

Joan C. Tronto (1987). “Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado”. En: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, University of Chicago.

*Traducción del Programa de Democratización de las Relaciones Sociales.
Escuela de Posgrado. Universidad Nacional de General San Martín
Aprobada y autorizada su publicación por la autora.*

El trabajo de Carol Gilligan y sus colegas, que describe “una ética del cuidado” que complementa una comprensión de la moralidad como concerniente a la justicia, ha sido citado a menudo como evidencia de la existencia de una “moralidad de mujeres”¹. Gilligan ha afirmado desde el principio que no considera la ética del cuidado como una categoría de la diferencia de género.² Sin embargo, su trabajo es entendido generalmente como muestra de que las mujeres son diferentes de los hombres, como se evidenció en el foro *Signs* de *In a Different Voice*. Por ejemplo, Linda K. Kerber escribió, “Al enfatizar las bases biológicas de distintas conductas... Gilligan permite que sus lectores concluyan que la presunta afinidad para las “relaciones de cuidado” es tanto biológicamente natural como buena.” Catherine G. Greeno y Eleanor E. Maccoby declaran “Sin embargo, no es menos cierto que Gilligan afirma que las perspectivas expresadas por las mujeres en su libro representan una voz *distinta* – es decir, distinta de la de los hombres.” Zella Luria también apunta que el libro contradeciría la declaración posterior de Gilligan de que no son necesarias psicologías distintas para hombres y mujeres. Por su parte, Carol Stack parece tomar el trabajo de Gilligan como una representación de “un modelo femenino de desarrollo moral.”³

¹ Ver Carol Gilligan, “In a Different Voice: Women’s Conceptions of Self and of Morality,” *Harvard Educational Review* 47, n° 4 (Noviembre 1977): 481-517; “Woman’s Place in Man’s Life Cycle,” *Harvard Educational Review* 49, n° 4 (Noviembre 1979): 431-46; “Justice and Responsibility: Thinking about Real Dilemmas of Moral Conflict and Choice,” en *Toward Moral and Religious Maturity: The First International Conference on Moral and Religious Development* (Morristown, N.J.; Silver Burdett Co., 1980); *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1982) [Hay traducción castellana: *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, 1985]; “Do the social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?” en *Social Science as Moral Inquiry*, ed. Norma Haan, Robert N. Bellah, Paul Rabinow, y William M. Sullivan (Nueva York, Columbia University Press, 1983), 33-51, y “Reply” en “On *In a Different Voice*: An Interdisciplinary Forum,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 11, n° 2 (Invierno 1986): 324-33.

Entre trabajos en colaboración y de colegas, ver: Carol Gilligan y Mary Field Belensky, “A naturalistic Study of Abortion Decisions,” *New Directions for Child development* 7 (1980) 69-90; Carol Gilligan, Sharry Langdale, y Nona Lyons, “The Contribution of Women’s Thought to Development Theory: The Elimination of Sex Bias in Moral Development Research and Education” (Washington, D.C.: National Institute of Education, 1982); Susan Pollak y Carol Gilligan, “Images of Violence in Thematic Apperception Test Stories,” en *Journal of Personality and Social Psychology* 42, n°1 (Enero 1982): 159-67, “Differing about Differences: The Incident and Interpretation of Violent Fantasies in Women and Men,” *ibid.* 45, n°5 (Noviembre 1983): 1172-75, y “Killing the Messenger,” *ibid.* 48, n°2 (Febrero 1985): 374-75; Nona Lyons, “Two Perspectives: On Self, Relationships, and Morality,” *Harvard Educational Review* 53, n°2 (Mayo 1983): 125-45; y John M. Murphy y Carol Gilligan, “Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg’s Theory,” *Human Development* 23, n° 2 (1980): 77-104.

² Gilligan, *In a Different Voice*, 2, y “Reply”, 327.

³ Ver: “On *In a Different Voice*: An Interdisciplinary Forum”, en Revista *Signs* 11, n° 2 (Invierno 1986): Linda Kerber, “Some Cautionary Words for Historians,” 304-10, especialmente 309; Catherine G. Greeno y Eleanor E. Maccoby, “How Different is the ‘Different Voice’?”, 310-16, especialmente 315; Zella Luria, “A

El planteo de Gilligan es sutil. Por un lado, quiere decir que su argumento no va más allá de que el dominio moral tiene que extenderse para incluir la justicia y el cuidado. Por otro lado, apunta a que “el foco en el cuidado... es un fenómeno característicamente femenino en las poblaciones aventajadas que han sido estudiadas.”⁴

Para considerar el tema de las diferencias de género y la moralidad utilizaré la teoría de Gilligan como la manera primaria de entender la naturaleza de “la moralidad de las mujeres.” Aunque otros escritores pueden ser identificados con este enfoque,⁵ ninguno ha sido tan ampliamente leído y tan extensamente interpretado como defensor de este concepto como Gilligan.⁶ No quiero tergiversar el trabajo de esta autora. La equiparación del trabajo de Gilligan con la moralidad de mujeres es un fenómeno cultural, y no es una creación suya. Sin embargo, la discusión contemporánea sobre su trabajo establece el contexto para los debates sobre las mujeres y la moralidad.

Este ensayo sostiene que, aunque una ética del cuidado puede ser un asunto intelectual importante para las feministas, el debate alrededor de este asunto debe centrarse no en discusiones acerca de las diferencias de género, sino en un discurso sobre la competencia de la ética como teoría moral. Mi argumento tiene tres partes. Primero, equiparar “el cuidado” con “la mujer” es cuestionable, porque la evidencia que apoya el vínculo entre la diferencia de género y la diferencia de perspectiva moral es inadecuada. Segundo, es una postura estratégica peligrosa para las feministas, porque la mera declaración de la diferencia de género en un contexto social en el que se identifica al hombre como normal contiene una implicación de inferioridad para lo que pertenece únicamente a las mujeres. Tercero, filosóficamente este argumento puede anularse, porque si las feministas piensan la ética del cuidado como categoría de la diferencia de género, es muy probable que caigan en la trampa de intentar defender la moralidad de las mujeres en vez de mirar críticamente las posibilidades y los problemas filosóficos de una ética del cuidado.

Una crítica de la perspectiva de la diferencia de género

Methodological Critique,” 316-21, especialmente 318; y Carol B Stack, “The Culture of Gender: Women and Men of Color,” 321-24, especialmente 324.

⁴ Gilligan, “Reply”, 330.

⁵ Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley and Los Angeles; University of California Press, 1984); Sara Ruddick, “Maternal Thinking,” *Feminist Studies* 6, n° 2 (Verano 1980): 342-67, “Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace”, en *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Ed. Joyce Trebilcock, Totowa, N.J.: Rowman y Allanheld, 1983, 231-62, y “Pacifying the Forces: Drafting Women in the Interests of Peace,” *Revista Signs* 8, n° 3 (Primavera 1983): 471-89.

⁶ Véase como evidencia el artículo de la revista *Ms.* donde Gilligan es proclamada la Mujer del Año para esa revista: Lindsay Van Gelder, “Carol Gilligan: Leader for a Different Kind of Future,” *Ms.* 12, n°7 (Enero 1984): 37-40, 101. Una rápida revisión de las entradas en el *Social Science Citation Index* revelará cuán ampliamente y en qué diversos campos ha sido citado el trabajo de Gilligan. Sarah B. Watstein, en su encuesta sobre el desarrollo psicológico de la mujer de 1983-84 reconoció que “El propio nombre Gilligan se transformó en una palabra resonante tanto en círculos académicos como feministas” (Watstein, “Psychology,” en *The Women's Annual*, Número 4: 1983-1984, ed. Sarah M. Pritchard (Boston: G.K. Hall y Co., 1984), 167-86, esp. 178).

Carol Gilligan originalmente concibió su ética del cuidado cuando intentó abordar los problemas que vio en la psicología de desarrollo moral de Lawrence Kohlberg.⁷ Su argumento provee un relato psicológico y del desarrollo referido a por qué muchas veces las declaraciones de las mujeres sobre la moralidad son expresadas en términos de cuidado, pero su enfoque deja muchas cuestiones no exploradas.⁸ Al sugerir que una ética del cuidado se relaciona con el género, Gilligan descarta la posibilidad de que la ética del cuidado sea una ética creada en la sociedad moderna por las condiciones de subordinación. Si la ética del cuidado se separa del asunto del género, surge una gama más amplia de opciones. Son opciones que cuestionan el lugar del cuidado en la sociedad y la vida moral, además de cuestionar la adecuación del modelo de desarrollo cognitivo de Kohlberg.⁹

La teoría del desarrollo cognitivo de Lawrence Kohlberg hoy en día es la teoría del desarrollo moral más extensamente aceptada.¹⁰ Según esta teoría, los individuos desarrollan sus capacidades morales en la medida que profundizan sus capacidades cognitivas para entender la naturaleza de las relaciones morales. Kohlberg afirma que el proceso de desarrollo moral avanza a través de etapas determinadas, organizadas jerárquicamente y que se corresponden con niveles distintos del razonamiento moral.

