



Ética del cuidado y ética de la justicia **en la teoría moral de Carol Gilligan**

Ana Fascioli

Depto. Filosofía de la Práctica - UDELAR

Introducción

En la historia de la filosofía política occidental, abundan los teóricos que distinguieron las tendencias particularistas intuitivamente emocionales de las mujeres - requeridas para la esfera doméstica y las relaciones privadas-, del pensamiento desapasionado e imparcialmente racional de los hombres, requerido por la vida pública. Hombres y mujeres fueron asociados a proyectos morales radicalmente distintos: las normas, valores y virtudes masculinas se estructuraron en torno a la *justicia* y los derechos, mientras las femeninas se nuclearon en el *cuidado* y la *responsabilidad*. Además de diferentes, ambas perspectivas se concibieron en conflicto, y la perspectiva particularista y emocional de las mujeres se vio como peligrosa para la vida social pública, justificando así la exclusión social de la mujer de esta esfera.¹

Las primeras feministas denunciaron este esquema conceptual, mostrando que lo señalado como “naturaleza” de la mujer, era el resultado artificial de la desigualdad social con respecto al hombre. Al no permitirles asumir responsabilidades sociales, las mujeres tenían menos oportunidades de desarrollar sus capacidades racionales². Así, buena parte del feminismo contemporáneo se dedicó a denunciar la distinción entre una moralidad femenina y una masculina, como un mito cultural.

En este contexto, la teoría de Carol Gilligan ha aportado una mirada diferente, defendiendo la existencia de una moral particular en las mujeres, que

¹ Cf. Okin, S. “Thinking like a woman” en Rhode, D. (ed), *Theoretical perspectives on sexual difference*, Yale University Press, Conn, 1990.

² Pateman, C. “The disorder of women: women, love and the sense of justice”, *Ethics*, 91/1, 1980, p.31.

no debe verse sólo como resultado artificial de una desigualdad, sino como un modo diferente de razonamiento moral y una fuente de intuiciones éticas auténticas y extremadamente valiosas. A través de su *ética del cuidado*, Carol Gilligan ha contribuido a cuestionar las concepciones morales de raíz kantiana. Así, ha sido inspiradora de teorías políticas feministas que cuestionan al liberalismo por estar basado únicamente en un modelo procedimental y jurídico de las relaciones humanas. Éste es el caso de Seyla Benhabib.

El objetivo de este artículo es analizar la relación entre la *ética del cuidado* y la *ética de la justicia* en la teoría moral de Gilligan, para mostrar que la autora está lejos de querer sustituir una perspectiva por la otra y que la relación es concebida en términos de perspectivas éticas complementarias. Siguiendo el análisis de Seyla Benhabib, explico cómo se ha concebido la relación entre cuidado y justicia desde el modelo liberal, y cómo sugiere Benhabib que debe ser pensada, a la luz del aporte de Gilligan. Por último, presentaré la teoría del reconocimiento de Axel Honneth como una perspectiva que, al igual que Benhabib, se asienta en la posible y deseada complementariedad entre una perspectiva del *otro generalizado* y del *otro concreto*.

1. La voz diferente descubierta por Carol Gilligan

En 1982, la psicóloga y filósofa norteamericana Carol Gilligan publica *In a different voice*, que se ha traducido al castellano como *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino* (1986). En dicha obra, Gilligan desafía la concepción tradicional sobre el desarrollo moral, poniendo en entredicho la presunta universalidad del paradigma evolutivo de Kohlberg -del que es deudora-, a la luz de las experiencias de las mujeres, hasta ese momento excluidas de los análisis teóricos sobre el desarrollo y la capacidad moral. Seyla Benhabib ha señalado que Gilligan realiza una suerte de revolución científica de la psicología moral, porque su propuesta constituye un cambio de paradigma a partir del original de Kohlberg³.

Gilligan detectó anomalías importantes en la teoría de Kohlberg, que luego él mismo intentó corregir. En el artículo "Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: a critique and reconstruction of Kohlberg's theory", que Gilligan publicó con Murphy en 1980, ambos autores establecen que, según sus

³ Benhabib, S. "The generalized and the concrete other. The Kohlberg-Gilligan controversy and moral theory", en *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Routledge, New York, 1992, p. 148.

investigaciones, se da una regresión hacia el relativismo en el estadio 4, al pasar de la adolescencia a la adultez, cambiando así la idea de una secuencia estricta e irreversible de los estadios morales. Otra anomalía consistía en lo bajo que puntuaban las mujeres en los tests de Kohlberg: se ubicaban en el estadio 3, en el que la perspectiva moral está basada en las relaciones de cuidado, confianza, respeto entre dos o más individuos, y no en el sistema social. A partir de sus resultados, Kohlberg había concluido que las mujeres alcanzaban un grado de desarrollo moral inferior al del hombre. Gilligan sospecha que esto se debe a un problema con la base empírica de la teoría: Kohlberg había realizado la identificación de los estadios del desarrollo moral a partir de una investigación con niños y adolescentes *varones*, por lo que las experiencias morales de las mujeres fueron totalmente ignoradas.

