

LA ÉTICA UTILITARISTA BAJO LA LUPA FEMENINA: GRACIELA HIERRO PEREZCASTRO¹

ÉTICA UTILITARISTA SOB AS LENTES FEMININAS: GRACIELA HIERRO
PEREZCASTRO

UTILITARIAN ETHICS UNDER A FEMININE LENS: GRACIELA HIERRO
PEREZCASTRO

Adriana Arpini

Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina); Conicet

aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Recibido: 16/04/2024 | Aceptado: 31/05/2024

¹ El trabajo se inscribe en el Proyecto 06/G024 T1, titulado «El ejercicio de la crítica en la filosofía contemporánea: variaciones conceptuales en el marco de la teoría crítica y la filosofía latinoamericana». Acreditado por la Secretaría de Internacionales, Investigación y Posgrado, UNCuyo. Ejecutado en el ámbito del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, FFyL, UNCuyo. Período: 2022-2024, Resolución: 2118/22. En curso.

Resumen: En 1982, Graciela Hierro Perezcastro defendía en la Universidad Nacional Autónoma de México su tesis doctoral titulada *El utilitarismo y la condición femenina*. Unos años después, en 1985, fue publicada como *Ética y feminismo*. Allí se sientan las bases de una ética feminista del interés, como resultado de una toma de conciencia de la condición de opresión en que se encuentran las mujeres. El propósito último de su investigación es promover una «revolución cultural de la vida cotidiana» mediante la universalización de valores femeninos como suavidad, ternura, sentido comunitario.

Son bien conocidas las críticas al utilitarismo realizadas en los países centrales desde posicionamiento éticos formales, procedimentales, contractualistas, comunitaristas. También desde América Latina se han levantado críticas al utilitarismo, como es el caso de las observaciones de Enrique Dussel desde la perspectiva de una ética de la liberación. Por nuestra parte nos preguntamos: ¿De qué manera la reflexión de Graciela Hierro contribuye a compatibilizar una ética del interés, consecuencialista, con una que busca postular como valores universales *a priori*, el cuidado, la solidaridad y el sentido comunitario? ¿Es posible conjugar el consecuencialismo con un criterio de universalización que fundamente *a priori* la obligación moral? ¿En qué consiste la torsión que Graciela Hierro introduce desde una perspectiva feminista en la línea argumental del utilitarismo?

Componemos nuestro trabajo en tres momentos. Nos ocupamos, en primer lugar, del entramado teórico que fundamenta el desarrollo de una ética feminista del interés, tal como la propone Graciela Hierro Perezcastro; seguidamente consideramos las críticas más

relevantes al utilitarismo como doctrina moral y política; por último, nos detenemos en la revisión del juego dialéctico que introduce Hierro a fin de articular una ética del interés con una del cuidado comunitario.

Palabras clave: ética feminista del interés, utilitarismo, patriarcado, revolución de la vida cotidiana, cuidado comunitario.

Abstract: Graciela Hierro Perezcastro defended her doctoral thesis titled «Utilitarianism and the Feminine Condition» at Universidad Nacional Autónoma de México in 1982. A few years later, in 1985, her thesis was published as «Ethics and Feminism». In this work, she lays the foundation of a feminist ethics of interest that arises from an understanding of the oppressive conditions that women experience. The ultimate purpose of her research is to promote a «cultural revolution of everyday life» by universalizing feminine values such as softness, tenderness, and a sense of community. Critiques of utilitarianism have been raised by various ethical positions in central countries. These include formal, procedural, contractualist, and communitarian ethics. However, critiques of utilitarianism have also emerged from Latin America. For instance, Enrique Dussel has raised observations from the perspective of liberation ethics. In this paper, we explore how Graciela Hierro's reflection contributes to reconciling a consequentialist ethics of interest with an ethics that upholds care, solidarity, and a sense of community as *a priori* universal values. Is it possible to combine consequentialism with a universalization criterion that *a priori* grounds moral obligation? What twist does Graciela Hierro accomplish in the line of argument

of utilitarianism by introducing a feminist perspective?

Our paper is structured into three parts. First, we discuss the theoretical framework that underlies the development of a feminist ethics of interest, as proposed by Graciela Hierro Perezcastro. Next, we examine the most significant criticisms of utilitarianism as a moral and political doctrine. Finally, we review the dialectical approach introduced by Hierro to bring together an ethics of interest with an ethics of community care.

Keywords: feminist ethics of interest, utilitarianism, patriarchy, revolution of everyday life, community care.

Resumo: Em 1982, Graciela Hierro Perezcastro defendeu sua tese de doutorado na Universidad Nacional Autónoma de México intitulada *O utilitarismo e a condição feminina*. Alguns anos depois, em 1985, foi publicado como *Ética e feminismo*. Aí estão lançadas as bases de uma ética feminista do interesse, fruto da consciência da condição de opressão em que as mulheres se encontram. O objetivo final da sua pesquisa é promover uma «revolução cultural da vida cotidiana» através da universalização de valores femininos como suavidade, ternura e senso de comunidade. São bem conhecidas as críticas ao utilitarismo feitas nos países centrais a partir de posições formais éticas, processuais, contratualistas e comunitárias. As críticas ao utilitarismo também foram levantadas na América Latina, como é o caso das observações feitas por Enrique Dussel na perspectiva de uma ética da libertação. De nossa parte, nos perguntamos: de que forma a reflexão de Graciela Hierro contribui para compatibilizar uma

ética do interesse consequencialista com aquela que busca postular o cuidado, a solidariedade e o sentido de comunidade como valores universais a priori? É possível combinar o consequencialismo com um critério de universalização que fundamenta a obrigação moral a priori? Em que consiste a reviravolta que Graciela Hierro introduz desde uma perspectiva feminista na linha de argumentação utilitarista?

Compomos nosso trabalho em três momentos. Tratamos, em primeiro lugar, do referencial teórico que sustenta o desenvolvimento de uma ética feminista do interesse, tal como proposta por Graciela Hierro Perezcastro; A seguir consideramos as críticas mais relevantes ao utilitarismo como doutrina moral e política; Por fim, nos detemos na revisão do jogo dialético que Hierro introduz para articular uma ética do interesse com uma ética do cuidado comunitário.

Palavras chaves: ética feminista do interesse, utilitarismo, patriarcado, revolução da vida cotidiana, cuidados comunitários.

Para una ética feminista del interés

En la introducción del libro *Ética y feminismo* (1985), Graciela Hierro Perezcastro² toma distancia respecto de la filosofía moral prevaleciente en los años ochenta en ámbitos académicos hispanoamericanos. En particular se diferencia de la filosofía analítica, porque considera que los posicionamientos éticos que de ella surgen, centrados en el análisis lógico y epistemológico del lenguaje moral, son ajenos a la reflexión y búsqueda de solución de los problemas de la experiencia vivida. Por el contrario, Hierro pretende ocuparse de cuestiones que surgen de la vida cotidiana, sin abandonar, por cierto, las exigencias del razonamiento. Esto es, busca proporcionar «una organización racional y sistemática a las preguntas acerca de lo que «debe ser» y de lo que «debe hacerse», con el propósito práctico —en el sentido aristotélico— de hacer buenos a los hombres y las mujeres. A tales efectos propone una ética feminista del interés que permita enfrentar la situación de opresión que aqueja a las mujeres en la sociedad patriarcal. Opresión forzada por una cultura que las condiciona para no abandonar su «lugar natural», produciendo asimetría, desvalorización y menosprecio de sus capacidades, debido a la vigencia de una doble moral y su correspondiente normatividad. Organiza su propuesta con base en el principio utilitarista del interés, a fin de lograr una mayor felicidad para un mayor número de seres humanos, mediante una «revolución cultural de la vida cotidiana» y la universalización de valores femeninos como suavidad, ternura, sentido comunitario.

