



LA ÉTICA DE LA JUSTICIA Y LA ÉTICA DE LOS CUIDADOS

JUSTICE ETHICS AND CARE ETHICS

ROSARIO ALONSO ALONSO

Rosario.alonso@uv.es

JOSEFA FOMBUENA VALERO

Josefa.fombuena@uv.es

Universitat de València

RESUMEN

El concepto de justicia, siempre presente en el trabajo social, ha sido poco estudiado desde esta disciplina. Las aportaciones y polémicas entre Kohlberg y Gilligan en cuanto a desarrollo moral y ética pueden resultar útiles para el trabajo social. El primero plantea una ética masculina, universalista y ahistórica, mientras que la segunda aporta las diferencias, desde el feminismo. Entre estos extremos, Seyla Benhabib señala la importancia de mantener principios universales de ciudadanía, incorporando las diferentes maneras de abordar los conceptos.

ABSTRACT

Always present in social work, the concept of justice has been poorly studied by this discipline. Contributions and controversy between Kohlberg and Gilligan as to moral development and ethics can be useful to social work. The former proposes a male, universal and ahistorical ethics, whereas the latter brings in differences from feminism. Between these extremes is Seyla Benhabib, who stresses the importance of universal principles of citizenship taking into account the different ways of approaching concepts.

PALABRAS CLAVE: género, ética, justicia, cuidados, género, trabajo social.

KEY WORDS: social work, gender, ethics, justice, care.

La diferencia sexual entre mujeres y varones ha sido utilizada a lo largo de la historia como una diferencia *natural* para explicar el desigual tratamiento social, psicológico y humano entre las unas y los otros. El trabajo de Lawrence Kohlberg ha sido considerado una aportación relevante del modelo cognitivo para explicar cómo los sujetos desarrollan una perspectiva del bien y del mal. Carol Gilligan opuso a las conclusiones de Kohlberg una crítica específica: las mujeres no podían expresarse adecuadamente debido al planteamiento de la investigación. Posteriormente, Seyla Benhabib reflexionó acerca del modelo de Kohlberg y de la aportación de Gilligan. Planteó la necesidad, no de optar



entre estas dos posibilidades sino de tenerlas en cuenta ambas a la vez, lo que no resulta ni fácil ni cómodo para ninguna de las dos perspectivas.

Desde el trabajo social, las aportaciones de Kohlberg y Gilligan se han materializado en una “ética de la justicia y de la asistencia” aunque, como señala Sarah Banks (1997: 48-49)

“Puede resultar sorprendente, dada la función del trabajo social, que se haya invertido tan poco esfuerzo en examinar la relevancia de una ética de la asistencia para la práctica profesional. (...) La defensa de la introducción de una ética de la asistencia o una ética basada en la virtud supondría un desafío a la separación entre los dominios público y privado y una recomposición de nuestro concepto de moralidad”

Daremos, sólo a modo de ejemplo, algunas definiciones en torno a los conceptos de ética y de moralidad. De manera muy general, habría que entender la ética como aquellos principios suficientemente consensuados en una sociedad para favorecer la convivencia. Estos principios requieren de reglas operativas, por ejemplo de castigo o de interpretación, que formarían la moralidad. Ésta habría de definir los contenidos de la obligación en lugar de la naturaleza de la vida buena. Otra definición, con un contenido intrapsíquico y relacional (Maturana, 2002) puede hacer entender la ética como aquello que permite responder a la pregunta de “¿cómo vivir?”. Nos encontraríamos entonces en el campo del deseo y del amor. La moral respondería aquí a la pregunta “¿Qué debo hacer?” que debe considerarse como un imperativo que funciona cuando la ética del deseo deja de ser posible. Martha Nussbaum (1995) afirma que la ética responde a la pregunta de cómo vivir, es decir en qué consiste la vida buena. Señala que la excelencia humana se encuentra en su vulnerabilidad (Nussbaum, 1995: 29), debido a una

“colisión de deberes y obligaciones”.

La ética es la base de la *eudemonía*, es decir de la felicidad que significa que “el vivir una vida buena para un ser humano (...) consiste en la actividad acorde con la(s) excelencia(s)”. (Nussbaum, *ibid*: 34).

En el *Agamenón* de Esquilo, se plantea el siguiente dilema: sacrificar a una hija que morirá o permitir la destrucción de toda una tripulación, si Agamenón no acepta el sacrificio de la hija. Ninguna de las dos decisiones es fácil y le acarreará un sentimiento de culpa. ¿Cómo decidir entre una hija y una expedición que además es mandato de los dioses?

