

**BORGES, M. Y NAHRA, C., *BODY AND JUSTICE*, CAMBRIDGE SCHOLARS PUBLISHING, NEWCASTLE UPON TYNE (U.K.), 2011**

Rocío ORSI<sup>1</sup>

Al comienzo del libro, sus autoras advierten de que trata sobre “nosotras, mujeres occidentales”, y, más en concreto, sobre nuestra sexualidad, nuestros cuerpos y nuestra posición en esta primera fase del milenio que nos ha tocado vivir. Una reflexión, se nos anuncia, sobre nuestros cuerpos, que son sexuados, y sobre su relación con la justicia. Toda vez que, en efecto, en el pensamiento práctico contemporáneo hemos renunciado a esa idea tan querida a la filosofía de un sujeto abstracto, desencarnado, intelecto puro, que escribe y piensa desde ningún lugar, no cabe sino esperar que todos los escritos comiencen como lo hace este libro: declarando ya desde su primera página cuál es el lugar concreto de la enunciación y quién es su sujeto. En este caso, lo es un yo que es un nosotros, o más bien un nosotras, precisa y perfectamente situado, y perfectamente sabedor (¡sabedoras!) de su condición situada. Sin embargo, esa manera tan franca de radicarse en su circunstancia, esa forma de mostrar la fisura particular o el espacio de apertura al mundo por el que respirará el ensayo, contrasta con la propuesta final, aunque latente a lo largo de todo su recorrido, de un universalismo irrestricto y máximamente inclusivo de clara impronta kantiana. Pues bien: en estas breves páginas voy a tratar de mostrar algunas claves de lectura del libro, mostrando cómo tiene lugar esta particular apertura del pensamiento sobre los cuerpos y la justicia que va y viene de problemas concretos a soluciones generales, de la incardinación particular de las dificultades y del pensamiento a la vocación universalista de las propuestas y los razonamientos, atravesado siempre por una voluntad honesta de *ilustración*, es decir, de comprensión y de crítica.

Se trata de un libro escrito a cuatro manos, y son dos las voces que se oyen con diferente cadencia y tonalidad en cada una de sus partes. En una primera, “Beauty, Body and Autonomy”, escrita por Maria Borges, se abordan algunos problemas que plantea la relación entre cuerpo y justicia desde una perspectiva muy marcada por los estudios de género. Que el cuerpo se

---

<sup>1</sup> Rocío Orsi es Doctora en Filosofía por la Universidad Carlos III de Madrid (2006), donde es profesora de Historia de la Filosofía desde el año 2004. Es autora de *El saber del error. Pensamiento y tragedia en Sófocles* (2007) y de *Butterfield y la razón histórica* (que saldrá en septiembre de 2013), ambos editados por Plaza y Valdés. Ha editado *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica* (Biblioteca Nueva, 2006) y, junto con Laura Branciforte, *Ritmos cotemporáneos. Política, sociedad y género (s.XIX y XX)* (Dykinson, 2012). Sus áreas de interés se centran en la filosofía moral, la historia de la filosofía y los estudios de género. Ha traducido al español algunas obras de filosofía, de autores como Bernard Williams y Martha Nussbaum.

haya relacionado tradicionalmente con lo femenino, y que el género, a su vez, se entienda generalmente como relacionado en especial con las mujeres, inclina de manera muy clara la balanza del enfoque y el interés en esta primera parte hacia cuestiones que afectan en concreto a las relaciones que existen entre el cuerpo femenino y la justicia. Así, la primera parte del libro ofrece un recorrido amplio y detallado por algunos de los aspectos más interesantes y problemáticos de la reflexión sobre el modo en que las mujeres y la sociedad en su conjunto observan la relación entre cuerpos femeninos y cuestiones de justicia, concretadas en problemas prácticos como son la valoración social de la belleza y la inteligencia de las mujeres, el sentido y los problemas morales relacionados con la práctica de la cirugía estética, el lugar del cuerpo femenino en el imaginario cultural y religioso o las diferentes relaciones de hombres y mujeres con el sexo y el amor. El planteamiento de estos problemas concretos se complementa con un interesante repaso a la manera en que se ha pensado la relación entre mujeres y justicia por parte de los que probablemente son los filósofos más influyentes de la filosofía contemporánea: Hegel y Kant. Este recorrido histórico abre, a su vez, la reflexión hacia problemas sistemáticos específicos como son la relación de las mujeres con lo público-político o con la vida moral, entendida esta última en su doble vínculo con la reflexión teórica y con las prácticas propiamente dichas de la virtud y del juicio.