Nos interesa analizar la propuesta de la filósofa mexicana a fin de despejar ciertas preguntas: ¿De qué manera la reflexión de Graciela Hierro contribuye a compatibilizar una ética del interés, consecuencialista, con una que busca postular como valores universales *a priori*, el cuidado, la solidaridad y el sentido comunitario? ¿Es posible conjugar el consecuencialismo con un criterio de universalización que fundamente *a priori* la obligación moral? Dicho de otra manera: ¿En qué consisten las torsiones que Graciela Hierro introduce desde una perspectiva feminista en la línea argumental del utilitarismo? Nuestra hipótesis o anticipación de sentido es que al tomar como punto de partida la experiencia cotidiana, en particular la de las mujeres, y ser fiel a este criterio a lo largo de toda su argumentación, la autora opera ciertas torsiones y desplazamientos respecto de los principios como el de utilidad, que, si bien se pretenden

2 Graciela Hierro Perezcastro (México, 1928-2003) perteneció a una familia católica tradicional. Hizo estudios de grado en la Universidad Femenina «Adela Formoso». Casada y con cinco hijos, cursó estudios de maestría y doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se graduó en 1982. De un segundo matrimonio nace su sexto hijo. Desarrolla su actividad académica como jefa de cátedra del Seminario Interdisciplinario de Posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1978 fundó la Asociación Mexicana de Filosofía Feminista, afiliada a la *Internacional Society for Women Philosophers*. A partir de 1992 fue directora del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG). Realizó numerosos viajes y actividades en beneficio de la consolidación de la posición de las mujeres filósofas en América Latina (Cf. Femenías, 2022).

materiales, resultan abstractos en cuanto a su contenido. En cambio, aboga por unos criterios de contenido que emergen de actitudes femeninas concretas como el cuidado, la solidaridad y el sentido comunitario.

Su estrategia metodológica sigue la tradición aristotélica de «plantear los hechos observados delante de nosotros», para pasar luego a discutir las dificultades y probar, si es posible, la verdad de todas las opiniones comunes (Cf. Aristóteles, 1985, Libro I, 195a, 30-195b, 14; Hierro, 1985, pp. 7-8). Reconoce que este camino es seguido también por Kant cuando declara que el método más adecuado es pasar analíticamente del conocimiento vulgar a la determinación del principio supremo de este, y luego volver sintéticamente (Cf. Kant, 1996, 392, pp. 1-25). Asimismo, David Ross,³ filósofo escocés en quien se apoya Hierro para fundamentar su metodología de análisis, sostiene una forma de intuicionismo⁴ según la cual, en ética

debemos comenzar con las opiniones cristalizadas en el lenguaje común y en los modos comunes de pensar, tratar de lograr que esos pensamientos lleguen a ser poco a poco, más precisos y distintos y, comparándolos entre sí, descubrir en qué puntos debe ser depurada cada opinión de los excesos y formulaciones erróneas hasta armonizar con otras opiniones que han sido purificadas en la misma forma (Ross, 1972, pp. 2-3).

Aristóteles, Kant y Ross constituyen el andamiaje epistemológico/metodológico en que se apoya Hierro para afirmar que la investigación tiene como punto de partida la «experiencia vivida».

De acuerdo con esta perspectiva —dice— el problema moral de nuestro tiempo, por lo menos el que preocupa más por la cantidad de sufrimiento que produce, es el de la condición femenina de opresión. [...] La sistematización racional de las creencias morales que se encuentran en lo hondo de la condición femenina actual permitirá hacer patente la contradicción que entraña, [...] toca a ellas, y solo a ellas cambiar la situación que nos aflige, aliviar el sufrimiento que ocasiona este estado de injusticia humana que, por otra parte, no solo alcanza a la mitad de la población, sino también repercute sobre la humanidad (Hierro, 1985, p. 8-9).

Por otra parte, toda la reflexión se organiza en torno al «principio del interés» por cuanto considera que es un deber moral humano lograr la felicidad del mayor número de seres. Con

3 William David Ross (15 de abril de 1877 - 5 de mayo de 1971) fue un filósofo escocés, conocido por sus trabajos *The Right and the Good* (1930), *Foundation of Ethics* (1939, traducido al español en 1963) y por desarrollar una forma de sociedad pluralista. Adopta la perspectiva de una ética intuicionista en respuesta al utilitarismo de George Edward Moore. También criticó y tradujo varios trabajos de Aristóteles y escribió sobre la filosofía griega antigua.

4 Intuicionismo ético hace referencia a un conjunto de teorías morales desarrolladas especialmente en Inglaterra, entre cuyos principales representantes se cuentan Henry Sidgwick, G. E. More, H. A. Pichard y D. Ross. Tienen en común la consideración de ciertos términos éticos como «lo bueno», «lo justo», «la obligación moral» son irreductibles y aprehensibles directamente por intuición.

lo cual la reflexión se inscribe en los lineamientos generales del utilitarismo, sintetizado por Bentham⁵ en la siguiente afirmación:

La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer. Les corresponde solo a ellos señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. Por un lado, la norma del bien y del mal, por el otro la cadena de causas y efectos, están sujetos al trono de ellos. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos; todo esfuerzo que hagamos para librarnos de nuestra sujeción servirá solo para demostrarla y confirmarla (Bentham, 1780).

La argumentación de Hierro se desarrolla en cuatro momentos: en primer lugar, presenta una descripción de la situación de la mujer englobada bajo la categoría de «ser para otro»; seguidamente busca desmontar los supuestos de la ideología patriarcal que subyace al intento de fundamentar la moralidad positiva en la biología de las mujeres. En el tercer momento busca formular una teoría moral independiente de la metafísica, la psicología y las plataformas políticas. La encuentra en los aspectos más relevantes de la teoría utilitarista hedonista según la cual la rectitud de los actos se determina porque sus consecuencias acarrearán mayor bien que cualquier otra alternativa. Pero asimilando al mismo tiempo el criterio de universalización kantiano como fundamento de la obligación moral. Por último, se interroga acerca de si es posible superar la actual situación de la mujer mediante una transformación de las estructuras económicas como sostienen los pensadores marxistas, o si es necesario dirigirse a niveles más profundos, no tocados todavía por las buenas intenciones igualitarias, cual es el de las necesidades y las perspectivas culturales de la vida cotidiana. Siendo así, la propuesta de Hierro se concreta como «revolución cultural de la vida cotidiana» mediante la universalización de valores femeninos como «suavidad», «ternura» y «sentido comunitario». Estos son los momentos de la argumentación. Veamos su desarrollo.

La situación de la mujer como «ser para otro»

«Ser para otro», categoría aplicada a la condición femenina por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, se manifiesta como inferiorización, control y uso de la mujer, derivados de su condición de opresión. Se apela para ello a dos operaciones de mistificación: «el privilegio femenino» —o ventaja económica de ser mantenida— y el «trato galante» —u obtención de un rango social de trato preferente—. Así se fomentan rasgos que se consideran positivos en las mujeres: pasividad, ignorancia, docilidad, pureza e ineficacia. Se presentan en sus

5 Jeremías Bentham (Londres, 1748-1832), fue filósofo, jurista, economista de ideas reformadoras, considerado como el padre del utilitarismo moderno. Defendió las libertades individuales y económicas, la separación de Iglesia y Estado, la libertad de expresión, los derechos de las mujeres y el derecho a aborto. Patrocinó la abolición de la esclavitud, de la pena de muerte y de los castigos físicos.

aspectos negativos en el modelo femenino más devaluado, el de la prostituta, y en sus aspectos positivos, en el modelo más valorizado, el de la madre, que además goza del «privilegio» de ser «mantenida» por el hombre. «La «inferiorización» femenina es producto indirecto de su biología», que la sujeta a la servidumbre de la especie por su papel central de procreadora. Entendida esta como una función natural, un destino, que reduce a la mujer a un «ser para otros», impidiendo la realización de su «ser para sí». En consecuencia, la mujer se encuentra controlada sexualmente por fuerzas culturales que determinan la monogamia al servicio de una civilización centrada en el hombre y son causa, también, de la subyugación intelectual. La mujer es «usada» como pareja sexual del hombre y encargada del cuidado de la especie.