“El texto representa con bastante fidelidad la interacción entre el constreñimiento exterior y la elección personal, algo que se produce, en mayor o menor grado, en toda disyuntiva de la vida ordinaria” (Nussbaum, *ibid*:67).

Sartre (1996) relata en “Las Moscas” la dificultad de la elección ética: la Resistencia o la madre. Este dilema es el que representan Kohlberg por una parte y Gilligan por otra.

Desde otros modelos culturales, Confucio señala que una persona sabia (o virtuosa) es aquella que sabe lo que está bien y lo hace pero también dice

“No me gusta el hombre (sic) honrado del pueblo, porque temo que se puede llegar a confundir con el virtuoso”.



Confucio, Siglo V a.c., era un maestro que entendía que niñas y niños habían de ser educados no por el castigo sino por la virtud, así como un pueblo había de ser gobernado por la virtud, es decir por gobernantes virtuosos. La virtud para Confucio es una fuerza innata que podemos descubrir: es algo parecido al amor, al altruismo, pero ha de ejercitarse, ha de hacerse concreta y práctica. La filosofía de Confucio ha de ser entendida como una ética. (Maturana, *ibid*).

En este trabajo intentaremos mostrar que el concepto de justicia puede entenderse de dos maneras diferentes. La percepción masculina, socialmente valorada, plantea la justicia como un concepto universal, desde un modelo kantiano. La percepción femenina, novedosa y sugerente, recoge las cuestiones más vinculadas con aquellos directamente agredidos o injustificadamente mal tratados, desde la vida cotidiana, desde un conocimiento específico; es una justicia que se hace cotidiana, fomentando el conocimiento concreto de las obligaciones hacia aquellos con los que se tiene relación, y que, entendemos, se extiende hacia todos los seres humanos, priorizando la vida cotidiana sobre los conceptos previos de lo que está bien y de lo que está mal. La aportación de Gilligan enriquece el concepto favoreciendo una gestión de la justicia más amorosa (Lévinas, 1993). Estas dos percepciones, la ética de la justicia y la ética de los cuidados, han sido estudiadas por Lawrence Kohlberg y Carol Gilligan, autores cuyas dos aportaciones seguiremos a lo largo de este trabajo.

La importancia del trabajo de Kohlberg (1963,1981) acerca del razonamiento moral radica no sólo en sus aportaciones sino en el elevado número de aportaciones y polémicas que ha generado desde numerosas disciplinas y perspectivas que ha servido para ampliar la reflexión y el conocimiento en torno a cómo los individuos adquieren una conducta moral. Kohlberg trabajó desde planteamientos piagetianos, retomando la perspectiva de que los niños prefieren la justicia y las niñas la igualdad. En la actualidad sabemos que las conductas generadas con criterio de justicia fomentan la competitividad mientras que la igualdad desarrolla actitudes de consenso (Kellerhals, Modak, Perrenoud,1997).

El punto de partida de Kohlberg es que, a lo largo del crecimiento, han de ponerse en juego de manera dialéctica el desarrollo cognitivo, la evolución del razonamiento moral y la adquisición de la identidad de género, en un ir y venir entre crisis y estabilidad. Los niños y las niñas organizan el mundo desde el *self*, es decir desde su propia perspectiva que no es exactamente un conjunto de instintos biológicos ni un cúmulo de normas sociales, por el contrario organizan su conocimiento del mundo desde una mirada egocéntrica siguiendo pautas de *rol de género* (el propio sexo es el mejor). Además, nos parece importante señalar que en la formación de la identidad de género no sólo intervienen las influencias procedentes del sistema parental sino también las posiciones de poder vinculadas con los papeles de género. (Martínez Benlloch y Bonilla, 2000: 100-101).

Kohlberg plantea la existencia de cinco mecanismos cognitivos para el desarrollo del papel sexual, que son los siguientes:



- 1) La tendencia a crear esquemas de inclinaciones y a responder a las nuevas que son consecuentes con aquéllas.
- 2) La tendencia a hacer juicios de valor consecuentes con la imagen conceptual de la propia identidad.
- 3) La tendencia a que los valores de prestigio, aptitud o bondad estén íntima e intrínsecamente asociados con los estereotipos sexuales, como, por ejemplo, la masculinidad con valores de fuerza y poder.
- 4) La tendencia a considerar una conformidad básica con el propio papel como moral, como parte de la conformidad con un orden sociomoral general.
- 5) La tendencia a imitar a personas, a las que se valora por su prestigio y aptitudes, y a las que se percibe como parecidas a uno mismo". (Kohlberg, 1966: 72-91, citado por Martínez y Bonilla, 2000).