Así, la primera parte del libro se abre y se cierra con sendos estudios de las actitudes de Kant respecto del *bello sexo*. La belleza, como es bien sabido, es un don muy valorado en las mujeres, siempre dispuestas a hacerse querer y desear, pero ortogonal (*hélas!*) con la admiración y el respeto intelectual cuya adquisición importa tanto a los varones. Por eso, la belleza femenina guarda estrecha afinidad con lo espontáneo, con el placer inmediato y simple que, por su parte, se opone frontalmente a lo sublime, a lo difícil y complejo, a lo intelectual. Las mujeres sabias e inteligentes no gustan, en definitiva, y cuando esto dice Kant no hace sino recoger y reproducir la más rancia concepción heredada que ha favorecido la exclusión de las mujeres de la vida intelectual y de la vida pública en general. Por similares prejuicios, tampoco se ha de esperar de ellas, según Kant, que hagan una gran carrera como individuos morales: dado que la ley moral cuya máxima ha de seguir el individuo autónomo se establece por medio de un razonamiento abstracto y universalizante, la autonomía no es propia de mujeres, aunque tampoco lo sea en exclusiva del varón. De hecho, es bien sabido que la moralidad tiene escasas oportunidades para hacer aparición sobre la faz de la tierra.

Así, en un principio, también en lo que hace a la vida moral Kant no parece sino un portavoz de la tradición que identifica a las mujeres con la sensibilidad emocional y estética y con las buenas maneras, pero que las menosprecia como agentes racionales. Sin embargo, aquí el modo en que Kant asume y reproduce los patrones tradicionales relativos a los sexos sorprende por el giro modernizante y crítico que les imprime: la proverbial dulzura femenina, su supuesta bondad natural y su espontánea hipersensibilidad se convierten en interesantes cualidades que facilitan el acceso de las mujeres a la moralidad –incluso entendida, como no puede ser de otra manera en un contexto kantiano, en un sentido rígidamente deontológico, racional y anti-eudaimónico. La capacidad natural de las mujeres para simpatizar con otros las entrena en una forma de considerar a los demás que presenta estrechas afinidades –aunque no se identifique- con la vida que se espera del sujeto que actúa por (y solo por) mor del deber. Su

capacidad para manejar sus propias inclinaciones, su adiestramiento en la paciencia y la astucia como forma de autodominio pero también como medios para controlar desvaríos ajenos son disposiciones colindantes –no coincidentes- con la moralidad. Su acusada sensibilidad, aunque no alcance el grado de razonamiento moral, es un buen recurso en su contexto de descubrimiento. De manera que, si bien puede que las mujeres no sean los sujetos más proclives al tipo de razonamiento que se espera de un sujeto moral, al menos Kant reconoce que su forma de intermediar con el mundo y con sus semejantes propicia las condiciones externas más favorables para que dicho razonamiento tenga lugar. Reconoce que su sensibilidad, su sentido estético, su educación y su deseabilidad, su pudor y modestia, mejoran y refinan a la sociedad en su conjunto, y ellas resultan mejores agentes morales que los propios varones.

Por su parte, si bien en Hegel encontramos un blindaje conceptual y sistemático de la oposición tradicional entre los sexos que condena a las mujeres a una oscura privacidad, de nuevo aquí encontramos una no buscada revisión de la tradición recibida: así, Antígona, como Sócrates, representa esa incipiente moralidad subjetiva que la eticidad griega todavía no admite y que será ya propia de un Estado moderno, al que procura grandes beneficios. De manera que, aun cuando para Hegel las mujeres no sean capaces de alcanzar reconocimiento en la esfera pública, el peculiar modo en que Antígona cumple sus deberes femeninos anticipa esa forma de ruptura entre ciudadano y Estado que la convierte en interesante fruto prematuro de la conciencia moral individual.