Una colaboradora de Kohlberg, Gilligan, estaba perturbada por un temprano hallazgo: que en general las muchachas estaban en una etapa más baja del desarrollo moral que los varones.¹¹ Este hallazgo la llevó a examinar el trabajo de Kohlberg para ver si era posible hallar un prejuicio basado en las diferencias de género (gender bias). Descubrió que, en general, los hombres y las mujeres siguen caminos distintos en el desarrollo moral, que respecto a la moralidad existe una “voz distinta” de la que identificó Kohlberg como definitiva del criterio moral maduro.¹²

⁷ Véase Lawrence Kohlberg, con Charles Levine y Alexandra Heder, “The Current Formulation of the Theory,” en *Essays of Moral Development*, vol. 2, *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, Lawrence Kohlberg (Nueva York: Harper y Row, 1984), 212-319. Una bibliografía extensa es Jamse S. Leming, *Foundations of Moral Education: An Annotated Bibliography* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983).

⁸ La propia Gilligan notó el modo en que las teorías son limitadas por las preguntas que tratan de responder. Véase su “Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?” (citado en nota 1), 36.

⁹ Linda J. Nicholson planteó algo similar cuando advirtió respecto de la extensa generalización de las diferencias de género en “Women, Morality and History,” *Social Research* 50, n°3 (Otoño 1983); 514-36, esp. 515.

¹⁰ Véase por ejemplo William M. Kurtines y Jacob L. Gewirtz editores: *Morality, Moral Behavior, and Moral Development* (Nueva York; John Wiley e Hijos, 1984)

¹¹ Gilligan, *In a Different Voice* (Citado en nota 1), 18.

¹² Algunos académicos desafiaron el planteo de Gilligan sobre la diferencia de género. John M. Broughton, revisando las entrevistas, halló cuatro varones y mujeres que mostraban ambos modelos de expresión moral. Véase su “Women’s Rationality and Men’s Virtues: A Critique of Gender Dualism in Gilligan’s Theory of Moral Development,” *Social Research* 50, n° 3 (Otoño 1983): 597-642. Debra Nails también cree que Gilligan exageró el alcance de la diferencia de género en sus hallazgos. Véase “Social-Scientific Sexism: Gilligan’s Mismeasure of Man,” *ibid.*, 643-64. Cynthia J. Benton et al., en “Is Hostility Linked with Affiliation among Males and with Achievement among Females? A Critique of Pollak and Gilligan,” *Journal of Personality and Social Psychology* 45, n° 5 (Noviembre 1983): 1167-71, reportaron un intento no exitoso de replicar los hallazgos de Gilligan acerca de la violencia. Otras críticas metodológicas fueron realizadas por Greeno y Maccoby, y Luria (ambos en cita 3). Judy Auerbach, Linda Blum, Vicky Smith y Christine Williams observaron que en tanto Gilligan deja sin considerar la religión y la clase social, “Gilligan atribuye todas las diferencias que ella halló a la diferencia de género” (“On Gilligan’s *In a Different Voice*,” *Feminist Studies* 11, n° 1 [1985]: 149-61, esp. 157). La propia posición de Kohlberg sobre la diferencia de género ha cambiado desde sus hallazgos iniciales: él ya no halla diferencias significativas entre género. Su desafío a los hallazgos de Gilligan descansa en la extensiva revisión de la literatura realizada por Lawrence J. Walter (“Sex Differences in the Development of

Cuando elaboró este concepto, Gilligan describió esta “voz distinta” como expresión de una ética del cuidado distinta de la ética de justicia que está en el pináculo de la jerarquía moral de Kohlberg. Como explicó Gilligan respecto de la primera: “En este concepto, el problema moral surge de las responsabilidades que se chocan y no de una competencia entre derechos y requiere para su resolución una modalidad de pensamiento contextual y narrativa, en vez de una formal y abstracta. Este concepto de moralidad, en tanto está preocupado por la actividad del cuidado, centra el desarrollo moral alrededor de la comprensión de la responsabilidad y las relaciones, de la misma manera en que el concepto de moralidad como equidad ata el desarrollo moral al entendimiento de los derechos y las reglas.”¹³

En este pasaje, Gilligan identifica tres características fundamentales que diferencian la ética del cuidado de la ética de la justicia. Primero, la ética del cuidado gira alrededor de conceptos morales distintos que los de la ética de la justicia de Kohlberg, es decir, la responsabilidad y las relaciones en vez de los derechos y las reglas. Segundo, esta moralidad se ata a circunstancias concretas y no a formalidades y abstracciones. Tercero, se expresa no como un juego de principios, sino como una actividad, la “actividad del cuidado”. En la voz distinta de Gilligan, la moralidad no se basa en principios universales y abstractos, sino en las experiencias cotidianas y en los conflictos morales de la gente corriente en sus vidas cotidianas.

Gilligan y sus colegas consideraron que esta ética del cuidado se relaciona con los géneros. Una investigación hecha por Nona Lyons vinculó las dos perspectivas de la moralidad a dos nociones del yo: aquellos que veían el yo como “separado” de los otros y por lo tanto “objetivo” solían manifestar una moral de justicia, mientras que quienes consideraban el yo como “conectado” a los otros solían expresar una moral del cuidado. Ya que los hombres tienden a verse como “separados / objetivos” en sus percepciones del yo / los otros, y las mujeres suelen verse en términos de un yo “conectado”, la diferencia entre la justicia y el cuidado presenta un vínculo afectado por el género. Además, los hombres normalmente se expresan mediante la voz moral de la justicia, aunque las mujeres tienden a usar ambas formas de expresión moral.¹⁴

Lyons y Gilligan no intentan explicar porqué los hombres y las mujeres que entrevistaron desarrollaron nociones distintas del yo. Una posibilidad es que cuidar “es la actividad constitutiva a través de que las mujeres alcanzan su feminidad y en contra de la cual la masculinidad toma forma.” Tales teorías psicológicas de las diferencias entre los géneros

Moral Reasoning: A Critical Review,” *Child Development* 55 n°3 [Junio 1984]: 677-91, también citado por Grenno y Maccoby y por Luria). La mayoría de los estudios en la revisión de Walter no hallaron diferencias de género; aquellos que sí hallaron diferencias lo hicieron en mujeres que se hallaban más aisladas de oportunidades para desarrollar roles de importancia en la sociedad, que es como Kohlberg siempre explicó las diferencias de género (véase Kohlberg con Charles Levine y Alexandra Hower, “Synopses and Detailed Replies to Critics,” en Kohlberg (nota 7), 345-61, esp. 347). En tanto Walter revisó el test de razonamiento de justicia, Gilligan acepta conceder que allí no hay diferencias de género, pero desde que el razonamientos sobre la justicia es sólo una parte de la moral, sus hallazgos no responden el tema de las diferencias de género en el razonamiento moral. Véase “Reply” de Gilligan (Ver nota 1), 328. Tal vez sea interesante notar que esta disputa sigue el modelo que seguramente será familiar a los científicos sociales: diferentes metodologías tienden a producir diferentes resultados. Aquí, dos grupos de investigadores están mirando fenómenos relacionados pero diferentes. Cada grupo reclama, usando su método, que los hallazgos del otro grupo no son válidos.

¹³ Gilligan, *In a Different Voice*, 19.

¹⁴ Ver Lyons, (citado en nota 1).

proveen la evidencia más firme para pensar en una ética del cuidado como una característica intrínsecamente femenina.¹⁵ Pero el trabajo de Gilligan insinúa otra explicación posible de los orígenes del cuidado. En su descripción sobre las mujeres en la investigación sobre el aborto que condujo junto a Mary Belenky, escribió:

Lo que empieza a emerger es un sentido de vulnerabilidad que impide que esas jóvenes resistan, lo que George Eliot considera como “la susceptibilidad” de la joven a los criterios desfavorables de otra gente, que proviene de su falta de poder y su incapacidad consiguiente para hacer algo en el mundo... la no disposición de las mujeres proviene de... sus incertidumbres sobre sus derechos para hacer declaraciones morales o, tal vez, el precio implicado para ellas por emitir tales juicios...