El modelo de Kohlberg arranca, en 1958, con la lectura de su tesis doctoral. Su objeto de investigación consistió en determinar los tipos de razonamiento empleados para tomar decisiones morales. Para ello, a lo largo de veinte años, realizó un estudio longitudinal que consistió en preguntar acerca de situaciones de la vida cotidiana que producen dificultades en las decisiones a tomar debido a los dilemas morales que plantean. Extrapoló los resultados a la población general (varones y mujeres). Identificó tres etapas de razonamiento moral que correspondían a tres niveles de desarrollo, subdivididos a su vez en dos estadios por nivel. Son los siguientes:

NIVEL I: PRECONVENCIONAL

Es el nivel que coincide con el momento más narcisista del desarrollo. Las acciones son evaluadas en función del propio placer o de la evitación del castigo, las cosas son buenas en tanto que gustan o no. Es el momento de lo pragmático. Corresponde a la etapa preoperacional.

- ESTADIO 1: representa la orientación castigo-obediencia: las normas son obedecidas debido a la existencia de una autoridad externa que tiene capacidad para castigar.
- ESTADIO 2: representa la orientación instrumental: las normas se consideran objeto de intercambio mercantil en la medida que representan algún valor concreto para cubrir las propias necesidades y las de los otros, si no hay contradicción entre ellas.

NIVEL II: CONVENCIONAL

En este nivel, los niños y niñas aprenden a cumplir con las normas sociales, no porque sean buenas sino por presión social. Las normas han de cumplirse por conformismo social, lo correcto es cumplir con la autoridad de los padres o de la ley que se considera buena en si misma. El cumplimiento de las leyes es el criterio moral. Las respuestas dadas a los dilemas en esta etapa se corresponden con respuestas convencionales, es decir que aquello que indica la norma es lo que ha de hacerse.



- ESTADIO 3: representa el momento de la aprobación de los demás. Es el momento de máxima concordancia entre los estereotipos y la conducta individual.
- ESTADIO 4: representa el mantenimiento del orden. Se trata de mostrar respeto a la autoridad cumpliendo con los deberes que ésta señala, hay que hacer las cosas “como toca”.

NIVEL III: POSTCONVENCIONAL

Los sujetos aprenden a discernir aquellas conductas positivas por si mismas. Desarrollan capacidades para saber lo que debe ser hecho, más allá del propio interés o de las normas sociales. Buscan aquellos actos, pensamientos y razonamientos que están fundamentalmente bien, en si mismos. Es la etapa de la autonomía adulta. Los sujetos alcanzan el máximo nivel de razonamiento moral, consiguiendo un sentido intrínseco de la justicia.

- ESTADIO 5: representa el momento del contrato social porque los sujetos son conscientes de la necesidad de llegar a un acuerdo entre las necesidades individuales y sociales. Esto no significa que no se pueda modificar la ley si se encuentra motivos y criterios personales para ello. En este estadio, se acepta el orden establecido porque coincide con el propio criterio personal. También aparece el convencimiento de que las normas han de ser desarrolladas teniendo en cuenta un criterio democrático.
- ESTADIO 6: representa el momento de la justicia universal. Los sujetos han aprendido que lo bueno tiene valor en si mismo, independientemente de las consecuencias. Lo bueno se identifica con criterios abstractos y éticos siguiendo las reglas de Kant. En este estadio, se prima el interés por los derechos humanos, la reciprocidad y la justicia.

Resumiendo, el modelo de Kohlberg plantea una secuencia invariable del desarrollo de las etapas que han de ser entendidas como etapas universales con valor jerárquico, es decir que todas las personas han de alcanzar las diferentes etapas para pasar a la siguiente; el único orden posible es el indicado, todas las culturas y momentos históricos desarrollan el mismo proceso de razonamiento moral. La moral kantiana, universal, abstracta y racional guía los presupuestos filosóficos de este modelo.