Pero, si las mujeres son el bello sexo, o el sexo que se hace valer por ser bello, en las relaciones entre justicia y cuerpo un motivo fundamental de reflexión será entonces la belleza: de ahí que se aborden cuestiones como qué es la belleza y qué formas (invariables o culturales) adopta, o qué valor tiene en nuestro mundo y si dicho valor afecta, cuánto y cómo, a la vida de hombres y mujeres. Así, podemos constatar que los estudios más destacados sobre los modos en que las personas, especialmente en tanto que somos cuerpos sexuados, nos relacionamos con la belleza confirman lo que el sentido común sospechaba: el éxito personal y social de las mujeres se encuentra mucho más determinado por su físico de lo que ocurre en el caso de los varones, en buena medida porque también es mayor el grado en que ellos valoran la deseabilidad de las mujeres, y esta asimetría genera una desigualdad difícilmente eliminable o mensurable en las relaciones entre los sexos.

Ante esta situación de desigualdad que introduce la a su vez desigual importancia que tiene la belleza para varones y mujeres, surge un problema tan evidente como complejo de abordar: el del papel que la cirugía estética desempeña como forma artificial de (intentar al menos) compensar ciertas desigualdades naturales entre sujetos. El problema que el mejoramiento quirúrgico del aspecto plantea es, aparte de que el coste de las intervenciones genera nuevas desigualdades, que su uso es síntoma (e incrementa) la desigualdad manifiesta entre quienes sufren tanta presión social como para recurrir a dicha técnica y quienes pueden vivir tranquilos con su vejez o su lozana fealdad. Hay otros problemas ligados a la existencia de este tipo de prácticas menos ostensibles pero igualmente problemáticos y que anticipan algunas de las cuestiones que se abordarán en la segunda parte del libro: es menester reconocer que las enormes posibilidades de modelar el propio cuerpo agudizan una visión por así decir existencialista del mismo, pues un cuerpo que puede

ser transformado a voluntad de quien lo habita se revela como algo abierto e incondicionado en un grado que, hasta el desarrollo de este tipo de técnicas médicas, era difícilmente imaginable. El cuerpo, como los individuos de una manera más global, no tiene verdades: todo él es superficie moldeable y cincelable en función de los caprichos culturales y personales más variopintos. En este sentido, la cirugía permite aumentar el control sobre el propio cuerpo y abre así la posibilidad de compensar injusticias naturales, al igual que puede o podría hacerlo el mejoramiento genético u otro tipo de terapias médicas (como el dopaje en los deportistas). Dada la imposibilidad de trazar una línea de demarcación entre prácticas estéticas no invasivas, como el maquillaje o el ejercicio físico, y otro tipo de intervenciones más radicales, como el implante de prótesis mamarias, la urgente necesidad de clarificar los términos del debate se topa con la imposibilidad de establecer criterios claros y definitivos sobre las prácticas cuyo uso está en discusión. De hecho, las enormes potencialidades de auto-póiesis que brinda la cirugía estética no harían sino exacerbar problemas conceptuales y morales en absoluto recientes, como el de si la auto-modelación constituye realmente un aumento de nuestra autonomía o si, en última instancia, el principio rector que motiva dichas prácticas no deja de ser externo y, por tanto, heterónimo: esa losa que ha caído sobre tantas mujeres “liberadas” a la que Naomi Wolf denominó “el mito de la belleza”. De hecho, Maria Borges sugiere que la interiorización de dicho mito por parte de las mujeres occidentales –una interiorización de la que es muestra esa obsesión por la juventud y la belleza que tan pingües beneficios ocasiona a la industria estética- puede considerarse como una forma de falsa conciencia, equiparable en su funcionamiento a la aceptación por parte de mujeres islámicas de vestimentas claramente vejatorias –para la mirada occidental- como el burka.

Que el recurso a una auto-transformación quirúrgica pueda catalogarse como un caso de mutilación abona un campo, el de los deberes para con uno mismo y las limitaciones a la propia libertad, que se explotará abundantemente en la segunda parte del libro. En esta primera, la autora proseguirá un recorrido por las representaciones culturales recalando en la visión tradicional, transmitida de manera privilegiada por la religión, de las mujeres –del cuerpo femenino- como origen y vehículo de transmisión del mal en el mundo: como recuerda la fórmula hesiódica, las mujeres, ligadas estrechamente a la condición material y carnal del ser humano, son un bello mal. Aunque confirmada por productos culturales de diversa índole y valor, esta imagen se ha visto sometida a un importante proceso de deconstrucción emprendido desde muy diversos ámbitos artísticos e intelectuales: es el caso de la danza de Waltz, en cuyas coreografías se muestra la desnudez humana como metáfora de la deshumanización, y para recalcarlo se aprovecha la fecunda confusión que procuran las infinitas posibilidades de descomposición y recomposición de los cuerpos vistos enfáticamente como materia.