En una investigación que partió de respuestas a dilemas morales reales -y no hipotéticos como Kohlberg-, Gilligan descubrió una *voz diferente* en los juicios morales de las mujeres. Hay en ellas una forma de razonamiento moral que la investigación de Kohlberg no es capaz de analizar o captar. Desde otros lugares del saber feminista se habían formulado sospechas a la pretendida “neutralidad” de los juicios universales abstractos. Gilligan pone de manifiesto cómo Freud, Piaget y Kohlberg habían estudiado ampliamente el modelo masculino de desarrollo moral, presentándolo como el patrón universal. Seyla Benhabib ha calificado estas formas de universalismo homogeneizante como *universalismo sustitucionalista*⁴, contraponiéndolo a su propuesta de un *universalismo interactivo*, que desarrollaremos más adelante.

Gilligan se basó para sus conclusiones en los estudios previos sobre las diferencias de género en la socialización de Nancy Chodorow y Janet Lever⁵. Desde el psicoanálisis, Nancy Chodorow en *The Reproduction of Mothering* comparó la socialización de niños y niñas y descubrió que los niños son criados por alguien diferente a su género, por lo que el proceso de construcción de su identidad implica una diferenciación o separación, y asociando el cuidado a la madre-mujer, ven las tareas de cuidado como una amenaza a su identidad masculina⁶. Los varones tienden a conceptuar a las personas como más

⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁵ Gilligan. C. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1985, pp. 22-29.

⁶ Así se reproduce, la construcción social de la mujer como cuidadora. Gilligan explica que el desarrollo de la ética del cuidado en las mujeres, se debe a su tradicional rol en la esfera privada, de involucramiento con la familia y preservación de la vida. Reconoce que este rol es una construcción cultural. La ética del cuidado es una orientación disponible para todo ser humano, pero ha estado más disponible para la mujer, por su rol de cuidadora. Así mismo, la ética de la justicia y sus valores asociados, también son un bien, sólo que ha estado en posesión del hombre.

independientes, autónomas y con un yo con fronteras muy demarcadas. Sin embargo, las niñas no necesitan diferenciarse de quien las cuida para construir su identidad. Suelen desarrollar más capacidad de empatía, entienden a las personas en términos de sus interconexiones y desarrollan un yo con límites más flexibles. Janet Lever, por su parte, estudió comparativamente los juegos de niños y niñas. Basándose en ella, Gilligan supone que el hecho de que las niñas jueguen en grupos reducidos y lugares privados, lleva a que desarrollen la empatía y la capacidad de adoptar el punto de vista del “otro particular”. Así, niños y niñas alcanzan diferentes experiencias sociales una vez que han crecido.

El modo de razonamiento moral que observa en las mujeres entrevistadas la lleva a una distinción clave de su teoría: los hombres presentan una *orientación ética a la justicia* y los derechos, y las mujeres, una *orientación ética al cuidado y la responsabilidad*.⁷ La ética de la justicia que orienta el razonamiento moral masculino, busca aplicar principios morales abstractos en el respeto a los derechos formales de los demás. Valora la imparcialidad, el mirar al otro como otro genérico, sin tener en cuenta los detalles de la situación o los involucrados, para no dejarse influir por la simpatía o el sentimiento. La adopción de este punto de vista imparcial, hace suponer que todas las personas racionales coincidirán en la solución de un problema moral.

Las mujeres, orientadas en cambio por una ética del cuidado, tienen juicios morales más contextuales e inmersos en los detalles de las situaciones y los involucrados, y tienen tendencia a adoptar el punto de vista del “otro concreto” – sus necesidades, más allá de sus derechos formales-. Sus juicios involucran los sentimientos y una concepción global y no sólo normativa de la moral.

El concepto central de la ética del cuidado es la *responsabilidad*. El actuar moral de las mujeres se centraría –más que en juicios generales abstractos-, en la responsabilidad que surge de la conciencia de formar parte de una red de relaciones de interdependencia. Esto debido a que su identidad está fuertemente constituida de manera relacional, en relación a un otro, llámese hija o hijo, esposo, padres, amistades, etc. Gilligan observó que existe una relación entre el modo de razonamiento moral y la concepción del yo de hombres y mujeres. Estas últimas, cuando se describen a sí mismas, lo hacen en términos de relación y no mencionan sus distinciones académicas o profesionales, al contrario de los hombres.⁸

⁷ Gilligan, C. *Op.Cit.*, pp. 59, 126.

