

EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN VOZ DIFERENTE. CAROL GILLIGAN Y LA RELEVANCIA MORAL DE LA EXPERIENCIA FEMENINA

THE PROBLEM OF JUSTICE IN *A DIFFERENT VOICE*. CAROL GILLIGAN AND THE MORAL RELEVANCE OF THE FEMALE EXPERIENCE

Marina Dimitrievna Okolova *

RESUMEN En el presente artículo se propone analizar las aportaciones teóricas de la ética del cuidado de Carol Gilligan, las cuales reivindican e incorporan la experiencia moral femenina en la teoría clásica de la justicia. A partir de este análisis, se reflexiona sobre la necesidad de ir más allá de una simple oposición entre la igualdad y la diferencia, y de reconocer la importancia de vincular los principios de la justicia con la búsqueda de un *télos* subjetivo de la vida humana.

ABSTRACT This article proposes to analyze the theoretical contributions of Carol Gilligan's ethics of care that vindicate and incorporate the feminine moral experience in the classical theory of justice. From this analysis, a reflection is made on the need to go beyond a simple opposition between equality and difference to recognize the importance of linking the principles of justice with the search for a subjective *télos* of human life.

* Universidad Pedagógica Nacional, México.

PALABRAS CLAVE

Justicia, conciencia moral, ética del cuidado, empatía

KEYWORDS

Justice, moral conscience, ethics of care, empathy

Importantes transformaciones sociales, políticas y culturales que han tenido lugar en México en las últimas décadas han traído cambios significativos en la conciencia colectiva que cada día reclama la justicia y el respeto a los derechos humanos como base de la convivencia cívica. Para fomentar la inserción responsable en la vida social y construir una ciudadanía comprometida con los principios de convivencia democrática, es necesario analizar no sólo el concepto de *justicia* como valor fundamental de la vida colectiva, sino también incorporar en el ámbito de reflexión sobre la sociedad justa la perspectiva de género.

Es innegable que el tema de la mujer y su situación desigual frente al hombre no puede plantearse al margen de las cuestiones que apuntan en torno a la justicia. Sin embargo, el tema de la justicia y sus diferentes conceptualizaciones no parecen necesitar la voz y la experiencia femenina para formular los principios universales que establecen un espacio donde se articulan las necesidades e intereses particulares. En efecto, lo justo es un valor al que todas las decisiones y acciones humanas deben encaminarse sin importar quién —hombre o mujer— decide y actúa. La igualdad y la imparcialidad son componentes imprescindibles para que el individuo reconozca la exigencia de la justicia como su obligación moral y actúe conforme a sus prescripciones.

Como valor cívico fundamental, la justicia es el único bien compartido por los integrantes de la sociedad plural que a pesar de la diversidad de sus preferencias y posturas ideológicas pueden coincidir y comprometerse en la cooperación según las “reglas públicamente reconocidas”. Por esta razón, se presume que la justicia no necesita ni admite ninguna “voz diferente”, ya que cualquier diferencia está incluida en el marco regulador de la cooperación justa. Por esta misma razón, surge la impresión de que la noción de justicia ya integra la perspectiva de género, pues los principios universalmente justos son la garantía de que existen “voces diferentes” y no al revés.

Sin embargo, las críticas provenientes del movimiento feminista denunciaron esta impresión como un disimulo y afirmaron que las teorías de la justicia no sólo no abordan una diversidad de problemas concernientes a la vida de las mujeres, sobre todo en el ámbito privado, sino que también encubren bajo criterios de universalidad e imparcialidad la versión masculina

de la justicia. Una de estas voces críticas pertenece a la autora estadounidense Carol Gilligan, quien expresó su desacuerdo con la concepción universalista de la justicia y puso especial atención a la minusvaloración ética de la experiencia femenina.

En el presente texto, se propone analizar la aportación de Carol Gilligan y su ética del cuidado como elemento humanizador a la concepción clásica de la justicia. Para empezar, merece la pena recordar que si abordamos las palabras ética y *moral* desde su origen etimológico convergen en un significado muy similar: todo aquello que se refiere al modo de ser o carácter adquirido como resultado de poner en práctica unas costumbres o hábitos considerados buenos.

No obstante, en el ámbito académico, el término ética está reservado para referirse a la reflexión sobre los problemas morales. Por tanto, ética significa un saber que pretende, por un lado, justificar racionalmente las decisiones morales; por el otro, orientar las acciones humanas en vista de lograr un modo de vida que se puede considerar como una vida buena o feliz. Asimismo, las decisiones morales que determinan la vida de un individuo se toman de cara a la sociedad, por lo que la elección subjetiva de una forma de vida debe atender a las exigencias de unas normas regulativas indispensables para mantener la convivencia social. Esto significa que cada individuo como sujeto autónomo puede perseguir los fines que considera valiosos y realizar proyectos personales que reconoce como convenientes, siempre y cuando, al hacerlo, respete la similar realización y persecución por parte de los demás miembros de la sociedad. De esta manera, el principio que ordena devolver al otro lo que se le debe no sólo se presenta como principio estructurante de una vida social, sino también como una virtud cardinal que edifica el carácter de cada individuo. Un hombre justo es un hombre bueno y la vida que vive es una buena vida, entendida esta última como una vida lograda por medio de un esfuerzo propio.

Como observa Pieper, la realización de la justicia coincide con la idea de una realización plena o plenificación del hombre.¹ La pregunta por la vida buena que responde al interés personal de un individuo guarda una profunda relación con la pregunta por la justicia que remite al interés de una comunidad. Esto explica por qué la ética, desde su nacimiento en el pensamiento antiguo, contenía dos núcleos temáticos clave, el del bien y el de la norma.² Recordando a Aristóteles, el ser humano es un “animal político” y como tal precisa de un ámbito idóneo donde puede “vivir bien y obrar bien” y, en consecuencia, llevar a cabo su aspiración a la vida buena. En otras palabras, una vida plena es una vida realizada en común. Asimismo, el orden

¹ Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2007, p. 16.

² Xabier Etxeberria, *Temas básicos de ética*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2008, p. 18.

que reina en la comunidad proviene de la justicia que representa el vínculo interpersonal y su ejercicio se ordena al bien del otro y de la comunidad; a su vez, la felicidad, como ese íntimo bienestar que anhela cada ser humano, es la concreción de la justicia en una vida individual.

Abordaje de la vida privada y el espacio público

La visión aristotélica de la justicia como bien primordial de la vida humana tanto individual, como de la vida en comunidad, no ha perdido su vigencia en la filosofía contemporánea. Sin embargo, debemos considerar que desde la modernidad ha cambiado significativamente la perspectiva de análisis para abordar el problema sobre de qué manera comprender el vínculo entre la vida privada y las exigencias normativas propias del espacio público. Si en la ética aristotélica la pregunta por la justicia se plantea en un contexto teórico de la pregunta por una vida lograda o una vida buena, en la ética moderna y posmoderna el tema de la justicia se convierte en el eje central de la teoría moral, desplazando todo lo relativo a la vida buena al ámbito privado configurado, en gran medida, por los lazos afectivos que unen en la vida cotidiana a las personas.

