pues permite pensar sujetos reales, vivientes, efectivamente plurales y no abstractamente universales. Al decir esto estamos pensando en la categoría de pluralidad tal como fuera concebida por H. Arendt: lo que hace diferentes a los hombres (y las mujeres) y crea el espacio público de la acción y el discurso como el lugar para expresar quiénes son aquéllos y aquéllas. Sujetos así concebidos, entonces, no sólo serán portadores de ideas acerca de lo justo sino también de creencias acerca de la vida buena.

## Conclusiones

Los estudios de género han venido operando como una «filosofía de la sospecha», al intentar descubrir el revés de la trama, el subtexto patriarcal oculto en el texto de los discursos filosóficos. Y su sospecha básica es que en éstos se ha producido un

<sup>27</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

escamoteo, un disimulo: en el más universal de los saberes, se ha dejado de lado a la mitad del universal, ya sea en tanto sujeto u objeto de ese saber.

Las tendencias feministas (de la igualdad, de la diferencia, marxistas, liberales, psicoanalíticas, etc.) polémicas entre sí, eminentemente filosóficas en tanto son críticas, se ven hoy en la alternativa de emplear categorías tradicionales (patriarcales) o forjar otras nuevas no afectadas por las antiguas dicotomías. Vale decir: reconstruir o deconstruir el legado filosófico. Pero cualquiera sea el camino que elija una reflexión comprometida con la perspectiva de género, de su labor resultará una filosofía más auténtica en tanto cuestionadora de sus propios supuestos.

Esta relectura de las filosofías pasadas y presentes es tanto más urgente en el terreno de la filosofía práctica, pues es allí donde los dualismos y la «diferencia» inventados por el patriarcado han producido no sólo una distorsión teórica sino también han contribuido –en el plano normativo– a la perpetuación de las condiciones de opresión de las mujeres.

Somos conscientes pues de la necesidad de una crítica feminista de la ética y de la filosofía política, que como toda crítica lleva implícita una dimensión utópica. Pero al mismo tiempo sentimos en nuestra cultura la presencia de ese borramiento del sentido que Nietzsche llamó nihilismo.

Así como Descartes a las puertas de la Modernidad creyó necesaria la formulación de una «moral provisional» que le permitiese estar a resguardo en tanto construía su nueva morada, hoy se hace sentir la falta de una «ética provisional» apropiada para nuestros tiempos de «poscultura».<sup>28</sup> Preferimos este concepto de George Steiner al mucho más conocido de posmodernidad, en primer lugar, porque este último, habiendo sido utilizado en tantos sentidos diferentes ha terminado por carecer de un significado preciso, y en segundo lugar, porque muchos de los auto-denominados posmodernos se colocan en una posición tal que hacen imposibles cualquier forma de ética o política. Dice G. Steiner:

«En nuestra actual barbarie está obrando una extinta teología, un cuerpo de referencia trascendente cuya muerte lenta e incompleta produjo formas sustitutas y paródicas. El epílogo de la creencia, el paso de la creencia religiosa a la hueca convención, parece ser un proceso más peligroso de lo que habían previsto los philosophes. Las estructuras de la decadencia son tóxicas... Ninguna otra capacidad del hombre representa mayor amenaza. Como la poseemos y la estamos usando en nosotros nos encontramos ahora en una poscultura».<sup>29</sup>

Consciente de que la cultura y la ilustración no han sido una barrera contra la barbarie sino que, por el contrario, ellas pueden convivir perfectamente, Steiner siente

<sup>28</sup> G. Steiner, *En el castillo de Barbazul*, Barcelona, Gedisa, 1992.

<sup>29</sup> *Idem*, pp. 78-79.

que nuestra cultura es frágil y que la estructura axiológica de Occidente puede llegar a alterarse de manera imprevisible en ausencia de una apuesta a la trascendencia.

Nuestra propuesta se hace cargo entonces del fracaso del pensamiento ilustrado y de la vigencia del nihilismo. Pero hasta el decepcionado y pesimista Adorno de la posguerra fue capaz de escribir *La educación después de Auschwitz*. Quienes hemos sobrevivido a Auschwitz necesitamos de una ética que nos permita vivir en estos tiempos donde todo ethos parece disolverse.

La provisionalidad de la ética a la que hemos aludido, tal vez no sea sólo una exigencia coyuntural, vale decir, una respuesta al nihilismo como manifestación epocal sino también un ethos acorde con la precariedad humana. Pero sostener este tipo de afirmaciones tiene un costo metafísico que no queremos asumir. Preferimos proponer una ética mínima, cuyo fundamento sean los derechos humanos.