⁸ *Ibid.*, pp. 258-260.

A partir de esta distinción, Gilligan elaboró un cuadro del desarrollo moral en el ámbito de la ética del cuidado que corresponde en grandes líneas al cuadro que propuso Kohlberg en el ámbito de la ética de la justicia, pero con un contenido muy diferente. En el primer estadio, la mujer se concentra en el cuidado de sí misma. Es una etapa considerada egoísta por quienes ya la han superado. En el segundo estadio, el bien se identifica con el cuidado de los otros. Es una etapa en la que se confunden el cuidado y el sacrificio. La tercera etapa comprende la transición de la femineidad a la adultez y consiste en aprender a cuidar de los demás como de sí misma, y a asumir la responsabilidad por sus opciones.⁹

Seyla Benhabib considera que Gilligan ha aportado a cuestionar la concepción moral de raíz kantiana, pero no para construir una ética feminista que sustituya una ética centrada en la justicia por una centrada en el cuidado, sino que su objetivo es ampliar la actual teoría moral. La propia Gilligan ha reconocido que pretende completar y mejorar la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. Esto nos lleva a la necesidad de profundizar y problematizar la relación que Gilligan concibe entre ambas perspectivas, y diferenciarla del abordaje liberal a este respecto.

2. Cuidado y justicia en el modelo liberal

Lawrence Blum¹⁰ ha establecido ocho posiciones básicas que expresan las diferentes formas de concebir la relación entre la moralidad de la imparcialidad y la moralidad del cuidado:

La posición 1 niega que la orientación al cuidado constituya una posición moral genuina. El único punto de vista moral es el punto de vista de la imparcialidad.

La posición 2 reconoce que si bien el cuidado hacia otros, es un aspecto genuinamente importante de las preocupaciones y relaciones de la vida humana, son asuntos personales más que morales.

La posición 3 reconoce que el cuidado y la responsabilidad en las relaciones son asuntos verdaderamente morales, pero que son secundarios o menos importantes que los principios de imparcialidad y universalidad.

⁹ Ibid., pp. 126-128.

¹⁰ Blum, L. "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", *Ethics*, 98 Abril 1988, pp. 472-491.

La posición 4 reconoce que el cuidado es una orientación genuinamente moral diferente a la imparcialidad, pero que es inadecuada porque no puede ser universalizada. O sea, sólo sería aplicable al ámbito de la moralidad de un grupo.

La posición 5 considera que la diferencia entre ambas está en los objetos del juicio moral: el cuidado concierne a la evaluación de personas, motivos y caracteres; la imparcialidad tiene que ver con la evaluación de acciones, principios y reglas de la vida institucional.

La posición 6 considera que el amor y la responsabilidad son respuestas morales adecuadas en ciertas situaciones, pero las consideraciones imparciales del derecho establecen las restricciones-marco para que el afecto pueda guiar nuestra conducta. Si hay un conflicto entre ambas, debe prevalecer una ética de la justicia.

La posición 7 –una reformulación de la posición anterior- considera que la justificabilidad última del cuidado reside en poder ser validado por una perspectiva imparcial. Por último,

La posición 8 considera que el estadio de mayor madurez moral es aquel que integra las dos perspectivas -de la justicia y del cuidado- en un principio moral único.

La teoría del desarrollo moral de Kohlberg, como vimos, está centrada en una ética de la justicia. Según Seyla Benhabib, ésta se inscribe dentro de una visión liberal, que concibe la esfera de la justicia y la esfera del cuidado básicamente bajo una *dicotomía*, en la que la primera representa el verdadero punto de vista moral universalizable¹¹. La visión liberal recogería las 4 primeras posiciones, que si bien son presentadas por separado por Blum, se encuentran estrechamente conectadas.

Según Benhabib, la concepción de Kohlberg sobre el dominio moral está basada en una fuerte diferenciación entre justicia y vida buena, coincidente con las teorías liberales modernas. Para los primeros teóricos del contrato social, la justicia se volvió el centro de la teoría moral en un mundo desencantado en que había de crearse una base legítima del orden social. Si las bases sociales de la cooperación y los derechos individuales eran respetados, el sujeto autónomo podía definir qué entendía por una vida buena, según su propia conciencia. Así, las relaciones de "parentesco, amistad, amor y sexo" comienzan a ser vistas como esferas de decisión personal. Como señala Benhabib, mientras los hombres

¹¹ Benhabib, S. "The generalized and the concrete other", pp. 153-154.

celebraban la transición de normas socialmente aceptadas a la generación de un contrato social basado en principios, la esfera doméstica permanecía en el nivel convencional:

"La esfera de la justicia, desde Hobbes a Locke y Kant es vista como el dominio en que hombres independientes, jefes del hogar negocian con los demás, mientras la esfera íntima y doméstica es puesta más allá de la justicia y restringida a las necesidades reproductivas y afectivas de los paterfamilias burgueses.(...) Un campo entero de la actividad humana, a saber, la crianza, la reproducción, el amor y el cuidado, que se vuelve el área de la mujer en el curso del desarrollo de la sociedad moderna burguesa, es excluido de las consideraciones morales y políticas, y relegado al reino de la 'naturaleza'".¹²

La identidad de la mujer está constituida por una serie de negaciones y carencias: no es autónoma, no es independiente, no es competitiva, no es pública. La mujer es lo que el hombre *no* es. Su vida se mueve fuera de la historia, en el terreno de la naturaleza, en el mundo repetitivo de la crianza y la reproducción: *"La esfera pública, la esfera de la justicia, se mueve en la historicidad mientras la esfera privada, la esfera del cuidado y la intimidad, no cambia y es atemporal".¹³*

Esta distinción es internalizada por el propio hombre, que se divide a sí mismo en *persona pública* y *persona privada*. En el discurso de la moral y teoría política contemporánea, estas dicotomías son esenciales en la forma en que se constituye el yo. Según Benhabib, en esta distinción entre lo público y lo doméstico se asienta el ideal de autonomía de esta tradición. Un yo autónomo es un yo separado, independiente, que debe afirmarse contra la amenaza constante del otro. La ley contiene esta amenaza al definir rígidamente las fronteras entre los sujetos, pero no la elimina.

Según Benhabib, las teorías morales universalistas contemporáneas como la de Kohlberg han heredado esta dicotomía y esto es visible en su intento de restringir el punto de vista moral a la perspectiva del *otro generalizado*. Aunque el propio Kohlberg reconoció que el descubrimiento de Gilligan de una orientación hacia el cuidado y la responsabilidad ampliaba el campo moral -y por tanto, reconoce que forman parte de él-, considera que concierne a esferas -como el parentesco, el amor, la amistad, el sexo, etc.- que son más personales que

¹² Ibid., p. 155.

¹³ Ibid., p. 157.

morales, presentando así los términos como opuestos. Esto evidentemente corresponde a la *posición 3* caracterizada por Blum.

Benhabib describe dos concepciones de las relaciones entre el yo y el otro que delinear dos perspectivas morales y estructuras de interacción: *la perspectiva del otro generalizado* y *la perspectiva del otro concreto*. En la teoría moral contemporánea, estas concepciones son vistas como antagónicas e incompatibles y reflejan claramente otras dicotomías de la modernidad: autonomía y cuidado, independencia y ligazón, lo público y lo doméstico, y más ampliamente, justicia y vida buena.

La distinción de Benhabib entre *la perspectiva del otro generalizado* y *la perspectiva del otro concreto* resulta de suma utilidad para caracterizar la ética de la justicia y la ética del cuidado. El punto de vista del "otro generalizado", tomando una expresión de G. H. Mead, requiere que veamos a cada individuo como un ser racional, provisto de los mismos derechos y deberes que desearíamos tener nosotros. Asumimos que el otro, como nosotros, es un ser con necesidades concretas, deseos y afectos, pero que lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia, sino lo que poseemos en común como agentes morales. Nuestra relación con el otro está gobernada por las normas de equidad formal y reciprocidad: cada uno puede esperar y asumir de nosotros lo que nosotros podemos esperar y asumir de ellos. Las normas de interacción son primariamente públicas e institucionales. Las categorías morales que acompañan estas interacciones son el *derecho*, y la *obligación* y los sentimientos morales correspondientes son el *respeto*, el *deber*, el *merecimiento* y la *dignidad*.¹⁴

El punto de vista del "otro concreto", por el contrario, implica que veamos a cada ser racional como un individuo con una historia, identidad y constitución emocional concreta. Para asumir este punto de vista, nos abstraemos de lo que compartimos y nos focalizamos en la individualidad. Alcanzamos a comprender lo que el otro necesita, sus motivaciones, lo que busca y desea. Nuestra relación con el otro está gobernada por las normas de la equidad y la reciprocidad complementaria: cada uno puede esperar y asumir de los demás formas de conducta a través de las cuales el otro se siente reconocido y confirmado como un individuo concreto, con necesidades, talentos y capacidades específicos. Las normas de interacción aunque no exclusivamente privadas, no son institucionales. Son normas de amistad, amor y cuidado, que están más allá de la ley y mediante ellas, confirmo al otro no sólo en su humanidad sino también en su individualidad. Las categorías morales que acompañan estas interacciones son la

¹⁴ *Ibid.*, pp. 158-159.