El «privilegio femenino» y el «trato galante» contribuyen a garantizar la permanencia del *status quo*, mediante la mistificación de lo femenino. Para conservarlos, las mujeres se vuelven defensoras del orden establecido y trasmisoras de la ideología patriarcal.⁶ La familia patriarcal y la iglesia cristiana son las instituciones defensoras de la mística femenina. Ahora bien, tal situación no depende de la naturaleza de las cosas, sino que obedece a factores históricos y culturales: a los requerimientos de la vida sedentaria de una prole numerosa, que implica atender al cuidado infantil, a las tareas de reproducción de la vida y a la satisfacción erótica masculina. Es así que la diferencia conferida por la naturaleza es transformada en opresión por la sociedad. La inferiorización de la mujer es consecuencia de su confinamiento compulsivo a la procreación y de la supuesta debilidad física e intelectual, como consecuencia de un proceso histórico de la humanidad que termina por conceder superioridad al sexo que mata y no al que da vida (Cf. De Beauvoir, 2005; Hierro, 1985).

En consecuencia, la existencia femenina es vivida como distinta de la masculina porque se condiciona el desarrollo psicológico de ambos sexos y porque la sociedad les atribuye tareas diferenciadas, lo que impide a las mujeres identificarse como grupo oprimido. Dice Hierro (1985):

Esta es una de las consecuencias más graves de la ideología patriarcal para la condición femenina: el hecho de que enfrenta a las mujeres entre sí; opone a una en contra de la otra e impide su identificación como sexo, ya que no es

6 Es intenso el dialogismo interno del texto de Hierro. Aparecen, entre otras, las voces de Mary J. Scherfey (1918-1983) quien critica la concepción freudiana tradicional de la sexualidad femenina a la luz de los descubrimientos de la genética humana (*The nature and Evolution of Female Sexuality*, 1966); Kate Millett (Saint Paul, 1934-París, 2017) que en su libro *Sexual Politics* (1970) sostiene que el género es una categoría política al igual que la clase y la raza; Simone de Beauvoir (París, 1908-1986) quien afirma que la mistificación es consecuencia de la desacralización del principio femenino reproductor: en lugar de adorar a una deidad, se venera la sexualidad femenina controlada (*El segundo sexo*, 1949); Betty Friedman (Illinois, 1921-Washington, 2006), quien señala que la mistificación de la mujer tiene, además, el objetivo de mantenerla fuera del mercado de trabajo productivo, dedicada a ser mano de obra gratuita para los trabajos domésticos y consumidora de las ofertas del mercado (*The Feminine Mystique*, 1963); Shulamith Firestone (Ottawa, 1945-Nueva York, 2012), para quien las mujeres han centrado su existencia más en el amor que en la creación de cultura, siendo la cultura masculina el resultado parásito de la fuerza emotiva de las mujeres (*The Dialectic of Sex*, 1970); Aleksandra Kollontay (San Petersburgo, 1872-Moscú, 1952).

posible que lo haga como clase económica. En efecto la pertenencia de las mujeres a una clase económica, en la mayoría de los casos es vicaria. Es decir, a través de un hombre: el padre, el esposo o hijo (p. 33).

El patriarcado es la institucionalización de la fuerza masculina y su pilar es la familia⁷ monogámica, cuyo objetivo es garantizar el control sobre la vida individual de sus miembros. Familia, sociedad y Estado se interrelacionan en la estructura patriarcal, que se justifica por medio de la religión, la moral, la opinión pública y la ley. Sin embargo, afirma Hierro, «el patriarcado no es inevitable puesto que es una forma histórica, y como tal superable», aunque solo recientemente se ha visualizado la posibilidad de su superación en función de las condiciones históricas (Hierro, 1985, p. 38). En relación con las interpretaciones marxistas, Hierro comparte la opinión de que, si bien el patriarcado surge indirectamente de la biología, sin embargo, obedece a necesidades socioculturales. Pero señala como una limitación la tendencia a reducir la oposición de los sexos a conflicto de clases, porque no es posible agrupar a las mujeres en una clase, ya que la adquieren por su relación con los hombres. Cuando la relación sexual se disuelve, las mujeres por lo general pasan a una clase inferior. Además, en la revuelta contra la opresión, a diferencia del proletariado, la mujer se solidariza con el varón que la oprime, aun cuando el trabajo femenino es valorado en menos incluso que el trabajo esclavo. En las sociedades desarrolladas, su lugar en el hogar obedece a razones económicas de ser mano de obra gratuita y favorecer el consumo. En los países socialistas, la liberación femenina es vista como producto de la ideología burguesa, porque sus demandas van en contra de los requerimientos del sistema. En síntesis,

las mujeres, ni de hecho ni de derecho, poseen las condiciones para desarrollarse plenamente en tanto que seres humanos; tampoco se dan las condiciones socioculturales para que contribuyan al desarrollo social, puesto que no se les concede el derecho a ser productivas a través de una actividad que puedan elegir libremente, se les confina a las tareas domésticas y, únicamente, se favorece su acceso a los trabajos que se consideran como «propiamente femeninos» que son siempre extensión de las labores domésticas. Se las educa y constriñe a ser felices no en base a actividades libres y valiosas, sino «para dar felicidad a los demás», lo que constituye el «ser para otro» [...] Todo esto revela una grave injusticia social que puede y «debe» ser superada (Hierro, 1985, p. 43).

La doble moralidad positiva

Hierro señala tres elementos básicos en la configuración de la doble moralidad sexual positiva: la biología de las mujeres, la hegemonía masculina o relación política entre los sexos y la educación femenina.

⁷ Famulus: esclavo doméstico; Familia: el número total de esclavos perteneciente a un hombre.

Respecto de lo primero, existen campos de la experiencia humana donde «lo natural» determina la normatividad moral aceptada. Lo aprobado moralmente viene determinado por la interpretación que se desprende a las funciones biológicas diferenciadas de varones y mujeres. Es posible apreciar en la historia que lo considerado bueno y valorado para los varones, no lo es para las mujeres, por el hecho de no cumplir la misma función en la procreación. Sin embargo, considerar lo natural como patrón de conducta moral, además de instaurar una doble moralidad, oculta los fines ideológicos que se juegan en la determinación de qué sea lo natural en una sociedad dada.

La hegemonía masculina, que se hace derivar de la inferioridad de la fuerza física femenina, tiene el propósito de conservar el orden existente, perpetuando privilegios masculinos y haciendo más estrictas las normas que rigen la conducta de las mujeres, con el pretexto de su protección.

La doble moral es reforzada por la educación femenina formal (escolarizada) e informal (doméstica). El propósito de los colegios para mujeres es ajustar la adaptación sexual a la función ancestral de la maternidad y la sumisión al esposo, eliminando el interés por acceder a otro tipo de trabajo socialmente valorado. La misma Graciela Hierro fue víctima de ese tipo de educación.

En síntesis, afirma la autora:

La condición femenina actual parte de la biología, obedece a las necesidades culturales y se sanciona por la doble moralidad positiva en todos los regímenes patriarcales. Se conserva y perpetúa a través de la educación femenina (Hierro, 1985, p. 51).

La ética del interés

Como se dijo, Hierro busca apartarse de moralistas y metafísicos, con el propósito de formular una teoría moral fundada en el sentido común. El cual se compone de las verdades surgidas de la experiencia y garantizadas por el consenso de la humanidad. Tal teoría es utilitarista consecuencialista, puesto que la rectitud de las acciones se determina en función de sus consecuencias para promover el bien y evitar el mal. Esto favorece la formulación de reglas —utilitarismo de la regla—,⁸ algunas de las cuales son obligatorias independientemente de sus consecuencias, lo que configura una teoría de la obligación moral deontológica. Hierro sigue

8 Utilitarismo de la regla: es una variante del utilitarismo que consiste en convertir en reglas consensuadas por la mayoría, aquellas conductas que repetidas reiteradamente producen buenos resultados.

los planteos de John Stuart Mill⁹ y Henry Sidwick,¹⁰ especialmente al afirmar que el bien y lo deseable son *estados de ánimo placenteros*, de ahí que se trate de una ética hedonista,¹¹ *referida específicamente a la condición femenina*, que impacta sobre la conducta de los individuos en sociedad. Dado que existen ciertos factores económicos, religiosos, metafísicos, políticos y científicos, que son condicionantes de la moral en cada época histórica, es necesario compatibilizarlos con la teoría ética a fin de elaborar instrumentos de sistematización de la ciencia moral.