Con respecto a si ellos pueden ser el fundamento de la ética o, por el contrario, una ética basada en los derechos humanos debería proceder en primer lugar a fundamentarlos filosóficamente, nos decidimos por la primera opción. Pues la segunda posición requiere de alguna forma de jusnaturalismo con el compromiso ontológico que esto supone. A la vista de este riesgo, nos inclinamos por una afirmación intuitiva de los derechos humanos, entendidos como una moral crítica, fruto de la experiencia histórica, capaz de juzgar cualquier conducta o norma positiva.<sup>30</sup> No intentamos mostrar su necesidad ya que somos conscientes de que es casi tan arduo fundamentar de manera absoluta, desde un discurso secular, la dignidad de todos los seres humanos, como tratar de demostrar la superioridad de un grupo, clase, o etnia.

Además de la fundamentación en el derecho natural, es posible identificar a los derechos humanos con derechos morales (tal la posición de Nino) o con derechos jurídicos. Se plantea un «trilema»<sup>31</sup> del que las éticas del discurso salen proponiendo una concepción dualista de los derechos humanos (entre lo trascendental y lo histórico) con una base procedimental. Esta posición no está exenta de dificultades. Por ejemplo, tal como la presenta Adela Cortina, cae en una petición de principio, ya que los derechos humanos presuponen aquello que están destinados a garantizar (condiciones materiales y culturales mínimas a partir de las cuales pueda entablarse una discusión). Pues la finalidad de la comunicación es el acuerdo y éste sólo puede darse en condiciones de simetría cultural y material que se irán dando históricamente.

Los derechos humanos no son más que una concreción normativa de ciertos valores (libertad, igualdad, fraternidad, equidad, justicia, etc.) y es sabido que si bien puede argumentarse de manera razonable sobre la preferibilidad de dichos valores, es imposible establecer de manera absoluta su plena objetividad. Dice Nino acerca

<sup>30</sup> C.S. Nino, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1985.

<sup>31</sup> A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1995.

de los derechos humanos: son «una herramienta indispensable para evitar el tipo de catástrofe que con frecuencia amenaza a la vida humana».<sup>32</sup> Nino está sugiriendo, que los derechos humanos (igual que el género, agregaríamos por nuestra parte) no son nada «natural» sino una construcción cultural, y como tal están abiertos a las transformaciones que requiera el devenir de las sociedades.

¿Por qué convertirlos en el fundamento de nuestra ética? Porque son el mejor recurso teórico y práctico hasta ahora inventado para hacer posible la convivencia en un mundo complejo y plural.

La expresión «derechos humanos de las mujeres», puede parecer un pleonasma si no se albergan dudas sobre la pertenencia de las mujeres al género humano. Si esto es efectivamente así, no tendría sentido hablar de derechos humanos de las mujeres. En la actualidad, cuando se piensa a «las mujeres» como un colectivo con características y necesidades peculiares, tal como las etnias o las minorías sexuales, se introduce el problema de la legitimidad y el estatus teórico de sus supuestos «derechos colectivos».<sup>33</sup> Si bien los «derechos de los pueblos» se han conceptualizado como derechos humanos de tercera generación, algunos autores son renuentes a aceptar que existan algo así como «derechos de las comunidades», ya que se aduce que el sujeto de los derechos humanos es siempre un individuo. Esto plantea dificultades estratégicas a los militantes de diversas minorías ya sea étnicas o sexuales, y el debate se complica más cuando la «minoría» en cuestión abarca por lo menos el cincuenta por ciento de la población mundial. Y no se trata sólo de una cuestión numérica: el colectivo formado por las mujeres carece de una identidad cultural ya que atraviesa diversas culturas, etnias y clases sociales, si bien muchas de las necesidades de estas últimas son comunes a todas las integrantes del colectivo «mujeres».

A la pregunta de si hay derechos humanos de las mujeres nuestra posición es que los derechos humanos (cualquiera sea la lista o clasificación que de ellos hagamos) son los que nos competen como seres humanos. Lo que no impide que, coyunturalmente, la estrategia política lleve a las mujeres a reclamar algunos derechos diferenciales (acción afirmativa), por ejemplo «cuotas» de representación en los cuerpos legislativos, etc. Pero no debe perderse de vista que esto encierra el riesgo de aislar a las mujeres en una especie de ghetto, el de sus derechos colectivos, una «reserva» como las que algunos países crearon para sus aborígenes. Por eso la estrategia feminista a largo plazo debería encaminarse a lograr la efectiva vigencia de todos los derechos humanos para las mujeres. Cualquier avance en este terreno, por modesto que sea, redundará al mismo tiempo en una extensión de los derechos humanos también a los varones y a cualesquiera grupos o minorías de la sociedad que se encuentren en condiciones de inequidad.