Las decisiones subjetivas que rigen la vida privada son irrelevantes para la noción de la justicia que descansa sobre la capacidad de discernimiento racional, es decir, la capacidad de juzgar sobre lo bueno y lo malo conforme a las exigencias de incondicionalidad y universalidad propias de una racionalidad puramente formal. Desde la visión de los pensadores modernos, cualquier pregunta por un buen vivir sólo podría responderse apelando a las preferencias individuales, así que la cuestión de la vida buena es una cuestión de gusto y como tal no es susceptible al discernimiento con pretensiones universalistas. Así, John Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, afirma que es tan poco razonable preguntarse “si el *summum bonum* consistía en las riquezas o en los deleites corporales o bien en la virtud y la contemplación” como interrogar y discutir “acerca de cuál era el sabor más atractivo al paladar, si el de las manzanas, las ciruelas o las nueces”.³

En la misma vía argumentativa, Kant profundiza la crítica hecha por sus predecesores y, finalmente, deja al margen de la ética el tema de la vida buena como algo que no admite un tratamiento racional. En su búsqueda de los principios morales universalmente válidos, Kant descarta la felicidad como una posible respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer para que lo que decida subjetivamente tenga también validez intersubjetiva? Según Martínez Ferro, “para el filósofo de Königsberg, la felicidad, en tanto que, ligada

³ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 249.

a la experiencia, carece de toda universalidad, necesidad y objetividad. En esa medida, la idea de felicidad no puede asegurar una moral de validez intersubjetiva, por la sencilla razón de que no disponemos de un horizonte común de vida buena”.⁴

Precisamente por no contar con un “horizonte común de vida buena”, Kant abandona la tradición ética anterior a la modernidad y orienta su propuesta hacia el principio de la justicia. La ética kantiana parte de la existencia de un sujeto racional autónomo capaz de ajustar su conducta al deber moral que emana de su propia racionalidad y exige actuar de acuerdo con preceptos válidos para todos los seres racionales. En palabras de Habermas, “una ley es válida en sentido moral si puede ser aceptada por todos desde la perspectiva de cada cual”.⁵ Esto significa que, en asuntos morales, uno no debe hacer excepciones consigo mismo porque no puede constituirse como ley moral una regla que no es objetivamente válida. Sólo lo que es reconocido como justo puede llevar consigo una obligatoriedad moral absoluta, mientras que las preferencias particulares referidas a una idea de lo bueno siempre permanecerán en el terreno de lo culturalmente contingente incompatible con el deber moral expresado mediante la ley universal. Esta ley, llamada *imperativo categórico*, no dice nada sobre cómo conducirse para ser feliz, sino sobre cómo obrar para ser justo.

La justicia como problema ético se reduce al problema de la justicia conmutativa y esta última se restringe a la búsqueda de los mínimos éticos requeridos para que el hombre pueda establecer los vínculos sociales que tengan una validez intersubjetiva indiscutible. En relación con esto, Habermas, por ejemplo, señala: “Si queremos dar cuenta de la presunta imparcialidad de los juicios morales y de la pretensión de validez categórica de las normas obligatorias, tenemos que separar la perspectiva horizontal, en la que se regulan las relaciones interpersonales, de la perspectiva vertical de los planes de vida individuales, poniendo en su propio terreno la respuesta a las cuestiones morales genuinas”.⁶

Siguiendo la orientación kantiana, los pensadores posmodernos, al abordar los temas éticos, convierten el concepto de la *justicia* en el punto clave para sustentar las decisiones morales que afianzan y garantizan una cooperación social y fomentan el bienestar de quienes participan. Por ello, Lawrence Kohlberg afirma: “El sentido de justicia de una persona es lo que es más distintivo y fundamentalmente moral. Uno puede actuar moralmente

⁴ Hernán Martínez Ferro, “Kant: una ética para la modernidad”, *Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales*, Universidad Libre, Bogotá, núm. 24, 2006, p. 184.

⁵ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 61.

⁶ *Ibidem*, p. 59.

y cuestionarse todas las normas, se puede actuar moralmente y cuestionarse el bien mayor, pero no se puede actuar moralmente y cuestionarse la necesidad de la justicia”.⁷

Ahora bien, fue precisamente Kohlberg quien, a finales de los cincuenta, se interesó por el desarrollo cognitivo, el cual permite alcanzar un determinado nivel de razonamiento moral y formular juicios morales como juicios deontológicos universales. En consonancia con los planteamientos kantianos, Kohlberg, por un lado, considera que el fundamento de cualquier juicio moral es el *deber* y no los intereses individuales o valores exigidos e inculcados por una sociedad concreta; por el otro, admite el principio de universalidad como criterio formal de los juicios morales en cuanto a juicios del *deber ser*: “actúe de tal manera que de la actuación se siga una estructura universal”.⁸ Más adelante, el autor afirma: “La moralidad, como justicia deontológica, surge, en parte, de una inquietud sobre la universalidad moral y ética del juicio moral. La búsqueda de una universalidad moral lleva consigo la búsqueda de unos conceptos de valor mínimos, sobre los que todas las personas podrían estar de acuerdo, independientemente de las diferencias personales en los fines u objetivos específicos”.⁹

El principio de universalidad aceptado como criterio de los juicios morales conlleva a la noción de la justicia basada en la argumentación puramente racional que respalda la validez de una exigencia moral. Kohlberg encamina sus estudios hacia el componente cognitivo de los juicios morales con la finalidad de comprender el sentido de la justicia subyacente al razonamiento que se pone en juego para resolver los conflictos morales. Para lograr su objetivo, elabora una serie de dilemas entendidos como “relatos de situaciones, generalmente hipotéticas, que presentan un conflicto de valores y la necesidad de tomar una decisión ante él”,¹⁰ y utilizando la metodología denominada *Moral Judgement Interview* presenta estos dilemas a personas a lo largo de veinte años, empezando por la infancia y terminando con el inicio de la edad adulta. A partir del análisis de los razonamientos de los sujetos entrevistados, Kohlberg llega a la conclusión de que los modos de pensar y argumentar en el proceso de resolver los dilemas morales están condicionados por las transformaciones de las “estructuras cognitivas que determinan las maneras de reunir y procesar información por parte del sujeto”,¹¹ las que,

⁷ Lawrence Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, p. 197.

⁸ *Ibidem*, p. 225.

⁹ *Ibidem*, p. 252.

¹⁰ Antonio Linde, “La educación moral según Lawrence Kohlberg: una utopía realizable”, *Praxis filosófica*, Universidad del Valle, Cali, núm. 28, 2009, pp. 7-22.

¹¹ *Ibidem*, p. 9.

a su vez, están asociadas a formas concretas de asumir un papel (*role-taking*) frente al dilema moral.

En su desarrollo cognitivo, basado en prácticas de socialización e interacción con su entorno, el niño atraviesa diferentes etapas, que van desde el nivel preconventional, donde el individuo juzga acerca de lo justo desde su interés egoísta; al convencional, donde considera justo lo aceptado por las reglas de su comunidad, y hasta el posconventional, donde el individuo distingue principios universales de las normas convencionales, propias de su comunidad, de manera que juzga acerca de lo justo o lo injusto desde la perspectiva de principios éticos válidos para toda la humanidad.

Junto con el desarrollo cognitivo, la capacidad o disposición de asumir un papel frente al otro (*role-taking*) es una condición necesaria para el desarrollo moral, pues representa un estímulo social que impulsa las reorganizaciones cognitivas e implica la comprensión de las interacciones sociales y el reconocimiento que hace uno a través de la mirada del otro. En el proceso de estas interacciones sociales, según Kohlberg, el niño paulatinamente abandona sus intereses egocéntricos y valoraciones impuestas por autoridades externas para llegar a un nivel de desarrollo que le permite resolver dilemas morales guiado por criterios racionales y principios universales. Al respecto, la teoría de Kohlberg replica la presunción kantiana de que el ser humano es capaz de actuar por deber y formular juicios en los cuales la dignidad humana sea valorada en grado máximo: Actúa de tal manera que trates a la humanidad, en tu persona y en la de otros, siempre como un fin, nunca como un medio.

La exigencia de considerar a las personas como fines en sí mismas se basa en el principio universal de la justicia y supone la capacidad de asumir “un punto de vista que de forma ideal todos los seres humanos deberían de tomar con otros como personas libres y autónomas”.¹² Llevado al terreno de la vida social, esta manera de comprender la justicia plantea la necesidad de contar con las “normas jurídicas y políticas de obligado cumplimiento, respaldadas por instituciones públicas inspiradas en los derechos civiles y políticos y garantía de las libertades individuales”.¹³

En resumen, se puede decir que Kohlberg centra la moralidad en el concepto de *justicia* que, a su vez, se basa en un individuo abstracto, puramente racional, despojado de los intereses y motivaciones personales, capaz de evaluar y tomar decisiones morales independientemente de las situaciones concretas. Esta capacidad de asumir la posición o *role-taking* del otro generalizado y desde allí desarrollar un *self* moral¹⁴ libre de inquietudes e intere-

¹² L. Kohlberg, *op. cit.*, p. 584.