Esta primera parte ofrece, pues, un marco conceptual e histórico amplio y bien documentado a algunos de los principales problemas que una reflexión sobre las relaciones entre cuerpo y justicia debe plantear. Y un marco conceptual así dispuesto supondrá una brújula teórica de gran valor para la segunda parte del libro que, titulada “Sexual Morality and the Limits of the Body” y escrita por Cinara Nahra, se centra en los que quizás sean los dos problemas morales más acuciantes en relación con los cuerpos y la justicia: la práctica de la prostitución y la del sadomasoquismo. Aunque también en este caso los estudios de género y, sobre todo, los escritos feministas constituyen una herramienta heurística fundamental, pues

ofrecen un bagaje de experiencia, investigación y argumentación imprescindible para abordar los dos tópicos de manera seria, la reflexión que se ofrece discurre por cauces relativamente neutros respecto de cuestiones de género, pues lo que en definitiva se propondrá es una reflexión moral con vocación universalista cuyo sentido no se agota en la resolución de los dos problemas planteados: antes bien, la propuesta moral que se ofrece pretendería tener validez en tanto reflexión moral general aplicable a otros problemas que se hayan planteado o que se puedan plantear en un futuro en lo que atañe a la relación entre cuerpos y justicia.

Aunque esta segunda parte del libro exhibe un conocimiento detenido y una atención muy cuidadosa por todos los detalles que afectan a la argumentación en torno a las prácticas estudiadas, ofreciendo un panorama que no escamotea la enorme complejidad de los asuntos que aborda, en realidad la conclusión de sus reflexiones puede exponerse con cierta simplicidad. Y es que su mérito estriba precisamente en que, tras clarificar los problemas y discutir los argumentos ofrecidos por estudiosos precedentes, la autora ofrece una propuesta moral híbrida entre el utilitarismo milliano y el deontologismo kantiano que, a pesar de su relativa simplicidad, resulta de gran alcance explicativo.

Para que el razonamiento moral funcione, es importante o bien evitar que concepciones sustantivas y metafísicas del bien afecten a la argumentación, o bien hacer explícitos esos presupuestos moralistas de los que no se desea prescindir. Dado que la postura de la autora es declaradamente liberal y, por tanto, desea expresamente brindarnos una argumentación moral (universalizable) pero no moralista ni metafísicamente sesgada, un primer momento en su argumentación será mostrar cómo las críticas que han recibido las prácticas de la prostitución y del sadomasoquismo suelen, o bien mezclar confusamente en la argumentación circunstancias penosas histórica o contingentemente unidas a su ejercicio pero que no son inherentes a las prácticas mismas, o bien estar condicionadas por un moralismo más o menos velado o inconsciente. De ese modo, si se purgan adecuadamente todos los problemas asociados con la prostitución y el sadomasoquismo (problemas que pueden y deben abordarse de manera responsable y bien informada) y se piensa en el ejercicio de dichas prácticas salvaguardando un bien establecido principio de consensualidad (que garantice el consentimiento de los intervinientes, adultos en posesión de sus facultades), no hay nada en ellas que, desde un punto de vista liberal, las haga condenables.

Para arribar a semejante conclusión son escasos los principios a los que se adhiere la autora: basta con señalar los millianos principios de libertad –la prohibición de interferir en asuntos que tienen que ver con uno mismo- y de utilidad –que prevé la promoción del bienestar y la evitación de daños a terceros. A su vez, estos principios millianos pueden fundamentarse mediante un instrumental teórico de cuño kantiano, dada la posición central que ocupa el respeto a la autonomía propia y ajena en esta forma de moralidad y la importancia que reviste la posibilidad de universalizar las acciones permisibles. Felizmente, no prejuzgan el resultado de la argumentación concepciones sustantivas relativas al bien o la felicidad ni supuestos metafísicos sobre la naturaleza del ser humano o de sus relaciones con los otros.