Cuando las mujeres se sienten excluidas de la participación directa en la sociedad, se ven como sujetadas al consenso o el juicio determinado y cumplido por los hombres de quienes dependen para protección y apoyo, y por quienes tienen los nombres por los que son conocidas en la sociedad... El conflicto entre el yo y el otro, de esta manera, constituye el problema moral central para las mujeres... El conflicto entre la compasión y la autonomía, entre la virtud y el poder...¹⁶

Este pasaje sugiere que cualquiera sea la dimensión psicológica disponible para explicar las distinciones morales de las mujeres, no excluye una causa social: las expresiones distintas de las mujeres sobre la moralidad puede ser una función de sus posiciones sociales subordinadas. Alternativamente, las causas psicológicas pueden ser causas intermedias, dependientes sucesivamente de las condiciones sociales de un estatus secundario. Estas posibilidades sugieren que el trabajo de Gilligan sería vulnerable a la misma clase de críticas que planteó ella en contra de Kohlberg. Las muestras de Gilligan pueden llevarla a sacar una conclusión equivocada sobre la naturaleza de la voz moral que identificó, porque si la distinción moral es una función de la posición social en vez del género, entonces la moralidad que Gilligan identificó con las mujeres puede ser mejor identificada con el estatus subordinado o de minoría.

Hay poca duda sobre que el estatus de clase afecta el nivel de razonamiento respecto de la justicia.¹⁷ Una investigación que comparó los niveles del desarrollo cognitivo moral entre blancos, negros y chicanos, descubrió que los niños blancos llevaron la ventaja.¹⁸ ¿Indicaría una investigación sobre estos grupos, así como Gilligan lo encontró para mujeres, que sus perspectivas sobre la moralidad no eran no desarrolladas sino simplemente no cupieron en las categorías de Kohlberg?¹⁹

¹⁵ Hilary Gram., “Caring: A Labour of Love,” en *A Labour of Love: Women, Work and Caring*, Janet Finch y Dulcie Groves editoras (Londres; Routledge y Kegan Paul, 1983), 13-30, esp. 17. Graham saca sus conclusiones del examen de los trabajos de Karen Horney, Jean Baker Miller y Nancy Chodorow. Greeno y Maccoby también revisan los fundamentos de las diferencias psicológicas de género.

¹⁶ Gilligan: “In a Different Voice: Women’s Conceptions of Self and of Morality” (Citado en nota 1), 486, 487 y 490. Para más evidencia sobre este punto, véase Gail Golding y Toni Laidlaw, “Women and Moral Development: A Need to Care,” *Interchange* 10, n°2 (1979-80): 95-103, esp. 102.

¹⁷ Anne Colby, Lawrence Kohlberg, J. Gibbs y M. Lieberman, “A Longitudinal Study of Moral Judgment,” *Monographs of the Society for Research in Child Development* 48, nros. 1-2 (1983); 1-96, esp. 70.

¹⁸ Anthony Cortese, “A Comparative Analysis of Cognition and Moral Judgment in Chicano, Black and Anglo Children” (ponencia presentada en la reunión anual de la American Sociological Association, San Francisco, Septiembre 1982) y “Moral Development in Chicano and Anglo Children,” *Hispanic Journal of Behavioral Science* 4, n°3 (Septiembre 1982): 353-66.

¹⁹ Al preguntar así no quiero implicar que esta clase de razonamiento moral encontrado entre mujeres estadounidenses privilegiadas debe sustituir la moralidad que se encuentra entre los hombres estadounidenses

Que yo sepa, nadie ha examinado a miembros de grupos minoritarios utilizando la metodología de Gilligan para ver si sus perspectivas son mejor descritas por la ética del cuidado que por las categorías de Kohlberg. La investigación sobre el aborto de Gilligan, como el trabajo de Kohlberg, tienen la limitación de enfocarse únicamente en personas de las clases aventajadas.²⁰ Pero hay evidencia circunstancial que sugiere fuertemente que las perspectivas sobre la moralidad de miembros de grupos minoritarios en los Estados Unidos suelen ser caracterizadas por una ética del cuidado en vez de una de la justicia. Por ejemplo, las discusiones que Robert Coles condujo con niños chicanos, esquimales e indios mostraron frecuentemente críticas a los anglos por su falta de atención a los asuntos morales verdaderamente importantes y al cuidado de los demás y de la tierra.²¹ De modo parecido, en su representación de lo esencial de la cultura negra, John Langston Gwaltney muestra que los negros frecuentemente explicitan el mismo tipo de problemas morales.²² Lo esencial de la cultura negra, según Gwaltney, es que enfatiza el respeto fundamental por los otros, un compromiso con la honestidad, la generosidad motivada por el conocimiento de que se puede necesitar la ayuda de los otros en el futuro, y el respeto por las decisiones de los demás. En las historias de caso que Gwaltney apuntó, una persona tras otra invocó estas virtudes y las contrastó con las perspectivas de la mayoría blanca, que caracterizaron como codiciosa, tacaña, y egoísta, y como gente que miente cuando les resulta conveniente. ¿Es menos coherente esta moralidad porque no se expresa abstractamente? Como Gwaltney explicó sucintamente, “*Los americanos negros son, por supuesto, capaces de las mismas clases de pensamiento abstracto que practican todas las otras culturas humanas, pero la gente sensata en un ambiente de conquista está necesariamente preocupada por las realidades de su existencia social.*”²³

Gerald Gregory Jackson también identificó características de patrones de pensamiento de africanos del oeste de África y afro-americanos que recuerdan bastante la voz distinta de Gilligan, salvo que son parte de un gran relato coherente sobre el lugar de los seres humanos en el cosmos. En contraste con el pensamiento “analítico, lógico, cognitivo, racional, paso a

privilegiados como un modelo universal para el desarrollo moral. El trabajo de Kohlberg ha sido criticado a menudo por ser la encarnación ideológica de los valores liberales. Véase, e.g., Edmund V. Sullivan, *Kohlberg's Structuralism: A Critical Appraisal*, Instituto para los Estudios en la Educación de Ontario, Monograph Series 15 (Toronto: Notari Institute for Studies in Education, 1977). Sin embargo, si supiéramos *porqué* las mujeres privilegiadas, los niños de clase económica baja, y los miembros de grupos minoritarios se diferencian de los hombres privilegiados en el modelo de Kohlberg, sabríamos mucho más sobre los límites de este modelo, y también sobre los orígenes psicológicos del cuidado. Para una crítica relacionada, véase Stack, Carol B., “The Culture of Gender: Women and Men of Color,” 321-24, *Signs* 11, no. 2 (Invierno 1986).

²⁰ La muestra para la investigación sobre el aborto consistió en entrevistas realizadas con mujeres de variadas historias sociales y étnicas, pero ningún análisis ha sido realizado desde la perspectiva de distinciones raciales o de clase. Véase Gilligan, Carol and Belensky, Mary Field, “A naturalistic Study of Abortion Decisions,” *New Directions for Child development* 7 (1980): 69-90. La otra muestra que se usó para generar la mayoría de los hallazgos de Gilligan y sus colegas era la que fue usada por Murphy y Gilligan para la investigación longitudinal, véase Murphy, John M. and Gilligan, Carol, “Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory,” *Human Development* 23, no. 2 (1980): 77-104. Se eligieron estos sujetos porque estaban en una clase de desarrollo moral en la universidad. Así, la muestra ya estuvo limitada por la oportunidad, interés, y habilidad de los individuos que van a la universidad. No conozco ningún análisis que considere la composición racial, étnica, y de clase de estas muestras. Para una crítica de las muestras véase Luria, Zella, “A Methodological Critique,” 316-321, *Signs* 11, no. 2 (Winter 1986).

²¹ Robert Coles, *Eskimos, Chicanos, Indians*, Boston: Little, Brown y Co., 1977.