¹³ X. Etxeberria, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴ *Self*-moral es un concepto psicológico que en las últimas décadas ha reemplazado al concepto de *identidad*. Como en castellano es más frecuente usar la palabra *persona* o *sujeto*,

ses personales, remite a la “posición original” de Rawls, donde “los sujetos son racionales, autointeresados y conocen los hechos generales, pero no los particulares puesto que están sumidos bajo un “velo de ignorancia”.¹⁵

En el aspecto que nos interesa tiene especial relevancia una de las conclusiones de la investigación de Kohlberg, a saber, la afirmación que las mujeres son moralmente menos maduras que los varones porque en menor cantidad acceden a la etapa posconvencional del razonamiento moral. Para Kohlberg, este hecho muestra cómo condiciones de “socialización” deficientes limitan el desarrollo de las capacidades de razonamiento moral. La mayoría de las mujeres está confinada al espacio privado, donde se desarrollan actividades de cuidado y se preocupan por el bienestar de familiares y seres queridos, por lo que suelen privilegiar el razonamiento enfocado en las necesidades concretas del otro igualmente concreto. “La moral de la armonía personal es funcional para madres y amas de casa, pero no para los hombres de negocios o los profesionales”.¹⁶ Esta afirmación sugiere que, si la mujer abandona el ámbito privado y decide entrar en el mundo de negocios o convertirse en una profesional, su razonamiento moral inevitablemente adoptará la perspectiva racional objetiva e imparcial, propia de los varones.

Precisamente este tipo de afirmaciones hechas por Kohlberg en reiteradas ocasiones dieron origen a la controversia entre él y su discípula Carol Gilligan, quien, en su libro *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (publicado en 1982), discute el modelo del desarrollo moral basado en el concepto de *justicia universal*. Según Benhabib, “el trabajo de Carol Gilligan desafía a las teorías morales universalistas que se inscriben en la tradición kantiana a que amplíen su definición del ámbito moral, les cuestiona sus ideales de un yo autónomo a la luz de las experiencias de las mujeres y los niños y las lleva a reconocer que también deben escuchar la voz de los ‘otros excluidos’”.¹⁷

se puede reservar la palabra *Self* para referirse a la conciencia de “sí-mismo”. El significado que se da a este concepto en psicología y otras disciplinas sociales varía mucho dependiendo del enfoque teórico; no obstante estas diferencias, la acepción ampliamente compartida se refiere a una autoconciencia que surge en el proceso de articulación de múltiples aspectos, como personales, sociales o culturales.

¹⁵ Cecilia Lis Gebruers, “Justicia: entre la ‘ética del deber’ y la ‘ética del cuidado’”, *Diálogos de Derecho y Política*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, núm. 2, 2011, p. 133.

¹⁶ Lawrence Kohlberg y R. Kramer, “Zusammenhänge und Brüche zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter”, en A. Wolfgang (ed.), *Lawrence Kohlberg. Die Psychologie der Moralentwicklung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1995. Cit. por Jaime Yáñez Canal y Andrea Mojica, “Moral, desarrollo y psicología”, *Con-textos, Revista virtual del programa de psicología*, Universidad Piloto de Colombia, Bogotá, núm. 4, 2010, p. 4.

¹⁷ Seyla Benhabib, “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, núm. 6, 1992, p. 51.

La crítica de Gilligan toma su impulso a partir de la corazonada de que los especialistas tanto en el ámbito de investigaciones morales, como en el campo de la psicología, habían “adoptado implícitamente la vida del varón como norma, tratando de crear mujeres a base de un patrón masculino”.¹⁸ En realidad, la moralidad autónoma y universalista es una moralidad propia de los varones que edifican sus proyectos personales sobre los valores de éxito y prestigio social. Estos valores reflejan, a su vez, ideales y aspiraciones de una cultura patriarcal respaldada, también, por la visión moderna del ser humano como un individuo egoísta que persigue su propio beneficio y que sólo se adscribe a un pacto de cooperación con la condición de que este último le garantice la libertad individual y la igualdad de oportunidades. El mensaje que da este tipo de teorías, según Martha Nussbaum:

Nos hace pensar que somos esencialmente autosuficientes, que no necesitamos de los dones de la fortuna; al pensar de tal manera desvirtuamos en gran medida la naturaleza de nuestra propia moralidad y racionalidad, las cuales son bastante materiales y animales en sí mismas; además de que aprendemos a ignorar el hecho de que la enfermedad, la vejez y los accidentes pueden impedir las funciones morales y racionales, tanto como las otras funciones animales.¹⁹

Como consecuencia, el concepto de *cooperación social* en la que se basa la teoría de la justicia “no deja un espacio explícito para relaciones de extrema dependencia”.²⁰

Por su parte, Gilligan afirma que “los valores de justicia y autonomía, presupuestos en las teorías actuales del desarrollo humano e incorporados en las definiciones de la moralidad y del sí mismo, implican una visión del individuo separado y de las relaciones como jerárquicas o contractuales, limitadas por las alternativas de coacción y cooperación”.²¹ Considerando esta afirmación, no hay nada extraño en que Kohlberg interprete el razonamiento moral de las mujeres como deficiente o inferior al de los varones. Recordemos a Kant, quien no concede a la mujer la capacidad de raciocinio equiparable con la del varón: “La virtud de la mujer es una *virtud bella*. La del sexo

¹⁸ Carol Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 21.

¹⁹ Martha Nussbaum, “El futuro del liberalismo feminista”, *Areté: Revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, núm. 13, 2001, pp. 67-68.

²⁰ *Ibidem*, p. 69.

²¹ C. Gilligan, “Remapping the moral domain: New images of the self in relationship”, *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality and the self in western thought*, Stanford University Press, Standford, 1986, p. 242. Cit. por C. L. Gebruers, *op.cit.*, p. 135.

masculino debe ser una *virtud noble*". "Me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios".²²

Gilligan cuestiona el modelo de Kohlberg por su marcado cariz masculino y a partir de sus propios estudios realizados con mujeres propone una teoría del desarrollo moral alternativa que denomina *ética del cuidado*. En una reflexión retrospectiva, la psicóloga norteamericana dice que su objetivo consistía en "descifrar las voces de las mujeres cuando sus conceptos del Yo y de la moralidad no encajaban en los cajones mentales dominantes. Quería demostrar que lo que se había calificado de debilidad propia de mujeres o se había percibido como una limitación a su desarrollo se podía interpretar en cambio como virtud humana".²³

En efecto, las mujeres a lo largo de la historia habían estado representadas y pensadas desde la perspectiva androcéntrica, donde el sujeto masculino es visto como un "humano genérico", mientras que Gilligan busca posicionar a las mujeres desde el reconocimiento de su propia identidad y de la diferencia que ésta conlleva. No obstante, no se trata de ensalzar los atributos tradicionalmente considerados "femeninos", sino de reivindicar e incorporar al pensamiento ético los valores de empatía, de afecto y de cuidado que históricamente se atribuían a las mujeres. La *voz diferente* descubierta por Gilligan, como ella misma aclara en el prefacio a su libro, va más allá de una interpretación trivial de la diferencia como algo meramente asociado a la biología y al sexo.

La distinta voz que describo no se caracteriza por el sexo sino por el tema. Su asociación con las mujeres es una observación empírica, y seguiré su desarrollo básicamente en la voz de las mujeres. Pero esta asociación no es absoluta; y los contrastes entre las voces femeninas y masculinas se presentan aquí para poner de relieve una distinción entre dos modos de pensamiento y para enfocar un problema de interpretación, más que para representar una generalización acerca de uno u otro sexo.²⁴

Gilligan propone estudiar el punto de vista moral de la mujer, asociado a la empatía y benevolencia y tan a menudo excluido de toda consideración ética, como *otro* modo de entender y resolver los problemas morales. Para explicar la orientación al cuidado que caracteriza el *self*-moral femenino,

²² Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, p. 34.