Respecto del factor económico, Marx ha demostrado suficientemente hasta qué punto las reglas morales de cada época son resultado de la interacción de fuerzas económicas, que buscan satisfacer los intereses de grupos que detentan el poder económico. Religión, política y ciencia, así como las instituciones y los grupos hegemónicos que las manipulan, son elementos centrales en la formación de las ideas morales. Gramsci explica que los grupos hegemónicos y sus intelectuales orgánicos emergen «sobre el terreno por exigencias de una función necesaria en el campo de la producción económica» (Hierro, 1985, p. 56; Gramsci, 1967).

Respecto de la religión y la concepción del mundo, aun cuando existen morales religiosas antihedonistas que sacrifican la felicidad en este mundo por una dudosa felicidad en el más allá, en general conciben a la divinidad como un ser racional y benevolente que establece normas de conducta para la felicidad o la perfección de los individuos. Lo cual, en modo alguno muestra incongruencia con el hedonismo. Incluso una ética del deber como la kantiana no puede ser calificada de antihedonista, puesto que nada impide que la decisión del obrar conforme a una decisión racional universal coincida con la felicidad. Lo que Kant rechaza es que la felicidad sea el fundamento de la moral.

En el orden político, cualquier doctrina elitista que busque el bienestar y la perpetuación en el poder del grupo hegemónico, es antihedonista. Pero esto, según Mill es por causa de las malas leyes que sujetan a unos a la voluntad de otros y hacen recaer el bienestar social en el de unos

9 John Stuart Mill (Londres, 1806-Aviñon 1873) Filósofo, economista y político británico. Miembro del Partido Liberal, defendió la aprobación de la ley de reforma de 1967 que, entre otras cosas, consideraba los derechos de las mujeres, la igualdad de los sexos y el sufragio femenino. Fue esposo de la filósofa feminista Harriet Taylor. Escribió *La esclavitud de las mujeres* (1869).

10 Henry Sidwick (Skypton, 1838-Terling, 1900) Filósofo utilitarista y economista inglés, profesor en la Universidad de Cambridge. Autor de *Los métodos de la ética* (1874) donde explora la moral del sentido común, la cual se asienta en tres principios: un hedonismo ético universal –según el cual la bondad de una acción consiste en producir la mayor cantidad de placer al conjunto–, un hedonismo egoísta –consistente en maximizar la propia felicidad– y un intuicionismo –que implica seguir principios morales evidentes que prescriben actos moralmente obligatorios.

11 Hedonismo, del griego ἡδονή que suele traducirse por placer. Placer causado por la armonía o buena disposición de los elementos del cuerpo, contrario al vacío que origina el deseo. El hedonismo identifica el placer con el bien o bienestar. Postura defendida en la antigüedad por cirenaicos y epicúreos. Entre sus partidarios modernos se cuentan J. S. Mill, J. Bentham, Helvecio, Holbach, La Mettrie.

pocos. Frente a esto, cualquier teoría política que tienda a remediar la desigualdad social, por medio de reforma o revolución de las instituciones, será acorde con el principio del interés.

Asimismo, es difícil encontrar contradicciones entre el avance científico y la ética utilitaria, ya que ambas se rigen por el criterio de verificación de los enunciados a través de la observación y la experiencia, y suponen la previsión de las consecuencias de las acciones. La contradicción podría plantearse si, como advierte Marcuse, la ciencia promoviera una «conciencia tecnológica», constructora de un mundo técnico, que conduce a una «civilización unidireccional».¹² Frente a esto, Hierro sigue a Marcuse en la propuesta de un tipo de hedonismo esteticista que apoyaría el interés y la búsqueda de la felicidad.

La ética del interés, que pretende ser una teoría moral implícita en la moralidad del sentido común, se rige por el principio general según el cual la felicidad colectiva resulta relevante para proporcionar el fundamento ético de las instituciones sociales. Su planteamiento normativo se inscribe dentro del «naturalismo ético» que sostiene que las cuestiones éticas pueden ser confirmadas por la observación y la experiencia. Además, la moralidad de una acción individual o colectiva no es una cuestión de percepción directa —como se sostiene desde la perspectiva del utilitarismo del acto—, sino que se trata de la aplicación de una ley —regla— a un caso particular. La rectitud de la regla se demuestra porque su obediencia promueve la felicidad. El placer es el «criterio» que determina la rectitud de la regla, pero no constituye la «definición» de lo recto» (Cf. Ross, 1972)

El concepto de placer, sean estos mentales o físicos, se asimila al de felicidad. Dice Hierro:

El interés o fin último al que «debe» tender la acción humana es lograr la felicidad del mayor número posible de personas o en otros términos tratar de obtener la mayor cantidad de felicidad posible para la humanidad. [...] se entiende por placer la experiencia de lo deseable y esto es la felicidad y el bien. En conclusión, opino que la experiencia del placer es la que es buena en sí misma [...] El hedonismo ético que nosotros defendemos afirma que «solo el placer es deseable intrínsecamente»; y solo el displacer (o dolor) es intrínsecamente indeseable» (Hierro, 1985, 62-63).¹³

Estas afirmaciones involucran otras discusiones, tales como la cualificación del placer o acerca de su carácter individual o general. Lo cual conduce a plantear el principio de la democracia, que reza que «todas las personas son racionales, libres e iguales y cuentan como una, y ninguna persona cuenta como más de una» (Hierro, 1985, p. 72); y a revisar la noción de

¹² Cf. Marcuse (1984).

¹³ También en este punto es intenso el diálogo que Hierro mantiene con autores que sostienen posiciones diferentes en el marco del utilitarismo. Además de Mill y Sidgwick, intervienen A. Quinton, *Utilitarian Ethics*; H. Feigl, «Validation and Vindicatio» en *Reading in Ethical Theory*; S. Toulmin, *Reason in Ethics*; G. Moore, *Principia Ethica*; D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*. R. B. Brandt, *Ethical Theory*; A. J. Ayer, «The Principle of Utility» en *Philosophical Essays*; entre los más importantes.

justicia, sumando a la concepción clásica Aristotélica el cumplimiento de la ley en la igualdad, es decir la observancia de lo justo y de la distribución y corrección, teniendo siempre como fin la felicidad.

Con respecto a la observancia de las reglas, se advierte que estas son convenciones que sirven para orientar los actos, pero pueden ser revocadas si las consecuencias de su aplicación no se ajustan al principio o si muestran deficiencias en la consecución del fin último al cambiar las circunstancias. De ahí que se reclame como tarea del filósofo moral la de sistematizar las reglas o, si es el caso, cambiarlas, para facilitar el progreso moral. Asimismo, se encarga de criticar el código moral señalando sus aciertos y sus fallas en vistas de la felicidad del grupo. Las costumbres y las instituciones cambian con la época, de modo que las prácticas que en un momento se consideraron beneficiosas para la existencia social, en otro momento pueden verse como injustas o negativas para la felicidad de la mayoría. Además, es dable distinguir entre reglas aceptadas socialmente y reglas correctas. Estas pueden no coincidir y dado que las segundas son objetivamente correctas en función de la mayor utilidad, los agentes pueden de forma legítima rechazar algunas de las reglas socialmente aceptadas. Toda sociedad establece criterios para dirimir los conflictos que puedan surgir de las diferencias entre el derecho personal y el social.

Ahora bien, la existencia de reglas implica la vigencia de sanciones para su incumplimiento. La sanción última de la moralidad corresponde al grado de desarrollo de sentimientos sociales, esto es la benevolencia universal o deseo de unión con los demás, que se da en forma más o menos natural en todos los seres humanos y se expresan en las «actitudes morales». La actitud es la disposición a actuar de cierta manera, y se califica de moral cuando permite esperar del individuo una conducta coherente con base en el «reconocimiento» de la norma como medio idóneo para la realización moral. Así, la actitud moral del interés o benevolencia universal tiende a elegir y realizar, en forma constante, aquellos actos cuyos resultados procuren la mayor felicidad para el mayor número de personas. Esto es, en sentido propio, la solidaridad humana, que involucra los sentimientos de interés y simpatía.

