



EL JUICIO ÉTICO A TRAVÉS DE LA COMPLEMENTACIÓN ENTRE LA ÉTICA DEL CUIDADO Y LA ÉTICA DE LA JUSTICIA A PARTIR DE GILLIGAN¹

Daniela Alegría²

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen: Los estudios de la psicóloga Carol Gilligan señalan que las mujeres operarían bajo una ética del cuidado y los hombres bajo una ética de la justicia. En este trabajo, proponemos que ambas éticas sí pueden complementarse, a diferencia de las teorías morales modernas, en donde pareciera ser imposible dicha unión. En sus términos, Gilligan propondrá una ética basada en el pensamiento femenino, a diferencia de una ética basada en el pensamiento masculino. Objetaremos que su teoría es insuficiente para denominarse ‘ética’ propiamente tal, y sostendremos que su distinción indica más bien una diferencia de orientaciones en la que, precisamente, el género no es relevante. Enmarcaremos nuestra tesis con lo propuesto por Seyla Benhabib a raíz de la distinción del «otro concreto» y del «otro generalizado». El primero nos brinda el contexto y la individualidad de la persona y el segundo, por su parte, nos muestra lo que todos tenemos en común, a saber, los derechos y la dignidad moral. En la misma línea veremos dos tipos de respeto formulados por el filósofo contemporáneo Stephen Darwall. Por una parte, un respeto de reconocimiento que toca a toda persona por el sólo hecho de ser persona y, por otro lado, un respeto como valoración, en donde respetamos según sus particularidades. Finalmente, quisiéramos demostrar que las ideas principales de la ética del cuidado ya se encontraban en la ética de la virtud aristotélica, por lo que, en suma con los argumentos anteriormente dados, la distinción por ‘género’ no parece ser adecuada.

Descriptor: Ética del cuidado · Ética de la justicia · Feminismo · Gilligan · Aristóteles.

Abstract: Studies by psychologist Carol Gilligan point out that women act under an ethic of care and men under an ethic of justice. In this article, we propose that both ethical positions can certainly be complemented by each other, unlike modern moral theories, wherein that binding appears to be impossible. In his terms, Gilligan proposes an ethics based on female thinking, as opposed to an ethic of masculine thought. We shall observe that his theory is not enough to be called ‘ethical’ by itself, and we are going to argue that his distinction indicates rather a difference of views in which, precisely, gender is irrelevant. We give context to our thesis with what has been proposed by Seyla Benhabib, in terms of distinguishing the “concrete other” and the “generalized other”. The first gives us the context and individuality of the person; on the other hand, the second shows us what we all have in common, namely, the moral rights and dignity. Accordingly, we distinguish two types of *respect*, by following

¹ Agradezco sinceramente a la profesora Dra. Alejandra Carrasco por todo el apoyo académico brindado, sus comentarios y correcciones a este trabajo. Mi gratitud se hace extensiva al *referee* anónimo y a Cristóbal Olivares (Programa de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile) por sus importantes observaciones y comentarios.

² Programa de Doctorado, Instituto de Filosofía, dvalegría@uc.cl

the contemporary philosopher Stephen Darwall. On the one hand, the respect as a recognition where we respect all the persons touched by the mere fact of being a person; on the other hand, the respect as appreciation, where we respect on merits. Finally, we show that the main ideas of the ethics of care were already in the Aristotelian virtue ethics, so that in addition to the arguments given above, the distinction of 'gender' does not seem adequate.