²² John Langston Gwaltney, *Drylongso: A Self Portrait of Black America* (Nueva York: Random House, 1980)

²³ *Ibidem*, xxix.

paso” de los europeos y euro-americanos, el pensamiento africano depende de “razonamientos sincréticos” y patrones de pensamiento “intuitivo, integral, afectivo” en que “la comprensión llega a través de la empatía”.²⁴ De hecho, Wade W. Nobles relaciona este patrón de pensamiento diferente, conectado, al hecho que los negros americanos parecen no tener el mismo concepto del yo que los blancos. Nobles caracteriza esta perspectiva del yo que enfatiza “un sentido de ‘cooperación’, ‘interdependencia’, y ‘responsabilidad colectiva’” como “el yo extendido”. El paralelo con los argumentos de Lyon es llamativo.²⁵

La posibilidad de una causalidad no meramente psicológica sino social para la voz distinta de Gilligan amplía mucho las implicaciones e interpretaciones posibles de la investigación sobre una ética del cuidado. Una implicación posible es que la teoría de Kohlberg del desarrollo moral verdadero es correcta, de modo que el fracaso de las mujeres y los grupos minoritarios para desarrollarse correctamente es simplemente un reflejo de un orden social lamentablemente desigual. Según esta explicación, las fuerzas sociales retardan el desarrollo social de las mujeres y las minorías. Una segunda interpretación rechaza la perspectiva de las mujeres y las minorías como afectadas pasivamente por la sociedad. Se podría afirmar que las mujeres y las minorías se aferran orgullosamente a sus perspectivas morales -incluso si son consideradas como perspectivas “inferiores” por la sociedad- como forma de imponer su singularidad.

Una tercera posibilidad difiere de las otras por su rechazo de la suposición del principio de que el razonamiento de la justicia de Kohlberg es de algún modo superior a una ética del cuidado. Al enfatizar las cualidades positivas de una ética del cuidado, este enfoque daría la vuelta a la psicología moral “naturalista”²⁶ de Kohlberg. Mientras las mujeres blancas y las minorías ocupan lugares extremadamente distintos en el orden social, desempeñan desproporcionadamente los roles del cuidado en nuestra sociedad. Así, estos grupos, en términos de una ética del cuidado, están aventajados por sus roles sociales. Puede ser que, para que una ética del cuidado se desarrolle, los individuos necesitan experimentar cuidar a los otros y ser cuidados por los otros. Desde esta perspectiva, la experiencia cotidiana de cuidar provee a estos grupos de las oportunidades para desarrollar este sentido moral. La escasez de tales experiencias hace que los hombres privilegiados estén moralmente

²⁴ Gerald Gregory Jackson, “Black Psychology as an Emerging Point of View,” citado por Anne C. Richards en *Sourcebook on the Teaching of Black Psychology*, compilado y editado por Reginald L. Jones (Association of Black Psychologists, 1978), 2:175-77. Véase también de Jackson “Black Psychology: An Avenue to the Study of Afro-Americans,” *Journal of Black Studies* 12, n° 3 (Marzo 1982): 241-60.

²⁵ Wade W. Nobles, “Extended Self: Rethinking the So-called Negro Self –Concept,” *Journal of Black Psychology* 2, n° 2 (Febrero 1976): 15-24, esp. 19. También nosotros podemos abrir las mismas preguntas respecto de los orígenes del cuidado entre los afro-americanos que sostenemos respecto de las mujeres. Jackson y Nobles proveen una explicación cultural que describe a los afro-americanos como moralmente diferentes de los blancos a causa de sus raíces africanas. Esta idea es similar a la que plantea que las mujeres cuidan porque ese es el significado cultural de lo que es ser mujer. Otros autores han sugerido una causa más posicional: Janet D. Ockerman sugiere en *Self-Esteem and Social Anchorage of Adolescent White, Black and Mexican-American Students* (Palo Alto, Calif.: Rand E Research Associates, 1979) que la subordinación produce la respuesta psicológica de una solidaridad grupal mayor. V. H. Zimmerman explica las diferentes tareas que tienen que resolver las mujeres negras para el desarrollo psicológico, como resultado de la discriminación racial, en “The Black Woman Growing Up,” en *The Woman Patient*, vol. 2, *Concepts of Feminity and the Life Cycle*, ed. Carol C. Nadelson y Malkah T. Notman (Nueva York: Plenum Publishing Corp., 1982), 77-92.

²⁶ Véase Lawrence Kohlberg, “From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Hawaii with It in the Study of Moral Development,” en *Essays in Moral Development*, vol.1, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, por Lawrence Kohlberg (Nueva York: Harper y Row, 1981), 101-89. El ensayo fue originalmente publicado en 1971.

necesitados. Sus experiencias los llevan engañosamente a pensar que las creencias morales pueden ser expresadas con los términos abstractos, universales, como si fueran puramente cuestiones cognitivas, como una ecuación matemática.²⁷ Esta interpretación es la más acorde a los hallazgos de Lyon de que las mujeres, más frecuentemente que los hombres, tienen la capacidad de utilizar las dos clases de razonamiento moral.

¿Es inferior la moralidad de las mujeres?

Incluso si una ética del cuidado pudiera ser entendida como relacionada con la diferencia de género, el hecho descontextualizado (“*unsituated*”) de una distinción moral entre los hombres y las mujeres es peligroso porque hace caso omiso del contexto intelectual más amplio dentro del que generalmente se reciben los “hechos” sobre el género. A pesar de que ha habido décadas de cuestionamiento, todavía vivimos en una sociedad en la que “hombre” representa al género humano y la norma se equipara con el hombre.²⁸ Por lo tanto, el de “diferencias de género” es un concepto que incumbe una desviación de lo normal. Dada la naturaleza conservadora de nuestras percepciones del conocimiento,²⁹ la evidencia de una distinción por género en sí misma probablemente no llevará a una revisión generalizada de las categorías establecidas, como las de Kohlberg.³⁰ En cambio, va a llevar probablemente a una denigración de la “desviación” asociada con las mujeres.

La respuesta de Kohlberg a Gilligan es instructiva. Resolvió que aunque Gilligan hubiera identificado una voz moral distinta, esta voz es de aplicación limitada.³¹ Kohlberg distingue entre “dos sentidos de la palabra *moral*”:

²⁷ “Las ‘operaciones’ de la justicia, reciprocidad y equidad en el dominio de las interacciones, son equivalentes a las operaciones lógicas de relaciones de igualdad y reciprocidad en el dominio cognitivo no moral” (véase Kohlberg, “The Current Formulation of the Theory” –nota 7-, 306)

²⁸ Véase Gilligan, In a Different Voice (nota 1), cap. 1. Véase también Nicholson (nota 9); y la Introducción por Sandra Harding y Merrill B. Hintikka, a *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Method and Philosophy of Science* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1983).

²⁹ Véase la descripción de la “ciencia normal” en Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edition (Chicago: University of Chicago Press, 1970). El conocimiento es conservador en la medida que solemos concebir nuevos conocimientos dentro de marcos; si el conocimiento no contiene un desafío al contexto en que probablemente se va a situar, refuerza las percepciones existentes. Ya que las distinciones de género actualmente se perciben en términos del hombre como la norma, podemos esperar que las distinciones de género recién identificadas estén percibidas de la misma manera. Por supuesto, Lorraine B. Code tiene razón cuando escribe, “*Afirmar una distinción... no es, inevitablemente, evaluar. Este es un paso adicional: uno que ninguna persona epistémicamente responsable, hombre o mujer, deber tomar sin consideración cuidadosa. Es un imperativo cognitivo fundamental.*” (Code, “Responsibility and the Epistemic Community: Women’s Place,” *Social Research* 50, no. 3 [Autumn 1983]: 537-54, esp 546-47). Sin embargo, los mundos del poder y el conocimiento están entrelazados; no vivimos en un mundo que se mantiene fiel a las ideales de Code de la comunidad epistémicamente responsable.

³⁰ Véase por ejemplo Benjamine R. Barber, “Beyond the Feminist Mystique,” *New Republic* (Julio 11, 1983), 26-32. Un argumento similar al mío es sostenido por Nails (nota 12)

³¹ Kohlberg, en “Synopses and Detailed Replies to Critics” (nota 12), niega que sus estadios de desarrollo moral reflejen una diferencia de género. Kohlberg cree que la contribución más importante de Gilligan es su identificación de la responsabilidad como una dimensión moral en sí. Véase Lawrence Kohlberg, “A Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka-Goodpaster Exchange,” *Ethics* 92, n° 3 (1982): 513-28, especialmente 513.

El primer sentido de la palabra moral corresponde a... “la perspectiva moral” [que] enfatiza atributos de imparcialidad, universalidad, y el esfuerzo y la buena voluntad para llegar a un acuerdo o un consenso con otros seres humanos en general, sobre lo que es el bien. Es esa noción de “una perspectiva moral” que más claramente se plasma psicológicamente en el modelo por estadios de la justicia de razonamiento de Kohlberg.