*responsabilidad, los lazos afectivos, y el compartir. Los sentimientos morales correspondientes son el amor, el cuidado, la simpatía y la solidaridad*¹⁵.

En las teorías morales y políticas contemporáneas el primer punto de vista es el que predomina. En Kohlberg esto es claro cuando afirma que los juicios morales implican la reciprocidad, la igualdad y la imparcialidad "*tomar el punto de vista de los otros concebidos como sujetos y coordinar esos puntos de vista (...)*".¹⁶ Según Kohlberg, este punto de vista es el de los participantes de la posición original rawlsiana: la universalidad y reversibilidad que implican razonar bajo un velo de ignorancia, desconociendo las condiciones reales de los sujetos que intervienen.

El problema que encuentra Benhabib es que estas ideas de reciprocidad e imparcialidad están asociadas a la perspectiva descarnada de un otro generalizado y el ignorar el punto de vista del otro concreto lleva a las teorías morales universalistas a una incoherencia epistémica:

*"De acuerdo a Kohlberg y Rawls, la reciprocidad moral involucra la capacidad de tomar el punto de vista del otro, ponerse uno imaginativamente en el lugar del otro, pero bajo condiciones de "velo de ignorancia", el otro, como diferente del yo, desaparece."*¹⁷

La crítica de Benhabib a la ceguera liberal coincide con la que ha realizado Michael Sandel a la noción rawlsiana del sujeto. Sandel ha mostrado que esta concepción de Rawls deriva del concepto kantiano de un yo autónomo, como un ser que libremente elige sus fines vitales. Se considera así que se puede definir un yo independientemente de todos los fines que pueda elegir. Pero la identidad de ningún ser humano puede ser definida sólo refiriéndonos a su agencia. Según Sandel, somos sujetos enmarcados porque en nuestra autopercepción, nos visualizamos como plenos de rasgos particulares y motivaciones, lo que prueba que algunos fines son constitutivos del yo. Esos fines no los hemos elegido, sino que los hemos descubierto a través de nuestra pertenencia a ciertos contextos sociales.¹⁸ La crítica de Benhabib también recuerda a la que Charles Taylor realiza a la vacuidad del yo liberal:

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 159.

¹⁶ Cf. Kohlberg, L. "Justice as Reversibility: the claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgment" en *Essays on Moral Development*, Harper and Row, San Francisco, 1981.

¹⁷ Benhabib, S. *Op.Cit.*, p. 161.

¹⁸ Sandel, M. *Liberalism and the limits of justice*, University Cambridge Press, Cambridge, 1982, pp. 55-59.

*"La identidad no se refiere sólo a mi potencial para la elección, sino a la actualidad de mis elecciones, a saber, cómo yo, como un finito y concreto individuo encarnado, configuro las circunstancias de mi nacimiento y familia, mi identidad lingüística, cultural y de género en una narrativa coherente que se yergue como mi historia de vida."*¹⁹

Benhabib concluye que no hay verdadera pluralidad de perspectivas en la posición original de Rawls porque su primer requisito es una distinción coherente entre mí y tú, que no puede ser sustentada bajo estas condiciones descriptas – desconocimiento de las condiciones reales-. El otro, entonces, como diferente de mí desaparece. Kohlberg establece que el juicio moral consiste en tomar el punto de vista del otro, pero como el otro es definido como un otro generalizado, continúa el error kantiano de concebir un agente que razona monológicamente. Bajo el velo de ignorancia, que es su modelo de razonamiento, un yo aislado es el que imaginativamente se coloca a sí mismo en el lugar del otro. Sin embargo, bajo esta "ceguera epistemológica hacia el otro concreto", no hay universalidad coherente ni información suficiente para juzgar moralmente una situación.

3. Benhabib: otra forma de concebir la relación entre justicia y cuidado

Ahora ¿puede verse la relación entre la *ética de la justicia* y la *ética del cuidado* como algo diferente a una dicotomía insalvable?

Seyla Benhabib considera que sí, y ve en Carol Gilligan una propuesta que va en este sentido. Como hemos presentado, la famosa distinción constituyó un recurso metodológico de Gilligan para explicar la diferencia en el desarrollo moral de las mujeres. Pero esta distinción metodológica no implica que ambas éticas sean irreconciliables, sino que, en su propuesta, una amplía y mejora la otra. La propia Gilligan reconoció esta estrecha relación entre ambas:

*"Mis críticos identifican el cuidado con sentimientos, a los que oponen al pensamiento, e imaginan el cuidado como un valor pasivo o confinado a alguna esfera separada. Yo describo el cuidado y la justicia como dos perspectivas morales que organizan tanto el pensamiento como los sentimientos y empoderan al sujeto a tomar diferentes tipos de acciones tanto en la vida pública como privada."*²⁰

¹⁹ Benhabib. S. Op.cit., pp. 161-162.