Kant planteó que el fin de la razón es abrir al individuo el camino hacia el mérito haciéndole responsable. La buena voluntad, teniendo en cuenta que la voluntad actúa por principios, no por deseos ni inclinaciones, es lo único bueno en sí mismo, aunque también pueden existir cosas buenas y deseables. La primera premisa es por lo tanto hacer lo que se debe porque se debe, no por los resultados de las acciones ni por el deseo o las inclinaciones. La ley de una buena voluntad se inscribe como una regla universal, por lo tanto lo que el individuo ha de hacer es regular su conducta siguiendo leyes universales. Ante



cualquier acción, el individuo ha de preguntarse ¿esto que voy a hacer puede ser entendido como ley universal de la conducta humana? El concepto de *deber* no es un concepto empírico es un *a priori*. No depende de la experiencia, ya que aunque no hubiera posibilidad concreta de realizar ningún acto moral, no dejaría de existir el *deber*. ¿En qué consiste este concepto? El deber significa que sólo un ser razonable puede tener voluntad. La voluntad es la razón práctica. Una voluntad pura o divina no tiene conciencia de qué es el deber, pero para una voluntad humana, el deber tiene un carácter imperativo, porque necesariamente ha de vencer obstáculos. Todos los imperativos no son morales: pueden ser hipotéticos, es decir consejos de prudencia cuando se trata de conseguir un objetivo, utilizando la acción para un fin determinado, pero el imperativo moral es categórico. Las tres fórmulas del deber son:

1. Actúa siempre siguiendo una regla tal que desees que se convierta en una Ley Universal.
2. Actúa de tal manera que trates a la humanidad, en tu persona y en la de otros, siempre como un fin, nunca como un medio.
3. Actúa de tal manera que te consideres a la vez como legislador y como sujeto en el Reino de los Fines.

El modelo de Kohlberg ha sido analizado desde numerosas disciplinas y perspectivas. Las críticas más relevantes hacen referencia al concepto de justicia y al de comportamiento moral. Se basan en dos premisas. La primera es que el modelo de referencia sugiere una interrelación directa y lineal entre razonamiento y conducta, dando por hecho la existencia entre juicio y acción moral, es decir que Kohlberg desarrolla su modelo de desarrollo moral centrándose en el aspecto de razonamiento lógico y abstracto pero no de conducta moral, aunque parece legítimo sugerir que el razonamiento no es exactamente lo mismo que la conducta. La segunda es que, para Kohlberg, el desarrollo moral depende directamente del desarrollo cognitivo, lo que implicaría una conducta moral dependiente del desarrollo de las diferentes capacidades cognitivas de los sujetos. Otras investigaciones (Coles, 1997) sugieren que niños y niñas muy pequeñas, menores de dos años, sienten empatía hacia los demás. El sentimiento de empatía no procede de un razonamiento abstracto, de corte masculino, sino de variables emocionales como la vinculación con figuras de apego a muy temprana edad.

Las críticas más habituales han sido las siguientes:

- 1) *La universalidad del modelo*. Ésta es una de las inferencias más delicadas de las conclusiones de Kohlberg quien realiza las investigaciones con chicos varones, de entre 10 y 16 años, de origen social normalizado. Sin embargo, apunta que el modelo de desarrollo moral es universal. Kohlberg cree en un individuo capaz de desarrollar todas sus capacidades cualquiera que sea el entorno en el que vive. No le interesan las cuestiones sociales ni las variaciones entre situaciones concretas. El modelo de este autor guarda una relación directa con valores estrictamente occi-



- denciales y de los años 50-70. Los factores situacionales, culturales, sociales e históricos no tienen lugar en este modelo.
- 2) *El medio no existe.* Para este modelo no existen los reforzadores sociales de la conducta ni la interiorización de normas culturales y sociales. Por este motivo, Kohlberg utilizó siempre los mismos valores en la presentación de los dilemas y tuvo que esperar a trabajar con niños que ya sabían leer y escribir, presuponiendo que los niños menores no tenían relevancia.
 - 3) *La importancia de los factores emocionales.* Para Kohlberg, el crecimiento y el avance se producen por crisis sucesivas en el desarrollo cognitivo, olvidando la importancia de los factores emocionales para el crecimiento y cómo éste puede detenerse por motivos estrictamente emocionales, como son la pérdida de la madre o el padre o la indiferencia persistente de éstos ante sus hijos en un momento de duelo, por ejemplo. Los niños y las niñas que crecen sin la percepción de los demás y sin sentir simpatía ante las penas ajenas pueden convertirse en personas con dificultades para desarrollar una conducta moral.
 - 4) *Las características individuales.* Si bien el modelo de Kohlberg es profundamente individualista, presenta un individuo-tipo, racional, frío y abstracto, de respuesta única, la adecuada. Las diferencias interindividuales no tienen espacio.
 - 5) *El aprendizaje y las habilidades sociales.* Entendiendo el concepto de habilidad social como aquella habilidad que nos permite traducir y conocer las emociones, los juicios y las conductas de otros semejantes, no puede entenderse que para Kohlberg, las habilidades sociales no hayan sido motivo de interés. El aprendizaje de éstas puede conllevar una mejora en la conducta moral de algunas personas.

