

Filosofía y cultura feminista

La conjunción de mujer y filosofía sugiere de inmediato una diversidad de planteamientos. El más obvio se refiere a la ausencia de mujeres filósofas. Una ausencia que conecta con otros dos rasgos ampliamente estudiados por el feminismo reivindicativo: la misoginia generalizada en los filósofos y el androcen-trismo del pensamiento. Durante muchos años nos hemos acercado a la filosofía –y a los distintos saberes en general– lamentando a la vez estas tres cosas: que no hubiera mujeres en las distintas áreas del conocimiento, que esos conoci-mientos mostraran un desprecio sin tapujos hacia el género femenino y que adolecieran de una perspectiva abiertamente androcéntrica.

No diré que este feminismo luchador y, en ocasiones, victimista, está superado, porque no es legítimo ni justo abdicar de la reivindicación mientras quede algo que reivindicar. Lo que sí es cierto es que las mujeres, que hoy son parte activa en la producción de conocimiento, ya no piensan sólo en el tiempo perdido, sino en sus posibilidades futuras. Se preguntan ¿qué hacer? y no sólo ¿por qué hemos hecho tan poco hasta ahora? Es más, se lo preguntan de un modo espe-cífico y diferenciado. Es un «¿qué hacer?» desde una situación singular que no es la misma que la del hombre. Por una razón muy simple. Porque un sinnú-mero de obstáculos les siguen recordando constantemente que son mujeres. Me refiero al hecho de que pocas profesiones le evitan a la mujer el plantearse, no ocasionalmente sino con frecuencia, cómo adaptar su condición de mujer a unas tareas diseñadas desde la mentalidad, las necesidades y las ocupaciones propias del hombre. La mujer no puede obviar el problema de qué y cómo hacer frente a dificultades que le impiden avanzar y progresar profesionalmente según los cánones establecidos. Esta condición que marca a las mujeres lleva inevitable-mente a *afrontar la actividad profesional y a hacerse cargo del conocimiento de un modo singular*. La mujer no puede ignorar que es una mujer cuando hace fi-losofía, cuando escribe, cuando enseña, cuando pilota un avión o cuando dirige una empresa. No puede ignorarlo porque tropieza con escollos que el hombre nunca encontró. De donde nacen dos actitudes no incompatibles sino perfecta-mente complementarias:1) la actitud militante de la mujer que se revuelve con-tra eso que le impide ser igual al hombre y se dispone a atacarlo; 2) la actitud de la mujer que se plantea el sentido de su actividad precisamente como mujer: qué hacer y cómo actuar desde una perspectiva que no es la que fue siempre, la perspectiva femenina.

La primera actitud es la que ha dado lugar, más propiamente, a los llamados

* Profesora de Ética. Universitat Autònoma de Barcelona.

«estudios de la mujer», realizados desde distintos departamentos universitarios, sean de filosofía, de antropología, de geografía, de historia o de sociología. Desde cualquier disciplina es posible y necesario denunciar y corregir los obstáculos que la mujer encuentra a su paso. Los estudios de la mujer tienen esa finalidad: tomar conciencia de las faltas, los vacíos, los problemas; reflexionar sobre el pasado de los mismos para corregirlos y no repetirlos; rescatar del pasado lo que quedó oculto porque lo hicieron mujeres; o leer ese pasado intentando descubrir en él algo que los «ismos» dominantes no permiten identificar. Un ejemplo de lo que digo es el intento de reconstruir la historia de las mujeres filósofas. ¿Qué han aportado las mujeres a la construcción de la filosofía? Filósofas como Hanna Arendt, Simone Weil, María Zambrano, Simone de Beauvoir, Ágnes Heller, que nada tienen que envidiar a sus contemporáneos en cuanto a calidad filosófica, ¿de qué forma especial han contribuido a la filosofía? La idea de que las mujeres tienen una «voz propia» capaz de poner de manifiesto ciertas «lagunas» del saber dominante; la idea de que no es legítimo identificar simplemente a las mujeres e incluirlas en las escuelas y corrientes filosóficas dominantes, está llevando a una serie de filósofas a hacer una excelente labor de reconstrucción de la filosofía desde el punto de vista de las mujeres.¹ Es un esfuerzo por desvelar lo que no está explícito, de encontrar innovaciones «de género» –aunque nos disguste el sintagma– que ni siquiera fueron pensadas como tales por las propias autoras. Al fin y al cabo, la historia de la filosofía siempre se ha hecho comparando pensamientos en el contexto de épocas, países y tradiciones distintas. ¿Por qué no pensar también en la diferencia que puede haber entre el pensar de un hombre y una mujer?