Hay un segundo sentido de la palabra *moral*, que capta el enfoque de Gilligan sobre los elementos del cuidado y la responsabilidad, más vívidamente evidente en las relaciones que implican una obligación especial con la familia y los amigos.³²

El ejemplo de Kohlberg de la segunda clase de asunto moral se tomó de la descripción de una mujer sobre su decisión de divorciarse.³³ Aunque Kohlberg no niega que tales decisiones implican una elección moral, cree que es claro que se trata de cuestiones *parroquiales** y privadas, y no universales y socialmente significativas. Si aceptamos la explicación de Kohlberg de que hay dos clases distintas de problemas morales, y si los dos están conectados al género, el modelo nos es conocido: lo que es de los hombres es importante, general, y público; lo que es de las mujeres es limitado, especial, e insignificante. Académicos/as feministas han enfatizado la necesidad de rechazar una evaluación simplista de la “división público / privado”, que devalúa en forma implícita a las mujeres.³⁴ Por consiguiente, entonces, el concepto de la moralidad de las mujeres debe desasociarse de lo privado, porque lo público y lo privado no son esferas morales separadas-pero-iguales.³⁵

Los contornos de la moralidad pública generalmente determinan la forma de la moralidad privada. Efectivamente, es en la esfera pública donde son determinados los límites de la esfera privada. Para utilizar el ejemplo de Kohlberg, si las normas consensuadas universales de la sociedad no permiten el divorcio, entonces la mujer que expresa su dilema moral personal sobre el mismo no habría tenido que afrontar un dilema moral en absoluto; los límites sobre el bien y el mal ya habrían sido determinados, y ella debería haber sabido que elegir un divorcio estaría mal.

Este último punto plantea una posibilidad incómoda. Tal vez la moralidad de las mujeres sea nada más que una colección de “sobras morales”, de cuestiones que aumentan su significado sólo porque se dejaron inconclusos los mandamientos y los límites de la moral pública. Gilligan ha apuntado que la ética del cuidado es una relación ética, que está atada al hecho de quién es uno y qué posición ocupa en la sociedad. Estos temas han sido considerados de

³² Kohlberg, “The Current Formulation of the Theory,” 229.

³³ *Ibid.*, 230-31.

* Nota del traductor : inglés: *parroquial*: de limitado alcance

³⁴ Véase M. Rosaldo, “The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding,” *Signs* 5, n° 3 (Primavera 1980): 389-417. Linda Imray y Audrey Middleton sugirieron que el problema no es la dicotomía público-privado en sí misma, sino nuestra dificultad para entender que lo que es esencial en tal división no es una “actividad” o una “esfera”, sino el poder (Imray u Middleton, “Public and Private: Marking the Boundaries,” en *The Public and the Private*, ed. Eva Gamarnikow, David H. J. Morgan, June Purvis, y Dafne Taylorson, {Londres: Heinemann, 1983}, 12-27

³⁵ Una perspectiva diferente sobre el problema de la vida pública y privada es presentada por Jean Bethke Elshtain en “Antigone’s Daughters,” *Democracy* 2, n° 2 (Abril 1982). 46-59. Para una respuesta a Elshtain, véase Mary G. Dietz, “Cithizenship with a Feminist FACE: The Problem with Maternal Thinking,” *Political Theory* 13, n° 1 (Febrero 1985): 19-37.

importancia secundaria en la vida moral de todas las comunidades. Es decir, los requisitos de la justicia tradicionalmente han determinado los límites del cuidado.

Mientras la moralidad de las mujeres se ve como diferente y más particular que la corriente dominante de pensamiento moral, inevitablemente se considera como una forma de pensamiento moral secundaria. Es la verdad porque, como sugiere la etimología, lo que es privado se priva de algo por lo menos en un sentido: en la medida en que los límites de lo privado (en este caso, la moralidad expresada por el cuidado) son determinados por las categorías y las definiciones de lo público (en este caso, la moralidad pública, por ejemplo, la ética de la justicia), lo que se relega a lo privado no se juzga en sus propios términos. La moralidad privada no se percibe como independiente de las esferas públicas “más importantes”. Por su naturaleza, es dependiente y secundaria.

Los pensadores que defienden una moralidad de las mujeres casi siempre han asumido que es un correctivo secundario a la perspectiva moral general, y no una alternativa a ésta.³⁶ Haciendo esto, han hecho las cosas relativamente fáciles para que los críticos descartasen la moralidad de mujeres considerándola secundaria e irrelevante respecto de la moralidad general y los asuntos políticos.³⁷ Sostener que la moralidad de las mujeres supone una corrección de los modos generales de moralidad es un argumento funcionalista. En la medida en que la diferencia moral de las mujeres se ve como funcional para la mejora de la sociedad en su totalidad, resulta secundaria.³⁸ Si, tomando los hallazgos de Gilligan y otros trabajos similares, lo mejor que podrían hacer las feministas es reclamar que dejar afirmar a las mujeres su moralidad en los aspectos más importantes de la vida pública mejorará la vida;³⁹ o que la vida pública no tiene importancia y que las mujeres tendrían que cultivar su moralidad

³⁶ Gilligan en “Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?” (Ver nota 1), parece sugerir que el cuidado es tal teoría moral complementaria.

³⁷ Un buen ejemplo de este fenómeno es el destino de Jane Addams. Fue enormemente popular por sus obras de bien durante las primeras dos décadas de este siglo. Cuando los Estados Unidos entraron en la Primera Guerra Mundial, sin embargo, y ella continuó manteniendo una firme creencia de que los valores morales, incluyendo el pacifismo, debían guiar la acción política, fue calumniada como traidora. Aunque Addams fuera honrada con el Premio Nobel de la Paz en 1931, su reputación e influencia política nunca recobraron los niveles de la época de preguerra. Véase Allen F. Davis, *American Heroine: The Life and Legend of Jane Addams* (Nueva York: Oxford University Press, 1977). Un argumento similar al que he hecho puede hallarse en Emily Stoper y Roberta Ann Johnson, “The Weaker Sex and the Better Half: The Idea of Women’s Moral Superiority in the American Feminist Movement,” *Polity* 10 n° 2 (Invierno 1977): 192-217. Debo notar que mi crítica al mal uso de ese argumento no es directamente contra Carol Gilligan. Auerbach, Blue, Smith y Williams (Ver nota 12) plantean una objeción diferente a las consecuencias políticas del trabajo de Gilligan. Mientras yo enfatizo cómo el argumento de la moralidad femenina puede ser usado por propósitos conservadores (un punto que ellas toman en pág. 159), ellas también afirman que “el problema con el libro [de Gilligan] no es que su planteo político es malo, sino que carece completamente de planteo político” (160). Gilligan sugirió una respuesta cuando alude a la necesidad de que ambas moralidades tengan parte “tanto en la vida pública como en la privada” (“Reply” [Ver nota 1], 326). Aún así no dejó claro qué quería decir esta interacción.

³⁸ Varios autores plantearon similares argumentos. Véase especialmente a James C. Walter, “In a Diffident Voice: Cryptoseparatist Análisis of Female Moral Development,” *Social Research* 50, n° 3 (Otoño 1983): 665-95; Judith Stacey, “The New Conservative Feminism,” *Feminist Studies* 9, n° 3 (Primavera 1983): 559-83. Mi uso del lenguaje funcionalista es inspirado aquí por mis lecturas de Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978).

³⁹ Véase por ejemplo Alice Rossi, “Beyond the Gender Gap: Women’s Bid for Political Power,” *Social Science Quarterly* 64 n° 4 (Diciembre 1983): 718-33, esp. 731; y la separata de Katherine E. Kleeman, *Learning to Lead: Public Leadership Education Programs for Women* (Public Leadership Education Network, 1984), 3: “La psicóloga Carol Gilligan nos provee de una justificación adicional para atraer más mujeres a la vida pública”

en la esfera doméstica,⁴⁰ entonces estarían condenadas al fracaso. Tales argumentos, que toman la forma “podemos ser útiles para ustedes”, no consideran el hecho de que los hombres privilegiados son los jueces de lo que es útil, de lo que es importante, y, por tanto, de lo que requiere ser corregido. Entonces, en vez de presentar una teoría moral alternativa, la moralidad privatizada de las mujeres es una teoría moral suplementaria. Y cuándo y cómo se escucha esta voz moral diferente está más allá del poder de la “diferente” para decidir. De esa manera, como ha pasado antes, la voz moral de las mujeres, la ética del cuidado, se descarta fácilmente.