Todas las doctrinas de la obligación moral contemplan ciertos actos como obligatorios, el valor de estos en la perspectiva del interés se enuncia diciendo que «hay ciertos actos que de ser realizados un número n de ocasiones similares, tienen consecuencias más de n veces mejores que las resultantes de realizarse una sola vez. Estos actos son los que llaman moralmente obligatorios» (Hierro, 1985, p. 90). En otras palabras, se toma de Kant la idea de la universalización, pero no sus fundamentos en el criterio lógico de no contradicción, de manera que, en función del interés humano se adopta la universalidad de cierto tipo de actos. Así pues,

teología y deontología, egoísmo y colectivismo, son las instancias dialécticas de la teoría moral del interés para intentar expresar en forma sistemática la conciencia común de nuestra época y criticar la moralidad de la condición femenina (Hierro, 1985, p. 91).

El interés y la condición femenina

Dado que las sociedades humanas y sus instituciones se originan y sostienen en función del juego dialéctico entre utilidad social y justicia, la ética utilitaria postula como criterio del juicio moral un tipo de utilidad moral consistente en la felicidad del mayor número conforme a la idea de justicia igualitaria. Esta procura proveer a todas las personas las mismas oportunidades de desarrollo y valora positivamente a cada individuo de acuerdo con sus aportaciones al bienestar social. En este marco es pertinente la evaluación de la condición femenina en la sociedad de los años ochenta. Hierro pretende demostrar, por un lado, que la división de funciones sexuales constituye una realidad inoperante pues no contribuye al interés social; y que las mujeres sufren devaluación social que repercute tanto en su propia felicidad (es decir de la mitad de la humanidad) y sobre la felicidad de la otra mitad del género humano. La situación demográfica y los requisitos culturales para la transformación del mundo han sufrido cambios de tal magnitud que la aportación femenina tradicional ya no satisface las demandas de utilidad social, lo que redundará en un aumento de su minusvaloración.

La interpretación de la biología femenina fundada en la moralidad de la reproducción como instancia moral de la «ley natural»; la hegemonía masculina, como resultado de la institucionalización de la ley del más fuerte, que da fundamento a la moral patriarcal; y el tipo de educación/domesticación que reciben las mujeres, son los tres factores que están a la base del surgimiento de la «doble moral sexual». Ahora bien, «¿Se justifica que la naturaleza constituya la norma moral?» (Hierro, 1985, p. 97). Según la tradición occidental, «naturaleza» significa en primer lugar el principio de vida y movimiento de todo lo que existe (Aristóteles); en segundo lugar, es el principio de orden y necesidad (desde los estoicos hasta Kant); en tercer lugar, se la enuncia como principio rector, inscrito en la ontología humana, considerada como fundamento de la moralidad por varias escuelas filosóficas y doctrinas políticas, las cuales supone que las leyes morales tienen la misma connotación que las científicas.

Sin embargo, la ética naturalista, que se desprende de la ideología patriarcal y obliga —como deber moral— a las mujeres a ser madres, parte de una interpretación de la naturaleza de acuerdo con los intereses que se buscan; así, lo bueno es cumplir con la función de procrear. Además, desde el punto de vista lógico, el enunciado naturalista deriva el «deber ser» del

«ser» lo que constituye una falacia que cae bajo la guillotina de Hume,¹⁴ pues los juicios de deber se derivan únicamente de juicios de valor. En relación con la condición de las mujeres, estas quedan adheridas al estado de naturaleza y obligadas moralmente a procrear, según un razonamiento que parte de la biología y obedece a necesidades culturales. Se plantea en este punto un problema de biopolítica, de biopoder —aunque Hierro no lo designe con este nombre—. Según la ética del interés, que determina la bondad de los actos según el criterio de la felicidad para el mayor número, cabe preguntar ¿cuáles serían las consecuencias si, bajo las mismas circunstancias, todos decidieran no procrear? ¿Cuáles si en determinado momento histórico fueran superiores las tasas de mortalidad que las de natalidad? En este último caso la procreación se eleva a deber moral. Pero cabría también que en determinado momento se considerara deseable controlar el ritmo de crecimiento de la población. Una y otra cosa son posibles también por el desarrollo de la tecnología, que por una parte ha reducido los índices de mortalidad y por otra propicia una contracepción efectiva. En síntesis, la maternidad se valora positiva o negativamente conforme a los intereses del grupo hegemónico, los cuales no coinciden necesariamente con los intereses femeninos. «De ahí que en este aspecto se puede hablar de «opresión» femenina con mayor razón, puesto que la maternidad no es materia de su propia decisión» (Hierro, 1985, p. 101).

El fundamento moral de la autoridad masculina en la sociedad patriarcal —que formula las normas, las interpreta y las sanciona—, no es otro que la institucionalización del «derecho del más fuerte», «la ley del padre», que se impone en lo político y en lo social. Sin embargo, contrargumenta Hierro, «fuerte» no es sinónimo de «sabio», ni de «bueno». «El hecho de que los hombres sean juez y parte condiciona que la felicidad que se contempla como bien común, sea primariamente la de los hombres y no la de la mayoría. Obviamente no se cumple el principio del mayor bien para el mayor número». Solo si el principio del interés se complementa y apoya en el de la democracia —según el principio de que todos los seres humanos son racionales, libres e iguales— y si se añade el principio subsidiario de «el mayor beneficio para los menos privilegiados», se garantiza la distribución equitativa de la felicidad, se suprime el derecho del más fuerte y se aplica adecuadamente el principio utilitario del mayor bien para el mayor número (Hierro, 1985, pp. 102-103).

Con apoyo en el análisis gramsciano de la noción de hegemonía, la filósofa mexicana sostiene que la posibilidad de formación de una ideología que represente los intereses humanos, tanto femeninos como masculinos, depende de la formación de intelectuales orgánicas mujeres, exponentes de los intereses femeninos y capaces de asumir la dirección intelectual y moral

14 Guillotina de Hume: se refiere a un problema de metaética que consiste en la imposibilidad de derivar enunciados normativos a partir de enunciados descriptivos (Cf. Hume, 2015).

del Estado. Para lo cual se requiere una revolución en la educación de las mujeres basada en la ética del interés femenino. En efecto, la «domesticación femenina», que hasta el momento ha pasado por educación de la mujer, no favorece el desarrollo de sus potencialidades, ni la formación de nuevas capacidades. Al contrario, se las condena a la pasividad y el conformismo, estableciendo la asimetría en los roles sexuales y valorando en menos su contribución a la sociedad.

Según el esquema patriarcal, se opera una mistificación de lo femenino, que deriva en que la mujer debe atraer al hombre, de ahí que en la educación de la mujer se insiste en lo estético (ideal de belleza femenina), lo emotivo (garantía de que cumplirá eficientemente la función maternal) y la pasividad (sumisión a la dirección política y moral patriarcal).

Sin embargo, se avizora, para Hierro, una revolución copernicana en la educación de la mujer, que involucra una nueva concepción del mundo y de la jerarquía de los valores. En vistas de ello, la legislación igualitaria, si bien es necesaria, no es suficiente; se requiere de profundos cambios en la educación formal e informal (Cf. Hierro, 1985, p. 110).

En su propuesta de una ética feminista del interés, Hierro recuerda la afirmación de Herbert Marcuse acerca de que la relación hombre-mujer rebasa las fronteras de la división de clases socioeconómicas y que el movimiento de liberación femenina es potencialmente el más radical e importante del momento. Considera que el universo de valores femeninos favorece la emergencia de una nueva concepción del mundo. Su punto de partida es la toma de conciencia de la situación de opresión que significa el sometimiento a la maternidad, el cual no deriva de rasgos femeninos naturales, sino que es producto de condicionamientos sociales e impide realizar el ideal ético de felicidad individual y colectiva. Tal situación polariza las dimensiones de lo humano entre creación cultural y maternidad. La reducción unidimensional de las potencialidades creativas y políticas para el hemisferio masculino y las afectivas para el femenino, se traduce en acciones negativas para ambos y se opone al ideal moral del interés.