Keywords: Ethics of care · Ethics of justice · Feminism · Gilligan · Aristotle

Recibido: 09/08/2012. Aceptado: 01/10/2012

Introducción

Las teorías morales de la modernidad están basadas en un tipo de razonamiento que es abstracto y formal. El agente en este tipo de éticas es un agente moral autónomo que descubre leyes y las aplica dejando a un lado el contexto y lo particular de cada caso. Tenemos como ejemplo de este tipo de ética las bien estudiadas teorías deontológica y utilitarista (Anscombe (1958) p. 3). Ahora bien, Carol Gilligan, psicóloga norteamericana, en el año 1982, publica *In a different voice* (traducido al español como: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, 1985), donde plasma lo que cree que es una nueva voz, antes no escuchada: la voz femenina diferenciada de las éticas predominantes. A la postura de Gilligan se le van a sumar feministas como Nel Noddings que se posicionarán en contra de las teorías utilitaristas, marxistas, deontológicas, etcétera, es decir, de éticas llamadas de principios.³ Este tipo de ética 'nueva', propuesta por Gilligan, tomará en cuenta lo que antes estuvo olvidado en las éticas modernas universalistas,⁴ a saber, el contexto y la particularidad. Gilligan atribuye esta nueva mirada al pensamiento femenino: un modo diferente del razonamiento moral masculino que se basa, en cambio, en la justicia y en los derechos. El pensamiento femenino pondrá sobre la mesa un razonamiento basado en el cuidado y en la responsabilidad, que será llamado por Gilligan 'ética del cuidado'. Se puede inferir que las distinciones esenciales entre esta ética del cuidado y las éticas que dominaron en la modernidad conciernen a la particularidad, las pasiones y la parcialidad de la primera y la universalidad, la racionalidad y la imparcialidad en la segunda.

³ Son llamadas así porque existen reglas que conducen la acción de las personas. Encontramos principios de carácter general que deben ser universalizables.

⁴ Llamaremos indistintamente 'ética de la justicia', 'ética universalista' y 'éticas modernas' al tipo de ética surgida en el siglo XVIII en donde prima la universalidad, las reglas, los derechos y la justicia.



Nuestra tesis es la siguiente: la propuesta de Gilligan sobre el cuidado muestra una orientación para la acción, pero en tanto teoría ética es todavía insuficiente; en otras palabras, la perspectiva del cuidado es primordial, pero necesita de la conjunción de una ética de la justicia, es decir, de proposiciones universales. Al hablar de ética no hablamos de género (*gender*). La diferencia masculino/femenino no es relevante. En la primera sección, se verá cómo en la propuesta de la psicóloga confluyen la ética del cuidado y la ética de la justicia. En la segunda sección, se seguirá la misma línea argumentativa que hay en Benhabib y en Darwall, quienes consideran, desde la filosofía, que ambas orientaciones deben complementarse. En particular, veremos que la distinción entre “otro generalizado” y “otro concreto”, hecha por Benhabib, permite entender que no hay una base filosófica suficiente para una ética del cuidado por lo que no se trataría de una ética propiamente tal. Por el lado de Darwall veremos la conexión que existe entre el cuidado y el respeto. En Darwall el respeto es considerado como factor moderno que debiese ir unido al cuidado, distinguiendo dos tipos: respeto de reconocimiento (*recognition respect*) y respeto como valoración (*appraisal respect*). Por último, enmarcaremos la ética del cuidado en la ética de la virtud aristotélica, puesto que pareciera ser que esta última ya incoa ciertas ideas de la actual ética del cuidado propuesta por Gilligan.

Gilligan: una voz para las mujeres

Gilligan comienza *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino* con un relato de Chéjov para mostrar como ya en la literatura podemos notar “cuán acostumbrados estamos a ver la vida a través de los ojos de los hombres” (Gilligan (1985), p. 20). Rescatará intuiciones de la literatura para ejemplificar la diferenciación entre voces de hombres y de mujeres, esto es, cómo cada sexo se acerca de diferente forma a la moralidad.⁵ El juicio ético de las mujeres se articula a base del cuidado, la responsabilidad y el contexto. Por otro lado, en cambio, notará que el juicio ético de los hombres se enmarca más bien dentro de una ética de la justicia, es decir, su enfoque estaría en la igualdad, en los razonamientos lógico-formales y en los derechos.

⁵ Llama la atención que Gilligan no sea la única que da relevancia a la literatura para hacer que confluya con sus investigaciones. Arendt, por ejemplo, pensaba en la importancia de la narración de la historia, es decir, el relato que va a quedar de los espectadores; para Simone de Beauvoir, la narración fue su manera de llevar a la práctica su teoría. La acción para Beauvoir es lo que permite realizar la existencia y su proyecto existencial lo realizó en la escritura literaria. Pareciera ser que Gilligan rescata elementos de la literatura precisamente para mostrar cómo el pensamiento femenino se interesa más por los contextos y particularidades.