Lo anterior también explica nuestra renuencia a hablar de una «ética feminista»,<sup>34</sup>

<sup>32</sup> C.S. Nino, *Ética y derechos humanos*, op. cit., p. 9.

3, o bien M. Herrera Lima, «Multiculturalismo: una revisión crítica»,

<sup>33</sup> Véase por ejemplo: W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, cap. en: *Isegoría*, Nº 14, 1996.

ya que si bien ésta podría ser una buena bandera de lucha para la militancia feminista –legítima y necesaria–, entendemos que una ética filosófica, sobre todo si reivindica derechos humanos, no puede perder de vista a lo universal. Eso sí, un universal críticamente revisado que permita incluir en el genérico humano al género femenino. Esto haría posible una universalidad en el protagonismo ético si bien quedaría pendiente el debate acerca de la universalidad de los códigos morales o los sistemas de valores.<sup>35</sup> Este último tema implica entre otras cosas la discusión entre los feminismos de la igualdad y los de la diferencia, vale decir, decidir si hay o no valores específicamente «femeninos».

Nuestra conceptualización de los derechos humanos sigue en buena medida a Nino, quien ha caracterizado a los derechos humanos como derechos morales. El criterio moral que se encuentra a la base de su definición se explicita en tres principios:

- inviolabilidad de la persona: equivale a la prohibición de imponer sacrificios a un individuo sólo porque ellos pueden beneficiar a otros (ej. no puede obligarse a un individuo que done en vida sus órganos o que se preste a experimentos científicos en bien de la comunidad);
- dignidad de la persona: ordena tratar a los seres humanos según los actos de voluntad que realicen y no según propiedades sobre las que no tienen control, tales como su raza, grado de inteligencia, etc. (ej. un individuo sólo es responsable de los actos que realiza voluntariamente);
- autonomía de la persona: atribuye valor a los planes de vida, ideales y proyectos y prohíbe interferir en ellos (ej. derecho de toda persona a elegir su estilo de vida, carrera, profesión, etc.).<sup>36</sup>

Si queremos pensar en derechos humanos para las mujeres, podríamos comenzar haciendo el ejercicio de identificar a la persona de la que habla Nino con un otro concreto: una mujer.

Entonces, la inviolabilidad de la persona podría traducirse, de la manera más amplia posible en el derecho de las mujeres a disponer de su propio cuerpo, entendiendo por tal la salvaguarda de su integridad física y mental, los derechos reproductivos incluido el aborto, el derecho al placer sexual. También liberarla de la exigencia social de que sea ella exclusivamente quien cuide del hogar, hijos, enfermos, etc.

La dignidad de la persona referida a las mujeres supondría tratarlas según sus actos y sus idoneidades objetivas; en este sentido cabe exigir la eliminación de las discriminaciones –abiertas o encubiertas– que impiden su acceso a empleos o carreras.

Tampoco puede admitirse, en virtud de la dignidad de la persona, que se responsabilice a las mujeres de aquellos delitos (tales como la violencia familiar o las

<sup>34</sup> Por ejemplo: G. Hierro, *Ética y Feminismo*, México, UNAM, 1990.

<sup>35</sup> C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, op. cit., p. 140.

<sup>36</sup> C.S. Nino, *Ética y derechos humanos*, op. cit., p. 45.

agresiones sexuales) de los que ellas son víctimas.

La autonomía de la persona supone como requisitos fundamentales la igualdad de oportunidades en el plano laboral y político y el cambio cultural en la sociedad y la familia. De tal manera que los proyectos y planes de vida de las mujeres puedan ser valorados y respetados de la misma manera que lo son los de los varones.

### Registro bibliográfico

BRUNET, GRACIELA

«Una revisión del universalismo ético y del concepto de derechos humanos. De la ilustración a los estudios de género», ESTUDIOS SOCIALES. *Revista Universitaria Semestral*, Año XII, Nº 22-23, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 2002 (pp. 261-279)

### Descriptorios · Describers

universalismo ético / derechos humanos / Ilustración / estudios de género  
ethical universalism / human rights / Enlightenment / gender studies