Es esta pregunta, creo, la que da lugar a la segunda actitud a la que me refería. Es una cuestión que no se plantearon muchas de las filósofas más destacadas de la historia del pensamiento reciente. Lo que no obsta para que nos preguntemos cuál fue su aportación a la filosofía como mujeres ni para que nos propongamos encontrar rasgos femeninos en su pensamiento. Femeninos o, por lo menos, originales y nuevos. Este es el sentido de la conjunción entre mujer y filosofía que me interesa. El sentido que deriva de la convicción de que, dado que la mujer tiene una cultura y una tradición, ha tenido una educación distinta de la del hombre, dado que, incluso en la época de la emancipación de la mujer, accede al conocimiento y a las profesiones sin abandonar su condición de mujer, ¿no habrá que pensar que su filosofía tendrá algo distinto, que tendrá en cuenta elementos no percibidos por el hombre?

Diré de entrada que la idea, así expresada, me gusta poco. Menos aún aplicada a la filosofía. La pretensión de la filosofía siempre ha sido lo universal. El objeto de la filosofía ha sido comprenderlo todo y hablar en general y en abs-

¹ Véase la edición de Rosa María Rodríguez Magda: *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona, Anthropos, 1997. Y, en especial, el artículo de Fina Birulés «Inicios y fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres».

tracto de todo, con un lenguaje universalmente válido y comprensible. La filosofía ha elucubrado en torno a ideas: la belleza, el bien, el individuo, la libertad, la justicia, el conocimiento, la verdad, la razón, sin distinción de sexos. ¿Cómo introducir perspectivas, diferencias, contextos en lo que pretende ser la visión de la totalidad? Es cierto que, después de haber pasado por la posmodernidad, estamos curados de espantos frente a los relativismos y todo parece posible. Pero no es menos cierto que los polvos de la posmodernidad han traído los lodos del multiculturalismo, y con ellos, la pretensión de que no hay pensamiento universal, sino culturas, y entre ellas, la de las mujeres. Consciente de que pertenece a una cultura maltratada, ignorada y excluida, la mujer tendría dos cometidos: reivindicar su lugar en el mundo y defender su voz propia, su cultura, a fin de cuentas. ¿Cómo evitaremos, si no, incurrir en ese orden patriarcal que tanto nos ha perjudicado? Mi pregunta es: más allá de las extravagancias posmodernas y multiculturalistas, haciendo el esfuerzo de alejarnos de posturas extremistas, ¿tiene sentido, es legítimo, hablar de una especificidad femenina manifiesta en cualquier expresión o actividad realizada por mujeres como puede serlo la filosofía? ¿Tiene sentido hablar –o, incluso, defender– una manera femenina de hacer filosofía?

Insisto en que no me refiero a la filosofía llamada «de género», que trata de rescatar un pensamiento ignorado. Tampoco hablo de la reivindicación expresa del espacio que nos falta a las mujeres en cualquiera de los ámbitos del pensamiento o la acción. No miro al pasado, sino al presente y al futuro. Puesto que la mujer sigue encontrando obstáculos propios de su género cuando hace filosofía (o cualquier otra cosa), puesto que no puede dejar de recordar que es una mujer (ni podrá dejar de recordarlo nunca, aun cuando su liberación sea más satisfactoria), ¿en qué medida eso es algo no ya notable, sino positivo y digno de ser tenido en cuenta? ¿Y dado que los obstáculos que encuentra la mujer son propios de su género, lo son para todas las mujeres, no es lícito hablar de respuestas comunes a tales obstáculos, de una forma de pensar distinta y distintiva precisamente porque las circunstancias también lo son?