²³ C. Gilligan, "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado", *La ética del cuidado*, Barcelona, Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013, p. 61.

²⁴ C. Gilligan, *La moral y la teoría*, p. 14.

Gilligan apoya sus estudios en las aportaciones teóricas de Nancy Chodorow²⁵ y su original interpretación psicoanalítica de la identidad de género (*gender Self*), que se refiere a un punto de intersección entre la experiencia personal y la cultura de un grupo social. Si el desarrollo de la persona, como sostiene Chodorow, es intrínseco al desarrollo de su identidad de género, entonces, el *self* moral femenino y la dinámica de su formación inevitablemente deben reflejar el papel que juega la mujer como madre y cuidadora y el significado cultural de la maternidad.

Procesos de identificación

Según Chodorow, la identidad o el concepto que el individuo tiene de sí mismo, su *self*, se forma a partir de la socialización primaria; esto es, a partir de “experiencias de relaciones sociales” que en la primera infancia están configuradas por vínculos con sus progenitores y otros miembros cercanos dentro de la familia. En este caso, la mujer es la primera figura en transmitir los significados relacionados con identidad y roles de género por el hecho de que ejerce la maternidad. Por ello, para el infante, la figura materna se convierte en una referencia identificatoria y su relación con la madre induce a una dinámica evolutiva de dependencia-independencia que hace posible el desarrollo de una realidad psíquica individual (“yo soy”). Considerando que la conciencia de sí mismo es la afirmación de un “yo” frente a un “otro”, la relevancia y los efectos de los cuidados maternos son diferentes en niños y niñas. La mujer suele tratar a la hija como una extensión de sí misma y no la motiva a cortar los lazos sólidos de afecto y apego que se establecen entre ellas. Sin embargo, los hijos son vividos por la madre como un “otro” y, por lo mismo, son alentados a separarse de ella y reforzar así su identidad como varones.²⁶ Al respecto, Chodorow escribe: “Los procesos de identificación masculina dan énfasis a la diferenciación de los otros, a la negación de la relación afectiva y a los elementos categóricamente universales del rol masculino. Los procesos de identificación femenina son relacionales, mientras que los masculinos propenden a negar las relaciones”.²⁷

Este posicionamiento de niños y niñas ante la figura materna y lo femenino como tal sirve de base a la posterior diferenciación de roles y de *selves*

²⁵ Para las investigaciones de Gilligan, los trabajos de Nancy Chodorow tenían una especial relevancia porque esta autora, junto con Jessica Benjamín, al incorporar las ideas feministas dentro de la perspectiva psicoanalítica, pudo desarrollar los argumentos para rechazar la subordinación femenina como algo natural.

²⁶ Vid. Jane Flax, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 276.

²⁷ N. Chodorow, *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona, Gedisa, 1984, p. 261.

masculino y femenino. “Mientras que la socialización femenina transcurre con ‘naturalidad’ y continuidad, la socialización en lo masculino, con su énfasis en el mundo externo, implica el rechazo a lo femenino, que remite a lo privado, a lo afectivo, y en última instancia a la dependencia”.²⁸

Esta diferencia en la socialización de varones y mujeres la retoma Gilligan para respaldar su postura sobre la existencia en el ámbito moral de las *voces diferentes*: una “masculina” que privilegia la independencia, la autosuficiencia y las actividades de carácter “no relacional”²⁹ y la otra “femenina” que aprecia el apego, la empatía y la sensibilidad hacia los otros y sus necesidades. No se trata, pues, de que los hombres y mujeres tengan por naturaleza criterios morales diferentes, sino de que “la formación de las identidades femenina y masculina en ciertos contextos propicia cierto tipo de *experiencias* diferenciadas que conducen a la adopción de esas visiones éticas”.³⁰ Si se pregunta cuáles son estos contextos que propician la formación de visiones morales diferenciadas, la respuesta apunta hacia la sociedad donde las expectativas acerca de los comportamientos apropiados para las personas que poseen un sexo determinado son rígidamente pautadas y tipificadas. En este aspecto, los planteamientos teóricos desarrollados por Gilligan se encuentran en una notable consonancia con las categorías de la antropología feminista, en especial, con sus dos principales postulados. El primero se refiere a la construcción de la realidad social que se configura en torno al sistema sexo/género y el segundo relaciona dicho sistema con la cultura patriarcal que concibe a las mujeres como “las otras”, como personas de segunda clase, otorgándoles un estatus subordinado y unos roles secundarios frente a los varones. Y aunque la categoría de “género”, según indica Benhabib,³¹ no guía ni analítica ni metodológicamente los primeros trabajos de Gilligan, la psicóloga norteamericana se esfuerza por mostrar que el origen de la supuesta “inmadurez moral” de las mujeres se debe buscar en las relaciones de dominio masculino que en su conjunto configuran una institución social conocida como *patriarcado*. El poder opresivo ejercido en una sociedad patriarcal sobre las mujeres las somete a las imposiciones morales que son ajenas a sus propias experiencias y les impide expresar con propia voz su manera de pensar.

Como bien señala Gilligan, “una vez que perdemos la confianza en la voz de la experiencia, somos prisioneros de la voz de la autoridad”.³² Por

²⁸ Ignacio Dobles Oropeza, “Diferenciación y reconocimiento mutuo en lo intergenérico, Chodorow y Jessica Benjamín”, *Reflexiones*, Universidad de Costa Rica, San José, vol. 82, núm. 2, 2003, p. 9.

²⁹ J. Flax, *op. cit.*

³⁰ Estéla Serret, “Ética y feminismo”, *Debate feminista*, Yerba Buena Center for the Arts, San Francisco, núm. 21, 2000, p. 112.

³¹ *Vid.* S. Benhabib, *op. cit.*

³² C. Gilligan, “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado”, p. 33.

ello, es tan importante encontrar lugares donde las mujeres tengan el poder de elegir y, por tanto, estén dispuestas a hablar con su propia voz. Según la psicóloga norteamericana, los métodos anticonceptivos y el aborto ofrecen a las mujeres la posibilidad de definir su propia identidad que hasta ahora tradicionalmente había estado circunscrita a su capacidad reproductiva. Al dominar y controlar su fertilidad, las mujeres ya pueden vivir su feminidad de manera diferente, no como un destino impuesto por su condición biológica, sino como un proyecto de vida que conlleva elecciones y decisiones propias. Recordando la célebre frase de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo”, podemos decir que, en este caso, “llegar a ser mujer” se convierte en un compromiso asumido libremente y como tal sujeto a las valoraciones morales.

Liberadas de la pasividad y reticencia de una sexualidad que las ata en dependencia, las mujeres pueden cuestionar, con Freud, qué es lo que desean, y pueden afirmar sus propias respuestas a tal pregunta. Sin embargo, aunque la sociedad pueda sostener públicamente el derecho de la mujer a escoger por sí misma, el ejercicio de tal elección la pone, en privado, en conflicto con las cuestiones de la femineidad, particularmente la equiparación moral de bondad con autosacrificio.³³

El embarazo supone para la mujer una disyuntiva: preferir o negar la maternidad y la tensión subjetiva que genera esta situación configura un espacio de reflexión donde la mujer encara la moralidad de sus elecciones. La manera como la mujer vive esta tensión revela una forma diferente de organizar los pensamientos en torno a lo que se advierte como un problema moral. Al entrevistar a diferentes mujeres durante el primer trimestre de embarazo, Gilligan establece una distinción clave en la orientación que siguen los hombres y las mujeres en sus razonamientos. Mientras que las mujeres ponen énfasis en la compasión y responsabilidad hacia el otro concreto y manifiestan su preocupación por no causarle daño, los varones tienden a privilegiar la imparcialidad, la independencia y las normas de conducta universales. Según Gilligan:

La interpretación que la mujer da al problema moral como problema de cuidado y responsabilidad en las relaciones, y no de derecho y reglas, vincula el desarrollo de su pensamiento moral con cambios en su entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como el concepto moral como justicia, vincula el desarrollo con la lógica de la igualdad y la reciprocidad. De este modo, subyacente en una ética de cuidados y atención hay una lógica psicológica de

³³ C. Gilligan, *La moral y la teoría*, pp. 121-122.

relaciones, que contrasta con la lógica formal de imparcialidad que imbuje el enfoque de la justicia.³⁴

Como para Kohlberg los aspectos culturales, incluidos los de género, son irrelevantes, la lógica psicológica de relaciones se interpreta como insuficiencia en el desarrollo moral. Los juicios que expresan la benevolencia y la preocupación por el bienestar de las personas cercanas son clasificados como manifestaciones de razonamiento correspondiente al estadio tres, donde la aprobación social —en especial, de los más allegados— adquiere importancia de una norma moral. Por su parte, Gilligan se pregunta si la diferencia equivale a inferioridad y se opone a esta conclusión, cuestionando el mismo método —el test del dilema de Heinz— aplicado por Kohlberg para esclarecer los procesos psicológicos que garantizan las decisiones morales autónomas en las que descansan los principios de la justicia.