Desde una perspectiva de género, tuvo especial relevancia una de las conclusiones del trabajo de Kohlberg que señalaba que las mujeres accedían en menor cantidad que los varones a la etapa postconvencional del razonamiento moral, dejando entrever que las mujeres desarrollaban un nivel inferior de desarrollo moral que los varones. Carol Gilligan, discípula del autor, desarrolló una investigación transversal con 144 sujetos de edades comprendidas entre los 6 y los 60 años, controlando las diferentes variables de ocupación profesional, niveles de inteligencia, etc y repartiéndose los sujetos por igual entre mujeres y varones. Sus conclusiones fueron que los conceptos que definían la etapa postconvencional de razonamiento moral formaban un conjunto básicamente masculino, con conceptos abstractos, asociados a la ética de la justicia pero alejados de la perspectiva que defiende una ética del cuidado y la responsabilidad más desarrollada entre las mujeres. Las mujeres desarrollaban un tipo de razonamiento moral diferente pero no inferior, con más facilidad que los varones hacia el sentido de la responsabilidad y la solidaridad entre seres queridos. La metodología utilizada por Kohlberg no podía recoger la particular manera de razonar de las mujeres, lo que sugería la existencia de prejuicios de género en este modelo.



En palabras de Benhabib(1990: 120-121):

"El juicio moral de las mujeres es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones y las narrativas. Muestra una mayor propensión a adoptar el punto de vista del "otro particular" y las mujeres parecen más duchas en revelar los sentimientos de empatía y simpatía que esto exige. Una vez que estas características cognitivas no son consideradas como deficiencias¹ sino como componentes esenciales del razonamiento moral adulto en el estadio post-convencional, la aparente confusión moral de juicio de las mujeres se convierte en un signo de su fuerza.(...). La contextualidad, narratividad y especificidad del juicio moral de las mujeres no es un signo de debilidad ni de deficiencia, sino una manifestación de una visión de la madurez moral que considera al yo como algo inmerso en una red de relaciones con los otros"

Gilligan señala que los varones parten de una ética de la justicia, abstracta y universal, donde los factores situacionales y relacionales son irrelevantes. Su perspectiva de la justicia existe en sí misma. Las mujeres, bien al contrario, parten de la base de una responsabilidad concreta que tiene en cuenta las obligaciones directas y concretas hacia los allegados, los seres queridos o simplemente conocidos. Se trata de una ética del cuidado, donde la conducta hacia el otro parte de sus necesidades sin tener en cuenta un criterio previo de verdad, de bien o de mal. Las mujeres perciben a los otros desde una sensibilidad hacia lo humano y lo concreto. Así, los hombres se preocupan por la recta defensa de los derechos, mientras que la preocupación de las mujeres se orienta hacia el bienestar de los demás.

Ésta es la diferencia básica entre Kohlberg y Gilligan. Para el primero, la manera que tienen las mujeres de preocuparse por los demás es excesivamente concreta y directa, no requiere de unos principios universales. Para Gilligan, los cuidados sobre los que basan las mujeres su sentido de la justicia favorecen el desarrollo moral de una manera diferente, menospreciada por la perspectiva masculina de justicia; para las mujeres, es importante decidir las acciones más justas a llevar a cabo, teniendo en cuenta, por ejemplo, no hacer daño a nadie, o sintiendo las dificultades de otras personas, pudiendo llegar así a una cierta autonomía moral, que privilegia el nivel contextual.

La voz de Gilligan no es la voz de las mujeres, es la voz de la diferencia. Las críticas que hace Gilligan a Kohlberg son las que se hacen a las filosofías neokantianas por los críticos comunitaristas, neoaristotélicos y neohegelianos que cuestionan el formalismo, el cognitivismo y la universalidad. Por ejemplo, una política que se base sólo en una perspectiva jurídica de las relaciones humanas carecería de solidaridad. Asimismo es difícil pensar acerca de cómo los juicios morales referidos a la justicia, se pueden aislar, como lo propone Kohlberg, del contenido cultural de las concepciones de la vida buena. Las cuestiones morales no se analizan como si fueran situaciones mecánicas, colocadas desde fuera de la cotidianidad. La vida cotidiana genera dificultades concretas, con posibles soluciones específicas, adecuadas provisionalmente. La teoría de Kohlberg plantea dificultades desde la misma forma de los dilemas porque los plantea en términos de derechos formales mientras que las mujeres los viven como una pregunta personal.