No veo la cuestión, a estas alturas, como un reclamo esencialista de la diferencia (pese a que son tales esencialismos los que hoy tienden a justificarse más). Las esencias, si alguna cosa son, no tienen nada interesante que decir en lo que a la producción del conocimiento se refiere. Las esencias no, pero sí la cultura, la tradición, la educación, la historia. O eso que Ortega llamó «la circunstancia». La diferencia entre el hombre y la mujer ha existido y seguirá existiendo. Lo que pedimos desde el feminismo no es que desaparezca sin más. Pedimos que esa diferencia no signifique discriminación. Pues bien, desde esa base, estoy convencida de que la filosofía hecha por mujeres ha ido aportando unos rasgos, unas perspectivas, ha detectado unos conflictos, ha utilizado unos conceptos que son nuevos, y que dan otro alcance a la filosofía hecha por hombres. Lo que, en principio, fue sólo denuncia de un pensamiento que excluía al

cincuenta por ciento de sus individuos, ha acabado produciendo un punto de vista nuevo.

Es lógico que ese cambio de perspectiva se dé sobre todo en aquellos ámbitos filosóficos que más tienen que ver con la práctica, como son la filosofía moral y política. La crítica de unos principios morales, de unos derechos humanos, universales en teoría pero parciales en la práctica, la crítica de una democracia que se dice representativa y no tiene mujeres en el poder, todo ello ha desembocado en propuestas que necesitan otras categorías y otra conceptualización de los problemas. Con ello, no se trata tanto de buscar lo femenino en la política o en la ética, como de dar con aquello que no estaba ni fue pensado nunca. Es decir, no basta –como pretenden las defensoras de un universalismo a ultranza– denunciar la falsa universalidad de los ideales o de los conceptos. No basta decirlo. Los conceptos tienen que cambiar o hay que añadirles algo que exprese una complejidad anteriormente inadvertida para que puedan acoger aquello que quedó olvidado y postergado. La diferencia que aporta la mujer –como la que aporta el negro, el musulmán, el indígena, en culturas que nunca los reconocieron como iguales– no es opuesta ni excluyente de lo que había: simplemente lo completa o, mejor, lo hace más complejo.

Un ejemplo de lo que quiero decir se está dando en la filosofía moral y política con la dicotomía entre la justicia y el cuidado. Creo que fue Carol Gilligan, hará unos diez años, la primera en poner de manifiesto que la ética de la justicia era insuficiente para expresar todo lo que había que decir sobre la corrección de las desigualdades sociales. Había que hablar también del cuidado.² La justicia no es lo mismo que el cuidado, pero ambas cosas son necesarias y no son intercambiables. Hablar de cuidado, además de justicia, es otra forma de enfrentarse a la desigualdad. Es darse cuenta de que la justicia y la solidaridad, la fraternidad o incluso la caridad son maneras distintas de reconocer al más desfavorecido. Pensemos en los desiguales, en los excluidos de nuestras sociedades: enfermos, extranjeros, minusválidos, deficientes psíquicos, ancianos, drogadictos, delincuentes. Ciertamente lo primero que hay que reclamar para ellos es justicia: medidas que reparen y corrijan esas diferencias que provocan la sensación de «otredad», de estar fuera y apartado de lo normal, de no poder acceder a los mínimos económicos o culturales necesarios para que uno pueda escoger la forma de vida que quiera. Hay que reclamar del estado y de sus instituciones –pues sólo ellas pueden hacer justicia– que actúen sobre todo a favor de los menos favorecidos. Pero ahí no se agotan las obligaciones frente a ellos. Los desiguales no sólo exigen más justicia: piden también reconocimiento por parte de sus llamados «iguales». Reconocimiento no sólo teórico, sino real y efectivo. Reclaman afecto, amor, proximidad, voluntad de ayuda, compañía.

² Véase, para una síntesis de esa propuesta, mi libro: *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa Calpe, 1990, y *El siglo de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 1998.

Ese es el ámbito del cuidado. Una función –la del cuidado– desempeñada ancestralmente por las mujeres y, por lo mismo, olvidada y menospreciada en el discurso público de los hombres. Incorporarla a ese discurso es concebir las necesidades y las obligaciones sociales desde una perspectiva distinta, que no excluye la justicia, sino que la completa.