Al discutir que hay un problema estratégico con la moralidad de las mujeres, no quiero implicar que la estrategia eclipsa la verdad. Si las mujeres fueran moralmente distintas de los hombres, la estrategia no nos dejaría descartar este hecho. Sin embargo los hechos no son tan simples, y de esta manera es legítimo comprobar si es probable que la dirección en que nos llevan los hechos requiere que los pongamos en un contexto intelectual distinto. Intenté mostrar que adoptar la ética del cuidado en forma simplista como una moralidad específica de las mujeres, tiene consecuencias potencialmente perjudiciales. Esto no quiere decir que una ética del cuidado sea moralmente indeseable, sino que sus premisas tienen que entenderse dentro del contexto de la teoría moral, en vez de ser tratadas como los hechos dados de una teoría psicológica basada en el género.

Una teoría contextual del cuidado

Para que tomemos con seriedad una ética del cuidado como una postura moral, sus defensores necesitan explorar las suposiciones en las que la misma se basa. A menos que el contexto social y filosófico para una ética del cuidado se especifique, la ética del cuidado puede descartarse como un asunto de limitado alcance (inglés: *parochial*) de algunas mujeres mal informadas. Al realizar esta afirmación, me diferencio de algunos/as teóricos/as feministas recientes que han evitado hacer una construcción teórica completa y, en cambio, se han centrado en las implicaciones prácticas de una ética del cuidado. Varios escritores, por ejemplo, se han centrado en la cuestión de la paz como ejemplificadora de la manera en que el cuidado puede informar nuestro tratamiento de un problema político crucial.⁴¹ Su enfoque, no obstante, no toma en cuenta el contexto en que las cuestiones de la guerra y la paz se presentan. Fuera del contexto de cualquier teoría política o social general, la cuestión de la paz puede ser descartada fácilmente porque falla en considerar otros valores (v.g., defensa u honor), que pueden verse como más generales o más importantes⁴². Sólo cuando se evalúa el cuidado en su importancia relativa respecto de otros valores puede empezar a servir como punto de vista crítico para evaluar la vida pública. Tal evaluación requerirá una teoría moral y política del cuidado completamente desarrollada.

⁴⁰ Véase por ejemplo Susan Tenenbaum. “Women through the Prism of Political Thought,” *Polity* 15 n° 1 (Primavera 1982): 90-102.

⁴¹ Ver Sara Ruddick, “Preservative Love and Military Destruction,” y “Pacifying the Forces” (ambos nota 5). Jean Elshtain frecuentemente tiende a apoyar una posición similar, pero en sus ensayos más recientes es crítica de un argumento simplista del “alma bella” por parte de las mujeres. Aún así, no proveyó ninguna alternativa teórica para el pacifismo ingenuo excepto alrededor del estatismo. Ver Elshtain, “On Beautiful Souls, Just Warriors and Feminist Consciousness,” en *Women and Men’s Wars*, ed. Judith Stiehm (Oxford: Pergamon Press, 1983), 341-49, y “Reflections on War and Political Discourse: Realism, Just War and Feminism in a Nuclear Age,” *Political Theory* 13, n° 1 (Febrero 1985): 39-57

⁴² Considérese por ejemplo cuán afimera probó ser la tremenda ola de pacifismo entreguerras. Ver Meter Brock, *Twentieth Century Pacifism* (Nueva York: Van Nostrand, 1970).

Además de definir el concepto de cuidado, sugiero tres grupos de problemas que surgen al tratar el cuidado en un nivel teórico.⁴³

La cuestión metaética

Una razón por la que, desde el punto de vista de la ética de la justicia, el cuidado parece ser tan inadecuado como postura moral es que la ética del cuidado necesariamente se basa en un juego distinto de premisas sobre lo que es una buena teoría moral. Como apuntó Alasdair MacIntyre, la noción contemporánea general de lo que vale como una teoría moral se deriva de Kant.⁴⁴ Según su perspectiva, una teoría moral consiste en un juego de principios morales elegidos racionalmente después de considerar los principios en competencia. William Frankena define como “la perspectiva moral” a aquélla que se puede hacer universal e imparcial, que concierne a la descripción del bien, y de la que se esperaría que los principios morales elegidos plasmas en esas nociones estándares de la moralidad.⁴⁵

Un modelo alternativo para las teorías morales es la teoría contextual metaética⁴⁶. Estas teorías parten de suposiciones sobre la naturaleza de la moralidad que son diferentes de las metaéticas inspiradas en Kant. En cualquier teoría, la moralidad tiene que ser situada concretamente, o sea, para actores específicos en una sociedad específica. No se la puede entender como un recitado de principios abstractos. Según tal idea, la moralidad se inserta en las normas de una sociedad dada. Además, la teoría moral contextual dirige la atención a la moralidad de un acto singular y a las capacidades morales generales de los actores. Ser moral significa poseer un carácter moral, o, como dijo Aristóteles, la virtud es una disposición⁴⁷. Así la moralidad no puede determinarse mediante el planteo de dilemas morales hipotéticos o la afirmación de principios morales. Antes bien, la imaginación, el carácter, y las acciones

⁴³ Noddings (ver nota 5) distingue entre quien es cuidado y quien cuida. Cuidar, según la autora, no es en sí una virtud sino la ocasión para ejercitar virtudes.

⁴⁴ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (Nueva York, Macmillan, 1966), 190. En verdad, Gilligan ha sido criticada por no presentar una forma de teoría ética. Ver Gertrude Nunner-Winkler, “Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice,” en Kurtines y Gewirtz, eds. (nota 10), 348-61. Para una crítica de Kant que sigue algunos hallazgos de la ética del cuidado, ver Jean Bethke Elshtain, “Kant, Politics and Persons: The Implications of His Moral Philosophy,” *Polity* 14 n° 2 (Invierno 1981): 205-21.

⁴⁵ Ver William Frankena, *Ethics*, 2da. ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1973). Kohlberg sigue el argumento de Frankena en la cita referida en la nota 32.

⁴⁶ Las teorías contextuales pueden ser teleológicas, deontológicas, axiológicas o aretaicas. El tema común en las teorías contextuales es que evitan una resolución formal y absoluta de cuestiones morales. El lector puede sospecharme de inventar una nueva frase simplemente para debilitar la postura de mi oponente. Al fin y al cabo, incluso Kohlberg cree que su teoría es específica a situaciones particulares y no universales. Efectivamente, tal vez sólo las obligaciones morales perfectas de Kant pueden ser descriptas como una moralidad no situada ni calificada. Si es el caso, entonces mi argumento de plantear la moralidad contextual es incluso más fuerte porque requiere que los filósofos morales dejen la ficción conveniente de que su trabajo termina en cuanto han aclarado las reglas morales. Las teorías morales contextuales involucran un desplazamiento de la cuestión moral esencial de ¿Qué son los principios mejores? a la cuestión ¿Cómo mejor equipar a los individuos para actuar moralmente? Muchos filósofos morales están empezando a afirmar la necesidad de volver a una teoría ética contextual. Una buena colección reciente de ensayos que muestra tanto la diversidad como los temas esenciales de esta perspectiva emergente se puede encontrar en Alasdair MacIntyre and Stanly Hauerwas, eds., *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983).

⁴⁷ Aristóteles, *The Nichomachean Ethics* (Harmondsworth: Penguin Books, 1976) [Hay traducción castellana: *Ética Nicomaquea*, varias ediciones].

morales singulares tienen que responder a la complejidad de la situación. Entre ejemplos prominentes de la moralidad contextual, incluiría la teoría moral de Aristóteles, la perspectiva de “sentimientos morales” del Iluminismo escocés, y algunos contemporáneos que escriben sobre la moralidad⁴⁸.

Como resultado de una preocupación reciente sobre el carácter, cualquier teoría moral contextual tiene que plasmar un retrato complejo del yo. Las teorías que son recelosas de los motivos morales no racionales, muchas veces explican la acción moral como el resultado de estar por encima de las pasiones egoístas. Los filósofos morales no contextuales dependen de pruebas racionales para comprobar las inclinaciones basadas en el interés personal. Así lo racional y lo moral se vuelven identificables.⁴⁹ En contraste, los defensores de las teorías morales contextuales muchas veces hacen hincapié en la sensibilidad y la imaginación moral como las claves para entender la vida moral madura. En vez de proponer un ser humano racional ideal, la moralidad contextual se sostiene, o no, en su capacidad para describir las maneras en que los individuos avanzan moralmente mostrando preocupación por los demás.