Los dilemas hipotéticos al estilo del dilema de Heinz, en opinión de Gilligan, no ofrecen a las mujeres la oportunidad de decidir conforme lo harían en la vida real. Al ser entrevistadas, las mujeres manifiestan que no encuentran sentido en una situación presentada por un dilema hipotético y piden aportar más información de índole contextual sobre los personajes implicados a fin de reconstruir dilemas hipotéticos en términos de lo real. Por tanto, el problema no está en las mujeres y sus limitadas capacidades por aprender los principios morales correctos, sino en el método con el que éstas habían sido estudiadas y evaluadas.

Los dilemas hipotéticos, en lo abstracto de su presentación, despojan a los actores morales de la historia y la psicología de sus vidas individuales, y separan el problema moral de las contingencias sociales de su posible surgimiento. Al hacerlo, estos dilemas son útiles para la destilación y el refinamiento de principios objetivos de justicia y para medir la lógica normal de la igualdad y la reciprocidad. Sin embargo, la reconstrucción del dilema en su particularidad contextual hace posible el entendimiento de la causa y la consecuencia que despierta esa compasión y esa tolerancia que repetidas veces se ha notado caracterizan los juicios morales de las mujeres.³⁵

La información obtenida en la investigación realizada por la autora de *In a Different Voice* (en total fueron tres estudios sistemáticos con muestras distintas en cada estudio) proporcionó datos bastante sugerentes, llegando a la conclusión de que el desajuste entre el razonamiento femenino y el modelo propuesto por Kohlberg se debe atribuir a que las mujeres reconocen

³⁴ *Ibidem*, p. 126.

³⁵ *Ibidem*, pp. 166-167.

como problema moral aquella situación que surge en contexto de relaciones interpersonales y entraña un conflicto de responsabilidades. “El estudio sobre el aborto —escribe Gilligan— parece indicar que las mujeres imponen una interpretación distintiva a los problemas morales, viendo los dilemas morales en términos de responsabilidades conflictivas”.³⁶

Con el apoyo en los trabajos de Chodorow, Gilligan logra explicar por qué las mujeres plantean problemas morales en términos de responsabilidades en conflicto. La construcción del *gender self* femenino se da como una experiencia de estrecha vinculación y continuidad con la figura materna, por lo que la mujer desarrolla una capacidad relacional más potente que el hombre. El *self* femenino se puede caracterizar como “ser-en-relación” y esto hace que la mujer afianza su femineidad por medio de la preocupación y el cuidado hacia los otros. Según las palabras de Gilligan, “el imperativo moral que surge repetidas veces en entrevistas con mujeres es un mandamiento de atención y cuidado, una responsabilidad de discernir y aliviar las dificultades auténticas y reconocibles de este mundo”.³⁷

La orientación al cuidado, que es rasgo identitario del *self*-moral femenino, evoluciona como una secuencia de tres etapas, donde cada una reproduce el conflicto entre el reconocimiento de sus propias necesidades y la obligación de atender a otros. “La secuencia del juicio moral de las mujeres procede de una preocupación inicial por la supervivencia y pasa a enfocar la verdad y, finalmente, un entendimiento reflexivo de la atención y el cuidado como guía más adecuada para la resolución de conflictos en las relaciones humanas”.³⁸

Basándose en los resultados de sus entrevistas con mujeres embarazadas, Gilligan afirma que la evolución del razonamiento moral femenino arranca a partir del conflicto entre egoísmo y responsabilidad y sigue la misma secuencia de etapas descritas por Kohlberg, pero éstas se presentan en mujeres con características diferentes.

El nivel preconventional o de “orientación hacia sí misma” se caracteriza por una postura egocéntrica cuando se reconocen y se atienden las necesidades propias en vistas de asegurar su supervivencia. Las expectativas morales de la sociedad se perciben como imposiciones que se deben obedecer para evitar sanciones. Cuando una mujer embarazada se pregunta si debe elegir la maternidad o practicar el aborto, su juicio se centra en las consecuencias concretas y los intereses más inmediatos de su Yo. Como dice Gilligan: “La preocupación es pragmática y la cuestión es la supervivencia. La mujer enfoca el cuidar de sí misma porque siente que está sola. Desde esta perspectiva,

³⁶ *Ibidem*, p. 174.

³⁷ *Ibidem*, p. 166.

³⁸ *Ibidem*, pp. 174-175.

debiera es indiferenciado de *debe*, y otras personas influyen sobre esta decisión sólo mediante su poder de afectar sus consecuencias”.³⁹

No obstante, el embarazo no sólo pone de relieve la preocupación por la supervivencia, sino también realza los vínculos con otros, en especial, con los más vulnerables y necesitados, quienes podrían sufrir daño a causa de la decisión de abortar. El conflicto se hace patente cuando la mujer se perca-ta de que el desenlace de su elección inevitablemente conlleva un agravio o para ella misma o para su hijo todavía nonato o para un tercero implicado en la situación. La imposibilidad de elegir la víctima impulsa un cambio en la manera de pensar cuando se plantea el problema moral “como problema de obligación de ejercer cuidado y no dañar a otros”.⁴⁰ De esta manera, aparece el concepto de *responsabilidad* y se produce la transición al segundo nivel, convencional o de “bondad como autosacrificio”.

El juicio moral de la mujer en este segundo nivel descansa sobre la aceptación del rol que le fue asignado socialmente: velar por las necesidades de los demás renunciando a sus propios intereses. La necesidad psicológica de aprobación y reconocimiento social altera el juicio moral y hace identificar la bondad moral con los estereotipos femeninos de la abnegación y el autosacrificio.

La transición de la primera perspectiva a la segunda, el giro del egoísmo a la responsabilidad, es un paso hacia la participación social. Mientras que desde la primera perspectiva la moral es cuestión de sanciones impuestas por una sociedad de la que somos más esclavos que ciudadanos, desde la segunda perspectiva el juicio moral depende de normas y expectativas compartidas. En este punto, la mujer valida su afirmación de ser miembro de la sociedad mediante la adopción de valores sociales. El juicio consensual acerca de la bondad se vuelve la preocupación primordial, ahora que le parece que la supervivencia depende de ser aceptada por los demás.⁴¹

El paso a la siguiente fase de desarrollo inicia cuando la mujer decide analizar la lógica del autosacrificio ligada a las actividades del cuidado y se pregunta si es posible incluir sus propias necesidades en el conjunto de sus responsabilidades interpersonales. Para resolver este nuevo dilema, hay que conocerse mejor a sí misma, descubrir sus verdaderas necesidades y deseos, y aclarar y definir sus prioridades y, de ahí, reconsiderar sus relaciones con los otros. Desde este momento, reaparece la “orientación hacia sí misma” y la atención a las demandas de su propio yo adquiere mayor relevancia,

³⁹ *Ibidem*, pp. 128-129.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 126.

⁴¹ *Ibidem*, p. 135.

desplazando la preocupación por la bondad; es decir, la preocupación por las necesidades que no son las propias.