No se trata en absoluto de que las mujeres se coloquen en la actitud defensiva de quien dice: «lo nuestro es mejor». Se trata, por el contrario, de señalar que en el mundo, tal y como nos ha sido descrito hasta ahora, han dejado de percibirse cosas. Falta, en este caso, el cuidado como algo social y vitalmente imprescindible en una sociedad aquejada de grandes desequilibrios, discriminaciones y desigualdades. Tan necesario e imprescindible como lo ha sido siempre la justicia.

Es cierto que algunos filósofos vieron ya algo del estilo de lo que luego las mujeres han dicho con más contundencia. Aristóteles, por ejemplo, cuando compara a la justicia con la amistad, para añadir que ésta es preferible a aquélla y que si hubiera amistad no haría falta justicia. O Hume cuando afirma la «naturalidad» de la benevolencia frente a la «artificialidad» de la justicia, una virtud no sólo artificial, sino «celosa y fría», pero necesaria para corregir las parcialidades de la benevolencia. Aristóteles y Hume ven, en efecto, cada uno a su manera, lo incompleto de la justicia. Sin embargo, esa visión tiene explicaciones muy diversas de las que tiene la ética del cuidado. En Aristóteles, la amistad es concebida como una virtud superior, dado que el ciudadano propiamente dicho, el hombre libre, se define por su potencialidad como «animal político». La política la hacen los semejantes, porque la amistad sólo es posible entre iguales. Y ya sabemos el sentido restringido que tiene la igualdad política –y ética– en Aristóteles. En cuanto a Hume, la prioridad dada al sentimiento, a la *sympatheía*, como base de la moral, determina el modo singular de entender la justicia. Ni Aristóteles ni Hume tienen nada que ver con lo que ha llevado a fijarse en el cuidado como concepto ético básico –aunque a Hume se le haya calificado ya como un filósofo «femenino»–. Ha sido la condición de la mujer, el tomar como punto de partida ese yo «situado»,³ contextualizado, que es el yo de la mujer, lo que ha conducido a poner de relieve el valor del cuidado.

El tema no es banal porque esa percepción nueva está conectada con la modificación de otras cosas. Está relacionada, por una parte, con la dicotomía entre lo público y lo privado. Por otra, con la dicotomía –más filosófica– entre la justicia y la llamada «vida buena».

La superación de la división entre lo público y lo privado es ya un lugar común de la filosofía feminista. Pero lo es en un sentido más que en otro. O de una forma incompleta. Me explico. En los años sesenta se pone en circulación

3 En el sentido en que habla de ese yo Seila Benhabib: *Situating the Self. Gender, Community and Post-modernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, Polity Press, 1992.

un *slogan* que ha hecho fortuna: «lo personal es político». Toca directamente a la inaceptable división entre un ámbito de lo público, reconocido e importante, y un ámbito de la vida privada, doméstico y despreciable. Al reivindicar que lo personal es político, las mujeres están reclamando más atención hacia el ámbito de lo privado: atención, es decir, justicia. Piden que se atienda a las necesidades de las mujeres, que el estado se haga cargo de esas necesidades, que no tienen por qué ser responsabilidad exclusiva de las madres, esposas o hijas. Es una reclamación de libertad negativa para ejercer la libertad positiva: liberarse de las tareas familiares para poder hacer lo que los hombres hacen y que es la expresión de la emancipación: tener una vida propia.

Pero «lo personal es político» tiene otro sentido posible y poco desarrollado. Es el siguiente: lo personal, lo privado, lo doméstico no es un ámbito exclusivo de las mujeres, sino que pertenece a todos y exige, por tanto, un reconocimiento público. Volviendo al par entre la justicia y el cuidado, es evidente que por mucho que se haga justicia con las mujeres y se ofrezcan los servicios necesarios para que puedan salir de su casa, la necesidad de cuidado habrá disminuido, pero no habrá desaparecido. Por muchas guarderías, residencias, hospitales, servicios a domicilio, licencias por maternidad que se establezcan, seguirá existiendo algo que sólo las personas individualmente, *gratia et amore*, están en condiciones de realizar. Las relaciones entre las personas son demasiado complejas para que la administración pública o el mercado puedan hacerse cargo de todos sus conflictos o, sencillamente, responder a ellos con una oferta adecuada. Algunos conflictos hay que resolverlos y afrontarlos personalmente. Lo que no significa que deba afrontarlos la mujer en solitario ni sólo ella. Son responsabilidad de ambos, el hombre y la mujer, y esa responsabilidad debe ser reconocida como tal y públicamente. En ese sentido también, pues, lo personal es político: lo personal tiene una dimensión pública, política, pues de que acepten o no sus retos dependen otras muchas cosas que afectan a la vida de todos y al modelo de familia, de trabajo y de sociedad que estamos construyendo.