²⁰ Gilligan, C. "Reply to critics" en Larrabee, M.J. (ed) *An Ethic of Care*, Routledge, Londres, 1993, p. 209.

Y por otro lado sostiene que su perspectiva va en la línea de ensanchar el dominio moral tal como fue concebido hasta ese momento:

“Mi propia obra en esta dirección indica que la inclusión de la experiencia femenina, da al entendimiento del desarrollo una nueva perspectiva sobre las relaciones, que modifica los fundamentos básicos de la interpretación. El concepto de identidad se extiende para incluir la experiencia de la interconexión. El dominio moral se ensancha, similarmente, por la inclusión de responsabilidad y cuidado en las relaciones.”²¹

Según Gilligan, éstas no son miradas excluyentes, sino que crean conjuntamente una visión más amplia de la moral. Mientras la ética de la justicia pone el acento en la imparcialidad y la universalidad, eliminando las diferencias, la del cuidado pone el acento en el respeto a la diversidad y en la satisfacción de las necesidades del otro. Los individuos de la ética de la justicia son formalmente iguales, han de ser tratados de modo igualitario, los de la ética del cuidado son diferentes e irreductibles y no deben ser dañados:

“La moral de los derechos se basa en la igualdad y se centra en la comprensión de la imparcialidad, mientras que la ética de la responsabilidad se basa en el concepto de igualdad y el reconocimiento de las diferencias de necesidad. Mientras que la ética de los derechos es una manifestación de igual respeto, que equilibra los derechos de los otros y del Yo, la ética de la responsabilidad se basa en un entendimiento que hace surgir la compasión y el cuidado. Así, el contrapunto de identidad y de intimidad que marca el tiempo transcurrido entre la niñez y la edad adulta queda articulado por medio de dos morales diferentes, cuya complementariedad es el descubrimiento de la madurez.”²²

Así, más que una propuesta feminista de sustitución de la ética de la justicia por una ética del cuidado, Gilligan sugiere que una persona moralmente madura es aquella que logra integrar ambas perspectivas. Ofrece en su obra una serie de ejemplos de cómo hombres y mujeres en el camino a la adultez, alcanzan esta integración entre integridad y cuidado en la resolución de los dilemas morales concretos a los que se veían enfrentados. O sea, reconocen la necesidad de los dos contextos para la elaboración de un juicio:

²¹ Gilligan. C. *La moral y la teoría*, pp. 279-280.

²² *Ibid.*, p. 266.

“Comprender cómo la tensión entre responsabilidad y derechos sostiene la dialéctica del desarrollo humano es ver la integridad de dos modos diferentes de experiencia que, al final, están conectados.”²³

Benhabib considera necesario subrayar que en Gilligan, la relación entre la perspectiva del otro concreto y la del otro generalizado es de complementariedad y no de antagonismo, y que no propone reemplazar una ética de la justicia por una ética del cuidado, como erróneamente se ha interpretado. Al respecto establece:

“Mi posición sobre este tema tan complejo es que el trabajo de Gilligan hasta el momento no nos brinda suficientes razones de querer rechazar las filosofías morales universalistas (...) Muchas de sus formulaciones más bien sugieren que desearía ver la ética de la justicia complementada por una orientación ética hacia el cuidado.”²⁴

Aunque uno pudiera sustentar una "ética feminista del cuidado", no es esto lo que supone el trabajo de Gilligan, sino más bien una nueva concepción de lo que implica el punto de vista moral. Benhabib considera poco fructífero leer su teoría como una refutación del universalismo²⁵, ya que no hay teoría moral adecuada para nuestras complejas sociedades sin el punto de vista del otro generalizado. La caracteriza, más bien, como una contribución al desarrollo de una forma de entender la vida ética no formalista, sensible al contexto, pero posconvencional.²⁶

Inspirada entonces en Gilligan, Benhabib propone no renunciar a una teoría moral universalista, pero que logre integrar la perspectiva del otro concreto:

“Mi propósito es desarrollar una teoría moral universalista que define el punto de vista moral a la luz de la reversibilidad de las perspectivas y una mentalidad ampliada. Tal teoría moral nos permite reconocer la dignidad del otro generalizado a través de un reconocimiento de la identidad moral del otro concreto.”²⁷

A diferencia de las teorías morales universalistas, que sustentan un *universalismo sustitucionalista* que homogeneiza y descarta al otro concreto, su perspectiva consiste en un *universalismo interactivo*. Es un universalismo que

²³ *Ibid.*, p. 281.

²⁴ Benhabib. S. Op.cit., p. 180.