Al separar la voz del Yo de las voces de los demás, la mujer pregunta si es posible ser responsable ante sí misma y ante los demás y, así, reconciliar la disparidad entre daño y atención. Ejercer semejante responsabilidad exige un nuevo tipo de juicio, que lo primero que pide es honradez. Para ser responsable de una misma, primero es necesario reconocer qué se está haciendo. La norma de juicio pasa, así, de bondad a la verdad cuando lo moral del acto no se evalúa sobre la base de su apariencia a los ojos de los demás, sino por las realidades de su intención y su consecuencia.⁴²

Una vez lograda la comprensión de que el cuidado no es lo mismo que abnegación y por ello la noción de cuidado debe extenderse para incluir a sí misma, sobreviene la segunda transición definida por Gilligan como paso de feminidad a adultez. A partir de la afirmación de la igualdad moral entre su propio Yo y los demás, la mujer rechaza considerar la abnegación y el autosacrificio como virtudes morales típicamente femeninas y pretende transformar el conflicto entre egoísmo y responsabilidad en una moralidad de la benevolencia y compasión.

Autonomía y adultez

La etapa de adultez referida al tercer nivel de desarrollo moral corresponde al razonamiento posconvencional, que es un modo de pensar autónomo, emancipado de las convenciones sociales que otorga a la mujer el poder de definir sus propios valores y principios morales. Según Gilligan, la tercera perspectiva enfoca la dinámica de las relaciones y disipa la tensión entre egoísmo y responsabilidad mediante una comprensión de la interconexión entre los otros y el Yo. El cuidado se convierte en principio autoescogido de juicio que continúa siendo psicológico en su preocupación por las relaciones y la respuesta, pero que se vuelve universal en su condena de la explotación y el daño.⁴³

Considerando que el razonamiento posconvencional hace posible adoptar “una perspectiva reflexiva sobre valores sociales y forja principios morales que son de aplicación universal”,⁴⁴ la orientación al cuidado deja de ser tan sólo un componente clave de socialización femenina y se convierte

⁴² *Ibidem*, p. 140.

⁴³ *Ibidem*, p. 128.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 126.

en un principio ético autoescogido “para la resolución de conflictos en las relaciones humanas”.⁴⁵

Sin embargo, no se puede perder de vista que la idea de “adulthood” o madurez comúnmente aceptada y respaldada por la tradición racionalista se refiere, en primer lugar, a la autonomía entendida como conciencia de autoobligación que prescribe juzgar y actuar de acuerdo con los principios universales de justicia. En otras palabras, la moralidad madura justifica las acciones apelando a los argumentos de que cualquier ser racional puede compartir, independientemente de sus preferencias personales o vínculos afectivos. Por ello, en la teoría de Kohlberg la madurez moral es incompatible con las actitudes de empatía y de cuidado hacia el “otro concreto”.

En la versión de Gilligan, el rasgo distintivo de adulthood consiste en el reconocimiento de que no existe un “método patentado” para solucionar problemas morales y tampoco existe una sola respuesta correcta y válida en todas las circunstancias, pero sí existen opciones, unas mejores que otras. Al llegar a la etapa de adulthood, la mujer ve la vida no como un sendero único, sino como “una red, en que se pueden escoger diferentes direcciones en cualquier punto en particular, no sólo un camino; por consiguiente, se percata de que siempre habrá conflictos y que ningún factor es absoluto”.⁴⁶

Para ilustrar la moralidad en términos de dos voces diferentes: masculina y femenina, Gilligan recurre a dos relatos bíblicos, uno de los cuales narra la historia de Abraham, quien “no se negó a sacrificar la vida de su hijo para demostrar la integridad y supremacía de su fe”.⁴⁷ Esta inflexible “lógica formal de imparcialidad” que raya en la indiferencia hacia el otro contrasta con la postura de la mujer que se presenta a Salomón y decide salvar la vida de su hijo, abandonando el justo reclamo de reconocer su maternidad.⁴⁸

No obstante, cabe reconocer que, en este aspecto, la ética del cuidado se muestra particularmente vulnerable, puesto que el proceso de desarrollo moral, tal como lo describe Gilligan, se convierte en un verdadero desafío para la mujer que no sólo busca crecer en autonomía o “adulthood”, sino también insiste en reconciliar esta autonomía con su “feminidad”; esto es, con su capacidad relacional y su orientación al cuidado. “Es precisamente este dilema —el conflicto entre compasión y autonomía, entre virtud y poder— que la voz femenina trata de resolver en su esfuerzo por reclamar su Yo y resolver el problema moral de manera que no dañe a nadie”.⁴⁹

⁴⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 240.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 173.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 122.

Algunos críticos de la propuesta de Gilligan consideran que resolver el conflicto entre compasión y autonomía sin que nadie resulte afectado es un objetivo imposible de lograr. Así, por ejemplo, es el caso de Gordillo Álvarez-Valdés, quien en uno de sus artículos afirma que Gilligan en su empeño por conseguir una solución sin que haya vencedores ni vencidos:

Cae en el sofisma de proclamar una responsabilidad y solicitud universales que acaba en una opción por el yo más racionalizada y elaborada que el egoísmo del primer nivel. Si la mujer es movida más fácilmente por lo concreto que por lo abstracto, la universalidad de esa solicitud puede quedarse sin objeto. Por otro lado, no parece tener en cuenta los numerosos casos de mujeres que “sacrificándose a sí mismas” en un momento dado, logran a la larga su auto-realización de un modo más pleno.⁵⁰

En opinión de otros autores, la orientación al cuidado a pesar de todas sus bondades no puede constituirse como un mandamiento universal, pues el cuidado siempre se ejerce en el ámbito privado y siempre supone una relación íntima entre sus protagonistas. Por ejemplo, Comins Mingol considera lo siguiente:

El aparente particularismo y localismo del cuidado ha hecho difícil incluso para los defensores del cuidado imaginar cómo podría ser aplicado en un mundo en el que muchos de los graves problemas son problemas globales. El cuidado, a primera vista, no parece responder bien en la distancia. Esto contrasta con la ética de la justicia, para la cual la distancia asegura la imparcialidad y es por tanto fundamental para el juicio moral. Dado que es una moral de la cercanía, más que de la distancia, la pregunta que se plantea es cómo y cuánto podría ser útil una ética del cuidado aplicada al contexto global.⁵¹

Por su parte, Alison Jaggar opina que la noción del cuidado no permite crear una forma amplia de preocupación por otros y por ello la propuesta ética de Gilligan no muestra utilidad cuando se encara a problemas morales de dimensión global.

Las situaciones moralmente problemáticas descritas por las teóricas del cuidado por lo regular involucran sólo a unos cuantos individuos e implican que el

⁵⁰ María Victoria Gordillo Álvarez-Valdés, “El desarrollo moral de la mujer”, *Revista española de pedagogía*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 45, núm. 175, 1987, p. 38.

⁵¹ Irene Comins Mingol, *La ética del cuidado y la construcción de la paz*, Barcelona, Icaria, 2008, p. 16.

agente responde a otros a quienes reconoce por sus particularidades concretas. Varias críticas se han preguntado cómo puede este modelo de racionalidad moral evitar la parcialidad del agente hacia ciertos otros a quienes conoce. También han cuestionado si la reflexión sobre cuidado es capaz de abordar problemas mundiales o sociales a gran escala que implican a grupos grandes de personas a quienes un solo agente no podría conocer a título personal.⁵²

Siguiendo la misma línea, Seyla Benhabib advierte el peligro que esconde la tendencia de concebir las cuestiones personales como cuestiones morales. La orientación al cuidado pone énfasis en la vida privada, en el otro concreto y sus particularidades según raza, género y cultura; asimismo, privilegia la necesidad de ser aceptado y protegido y comprende el bien moral desde las relaciones interpersonales que convocan a quienes queremos y atendemos. Al respecto, surge la pregunta: “una teoría restringida al punto de vista del otro concreto ¿no sería una teoría racista, sexista, relativista culturalmente y discriminatoria? Es más, sin el punto de vista del otro generalizado es impensable una teoría política de la justicia adecuada para las sociedades modernas complejas”.⁵³

La práctica del cuidado

Los límites del presente texto no permiten analizar a fondo el debate que introduce la *voz diferente* de Gilligan en el ámbito de reflexiones sobre temas morales; sólo podemos mencionar que los aspectos más polémicos se refieren, principalmente, a la posibilidad de construir una propuesta ética basada en las obligaciones de cuidado. El razonamiento posconvencional centrado en el principio de la justicia, que es signo de madurez moral, según Kohlberg, y la orientación al cuidado, que es el rasgo identitario del *self* moral femenino, no parecen tener la misma relevancia ética.