Por eso –y entro en la segunda dicotomía– algunas filósofas empiezan a poner en cuestión una distinción que a los filósofos les parecía clara: la distinción entre la justicia y la vida buena. Quiere decir tal distinción que la justicia cubre el ámbito de lo que es regulable, de aquellos bienes o necesidades que son considerados básicos y el estado debe garantizar universalmente: la educación, la sanidad, las pensiones pertenecen –hoy por hoy, y esperemos que también en el futuro– al ámbito de la justicia. La vida buena, por el contrario, es el espacio de la libertad. Cada individuo es libre para proyectar su vida como le plazca siempre y cuando cumpla con los mínimos requeridos para que haya justicia. John Rawls, por ejemplo, es un claro exponente de la separación entre ambas esferas. De ella depende la adjudicación al estado de sus obligaciones así como la concreción de los bienes y derechos que el estado debe garantizar interviniendo, si es preciso, en los intereses privados. Brevemente: en la vida pri-

vada nadie tiene derecho a inmiscuirse, mientras la vida pública se regula legislativamente.

Muchos conflictos actuales demuestran que la separación entre ambos mundos no es tan obvia. Uno de ellos es el que provoca la disputa sobre el aborto. Una sociedad liberal tiende a despenalizar asuntos como el aborto y a dar libertad de elección a las mujeres. Libertad, sí, aunque con condiciones, no una libertad total. Porque la libertad de abortar debe tener en cuenta al mismo tiempo que la vida es un valor y que los poderes públicos tienen la obligación de protegerlo. Determinar ese valor no es nada fácil y menos la forma de garantizarlo. Prueba de ello es que la cuestión del aborto se está convirtiendo en un problema insoluble. No es fácil pero hay que intentarlo y la única forma de hacerlo es limitando las libertades.

Otro ejemplo es la familia. La emancipación de la mujer ha hecho que se estremecieran las viejas estructuras familiares. Hoy la familia debe poder entenderse de muchas formas. Nadie mínimamente liberal niega ese extremo. Se aceptan familias nucleares a la antigua, familias monoparentales, parejas de hecho, y se aceptarán en el futuro otras variantes aún impredecibles. Pero ese pluralismo no obsta para que haya normas de justicia para la familia y, sobre todo, normas de cuidado. Y de la vigencia de esas normas dependen muchas cosas. Por eso la familia —el ámbito de lo personal o lo privado: la vida buena— tiene una importancia pública, lo que en ella se haga repercute en la vida pública. El desentenderse de todas las obligaciones y responsabilidades que siempre tuvieron los padres —y de hecho asumieron exclusivamente las madres— implica un estado más grande y potente, que suministre insatisfactoriamente los servicios que la familia no da porque es imposible que resuelva todos los problemas. Dar al cuidado un valor semejante al que tiene la justicia significa algo tan simple como exigir responsabilidades a los individuos y no sólo al estado.

Llegados a este punto, y sobre todo a partir de este último ejemplo, es fácil pensar que lo que están haciendo las mujeres con sus propuestas de filosofía política es sacarle las castañas del fuego a un modelo de estado que no sabe cómo reformarse para subsistir: el estado de bienestar. Es darle la razón, por ejemplo, a Tony Blair y su «tercera vía», uno de cuyos objetivos es repartir obligaciones, deberes y responsabilidades, tanto para resolver los problemas del estado de bienestar como para conseguir una menor distancia entre la política y la sociedad.