Como una teoría moral completamente desarrollada, la ética del cuidado tomará la forma de una teoría moral contextual. Tal vez la característica más importante de una ética del cuidado es que en el marco de la teoría, las situaciones no se definen en términos de derechos y responsabilidades sino en términos de relaciones del cuidado. La persona moralmente madura entiende el equilibrio entre el cuidado para el yo y el cuidado para los demás.⁵⁰ La perspectiva del cuidado requiere que los conflictos se resuelvan sin perjudicar la continuidad de las relaciones. Los problemas morales se pueden expresar en términos de acomodar las necesidades del yo y las de los demás, de lograr el equilibrio entre la competencia y la cooperación, y de mantener la red social de relaciones en que uno se encuentra.

Obviamente, si semejante cuidado es la tarea moral por excelencia, el contexto dentro del que se encuentran las exigencias contradictorias será un factor importante para determinar la acción correcta en términos morales. Recurrir a principios abstractos, universales es salir de la red de relaciones. Así, a pesar del rechazo del cuidado por parte de Kohlberg, como secundario a y dependiente del razonamiento de la justicia, desde una perspectiva metaética distinta, el cuidado puede determinar los límites apropiados de los problemas relativos a la justicia.⁵¹

Si las feministas reconocen una tradición moral no-kantiana, podrán basar una ética del cuidado más firmemente en la teoría filosófica. Aún hay problemas serios con todas las moralidades contextuales, y específicamente con la ética del cuidado. Por consiguiente, como

⁴⁸ Entre los teóricos morales tradicionales, tengo en mente especialmente a David Hume y Adam Smith. Entre los filósofos morales contemporáneos, un sucinto párrafo sobre la posición de la moralidad contextual puede hallarse en John Kekes, “Moral Sensitivity,” *Philosophy* 59 n° 227 (1984): 3-19.

⁴⁹ La descripción de John Rawls de la “posición original” en *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971) es probablemente el ejemplo más conocido de esta perspectiva. La descripción de la reciprocidad que hace Lawrence Kohlberg también pivotea en la aplicación de la racionalidad. Ver “Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement,” en *Essays in Moral Development* (nota 26), 1:190-226, esp. 198.

⁵⁰ Gilligan describe los estadios del cuidado en “Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?” (nota 1) 41-45

⁵¹ Esta inversión de la posición de Kohlberg es recomendable por los requerimientos lógicos del desarrollo de una ética del cuidado en una teoría moral plena. Cómo sabrá la persona que está cuidando cuándo corresponde invocar los criterios de justicia, más remotos, es obviamente una cuestión crucial.

va a mostrar el siguiente análisis, una ética del cuidado requiere más elaboración antes de que las feministas puedan decidir si la adoptan como la teoría moral apropiada para el feminismo.

El convencionalismo y los límites del cuidado

Las teorías morales universales suponen que pueden ser aplicadas a todos los casos; en cambio las teorías morales contextuales tienen que especificar cuándo y cómo se aplican.⁵² Los defensores de una ética del cuidado afrontan, como dice Gilligan, “*el problema moral de la inclusión, que depende de la capacidad de asumir la responsabilidad por el cuidado.*”⁵³ Es fácil imaginar que habrá personas o problemas sobre los que somos indiferentes. Sin embargo, podemos preguntarnos si nuestra falta de cuidado nos libera de la responsabilidad moral.⁵⁴

Esta cuestión surge porque no cuidamos a todos de igual manera. Seguramente habrá personas o temas que no nos interesan o que no cuidamos.* Cuidamos más a la gente más cercana emocional, física e incluso culturalmente.⁵⁵ Así, una ética del cuidado podría volverse una defensa del hecho de cuidar sólo a la familia, a los amigos, al grupo, a la nación de una persona. Desde esta perspectiva, el cuidado puede volverse una justificación de cualquier juego de relaciones convencionales. Cualquier defensor de una ética del cuidado necesitará responder a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los límites apropiados de nuestro cuidado? Y más importante ¿Hasta dónde tienen que extenderse los límites del cuidado?

Además, al centrarse en la preservación de relaciones existentes, la perspectiva del cuidado tiene una cualidad conservadora. Si la conservación de una red de relaciones es la premisa inicial de una ética del cuidado, hay poca base para una reflexión crítica sobre si se trata de relaciones buenas, saludables, o dignas de conservación. Sin duda, mientras juzgamos

⁵² “No nos habrán dicho nada acerca de moralidad antes de que nos sean dichos qué tipo de situaciones las personas sensibles al contexto tomarán como moralmente salientes, que peso pondrán en esos diferentes hechos, y así” (Owen Flanagan y Jonathan Adles, “Impartiality and Particularity,” *Social Research* 50, n° 3 [Otoño 1983]: 576-96, esp. 591-92. Un señalamiento similar es realizado por Jonathan Dancy, “Ethical Particularism and Morally Relevant Properties,” *Mind* 92, n° 368 (1983): 530-47.

⁵³ Gilligan “Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?” 44. Aristóteles insistió que tratar de extender los límites del amor familiar a toda persona simplemente destruiría los lazos familiares (*The Politics of Aristotle*, trans E. Barker [Nueva York: Oxford University Press, 1946], 47; 1262b [2.4.8] [Hay traducción castellana: *La política*, Aristóteles, varias ediciones).

⁵⁴ Así, David Hume entendió la justicia, una pasión artificial, como un complemento necesario a la pasión natural, la benevolencia. Hume sostuvo que si la benevolencia fuera suficientemente fuerte, no habría necesidad para la justicia. Sin embargo, el alcance limitado de la benevolencia la hizo una base insuficiente para la vida moral en la sociedad humana. Véase David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), bk. 3, pt. 2, 494-95.

* N De T: La frase original “... there will be some people or concerns about which we do not care.” tiene dos sentidos en inglés: “no cuidar” y “no interesar”. El inglés juega con ese doble sentido de “care”. Si no nos interesa (*we don't care about someone*) alguien, entonces no vamos a cuidarlo (*we won't care for her or him*).

⁵⁵ Este aspecto fue gráficamente ilustrado por el pensador del Iluminismo escocés Francis Hutcheson, quien trazó una analogía entre la fuerza relativa de nuestros lazos emocionales más cercanos y lejanos y las ataduras de la gravedad (*Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* [1726] en *Collected Works of Francis Hutcheson*, ed. Bernhard Fabian [Hildesheim, West Germany: George Olms Verlagsbuchhandlung, 1971], 1:198-99). Tal vez algunas personas, los mejores entre nosotros, pueden resistir el influjo de aquellos más cercanos a nosotros. Una provocativa reflexión sobre los “santos morales” se halla en Susan Wolf, “Moral Saints,” *Journal of Philosophy* 89, n° 8 (Agosto 1982): 419-39.

nuestras relaciones, probablemente vamos a ser partidarios de ellas y de otras similares. Aunque es de tales tendencias no reflexivas que puede derivarse el odio por las diferencias. Una de las razones por las que la imparcialidad es una característica moral universal tan atractiva, es que en teoría permite evitar “los pedidos especiales” que todos practicamos cuando no es así. Sin embargo podría ser posible evitar la necesidad de “pedidos especiales” y al mismo tiempo no llegar a principios morales universales; si fuera así, una ética del cuidado podría ser viable.⁵⁶

La posibilidad de que una ética del cuidado refuerce modelos sociales existentes también plantea la cuestión del relativismo. Es difícil imaginar cómo una ética del cuidado podría evitar la acusación de que encarnaría posturas morales distintas en sociedades distintas y durante épocas distintas. Los filósofos no están de acuerdo sobre la seriedad de esta clase del relativismo; sin embargo, las teorías morales contextuales pueden suponer sólo una modalidad del relativismo, que Dorothy Emmet llama “relativismo blando” (literalmente “relativismo blando” en inglés). Vista desde la perspectiva del “relativismo blando”, la variación cultural de ciertos principios morales no excluye la discusión de asuntos morales a través de culturas distintas.⁵⁷ La única forma en que una ética del cuidado podría evitar completamente la acusación de relativismo sería proponer alguna relación del cuidado como universal; por ejemplo, la relación de padres e hijos. Este camino, sin embargo, parece cargado de dificultades aún más grandes para las académicas feministas, y prejuzga de una manera inaceptablemente estrecha quiénes debieran ser los “cuidadores”.

En la medida que el razonamiento universal de la justicia descarta la importancia del contexto, la expansión de la ética del cuidado sugiere una teoría moral mucho más adecuada. Sin embargo, cómo asegurar que la red de relaciones se haga bastante amplia como para que algunas personas o grupos no queden más allá de su alcance sigue siendo una cuestión principal. Sea cual sea el punto débil del universalismo kantiano, su premisa del valor moral y dignidad igual de todos los seres humanos es atractiva porque evita ese problema.