La conciencia de la opresión femenina alcanza dimensión ética cuando aparece un rasgo de personalidad reprimido: la «acometividad», esto es la valentía u osadía para emprender algo y arrostrar sus dificultades. La educación para la acometividad es la condición necesaria para la revolución dentro de la moralidad de los sexos. A juicio de la autora, la liberación femenina consiste en la elección y utilización de todos los medios conducentes a la superación de un estado de cosas injusto para lograr el desarrollo integral de varones y mujeres conforme al principio de la mayor felicidad. Para ello, se han de observar los siguientes principios:

1. La universalización de los valores femeninos positivos: suavidad, delicadeza, ternura, paciencia, receptividad y sentido comunitario. Implica la devaluación

de los pseudovalores femeninos —pasividad, docilidad, sumisión, dependencia, ineficiencia y pureza— y masculinos —competencia, rendimiento, voluntad de poder y alarde de fuerza—. Esto significa llevar adelante una «transvaloración», que desvincule el concepto de valor respecto del sexo biológico.

2. La inscripción de la maternidad dentro del contexto productivo y cultural implica la apropiación, por parte de las mujeres, de su propio cuerpo y de sus productos, los hijos. Implica también la liberación del placer erótico femenino y la formación de una identidad no mistificada.¹⁵ A fin de que la maternidad y la paternidad sean valoradas y ejercitadas como proyectos humanos y no como función natural.
3. La consideración del ser humano completo en la pareja de iguales. Implica elevar la creación cultural femenina y consolidarla, y enfatizar la acción comunitaria. La lucha feminista es necesaria para la transformación de la vida cotidiana. Esta es una lucha contra la opresión específica de las mujeres, que se agudiza en condiciones de explotación económica. «La eliminación de la opresión femenina es el deber moral de las mujeres. Como es el caso de la lucha contra la explotación humana que constituye el deber moral que toca a todos por igual» (Hierro, 1985, p. 120).
4. La creación de una nueva cultura por la revolución copernicana de la educación femenina. Porque el enemigo de la mujer no es el varón, ni el capitalismo ni el socialismo, sino la ideología patriarcal que los permea por igual. Razón por la cual el medio para realizar el fin ético es, en el caso de las mujeres, «la lucha feminista en contra de la ideología patriarcal» (Hierro, 1985, p. 121).

Es cierto que el feminismo no acaba con la explotación humana, siguen en pie un sinnúmero de injusticias humanas, pero sus esfuerzos contribuyen a lograr el objetivo común de disminuir el sufrimiento humano innecesario. En las relaciones interpersonales de la vida cotidiana es donde se ejercitan los valores femeninos, comenzando por la apropiación del cuerpo y la posesión efectiva de la propia vida, para culminar en la universalización de tales valores.

15 Para ello es necesario el uso libre de contraceptivos, el desarrollo de la contracepción masculina y la despenalización del aborto voluntario.

El utilitarismo como doctrina moral y política. Algunas críticas¹⁶

Hemos visto que Graciela Hierro se manifiesta partidaria de una filosofía moral utilitaria consecuencialista. Esta teoría prioriza aquellas decisiones que favorecen al mayor número de personas, por el mayor tiempo posible y con las mejores consecuencias colectivas. Su punto de partida es la experiencia, materializada en la corporalidad, como sustrato donde se articulan lo físico, lo psíquico, lo social y ambiental. Las sensaciones de placer y dolor son marcadores somáticos que reflejan el grado de satisfacción o insatisfacción de las necesidades de las personas en relación con las condiciones histórico-contextuales de existencia.

El utilitarismo es, tal vez, la doctrina moral más antigua. Sus antecedentes se remontan a la antigüedad clásica. La utilidad era considerada por Homero como un fin al que se subordinan la equidad y la justicia. Helvetius sienta las bases doctrinarias en el siglo XVIII al establecer el principio de felicidad como tendencia a promover el placer y evitar el dolor. Jeremy Bentham (1780) es quien lo denomina principio de interés y lo aplica a la resolución de problemas éticos, a la manera de un cálculo hedonista, simplificado en la fórmula: «la mayor felicidad para el mayor número», inspirada en afirmaciones de Joseph Priestley (1771). Para John Stuart Mill —sucesor de Bentham—, la dimensión subjetiva de la moral comprende tanto la autoeducación, como la regulación de las acciones externas. La autoeducación consiste en el dominio de la propia subjetividad, de las pasiones que perturban la vida, mediante el disciplinamiento y cultivo de las virtudes burguesas —laboriosidad, puntualidad, ahorro, confiabilidad—, así se obtiene el control racional sobre el orden material —economía de mercado, política interna y colonial, estrategia militar, etc.— No fue ajeno a los intereses de Mill el análisis de la situación de la mujer en la Inglaterra victoriana, escribió un texto emblemático: *Subjection of Women*,¹⁷ donde denuncia la desigualdad secular sufrida por las mujeres como uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad, y se muestra partidario de la «igualdad perfecta» entre ambos sexos, sin privilegios ni disparidad de poder, con independencia económica, acceso a la propiedad y empleo remunerado fuera del hogar. Por su parte, Moritz Schlick (1939) sostenía que todas las argumentaciones éticas a lo largo de la historia involucran de una u otra forma a los grandes principios utilitaristas, esto es, que la felicidad —en esta u otra vida— es el valor más importante del individuo y que la utilidad general —bien común o bienestar colectivo— es la meta deseable de los gobiernos. Como es de notar, el centro de las preocupaciones éticas del utilitarismo, y sus derivaciones

16 Nos hemos ocupado del utilitarismo como doctrina ética en nuestro trabajo «Teorías éticas contemporáneas. Respuestas a los desafíos sociales y políticos de nuestro tiempo» (Arpini, 2007).

17 *Subjection of Women* (Mill, 1892), traducido por Emilia Pardo Bazán como *La esclavitud femenina* sobre el original de 1869. Cf. Del Olmo Rodríguez (1999).

políticas, colocan en el centro al individuo y sus intereses egoístas. Aun cuando reflexionan acerca de la situación de la mujer, lo hacen desde una perspectiva patriarcal, liberal.

El ordenamiento lógico de las premisas utilitaristas consta de tres pasos: a) todos los individuos desean su felicidad (hedonismo psicológico), b) es deseable que todos los individuos busquen su felicidad (hedonismo ético egoísta); c) es deseable que todos los individuos busquen la felicidad de todos los individuos (Hedonismo ético universal). Esta inferencia ha sido objeto de no pocas críticas, tanto desde el punto de vista lógico como ontológico. Lógicamente parece ilegítimo pasar de lo deseado —perteneciente al mundo de los hechos— a lo deseable —que es una valoración—, lo que constituye un caso de falacia naturalista y cae bajo la guillotina de Hume, según la cual es imposible derivar el deber ser (valor) del ser (hecho). Tampoco sería legítimo predicar para todos lo que se ha comprobado solo para algunos, sin apelar a un principio complementario como el de la justa distribución o el de la empatía, por el cual la búsqueda de la propia felicidad movería a gozar también con la búsqueda de la felicidad ajena, promoviendo una suerte de «benevolencia universal» movilizadora por el propio interés.¹⁸ Ontológicamente cabe preguntar ¿a qué individuos se refiere la expresión «todos los individuos»? ¿Se refiere a todos los seres vivos, o solo a los humanos? Y entre estos, ¿a los varones, a las mujeres, a los niños? ¿a los blancos?, ¿a los propietarios?, etcétera.

También se lo ha criticado por ser una ética de la responsabilidad por las consecuencias, con olvido de una fundamentación en principios o valores universales, incluso en el caso del utilitarismo de la regla.¹⁹ Otras críticas apuntan a la inequidad resultante de la aplicación de la regla del mayor número (Rawls), a que no considera a todos por igual (Dworkin), o a que impone sacrificios a las minorías en beneficio de las mayorías (Nozick). También cabe preguntar quiénes quedan comprendidos en «la minoría» y quiénes en «la mayoría». Los problemas de la distribución equitativa de la felicidad y la preocupación por salvaguardar los derechos de todos los individuos, principalmente los de «las minorías» —que en las condiciones actuales suman el mayor número—, constituyen los ejes de las críticas contemporáneas.