Para replicar a esta objeción voy a dar un rodeo y referirme a lo que Georg Simmel calificó de «cultura femenina». En un brillante y no del todo aceptable ensayo con dicho título, Simmel parte de una convicción, no ajena a cierto pensamiento feminista, que él considera, con razón, errónea. Es la idea de que la naturaleza humana, en el hombre, ha alcanzado un rango superior al de la mujer, rango que ésta tiene que esforzarse por alcanzar a su vez y desarrollar para salir del estado de subdesarrollo en que se encuentra. Se concreta esa dife-

rencia de rangos en el hecho de que el hombre posee una naturaleza diferenciada, en tanto que la mujer busca más la coherencia de las partes con el todo. Lo cual hace, por ejemplo, que el hombre sea más apto para el derecho y la reglamentación, y también más propenso a la infidelidad, que la mujer. La confusión y el error, para Simmel, no están en marcar la diferencia entre el comportamiento masculino y femenino, sino en deducir de ella que el comportamiento masculino es el perfecto. Una confusión sólo superable desde la aceptación del dualismo de la existencia masculina y femenina como diferentes, explicable porque las mujeres poseen una serie de contenidos culturales propios que los hombres, por principio, no pueden crear. Y añade: «Si la nueva libertad de movimiento de la mujer condujera a una *objetivación* del ser femenino, como la cultura actual es una objetivación del ser masculino, y no a repeticiones de igual contenido de la última por las mujeres (no discuto su valor específico), entonces se habría descubierto un nuevo continente de la cultura».⁴

Es decir, Simmel entiende la diferencia como «natural», constitutiva de la esencia de cada género, como se pone de manifiesto cuando empieza a hacer una serie de consideraciones sobre «la casa» como el ejemplo definitivo de la cultura distintivamente femenina. «La casa» –explica– es una parte de la vida, pero también una manera especial de entender la vida y, en ese sentido que hoy llamaríamos «globalizador», es una «proeza cultural» de la mujer, una «creación objetiva» relacionada con el «ser de la mujer». Es ese esencialismo lo que juzgo inaceptable. No, en cambio, y por eso lo traigo aquí para ilustrar el punto de vista que defiendo, la valoración de «la casa», e incluso la adjudicación de ese valor a la mujer. Es posible que «la casa» sea una creación femenina, pero no tiene por qué seguir siéndolo. Lo que no equivale a decir que «la casa» deje de tener valor o importancia. Por el contrario, la tiene y mucha, es socialmente importante, conviene que exista y se mantenga, es un bien social que no debiera desaparecer. A diferencia del desprecio que un feminismo a la antigua ha expresado con respecto a las construcciones de la mujer, lo que se propone aquí –desde una perspectiva cercana al feminismo de la diferencia, pero no esencialista– es que conservemos aquello que merece ser conservado –proceda de la cultura masculina o femenina, dominante o dominada–, y le demos el valor que nunca tuvo. Al conservarlo y realzarlo, necesariamente estamos proponiendo una *Weltanschauung* diferente de la habitual o de la que hemos heredado.

Me he referido a la llamada «ética del cuidado», como un ejemplo de la filosofía hecha por mujeres. Una filosofía que no es sólo crítica del androcentrismo o de la razón patriarcal, sino que quiere ir más allá y proponer correcciones o complementos a esa razón. Es una vía, sin embargo, no unánimemente aceptada por la filosofía feminista que detecta en tales propuestas un relativismo y un

4 Georg Simmel: *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona, Alba, 1999, p. 219.

voluntarismo inaceptables. En palabras de Celia Amorós, ese punto de vista femenino es sólo expresión del «voluntarismo valorativo del oprimido» según el cual las mujeres nos resignamos: «ya que no nos dejan hacer lo importante, decidamos que *lo verdaderamente importante* es lo que nosotras hacemos». Vista así, la ética del cuidado no deja de ser una sanción de la impotencia de las mujeres para igualarse con los hombres. Lo que hay que hacer –dirán esas voces críticas– no es situarse en el ámbito femenino y desde él intentar cambiar el discurso, sino, por el contrario, asumir plenamente el discurso universalista de la tradición ilustrada y reconvertirlo desde dentro. Sólo así será posible reconstruir las señas de identidad del «feminismo ilustrado». No hace falta, dicho de otra forma, renunciar a la universalidad ni al individualismo como conceptos patriarcales. Dejarán de serlo si sometemos a la Ilustración a «su propia autocrítica», una crítica a partir de sus mismas luces o sus mismas armas. Las mujeres de la Ilustración empezaron esa crítica que no debe abandonarse, pues no hay otra perspectiva feminista que la de la universalidad, o la de una igualdad aún no conseguida.⁵