Las teorías morales contextuales pasadas normalmente trataban de resolver el problema recurriendo a un observador imparcial abstracto. No obstante, esta solución también resulta inadecuada porque el observador imparcial normalmente impone las mismas limitaciones al cuidado que los pensadores convencionales.⁵⁸ La única forma de resolver este problema es especificar cómo pueden ser modificadas las instituciones sociales para expandir esta comprensión convencional sobre los límites del cuidado. Así, la legitimidad de una ética del cuidado dependerá de la adecuación de la teoría social y política de la que haga parte.

La política y el cuidado

⁵⁶ Meter Winch, “The Universalizability of Moral Judgments,” en su *Ethics and Action* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1972), 151-70.

⁵⁷ Ver Dorothy Emmet, *Rules, Roles and Relations* (Nueva York: St. Martin’s Press, 1966), cap. 5, esp. 91-92.

⁵⁸ Por ejemplo, Adam Smith propuso la existencia de un “observador imparcial” en *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 3.1.2, 110. Richard Brandt es un filósofo moral reciente que abogaba por una teoría del “observador ideal”, pero que recientemente se ha retractado porque no provee manera de evitar que el observador ideal invoque lo que a él le parecen preferencias no dañinas, pero que pueden ser seriamente limitantes para las elecciones de otros. (El usa como un ejemplo la preferencia contra la homosexualidad) Ver Brandt, *A. Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1979), 225-28.

En el análisis final, el apoyo exitoso a una ética del cuidado requiere de la exposición de una teoría social y política compatible con los niveles más extensos del cuidado. Todas las teorías morales compatibilizan más con algunas instituciones sociales y políticas. Quienes proponen una ética del cuidado tienen que especificar qué instituciones sociales y políticas entienden que son el contexto para los actores morales. Tal vez, deba hacernos dudar de que algunas de las visiones más irresistibles de la política del cuidado sean utópicas.⁵⁹

Entre los argumentos que una teoría del cuidado convincente necesita afrontar, se encuentra la mirada de cuestiones decisivas para cualquier teoría social y política. ¿De dónde viene el cuidado? ¿Se aprende en la familia? Si es así ¿una ética del cuidado tiene que indicar algo sobre la necesidad de o la naturaleza de la familia? ¿Quién determina quién puede ser un miembro de una sociedad del cuidado? ¿Cuál tiene que ser el rol del mercado en una sociedad del cuidado? ¿Quién tiene que tener la responsabilidad de la educación? ¿Cuánta desigualdad es aceptable antes de que los individuos se vuelvan indiferentes a aquellos que son demasiado desiguales en estatus? ¿Hasta que punto las instituciones y teorías actuales apoyan la ética del cuidado?

Por último, necesitamos pensar cómo una ética del cuidado puede estar situada en el contexto de la teoría política y social existente. Una ética del cuidado constituye una perspectiva del yo, de las relaciones y del orden social, que puede ser incompatible con el énfasis en los derechos del individuo, tan predominante en las sociedades occidentales, liberales, democráticas. Sin embargo, como es formulado actualmente por los teóricos políticos, el debate entre los defensores de los derechos y los defensores de la comunidad no ofrece una alternativa clara para las feministas que defienden una ética del cuidado. Si bien los derechos pueden parecer onerosos cuando los miramos desde la perspectiva de nuestros deseos y de nuestra necesidad de sí-mismos interconectados y extensos, sin embargo sirven para proteger a los individuos oprimidos. Mientras los anhelos actuales de más comunidad parecen manifestar una perspectiva del yo que permitiría más cuidado, no hay nada inherente a la comunidad que la preserve de ser opresiva con las mujeres y otros grupos en desventaja.⁶⁰ Si las feministas no asumen la responsabilidad de situar la ética del cuidado en el contexto de la discusión sobre derechos / comunidad, el resultado final puede ser que el cuidado justifique posturas que las feministas encontrarían inaceptables.⁶¹

Hacia una teoría del cuidado

⁵⁹ Considerar Charlotte Perkins Gilman, *Herland*, introducción de Ann J. Lane (Nueva York: Panteón Books, 1979); Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (Nueva York: Fawcett Crest, 1976), Lee Cullen Khanna traza un paralelo entre la ética del cuidado de Gilligan y la novela de Piercy, ver "Frontiers of Imagination: Feminist Worlds," *Women's Studies International Forum* 7, n° 2 (1984): 97-102.

⁶⁰ Ver por ejemplo Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Parece dudoso que la visión de Sandel sea más prometedora que la teoría de Rawls de que las feministas necesitan sospechar de las invocaciones a la comunidad. Ver la revisión de Sandel por Brian Barry, en *Ethics* 94, n°3 (Abril 1984): 523-25, y Amy Gutmann "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy and Public Affairs* 14, n°3 (Verano 1985): 308-21.

⁶¹ Considerar el argumento de John Hardwig, "Should Women Think in Terms of Rights?" *Ethics* 94 n°3 (Abril 1984): 441-55. Hardwig responde esta duda negativamente, entre sus razones plantea que "derechos" implica una particular visión atomística del sí-mismo. Usar los argumentos de derechos, afirma el autor, es adoptar su entendimiento del sí-mismo. Las mujeres tienen que rodear su sentido de conectividad, su naturaleza femenina, si usaran los argumentos de derechos. Y según el autor, no debieran. Sin embargo, Hardwig no explica cómo las mujeres pueden convencer a los hombres que sí piensan en términos de derechos, como tomarlos seriamente.

He sugerido que las feministas no deberían celebrar una ética del cuidado como factor de una distinción de género que apunte a la superioridad de las mujeres, sino que tienen que empezar la ardua tarea de construir una teoría completa del cuidado. Como conjunto, los argumentos en este artículo sugieren que la dirección para el pensamiento moral feminista del futuro tiene que ser más amplia y más teórica. Para demostrar esta última afirmación, permítaseme considerar una respuesta menos drástica a la cuestión ¿qué puede significar la ética del cuidado?

Se podría afirmar que una ética del cuidado es nada más que un conjunto de sensibilidades que todas las personas morales maduras deberían desarrollar, junto a la sensibilidad ligada a la justicia. En vez de pensar la naturaleza de la filosofía moral, tendríamos entonces que cambiar las instituciones educacionales y familiares responsables de construir las distinciones entre la justicia y el cuidado como distinciones basadas en el género. Tendríamos que apoyar el desarrollo de dos moralidades iguales para todos y dejar que los individuos decidan cuando usar una u otra.

Hay dos problemas con esa alternativa. Primero, semejante respuesta ignora la evidencia sobre los orígenes de las presentes diferencias de género. Sea que la causa de esas distinciones sea una dimensión psicológica de la femineidad, un producto cultural de la actividad del cuidado, o una posición resultante de la subordinación social, es difícil imaginar como cualquiera de estas causas o alguna combinación de ellas podría afectar a todos los individuos de igual manera.

En segundo lugar, expresar semejante ideal ignora la tendencia a conformar dos moralidades deseables, para retroceder a una división de género rígida. Si hay dos moralidades deseables y dos géneros ¿cuál es el problema de considerar una como predominante de los hombres y la otra predominante de las mujeres? Tener esferas separadas pero, supuestamente, iguales, permitiría que las dos moralidades distintas florezcan y delineen sus límites más claramente.

La alternativa más prometedora, he sugerido, es afrontar directamente la difícil tarea de discutir la ética del cuidado en términos de la teoría política y moral. La tarea incluiría mirar críticamente la noción de una moralidad de mujeres propuesta por las interpretaciones de las investigaciones sobre la moral y las distinciones por género, y situar estas interpretaciones en el contexto de las investigaciones sobre la moral y las distinciones de clase, raza, y etnia. Además, significaría reconocer las limitaciones de una teoría moral basada en el género en nuestra sociedad. Por último, supondría explorar las promesas, y también los problemas, involucrados en considerar a la ética del cuidado como una teoría moral alternativa, en vez de simplemente un complemento a las teorías morales tradicionales basadas en el razonamiento de justicia.

Aunque esta tarea será difícil, hay mucho para ganar con ella. Atento al lugar del cuidado tanto en la experiencia cotidiana concreta como en nuestros modelos de pensamiento moral, podríamos prepararnos mejor para fraguar una sociedad en la que el cuidado pueda prosperar.

*Departamento de Ciencia Política
Hunter College de la Universidad de la Ciudad de Nueva York*