A pesar de que el utilitarismo no ofrece fundamentos sólidos, su éxito obedece a que conjuga elementos racionales, como el principio de utilidad, con el conocimiento empírico de los efectos sociales de una acción; a lo que se agrega el hecho de prescribir deberes morales

18 Cfr. Mandeville (1982). Sostiene que «el egoísmo de cada uno promueve ventajas comunes», o bien que «los vicios privados hacen a la prosperidad pública». Ver también Mayos (1994).

19 Se suele diferenciar entre el utilitarismo del acto, que determina la bondad o no de una acción tomando en cuenta sus consecuencias directas, y de la regla, que considera las consecuencias derivadas de la aplicación habitual de la regla bajo la cual se subsume una acción (ver nota 13).

coincidentes con las convicciones más usuales y aceptadas, las más de las veces sin ser reflexionadas, por el común de las gentes.

Las críticas más contundentes hacia el utilitarismo proceden de elaboraciones de la teoría ética sociohistóricamente situadas desde América latina, cuya principal inserción se encuentra en la tradición de la Ética social latinoamericana, iniciada en el siglo XIX con la aparición del texto de Eugenio María de Hostos *Moral social* (1939).²⁰ En el marco de esta tradición, Enrique Dussel proyecta una ética de la liberación que parte de la afirmación de la dignidad de la vida de la víctima, del oprimido, del excluido, conforme al principio —no utilitarista— de «la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad» (Dussel, 1998, p. 91). Tal principio tiene pretensión de universalidad al mismo tiempo que reconoce las formas culturalmente diversas de realizar la «vida buena». Dussel critica al utilitarismo por considerarlo una ética material unilateral, que surge y se fortalece en Europa, a finales del siglo XVII, cuando las principales ciudades inglesas se constituyen en centros mercantiles hegemónicos del sistema-mundo con capacidad de gestionar las periferias de América Latina, Asia, África y Europa oriental. En este contexto proliferan propuestas como las de Bentham y Mill antes mencionadas. Según Dussel, el principio de felicidad, en sus diversas formulaciones, está determinado por el cumplimiento de las preferencias de consumo dentro del mercado capitalista. Es decir que el utilitarismo, en sus versiones modernas, presupone un ordenamiento económico específico: el mercado capitalista. Además, ¿cuál sería el criterio para realizar un cálculo hedonista estricto: duración, intensidad, pureza, proximidad, eficacia, alguna combinación de los anteriores? ¿cómo verificar el pasaje de lo individual a lo colectivo? Lo que es bueno para uno, ¿lo es para todos? Lo que es bueno para quienes operan en el distrito financiero de Wall Street, ¿lo es para la mayoría de los habitantes de países como los nuestros? A la inversa, lo que provoca la felicidad colectiva, ¿asegura la de cada uno? En suma, el concepto de felicidad se mueve en el círculo abstracto de la razón instrumental que busca la felicidad subjetiva, material del consumidor.

Dice Dussel:

Para el utilitarismo la felicidad (o el placer) no dice relación a un criterio universal objetivo material de producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano, [...] se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado

20 Entre los desarrollos contemporáneos de la ética social latinoamericana podemos mencionar autores como Arturo Andrés Roig (Ética del poder y moralidad de la protesta, Mendoza, Ediunc, 2002), Franz Hinkelammert (*Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José de Costa Rica, DEI, 1998; *Solidaridad o suicidio colectivo*, Granada, Universidad de Granada, 2005); Enrique Dussel (Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión, Madrid, Trotta, 1998; *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid, Trotta, 2016). (Cf. Arpini, 2020).

capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor (Dussel, 1998, p. 110).

A esto contraponen Dussel la vida humana como criterio de contenido de un principio material universal. No se trata del concepto de vida humana en abstracto, sino de la vida de cada uno en la medida que ella es el modo de realidad del sujeto ético. Siendo así que, al mismo tiempo, quedan señalados los límites de su vulnerabilidad, pues forman parte de la vida condiciones contextuales y naturales: temperatura, humedad, alimentos, comunidad, valores, libertad, identidad, etc. En un mundo donde la riqueza —felicidad, utilidad— está concentrada —en el menor número—, las mayorías —el mayor número— se encuentra lejos de disponer en cantidad y calidad los bienes necesarios para alcanzar su felicidad, en muchos casos, ni siquiera para satisfacer las necesidades de reproducción de la vida. Podemos dar un paso más respecto de la propuesta dusseliana y afirmar el valor intrínseco de la vida. No solo de la vida humana, sino de toda vida, pasando de una valoración antropocéntrica a una biocéntrica o ecobiocéntrica. Si, como dice Marx, somos naturaleza, porque la naturaleza es nuestro cuerpo inorgánico, entonces podemos ensayar un nuevo imperativo categórico que considere a la naturaleza —a todas las formas de vida y aún a las formas inorgánicas de existencia en la naturaleza— en razón de su dignidad intrínseca, siempre como un fin en sí misma, y nunca como mero medio. Con lo cual la «vida» resulta ser, efectivamente, un principio material universal.

Por otra parte, y continuando con la crítica dusseliana al utilitarismo, el autor recuerda que la doctrina de Bentham fue una referencia frecuente para intelectuales y políticos del siglo XIX latinoamericano —como Bernardino Rivadavia, Francisco de Paula Santander, José del Valle—, quienes se apoyaron en sus principios para formular leyes más adecuadas que las de la colonia a los intereses económicos del momento. Hecho que, si bien favoreció la disolución del lazo colonial, generó nuevos lazos de dependencia neocolonial. En el presente, en un mundo globalizado y excluyente, el principio orientador de la conducta no es tanto la búsqueda de la felicidad, sino evitar el sufrimiento de las víctimas humanas y no humanas que han sido y son consideradas como meros medios en pos de la utilidad.

En síntesis, ampliando en parte la propuesta dusseliana, podemos decir que la vida, como principio ético material universal, da contenido al orden racional, al nivel de necesidades, pulsiones y deseos que constituyen el marco dentro del cual se fijan fines que son «puestos» desde las exigencias de la misma vida situada, y que habilitan praxis comunitarias para su realización y liberación. Si analizamos desde esta perspectiva la propuesta de una ética feminista del interés de Graciela Hierro, podremos apreciar las torsiones que introduce en el utilitarismo como teoría ética.

Del interés egoísta al cuidado comunitario

Retomamos las preguntas que hicimos al comenzar el recorrido por la propuesta de Graciela Hierro y por las principales críticas al utilitarismo como doctrina ético-política. Esas preguntas son: ¿De qué manera la reflexión de Graciela Hierro compatibiliza una ética del interés, consecuencialista, con una que busca postular como valores universales *a priori*, el cuidado, la solidaridad y el sentido comunitario? ¿Es posible conjugar el consecuencialismo utilitarista con un criterio de universalización que fundamente *a priori* la obligación moral? ¿En qué consiste la torsión que Graciela Hierro introduce desde una perspectiva feminista en la línea argumental del utilitarismo? Es decir, ¿en qué consiste la «revolución cultural de la vida cotidiana», promovida desde una ética femenina del interés, mediante la universalización de valores femeninos como sentido comunitario, cuidado, suavidad, ternura?

Recordemos en primer lugar que para la filósofa mexicana el punto de partida ontológico y metodológico es la experiencia vivida, que es siempre una experiencia histórica. Esa experiencia pone en evidencia la situación de opresión de las mujeres, su sufrimiento como víctimas de la cultura patriarcal. En ese marco, la existencia femenina se caracteriza por la forma de «ser para otro»: como pareja sexual del varón, como responsable del cuidado de la especie, como promotora del consumo en el mercado capitalista, ya siempre presupuesto por el utilitarismo. Tal caracterización se fundamenta y justifica apelando a un dato colocado fuera de la historia, en la naturaleza: la constitución biológica de la mujer. La jugada de Hierro consiste en devolver a la historia este dato, para desvelar que la diferencia conferida por la naturaleza es transformada en opresión por la sociedad. En efecto, la historicidad atraviesa la formulación de valores y reglas morales, de modo que estas surgen de la experiencia histórica, en este sentido son *a posteriori* de dicha experiencia, aunque en el momento de la fundamentación, es decir, cuando se trata de otorgar fundamento a determinadas conductas, dichas normas son puestas como *a priori*, como ya dadas y formando parte de una esencia no alcanzada por la historia. Así es posible postular el placer o la utilidad como valores intrínsecos, que constituyen el principal interés de los individuos en cuanto sujetos morales. Ahora bien, Hierro insiste en historizar incluso el fundamento de las normas, pues entiende que el proceso histórico, los avances del conocimiento y las transformaciones culturales vuelven obsoletas ciertas normas, al mismo tiempo que surgen nuevas necesidades sociales, que generan valoraciones emergentes y requieren de su institucionalización en nuevos marcos normativos. Tal es la consideración del lugar y la situación social de la mujer desde las últimas décadas del siglo pasado, cuyos aportes a la sociedad y a la cultura exceden los marcos normativos tradicionales del patriarcado.