Pienso que esa reacción desde la defensa de la igualdad y la universalidad ilustradas parte de un malentendido. Una propuesta como la de la ética del cuidado no es una alternativa al discurso universalista ilustrado. Es, por el contrario, una perspectiva que, simplemente, lo modifica para hacerlo extensivo a otras percepciones. No se trata, como decía antes, de sustituir el «vosotros» por un «nosotras» que es mejor, sino de aportar a lo que hay una visión más amplia que, desde la perspectiva androcéntrica, era imperceptible. Esa nueva visión es tan universalizable como la anterior. Es decir, al igual que la justicia, el cuidado es un valor de todos y para todos, hombres y mujeres. Otra cosa es que el reconocimiento real de ese valor sea fácil, que sea fácil que los hombres adopten actitudes y funciones consideradas hasta ahora exclusivas del ámbito privado. Pero tampoco la justicia es una realidad pese a haberla estado proclamando como principio desde hace siglos. La distancia entre el deber ser y el ser es una de las tragedias de la ética.

La filosofía con sesgo femenino no es una renuncia a la universalidad. Porque hay que tener en cuenta –si leemos a Kant con un escepticismo sano– que siempre se universaliza desde alguna parte. No es posible universalizar desde la imparcialidad. Por eso sospechamos de la universalidad realizada por la razón patriarcal. Por eso también consideramos que la crítica al sujeto trascendental es una crítica femenina. Si para incluir a la mujer en el discurso público ha habido que hacer correcciones lingüísticas notables –, ellos y ellas, hombres y mujeres, ciudadanos y ciudadanas– ¿cómo entender que se puedan mantener el universalismo o el individualismo ilustrado sin corregirlos?

Por supuesto que lo primero que hay que conseguir es transformar las con-

5 Cf. Celia Amorós: *Tiempo de feminismo*. Madrid, Cátedra, 1998.

diciones materiales que hacen imposible la universalidad de los derechos y principios ilustrados. Para que la mujer pueda ser sujeto de los derechos civiles y políticos es preciso protegerla, más que a otros, con la garantía de los derechos sociales. Es cierto que, a título individual, no se consigue nada ni es posible escapar de las discriminaciones y olvidos ancestrales. Suscribo la afirmación de Alicia Puleo: «la conquista de la individualidad es una tarea colectiva». De acuerdo. Pero ¿quiere esto decir que el modelo de sociedad hacia el que queremos ir tiene que ser el masculino, que no hay que tocarlo, que la forma de vida ideal, emancipada, es la del varón? ¿No significaría esa opción no el intento de unir más la vida pública y la vida privada, sino la eliminación de la vida privada a favor de la pública?

La Ilustración fue la culminación de una filosofía liberal que ha acabado siendo el pensamiento único. Al liberalismo se le achacan, desde el feminismo, dos defectos. Uno, que su universalidad no es real. Dos, que la forma de corregir ese universalismo abstracto e irreal es tratando diferente al diferente, tratándolo mejor para compensar el descuido en que se le ha tenido durante tanto tiempo. Pues bien, hay otro defecto que conviene considerar. Para que una democracia liberal funcione, hacen falta ciudadanos, esto es, personas comprometidas con lo público y comprometidas no sólo por la vía de la coacción, sino por la de la autorregulación. Dicho de otra forma, si el liberalismo ha de consistir en una despenalización y desrregulación porque se acepta más la autonomía del individuo, habrá que esperar, como contrapartida, que el individuo sepa dominarse y autorregularse sin el auxilio de la coacción. La vida privada siempre se ha regido por esos parámetros. Se trata de universalizarlos y llevarlos también a la vida pública. Como se trata de llevar a la vida pública y aceptar como complemento –no como sustitución– del estado de bienestar, las tareas de solidaridad. O de pensar en un trabajo no asalariado como ocupación de todos dado que el trabajo asalariado debe ser repartido de otra forma. Negarse a tales cambios me parece simplemente reaccionario. Considerarlos como una opción que permite mantener y perfeccionar la justicia y la paz –los objetivos últimos de la política– significa, una vez iniciada y bastante avanzada la revolución de la mujer, tomar en consideración la cultura femenina.