La práctica de cuidado se da en el contexto de relaciones interpersonales e involucra, en primer lugar, a aquellas personas con quienes se mantienen los vínculos afectivos, por lo que, para Kohlberg, cuidar ha de ser visto como una manera de autorrealización o *desarrollo del ego*; por ende, no es obligación o deber moral. Además, las decisiones morales relativas al tema del cuidado están motivadas por el sentimiento de empatía que se comprende con frecuencia como un simple contagio emocional, por lo que la justificación de estas decisiones en términos del deber se vuelve aún más problemática.

⁵² Alison M. Jaggar y Ariadna Molinari, “Ética feminista”, *Debate feminista*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 49, núm. 25, 2014, p. 28.

⁵³ S. Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 188.

Ya Kant advertía que deducir los principios morales a partir de los sentimientos significaría hacer del concepto de *obligación* “cualquier cosa menos moral”.⁵⁴ Sin embargo, más adelante, el filósofo alemán atenuó su rigorismo y reconoció la posibilidad de articular el deber moral y los sentimientos; sobre todo, si estos últimos trascienden a meras respuestas afectivas y se cultivan bajo tutela de la inteligencia como cualidades o virtudes que acompañan y apoyan la realización de los deberes morales. Merece la pena recordar el siguiente pasaje de Kant sobre la compasión y su importancia en el fomento de las actitudes prosociales:

Aunque no es en sí mismo un deber sufrir [y, por tanto, alegrarse] con otros, si lo es, sin embargo, participar activamente en su destino y, por consiguiente, es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales [estéticos] y utilizarlos como otros tantos medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente. Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etcétera, para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría.⁵⁵

En el fragmento citado, Kant concibe la compasión como una actitud prosocial que alienta a no ser meros espectadores de las desgracias de otros, sino a *participar activamente en su destino*. Para Gilligan, esta actitud prosocial motivada por la empatía o compasión ante el sufrimiento ajeno es lo que llama *orientación al cuidado*. Cuidar al otro es participar en su destino, lo que va más allá de un simple deseo impulsivo de prestar una ayuda momentánea. Asimismo, no hay que concebir las relaciones de cuidado únicamente como relaciones entre las personas cercanas, entre las que ya existen vínculos afectivos, por ejemplo, familiares o amigos. Desde esta perspectiva, a un extraño no se le debe el mismo trato ni se le concede la misma atención que imperan entre los que están unidos por un cariño o una afinidad especial. Sin embargo, la vivencia emocional asociada a las relaciones de cuidado trasciende su cariz tradicional centrado en el ámbito familiar; es una vivencia que genera la apertura hacia el otro, lo convierte de un extraño en un prójimo y de esta manera configura un ámbito de relaciones de responsabilidad y de compromiso con él. “La empatía es una emoción vicaria orientada hacia el otro, producida al adoptar la perspectiva de una persona que se percibe como necesitada de ayuda. Es diferente del malestar personal. La magnitud de

⁵⁴ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 113.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 329.

la emoción empática está en función de la magnitud de la necesidad percibida y de la fuerza del apego del observador con la persona necesitada”.⁵⁶

Cuando la empatía se articula con la adopción de perspectiva centrada en el otro (*role-taking*), la experiencia psicológica de afecto empático se reviste de un significado y una fuerza moral capaz de superar la arbitrariedad de las preferencias subjetivas y de generar vínculos sociales duraderos y solidarios.⁵⁷ De esta manera, la empatía añade a la práctica de cuidado una dimensión motivacional congruente con el carácter universal de los principios morales; en virtud de esto, Gilligan considera que los juicios sobre el cuidado, a pesar de ser psicológicos “en su preocupación por las relaciones y la respuesta”,⁵⁸ adquieren el carácter de los preceptos universales en su orientación explícitamente prosocial inherente a la condición misma del ser humano.

Para comprender mejor la propuesta de esta autora, cabe recordar que la etimología de la palabra *cuidado* proviene del término *cuidare/curare*, que tiene varios significados. En el sentido más común unido a la vida cotidiana, la palabra se utiliza como un aviso ante una amenaza o peligro inminente. Es una advertencia para mantener la atención, estar centrado en lo que se está haciendo. En un sentido más amplio, *cuidado* se refiere a un conjunto de acciones que buscan “la protección, el bienestar o mantenimiento de algo o de alguien”.⁵⁹ En cuanto al aspecto ético, *cuidado* implica una relación y una interacción entre las personas que representa compromiso y preocupación

⁵⁶ Charles Daniel Batson, *The Altruism Question. Towards a Social-Psychological Answer*, Nueva York, Psychology Press, 1991, p. 89. Cit. por Belén Altuna, “Empatía y moralidad: las dimensiones psicológicas y filosóficas de una relación compleja”, *Revista de Filosofía*, Universidad del País Vasco, Leioa, núm. 43, 2018, p. 252.

⁵⁷ Martin L. Hoffman, uno de los psicólogos más reconocidos, en sus estudios dedicados a la empatía distingue varias formas de experiencia empática, entre las cuales se encuentran las formas sencillas y casi automáticas y las formas mucho más complejas, que son asociación mediada por el lenguaje y adopción de rol o de perspectiva. Asimismo, Hoffman plantea que la empatía surge en un proceso evolutivo que se desarrolla mediante varias etapas hasta alcanzar la etapa más avanzada, que se caracteriza por la comprensión de la vida del otro por encima de la situación inmediata. “Sería razonable imaginar que, en el curso del desarrollo de una persona, los afectos empáticos se irán asociando significativamente con principios morales, de modo que, cuando surja un afecto empático en un encuentro moral, éste activará los principios morales. Entonces, los principios, junto con el afecto empático, podrán guiar el juicio moral, la toma de decisiones y la acción del individuo. En algunos casos, la secuencia puede quedar invertida: el principio puede activarse primero y luego provocarse su efecto empático asociado”. M. L. Hoffman, “La aportación de la empatía a la justicia y al juicio moral”, en N. Eisenberg y J. Strayer, *La empatía y su desarrollo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, p. 71.

⁵⁸ C. Gilligan, *La moral y la teoría*, p. 128.

⁵⁹ Sara Fry, *La ética en la práctica de la enfermería. Guía para la toma de decisiones éticas*, Ginebra, Consejo Internacional de Enfermeras, 1994, p. 37.

afectiva con el otro.⁶⁰ La actitud de cuidado como una disposición de proteger es una actitud vinculante que supone y, al mismo tiempo, consolida un ámbito relacional donde el ser humano puede sentirse seguro gracias a la empatía y el afecto que predominan en su entorno. Como señala Boff, el término *cuidado* tiene dos significados básicos muy relacionados entre sí. “El primero, la actitud de desvelo, de solicitud y de atención hacia el otro. El segundo, la actitud de preocupación y de inquietud, porque la persona que tiene cuidado se siente implicada y vinculada afectivamente al otro”.⁶¹ El fenómeno de cuidado es universal, en todas las culturas y en todas las épocas muestra las mismas características y la misma finalidad: procurar el mantenimiento de la vida. Según Collière, “los cuidados existen desde el comienzo de la vida, ya que es necesario ‘ocuparse’ de ésta para que pueda persistir. Los hombres, como todos los seres vivos, han tenido siempre necesidad de cuidados, ya que cuidar es un acto de vida que tiene por objetivo, en primer lugar y por encima de todo, permitir que ésta continúe y se desarrolle”.⁶² La actividad de cuidado es algo inherente, intrínseco a la condición humana, es un existencial, en términos heideggerianos, que expresa vulnerabilidad y desamparo del hombre ante las calamidades de la vida. Como bien señala Puyol González, hay que pensar el ser humano como algo más que un ser racional dotado de la libertad o como un miembro cooperante de la sociedad.