La argumentación de Kohlberg respecto a las aportaciones de Gilligan es de tres tipos:

1. Los datos, dice Kohlberg, no indican diferencias entre hombres y mujeres. Incluso, añade Kohlberg, los descubrimientos posteriores no son incompatibles con su teoría, sino que “muestran la necesidad de controlar factores como la educación y el empleo al valorar las diferencias de sexo en el razonamiento moral adulto” (Kohlberg, 1984, recogido por Benhabib, 1990: 120-122).
2. Las aportaciones de Gilligan se acomodan dentro de la teoría de Kohlberg, atribuye las diferencias entre los resultados a las situaciones o dilemas que se presentan. En las situaciones presentadas, las niñas no pueden decidir conforme lo harían en su vida cotidiana. La autora señala concretamente:
 “La orientación de los derechos y la orientación del cuidado no son bipolares ni dicotómicas. Sino que más bien la orientación de cuidado y respuesta se dirige primordialmente a relaciones de obligación especial con la familia, los amigos y los miembros del grupo (...) Kohlberg se resiste a la tentación de que estas diferencias estén fuertemente relacionadas con el sexo” (íbid, 123)
3. Kohlberg distingue entre *desarrollo del ego* y *desarrollo moral* adjudicando las aportaciones de Gilligan al desarrollo del ego y no, verdaderamente, al desarrollo moral. En el desarrollo del ego intervienen funciones cognitivas, interpersonales y morales, pudiendo ser estudiadas estas últimas con independencia de las funciones anteriores y, plantea Kohlberg, el conjunto del desarrollo del ego podría entenderse “en tanto que opuesto al desarrollo moral” (íbid, 124),

Es decir que las aportaciones de Gilligan, en último lugar, se referirían a un objeto de estudio (el desarrollo del ego) diferente al suyo (el desarrollo moral).

Desde una perspectiva de género se ha hecho otras aportaciones. En la Teoría Feminista, nos indica Benhabib (1990), autora a la que seguiremos preferentemente en este apartado, hay dos premisas:

1. La autora define primeramente la importancia del sistema género/sexo no sólo por la reproducción de los seres humanos como incardinados, como reales, sino en la vivencia de su ser, partiendo de su cuerpo. El sistema género/sexo no es un concepto exclusivamente social ni psíquico sino que va significando inevitablemente a los individuos.
 “El sistema sexo/género es el modo, esencial, que no contingente, en que la realidad social se organiza. (...) El sistema sexo-género es la red mediante la cual el *self* desarrolla una identidad incardinada, determinada forma de estar en el propio cuerpo y de vivir el cuerpo. El *self* deviene yo al tomar de la comunidad humana un modo de experimentar la identidad corporal, psíquica, social y simbólicamente. El sistema género/sexo es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados.” (Íbid, 1990: 125-126).



2. El feminismo crítico subraya la necesaria toma de conciencia de lo que significa una moral abstracta, fuera de su concreción y materialidad, que refleja sólo el punto de vista de los varones.

“Los sistemas sexo/género históricamente conocidos han formado parte de los sistemas de explotación de las mujeres. La teoría crítica feminista ha de articular una crítica anticipatoria utópica. En esta línea es preciso señalar que la definición de moral que realizan Kohlberg y los autores universalista conlleva una privatización de la experiencia de las mujeres. En esta tradición el *self* moral es considerado como un ser desarraigado y desincardinado. Esta concepción del *self* refleja aspectos de la experiencia masculina” (Benhabib, *Ibid*, 1990).

Teniendo en cuenta estas dos premisas, ¿cómo se puede justificar la diferencia entre la justicia y la vida buena? ¿Por qué el concepto de justicia ha de ser absolutista y ¿por qué el de vida buena ha de ser relegado a cuestiones menores, si es que éstas existen? No sólo Kohlberg, sino autores de renombre y de justificado compromiso como Habermas (Benhabib, 1992) fundamentan seriamente la posibilidad de defender tal separación desde la diferencia entre el ámbito público y el privado, entre lo universalizable y lo culturalmente contingente, lo moral y lo personal y, en definitiva, un espacio de los varones y otro de las mujeres.