Ahora bien, ¿cómo pasar del interés a la solidaridad? Nuevamente Hierro apela a la experiencia, en este caso focalizando en aquellos actos que se perciben como moralmente obligatorios y susceptibles de ser universalizados. La autora apela al criterio kantiano de universalización, aunque no a su fundamentación en la lógica de tercero excluido (lógica de la identidad). Apela a una lógica que no considere falso a lo que es diferente. Pone en juego otra vez una dialéctica que historiza las instancias opuestas individuo y colectividad, mostrando los factores históricos que ponen en jaque la valoración de la mujer en el patriarcado. En las condiciones sociohistóricas de las últimas décadas del siglo xx, ni las mujeres —la otra mitad— son felices, ni sus tradicionales aportaciones a la sociedad satisfacen las demandas de felicidad del mayor número. Ya que, en la sociedad patriarcal se institucionaliza el derecho del más fuerte, el del varón, de modo que la felicidad, considerada como el bien común, no es más que la felicidad a la que aspiran los varones, ciertos varones, que no suman el mayor número. Hierro introduce la mediación del principio democrático —todos los seres humanos son racionales, libres e iguales— junto al privilegio de los menos favorecidos como condiciones de posibilidad para suprimir el derecho del más fuerte y para una más equitativa distribución de la felicidad.

Por otra parte, no podemos dejar de mencionar que, por esos años, más precisamente en 1982 se dan a conocer los resultados de las investigaciones de Carol Gilligan. Las cuales refutan las afirmaciones de Piaget y Kohlberg sobre el desarrollo del juicio moral, que perpetuaban el estereotipo femenino de la cultura occidental, basado en supuestos evolutivos que confunden lo biológico con lo cultural. Según Gilligan (1986 y 2003), las mujeres tienen una idea diferente de lo ético, ya que describen los problemas morales en términos de relaciones interpersonales y de responsabilidad, antes que a base de derechos y reglas. Ellas parten de la propia experiencia de la vulnerabilidad de la vida, del deseo de ser amadas y de amar, por lo cual privilegian la compasión, el cuidado y la responsabilidad frente al otro concreto. Por ello se puede considerar al cuidado como un *a priori* ontológico, del cual derivar reflexivamente una «ética del cuidado», que define la moral desde las relaciones interpersonales más que desde principios abstractos como la igualdad, la equidad y la autonomía. De ahí también la confianza en una reforma de la educación que equipare el acceso al conocimiento entre varones y mujeres, y promueva las relaciones de solidaridad. En tal sentido la ética del cuidado es una acción relacional que privilegia la experiencia de vivir juntos (Cf. Duran Palacio, 2015).

Aunque Graciela Hierro no menciona a Carol Gilligan en su *Ética y feminismo*, la exhortación a atender a una «voz diferente» en el terreno de la moralidad es parte del universo discursivo en que se insertan las preocupaciones éticas de las feministas desde las últimas décadas del siglo pasado. Encontramos que hay cierta correlatividad entre la ética del cuidado de Gilligan y la confianza de Hierro en la «acometividad» y en la universalización del «sentido

comunitario», como rasgos hasta entonces reprimidos de la personalidad femenina, para lograr la liberación y desarrollo integral de mujeres y varones en comunidad. La filósofa mexicana apuesta por una transvaloración que desvincule el sexo de los valores y valoraciones tradicionales, que considere a la maternidad y a la paternidad como proyectos humanos y no como funciones naturales, que favorezca una transformación de la vida cotidiana y que permita identificar adecuadamente al enemigo: la ideología patriarcal.

En textos posteriores, Graciela Hierro (2003) da un nuevo giro a su propuesta de una ética basada en la universalización del sentido comunitario. Podemos, por ahora, hipotetizar que, partiendo siempre de la experiencia del sufrimiento femenino en la sociedad patriarcal, la filósofa mexicana proyecta la posibilidad de una transformación de la normatividad vigente mediante la apelación a una forma de racionalidad no instrumental, sensible a las diferencias, que opera desde la dimensión afectivo-pasional.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (Intro. Emilio Lledó Íñigo, Trad. Julio Palli Bonet). Gredos.
- Arpini, A. M. (2007). Teorías éticas contemporáneas. Respuestas ante los desafíos sociales y políticos de nuestro tiempo. En N. Fóscolo (Comp.), *Desafíos éticos del trabajo social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos* (pp. 89-110). Espacio.
- Arpini, A. M. (2020). Ética social. En *Tramas e itinerarios. Entre Filosofía práctica e Historia de las ideas de nuestra América* (pp. 33-52). Teseo.
- Bentham, J. (1780). *An introduction to de Principles of Moral and Legislation*. Edición privada. <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf>
- De Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. (Prol. Teresa López Pardina. Trad. Alicia Martorell). Cátedra. (Obra original publicada en 1949).
- Del Olmo Rodríguez, M. F. (1999). El particular feminismo de John Stuart Mill: La esclavitud femenina. *Arenal*, 2(6), 345-363.
- Duran Palacio, N. (2015). La ética del cuidado: una voz diferente. *Revista Fundación Universitaria Luis Amigó*, 2(1), 12-21.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión. Trotta. https://enriquedussel.com/?page_id=57093
- Gilligan, C. (2003). In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality. *Harvard Educational Review*, 47(4), 481-517. [http://facweb.northseattle.edu/karchibald/PSYC200/Articles/Gilligan\(1977\)_In%20A%20Different%20Voice.pdf](http://facweb.northseattle.edu/karchibald/PSYC200/Articles/Gilligan(1977)_In%20A%20Different%20Voice.pdf) (Obra original publicada en 1982)
- Gilligan, C. (1986). *La moral y la teoría psicológica del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. Grijalbo.
- Hierro, G. (1985). *Ética y feminismo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hierro, G. (2003). *La ética del placer*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hostos, E. (1939). *Moral Social*. (Introducción de Pedro Henríquez Ureña), Losada. (Obra original publicada en 1888).

- Hume, D. (2015). *Investigación sobre los principios de la moral* (Trad., estudio introductorio y notas M. Mendoza Hurtado). Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Ed. bilingüe y trad. J. Mardomingo). Ariel.
- Mandeville, B. (1982). *La fábula de las abejas: Investigación sobre el origen de la virtud moral*. Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. (Trad. Antonio Elorza). Barcelona, Planeta Agostini. Primera edición en inglés: Boston, Bacon Press, 1954.
- Mayos, G. (1994). La fábula de las abejas. Deconstruyendo a Mandeville. En M.J. Rodríguez, E. Hidalgo y C.G. Wagner (Eds.), *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura* (pp. 191-210). Ediciones Clásicas.
- Mill, J. S. (1892). *La esclavitud femenina*. (Ed. y Trad. Emilia Pardo Bazán). Biblioteca de la Mujer. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-esclavitud-femenina--o/html/fe4a4632-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_o_ (29/11/2023).
- Priestley, J. (1771). *An Essay on the first principles of Government an on the nature of Political, Civil and Religious Liberty*. J. Johnson. www.archive.org/details/bub_gb_HIAFAAAAMAAJ/page/n3/mode/2up (28/11/2023)
- Ross, D. (1972). *Fundamentos de ética* (Trad. D. Rivero y A. Pirk. Revisión técnica Carlos Asti Vera). Eudeba. (Trabajo original publicado en 1939).
- Schilick, M. (1939). *Problems of Ethics*. Prentice Hall. <https://archive.org/stream/problemsofethics029364mbp#pages/n5/mode/2up> (29/11/2023)