²⁵ Así también lo han entendido Flanagan y Jackson en "Justice, Care and Gender: the Kohlberg-Gilligan Debate Revisited", *Ethics*, 97, Abril 1987, pp. 622-37.

²⁶ Cf. Benhabib, S. Op.cit., p. 180.

²⁷ *Ibid.*, p. 164.

reconoce como legítimas las pretensiones normativas racionales y considera a la justicia y la reciprocidad como condiciones necesarias, pero que reconoce que cada otro generalizado es *también* un otro concreto. Tal universalismo sólo se logra a través de un diálogo moral que sea realmente abierto y reflexivo. Ni la concreción ni la otredad de *otro concreto* puede ser conocida en ausencia de su voz. Esto implica un contexto dialógico de compromiso, confrontación e incluso la lucha por el reconocimiento, para que pueda surgir el otro como alguien distinto a mí, sin que lo reduzca a una proyección personal o lo ignore en la indiferencia²⁸.

Evidentemente, dice Benhabib, sin el punto de vista del otro generalizado, una teoría política de la justicia para las sociedades modernas y complejas sería impensable. Una teoría moral restringida al punto de vista del otro concreto podría ser sexista, racista, relativista o discriminatoria. En este sentido, Gilligan también identificó una serie de problemas asociados a las mujeres que sólo se orientan por una perspectiva del cuidado.

4. Justicia y cuidado como esferas de reconocimiento

La inspiración neohegeliana de Benhabib, la ha llevado a sugerir que estas dos orientaciones éticas –de la justicia y del cuidado– responden a dos formas de *reconocimiento recíproco*. El reconocimiento del otro como “otro generalizado”, da lugar a la ética de la justicia. Es el nivel del reconocimiento jurídico, en el cual reconozco al otro como sujeto de derechos. Pero este reconocimiento es insuficiente. Existe otro nivel que está presente en la perspectiva del cuidado y que implica un reconocimiento del otro concreto, en su singularidad. Junto con Benhabib, una amplia gama de teorías políticas actuales críticas de la igualdad liberal, centran su propuesta en el reconocimiento de las diferencias étnicas, sexuales, lingüísticas, etc.

Este tipo de reconocimiento es propio de las relaciones íntimas, si nos ajustamos al planteo de Gilligan. Pero en esta autora no es claro el alcance que podría darse a una ética del cuidado en la esfera pública. Como ya hemos planteado, algunos la ven como perspectiva moral válida pero que no es aplicable fuera del ámbito privado de la familia y las relaciones personales, o sea, en las obligaciones que tenemos hacia los demás como miembros de lo social - posición 4 de Blum-. Sin embargo, considero que Benhabib va más allá de esta perspectiva, explorando la posibilidad y necesidad de incorporar una perspectiva

²⁸ *Ibid.*, p. 168.

del otro concreto a nivel de las relaciones sociales más amplias –aunque inicialmente surja en el contexto de las relaciones privadas-. El desafío estaría en no relegar una ética del cuidado a la esfera privada, sino integrarla en la esfera pública, lo que haría posible una concepción más amplia de la justicia social. Podríamos afirmar que la complementariedad que Benhabib propone entre la perspectiva de la justicia y la del cuidado, o de la del *otro generalizado* y el *otro concreto*, trasciende el alcance de complementariedad concebido por Gilligan, si bien se inspira en ella.

Considero que este análisis en clave de reconocimiento, permite vincular la propuesta de Benhabib a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Honneth parte de la doctrina del reconocimiento del joven Hegel mediada por la reconstrucción sociopsicológica de la formación de la identidad práctica realizada por G.H. Mead. Toma de ambos autores la premisa de que la constitución de la integridad humana depende de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo. Los sujetos, para construir y mantener una autorrelación positiva, dependen del tipo de reconocimiento que le brinden otros sujetos. Recurriendo al análisis fenomenológico de las distintas ofensas morales, las ordena de acuerdo al tipo de autorrelación que dañan y al tipo de injusticia que representan. Inspirado en las tres formas de reconocimiento recíproco que Hegel señala en *Sistema de la Eticidad*, Honneth plantea una secuencia de tres formas de reconocimiento recíproco (amor, derecho, eticidad) que posibilitan tres formas de autorrelación.

El primer tipo de reconocimiento se da en las relaciones amorosas, e implica sujetos que se reconocen recíprocamente como seres singulares que se aman y se necesitan. Este nivel está ligado a la existencia corporal del otro concreto y presupone los sentimientos de simpatía o atracción. El segundo tipo de reconocimiento se da en las relaciones de intercambio contractualmente reguladas. Implica que nos reconocemos como portadores de los mismos derechos. Tiene un carácter más cognitivo que emocional y es un reconocimiento comprometido con la universalización. Lo que se reconoce en él es *la responsabilidad moral de las personas*, su dignidad. Todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como un fin en sí mismo y debe ser reconocido como tal. Este estadio supera los límites particularizantes del estadio anterior, pero el avance en la generalización social se logra por el vaciado y la formalización de lo que en el sujeto consigue confirmación intersubjetiva. El sujeto es reconocido sólo en lo que comparte con los demás, pero según Honneth, aún se requiere un tercer nivel.