Podemos observar un cisma entre la manera antigua y medieval de entender lo moral y la manera moderna, a partir de la disolución de la visión del mundo aristotélico-cristiano. Anteriormente, la percepción y la búsqueda de lo moral consistía en tres pasos: primero, definir el hombre (sic) *como debe ser*, en un segundo paso, definir el hombre *tal y como es*, finalmente un *conjunto de reglas* articulan el camino que puede conducir a un hombre de lo que es a lo que debe ser. No aparecen contradicciones ni divisiones entre lo público y lo privado, lo que es, es lo que es y lo que debe ser también. Se trata de un sistema más abierto y global, que permite la integración de la justicia y de la vida buena en la cotidianidad de manera armoniosa.

Con la Modernidad, se divide lo público y lo privado, haciendo referencia éste a cuestiones opinables, no necesariamente ajustadas a la razón, menores. La justicia se convierte entonces en el centro de la teoría moral, apareciendo la división entre ésta y la vida buena para defender la privacidad del yo. Lo que debe ser se convierte en aquello sobre lo que todos deberían estar de acuerdo en pro de la paz y de la prosperidad, es el núcleo del contrato social. Esta división sujeta, casi en el sentido de *sostener* la justicia que pertenece al ámbito de los varones, en el nivel postconvencional, mientras que sujeta, en el sentido de *encorsetar*, a las mujeres en el nivel convencional, en el ámbito menor, de lo personal.

Benhabib plantea la necesidad de reconocer que la ética del cuidado es tan universal como la ética de la justicia. Si no se interioriza la ética del cuidado puede aparecer un detenimiento del crecimiento en los aspectos de relación con los demás. El sujeto pierde su parte de humanidad. Incluso se puede plantear que la ética universal de Kant es un universal ficticio que no existe:



corresponde al hombre blanco, varón, protestante, rico, etc. Habría que dar la vuelta a la argumentación. El hecho discriminativo es universal. De manera que los derechos han de ser universales. Renunciar a la universalidad puede ser peligroso para las propias mujeres. Los derechos universales son la garantía de la diferencia, no al revés. Para Seyla Benhabib, la ética de la justicia y la ética del cuidado son conceptos más complementarios que antagónicos. No se trata de pensar en la ética del cuidado como una sustitución ni como una mejora de la ética de la justicia. Lo importante es la introducción del contexto. Hay que tener en cuenta a la “otra generalizada”, como sujeto de derechos universales y como “otra concreta” con una biografía y un contexto particular. Maturana (2002) describe cómo el aspecto más relevante no es sólo el conjunto de las características de la situación o de los individuos sino las reglas específicas y únicas del contexto.

Como señala Benhabib (1992), si retomamos la crítica de Habermas al trabajo de Gilligan, observamos que el problema se sitúa en la exclusión de la vida buena del ámbito de lo moral. La cuestión planteada por Gilligan se convierte en un conjunto de cuestiones particulares que forma parte de la autorrealización, no de las obligaciones ni de los derechos. La autora plantea un ejemplo de moralidad cotidiana: ¿enviar al primogénito menos dotado a la universidad en vez de la hija menor más dotada? Según Habermas, esto no es una cuestión moral, es una cuestión evaluativa referida a la vida buena. Como bien señala la autora, este planteamiento desafía tanto nuestra inteligencia como nuestra experiencia cotidiana. El debate entre Kohlberg y Gilligan no supone la existencia de una ética femenina, específica, diferente a la ética masculina. No se trata de plantear un enfrentamiento entre la ética y la vida buena, entre lo público y lo privado, lo imperativo y lo voluntario. Se trata de enfatizar la importancia imperativa del vínculo afectivo, de comprender que las relaciones humanas son todas relaciones de dependencia, siempre frágiles y discontinuas. Estas relaciones son fundamentales para la adquisición de las competencias éticas y para convertirnos en seres humanos autónomos. La mayor aportación de Gilligan está en dar cuenta de que existe otra posibilidad de enfocar el desarrollo moral.

Podemos señalar la dificultad que tiene la investigación para demostrar que las diferencias entre los varones y las mujeres, primero, existan de manera fehaciente y, segundo, que estas diferencias puedan ser atribuidas al dimorfismo sexual externo. Las aportaciones de Kohlberg y de Gilligan recogen el núcleo de un importante debate: para unos, varones, la justicia y la preocupación de los derechos, para las otras, mujeres, el cuidado y la preocupación de las personas, son los temas relevantes en cuestiones morales. Sin embargo, hemos de señalar que una ética universal, sin la percepción de las personas concretas implicadas en los procesos morales, corre el riesgo de convertirse en una moral justa pero cruel e inhumana, en último lugar injusta. Por otra parte, una moral excesivamente cotidiana y relacional puede sugerir que los códigos interpersonales priman sobre la perspectiva de la acción moral, con un marcado carácter relativo que puede, en cualquier momento, jugar en contra de las



personas y en concreto de las mujeres, ya que no hay una conceptualización previa de lo moral.