Sin embargo, la necesidad de hacer frente a anomalías tan inquietantes como el caso de graves daños infligidos a uno mismo o el carácter irrevocable de ciertas decisiones que pueden

mermar –o destruir- la propia vida motiva una hibridación ulterior de Mill y Kant que constituye uno de los momentos más interesantes de esta segunda parte del libro. Y es que, en efecto, una aplicación coherente del principio de libertad nos llevaría a tener que admitir en buena fe liberal las bondades de cualquier práctica, por degradante o dañina que sea, con tal de que los sujetos intervinientes hayan prestado su libre consentimiento a ella. Y semejante admisión, cuando nos enfrentamos a casos extremos de crueldad y abyección, colisiona desesperadamente con algunas de las intuiciones éticas más elementales y más ampliamente compartidas en nuestra comunidad moral. Para esquivar este atolladero, propone la autora una original corrección de espíritu kantiano a los principios liberales explícitamente respaldados: si se acepta –por más que sea una concepción en el fondo sustantiva, pero bien extendida y base en buena medida del principio de utilidad milliano- que la vida tiene un estatus especial, y que la vida humana a su vez también lo tiene, en virtud precisamente de la capacidad que tienen los hombres de mejorar, por medio de su razón, el mundo en que vivimos, entonces esa condición especial que tiene la vida la hace merecedora de especial protección y promoción. De ese modo, al aparecer en el razonamiento moral una premisa universal donde se afirma el valor intrínseco de la vida, se reinstaura así una parcela o un dominio relativo a las obligaciones con uno mismo que impone un límite *moral*, y si se quiere también –aunque mínimamente- moralista, al tipo de cosas que podemos hacer con nuestros cuerpos y nuestra libertad. Ese dominio de las obligaciones para con uno mismo está restringido, es obvio, a situaciones de tal gravedad que la vida humana está en juego, de manera que su introducción en el razonamiento no supone un incómodo retorno al puritanismo del propio Kant. Así, aun cuando en general la argumentación en lo que atañe a las cosas que nos afectan a nosotros mismos solo puede, en términos liberales, ser de modalidad estética o prudencial, en el momento en que se vulneran deberes muy elementales para con uno mismo la argumentación moral puede legítimamente invadir ese espacio de intimidad e independencia personal, y enarbola estos deberes para con uno mismo en tanto ser humano para impedir daños irreversibles sobre nuestro cuerpo o sobre nuestra dignidad.

Así pues, si aplicamos un razonamiento moral liberal y, por tanto, mantenemos en la medida en que podamos a raya nuestros prejuicios moralistas sobre cómo debe ser la naturaleza y la vida humanas, y si hacemos abstracción de las condiciones a menudo lamentables en que se practican, nada podemos argüir contra prácticas sexuales estigmatizadas como la prostitución o el sadomasoquismo. Sin embargo, es deseable y razonable admitir que nuestro compromiso con una ética liberal tiene un límite: el que se traspasa cuando no se tiene en consideración el valor intrínseco de la vida y, en especial, de la vida humana. Si bien la argumentación moral desplegada en esta segunda parte atañe a cuestiones morales particulares, y su motivación última brota de ellas, lo cierto es que la propuesta resulta de enorme utilidad en términos generales, no solo porque nos ayuda a posicionarnos ante problemas importantes y complejos, sino también por su virtual aplicación a otros problemas morales y por su valor como razonamiento moral abstracto. Aunque diferentes y complementarias en sus objetivos y en sus enfoques, las dos partes del libro se caracterizan por ofrecer, además de un estado de la cuestión y una propuesta moral bien fundamentada sobre aspectos muy diversos de las relaciones entre cuerpo y justicia, una exhaustiva clarificación de los problemas que abordan. Por eso su lectura resultará de gran utilidad para las personas interesadas por los asuntos concretos que se debaten en sus páginas,

pero también para los estudiosos de la teoría moral, del razonamiento ético general, de la ética aplicada, de las políticas públicas o de las teorías de género. Y, por supuesto, constituye una inmejorable *encarnación* de la moral kantiana.

---

Recibido / Received: 2.1.2013  
Aprovado / Approved: 15.1.2013