Éste último está constituido por las relaciones de reconocimiento cualitativo entre los miembros de una sociedad. Es la valoración social de las particulares cualidades que diferencian a las personas o de su particular forma de autorrealización. Incluye lo cognitivo y lo afectivo y supone la solidaridad con el estilo de vida propio de los otros. O sea, una participación activa y recíproca en la autorrealización del otro, que podríamos asociar perfectamente a una ética del cuidado. Correspondería al nivel de integración social de la *eticidad* en Hegel, que logra realizar la síntesis entre lo universal y lo concreto. Este tercer nivel no elimina al segundo, sino que lo supera dialécticamente:

“Este modelo de reconocimiento, que incluye lo afectivo, proporciona la base comunicativa sobre la cual, los individuos aislados unos de otros por las relaciones jurídicas, pueden volver a encontrarse en el marco global de una comunidad ética”.

Podemos afirmar que en la teoría de Honneth, el reconocimiento del otro concreto es posible tanto en el ámbito de las relaciones privadas amorosas como en la esfera social más amplia. Tanto en el universalismo interactivo de Benhabib como en la teoría del reconocimiento de Honneth, se hace presente el ideal hegeliano de un estadio de integración social que se presupone el reconocimiento universalista del derecho, pero se lo trasciende en el reconocimiento de las particulares cualidades de cada sujeto o grupo. En ambos, se propone esta complementariedad entre la perspectiva del otro generalizado y la del otro concreto, como forma de superar los problemas del excesivo formalismo liberal. La justicia social no depende sólo del marco legal sino también de la eticidad o las relaciones de *solidaridad* presentes en una sociedad.

Conclusiones

La propuesta feminista de Carol Gilligan ofrece una mirada diferente con respecto al feminismo tradicional, ya que no ve la distinción entre una moralidad femenina y masculina como una mera justificación del patriarcado, sino que rescata la moralidad femenina como fuente de intuiciones morales auténticas y valiosas. Las disposiciones presentes en las mujeres son tan racionales como las del hombre en su naturaleza, sólo que hemos visto la racionalidad de una manera muy restringida. Y tan potencialmente sociales como las del hombre, sólo que se han concebido las relaciones sociales bajo el modelo estrecho del contrato. Superando la dicotomía liberal entre justicia y cuidado –presente en el modelo de Kohlberg-, Gilligan propone una complementariedad entre ambas esferas que

ensancha el dominio moral y la visión de la autonomía personal, tanto de hombres como de mujeres. Por esto, su ética del cuidado es más que una ética feminista, es una ética para todos. A través de ella, Carol Gilligan ha contribuido a la filosofía moral, al cuestionar las concepciones morales universalistas de raíz kantiana y ha inspirado a teóricas políticas feministas como Seyla Benhabib que cuestionan al modelo liberal por estar basado únicamente en un modelo procedimental y jurídico de las relaciones humanas. La distinción de Benhabib entre *la perspectiva del otro generalizado* y *la perspectiva del otro concreto* resulta de suma utilidad para caracterizar la ética de la justicia y la ética del cuidado. A partir de ella, Benhabib denuncia la ceguera que las propuestas liberales tienen hacia la perspectiva del otro concreto y el manejo de un supuesto de sujeto descarnado y vacío, que es una pura abstracción. Inspirada entonces en Gilligan, lleva la complementariedad entre justicia y cuidado más allá de la psicología moral, hacia la esfera de la justicia social. Así, propone no renunciar a una teoría moral universalista, pero que logre integrar la perspectiva del otro concreto. La complementariedad que Benhabib propone entre ambas perspectivas, creo está en interesante sintonía con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. En ambos se hace presente el ideal hegeliano de un estadio de integración social que se presupone el reconocimiento universalista del derecho, pero se lo trasciende en el reconocimiento de las particulares cualidades de cada sujeto o grupo.

Bibliografía

Benhabib, S. *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Routledge, New York, 1992.

Blum, L. "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", *Ethics*, 98 Abril 1988, pp. 472-491.

Gilligan, C. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1985.

Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.

Kohlberg, L. *Psicología del desarrollo moral*, Ej. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992.

Pateman, C. "The disorder of women: women, love and the sense of justice", *Ethics*, 91/1, pp. 20-34, 1980.

Ana Fascioli

Sandel, M. *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.