Es necesario imaginarlo como un ser vulnerable, expuesto a las más diversas aflicciones: al hambre, a las enfermedades, al dolor, a la debilidad, a la agresión y a la violencia, al abuso de poder, a la intimidación, a la manipulación, a la exclusión social, a la pérdida de libertad y de afecto. La vulnerabilidad del ser humano le obliga a depender de los demás en muchos aspectos, una dependencia sin la cual no se puede alcanzar una vida mínimamente digna.⁶³

A lo largo de la historia de la humanidad, las actividades de cuidado se asocian con la figura de la mujer, que, siendo donadora de vida en su rol tradicional de madre, se convierte en protagonista de aquellas tareas vitales que, en última instancia, hacen “retroceder a la muerte entre los hombres”.⁶⁴ Y sólo en el contexto de la cultura patriarcal que, según Simón de

⁶⁰ Vid. Leonardo Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta, 2002.

⁶¹ *Ibidem*, p. 174.

⁶² Marie Françoise Collière, *Promover la vida*, México, McGraw-Hill Interamericana, 2009, p. 5.

⁶³ Ángel Puyol González, “La herencia igualitarista de John Rawls”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, núm. 31, 2004, p. 126.

⁶⁴ M. F. Collière, *op. cit.*, p. 3.

Beauvoir, privilegia el sexo que mata y desdeña el sexo que engendra, el valor del cuidado no se reconoce como valor humano por antonomasia. Así, los varones, al asociar el cuidado con la figura femenina, ven en esta actividad y en todo lo que la acompaña (el apego, la dependencia, la empatía) una amenaza a su identidad masculina. Como consecuencia, el *self* moral masculino alude a una identidad desarraigada (Benhabib)⁶⁵ o “no relacionada” que “ofrece fácilmente un pasaporte al descuido y la desatención, defendidos en nombre de los derechos y la libertad”.⁶⁶

Precisamente, la comprensión del alcance moral de la práctica del cuidado permite a Gilligan afirmar que la manera de razonar de las mujeres es una *voz diferente* y no una forma de discernimiento inferior al de los varones. Pero esto no es todo, el verdadero acierto de las investigaciones de Gilligan es la propuesta de integrar las “voces diferentes” en una sola concepción ética que plantea el tema de la justicia y el tema del cuidado no como asuntos masculino y femenino, sino como intereses humanos:

Quando se considera buena a la mujer relacional, y agente moral de principios al hombre autónomo, la moralidad sanciona y refuerza los códigos del género de un orden patriarcal. En la cultura del patriarcado, tanto manifiesta, como encubierta, la voz diferente suena femenina. Cuando se escucha por derecho propio y en sus propios términos, no es más que una voz humana. Como ética relacional, el cuidado aborda tanto los problemas de la opresión como los del abandono. Cuando escuchamos a niños y niñas, oímos sus gritos: “No es justo”; “No te importo”. Teniendo en cuenta que los niños son más débiles que los adultos y dependen de su cuidado para la supervivencia, el interés por la justicia y el cuidado forma parte integral del ciclo vital humano.⁶⁷

Para Gilligan, la orientación al cuidado no es una perspectiva exclusiva de las mujeres, sino una orientación incluyente que involucra y compromete tanto a mujeres, como hombres, en la práctica del cuidado, cuya finalidad es la vida misma. El ser humano nace, vive y muere inserto en una trama de relaciones que precisan responsabilidades y compromisos muy concretos. Esta trama de relaciones es fundamental para la formación del *self* moral individual. Como bien señala Duch, cuando el ser humano llega al mundo es un ser completamente desorientado, carente de puntos de referencia seguros

⁶⁵ Vid. S. Benhabib, “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral”, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 181.

⁶⁶ C. Gilligan, “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado”, *La moral y la teoría*, p. 54.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 55.

y válidos. Su paso por la vida y el sentido que ésta llegue a tener depende de los cuidados y la orientación que le brindan quienes lo rodean y acogen.

Vistas las cosas desde otra perspectiva y en términos muy generales, puede afirmarse que la calidad del deseo con que es esperado cada ser humano concreto resulta determinante para la progresiva maduración y afirmación de su existencia en esta tierra. Un ser no deseado y/o no esperado acostumbra a convertirse en una persona sometida a un plus —a menudo insostenible— de desorientación, autonegación, incapacidad para dominar la contingencia [...] Una persona no deseada y/o no acogida no se edifica y afianza con coherencia, sino que acostumbra a verse sometida a un imparable proceso de desestructuración, de “caotización” que, a menudo, tiene como consecuencia fatal las patologías más deshumanizadoras que se puedan imaginar.⁶⁸

El *self* moral del ser humano se constituye dentro de un ámbito discursivo que, a su vez, surge como resultado de interacción entre el hombre y el mundo, entre el *yo* y el *otro*, entre mi palabra y la del otro. Como acertadamente señala Duch, vivir humanamente significa tener y cultivar vínculos personales. Se trata, pues, de una cualidad específicamente humana de sentirse vinculado que supera los modos y las maneras del simple vivir “al lado de”, para que sea posible alcanzar el “convivir con”.⁶⁹ Esa experiencia de “estar acogido” convierte una realidad meramente fáctica en una realidad-con-sentido que se expresa como un relato, una biografía que, en última instancia, revela qué tan conectado y cuidado estuvo un individuo en su travesía por los caminos del mundo. “Desde antiguo —dice Duch—, el hogar se ha convertido en el emblema del calor humano, del acogimiento, de las relaciones cordiales a pesar de las diferencias e incompatibilidades que, con cierta frecuencia, surgen entre sus habitantes. Un mundo que no pueda llegar a convertirse en hogar es un espacio herméticamente cerrado a la comunicación, a la comunidad y a la comunión”.⁷⁰

Conclusiones

Una vida que transcurre en el horizonte de sentido es una vida que en el contexto ético se define como buena. Una buena vida implica, por un lado, una autorrealización o realización del proyecto personal elegido por uno mismo y no impuesto por ninguna autoridad; pero, por el otro, también

⁶⁸ Lluís Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 16.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

supone significados compartidos derivados de las relaciones con los otros y asumidos como valiosos para mi vida.

No se espera que la vida sea buena cuando ya está por terminar, sino día a día los seres humanos plasman esta aspiración de una vida realizada en sus acciones. De esta manera, la vida buena es, al mismo tiempo, un ideal por alcanzar y una realidad vivida diariamente que remite a un entorno hospitalario y acogedor donde lo justo y lo bueno son “patrones de excelencia”⁷¹ para las relaciones entre el sí y el otro.

En palabras de Ricoeur, se trata de una vida buena “con y para otro en instituciones justas”.⁷² El principio de la justicia garantiza igualdad y respeto a los derechos de los demás, pero por sí solo no convierte el mundo en un hogar; es decir, no genera una convivencia solidaria ni transforma las relaciones humanas en vínculos compasivos y benévolos. Por ello, la ética de la justicia necesita complementarse con la ética del cuidado que parte de la vulnerabilidad del ser humano y la diversidad de las situaciones reales imposibles de atrapar en un molde universalista.

Según Gilligan, “en el desarrollo de un entendimiento ético posconvencional, las mujeres llegan a ver la violencia inherente a la desigualdad, mientras que los hombres llegan a ver las limitaciones de una concepción de la justicia cegada ante las diferencias en la vida humana”.⁷³ En otras palabras, si la justicia es una condición *sine qua non* para lograr una vida buena, el cuidado es un “gesto amoroso con la realidad”⁷⁴ que, al volverse una virtud mueve el ser humano en dirección a su “plenitud existencial”.

⁷¹ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.

⁷² Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 176.

⁷³ C. Gilligan, *La moral y la teoría*, p. 166.

⁷⁴ L. Boff, *op. cit.*