Una conclusión posible es la integración de lo universal y de la autonomía, buscando caminos genuinos, que son vías estrechas, tal y como lo propone Benhabib. No tener en cuenta las cuestiones “privadas” viene a fundamentar que un esposo puede maltratar a su esposa porque se trata de una relación privada. Pero maltratar a otro ser humano entronca directamente con el tema de la justicia: no se debe maltratar a nadie ni privada ni públicamente, con o sin consentimiento de la víctima y cualquiera que sea el vínculo emocional. La “vida buena” consiste en hacer mejores personas. Para esto se necesita un contexto favorecedor, partiendo de planteamientos generales apriorísticos, kantianos si bien su desarrollo y su efectividad han de pasar por la relación cotidiana, humana, cálida. Es posible que no se esté en la obligación de ayudar a un hermano que ha malgastado el dinero recibido del padre y de la madre en igualdad de condiciones con los demás hijos e hijas. Sin embargo, ¿qué tipo de sociedad sería la nuestra si no ayudáramos a nuestro propio hermano o hermana, más allá de la justicia de esta acción? El hecho de que una acción no sea obligatoria no significa que no deba hacerse y no hacerla puede suponer haber perdido un fondo de humanidad de enorme valor. No se trata de que las relaciones entre las personas sean sólo justas sino cálidas, comprensivas, tolerantes y que permitan abarcar las relaciones humanas desde la comprensión de la fragilidad y no desde la potenciación de la fuerza y la competitividad.

Todo esto, bien al contrario de los planteamientos de Kant, no es de fácil aplicación. Si bien este autor no concibe la contradicción entre los deberes y las obligaciones, nos remitimos nuevamente a la situación de Agamenón para mostrar en qué terribles situaciones pueden encontrarse los seres humanos cuando han de decidir qué hacer. Para las mujeres, con más práctica en las relaciones, estas elecciones no siempre se hacen con los criterios masculinos de la sociedad en la que vivimos. Por el contrario, si la *eudaimonia* es la felicidad que consiste en vivir una vida buena para un ser humano, es posible pensar que las mujeres han aprendido este camino, con dificultades pero con fortaleza.

Por último, a modo anecdótico, señalaremos que el método de Kohlberg fue utilizado con éxito en una cárcel de *mujeres*, como un guiño desafiante hacia el propio autor.

BIBLIOGRAFIA

- BANKS, S. (1997): *Ética y valores en el trabajo social*, Paidós, Barcelona.
- BENHABIB, S. (1990): “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, pp.119-149, en BENHABIB, S y CORNELL, D. (Eds.) (1990) *Teoría feminista y crítica*, Ed. Alfons el Magnánim, Generalitat Valenciana, Valencia.
- BENHABIB, S. (1992): “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral”, en ISEGORÍA, nº 6, pp. 37-63.

- COLES, R. (1997): *La inteligencia moral del niño y del adolescente*, Editorial Kairós, Barcelona.
- GILLIGAN, C. (1982): *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge. (Traducción castellana (1985) *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, F.C.E., México).
- GILLIGAN, C. (2003): *El Nacimiento del placer. Una nueva geografía del amor*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- KELLERHALS, J. MODAK, M. PERRENOUD, D. (1997) : *Le sentiment de justice dans les relations sociales*, PUF, Paris.
- KOHLBERG, L. (1963): "The development of children's orientations toward a moral order: I. Sequence in the development of moral thought", en *Vita Humana*, 6, pp.11-33.
- KOHLBERG, L. (1981): *Essays on moral development*, Nueva York, Harper and Row.
- LEVINAS, E. (1993): *Entre Nosotros, ensayos para pensar en otro*, Editorial Pre-textos, Valencia.
- MARTÍNEZ BENLLOCH, I., BONILLA, A. (2000): *Sistema sexo / género, identidades y construcción de la subjetividad*, Universitat de Valencia, Valencia.
- MATURANA, H. (2002): *La Habilidad ética*, Debate, Barcelona.
- NUSSBAUM, M. (1995): *La fragilidad del bien*, Visor, Barcelona.
- NUSSBAUM, M y SEN, A. (comp.) (1996): *La calidad de vida: un estudio preparado por el World Institute for Development Economics Research (WIDER)* de la United Nations University, FCE, México.
- NUSSBAUM, M. (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona.
- SARTRE, J.P. (1996): *Las moscas* Alianza Editorial, Madrid.