Gilligan propone una nueva línea de interpretación basada en las respuestas de niñas contrastadas con las de niños, en donde es posible ver el desarrollo de las niñas, que antes no era tomado en cuenta, para hacer una escala de diferencias, pero no una en que se establezca una jerarquía de peor a mejor. A la luz de los resultados que obtiene de las mujeres, nombrará como ‘ética del cuidado’ a lo que cree que es el tipo de razonamiento moral femenino. Esta ética del cuidado se contrasta con una ‘ética de la justicia’ atribuida a los hombres; esta última se centra en la realización individual, en razonamientos formales, igualdad y comprensión de la imparcialidad. La ética del cuidado, por su parte, refleja un conocimiento de las relaciones humanas que se basa en que el Yo y los otros son interdependientes. Gilligan (1985) da un recorrido por la psicología imperante mostrando cómo teóricos de la psicología han establecido la vida del hombre como la norma, subsumiendo a las mujeres en ese patrón, pero sin ser consideradas realmente. La teoría de Freud es un ejemplo de cómo establecer una teoría del desarrollo psicosexual sólo valorando las experiencias masculinas. Las mujeres, según él, mostrarían menos sentido de justicia, no estarían tan dispuestas como los hombres a someterse a grandes exigencias y se verían influidas por sus sentimientos de afecto u hostilidad. Gilligan, por su parte, seguirá la lectura de Chodorow para decir que el desarrollo femenino se establece a partir de la experiencia de las relaciones con los otros. Chodorow corta con el pensamiento psicoanalítico para sostener que los resultados psicoanalíticos no significan que “las mujeres tengan límites más débiles del yo que los hombres” (Gilligan, 1985, p. 23), sino que desde temprana edad las mujeres tienden más a la empatía, puesto que al ser del mismo género que las madres se identifican como iguales y así fundan la experiencia del apego en su proceso de identidad. La virilidad, según Chodorow, se define por medio de la separación, en cambio, la femineidad lo hace mediante el apego. Al ser iguales que las madres su relación con el mundo será más cercana, ya que no deben hacer el corte con ellas para establecer su identidad. La identidad en las mujeres se verá amenazada si es que hay una separación, en los hombres, en cambio, la amenaza estará radicada en la intimidad.

Gilligan diferirá de las etapas de su maestro L. Kohlberg. Estas etapas son seis y se subdividen en tres. Las mujeres se muestran deficientes en esta escala ya que si se las mide aparecen en la tercera etapa en el nivel II, este nivel es el “Moral convencional” en donde las mujeres desarrollarían su juicio ético hasta “las expectativas, relaciones y conformidad interpersonal (mutualidad)”. Para Kohlberg las mujeres “no existen” y le atribuye universalidad a su estudio de 84 niños varones que realizó por más de veinte años. Gilligan muestra que en el estudio realizado por Kohlberg y Kramer en el año 1969 se concluyó que “sólo si las mujeres entran en la arena tradicional de la actividad masculina reconocerán lo inadecuado de esta perspectiva moral



y progresarán como los hombres hacia etapas superiores en que las relaciones se subordinan a las reglas (etapa cuatro) y las reglas a principios universales de justicia (etapa cinco y seis)". Gilligan (1985), p. 41. Gilligan aquí considera una paradoja el que las características "esenciales" de las mujeres, vale decir, que sean sensibles a las necesidades de los otros, su atención y cuidado, venga a mostrarlas "deficientes" en el estudio de Kohlberg. Las mujeres según los estudios de Gilligan optarán por una "moral" de cuidado y responsabilidad, puesto que una moralidad de derechos y de no intervención "puede atemorizar[las] por su justificación potencial de la indiferencia y el descuido", Gilligan (1985), p. 46.

En suma, en términos de Gilligan, una ética del cuidado sería el modo en que razonan las mujeres a diferencia de los razonamientos lógico-formales de los hombres que se subsumen a una ética de la justicia. La propuesta de Gilligan (1985), p. 163, no será pensar ambas éticas como excluyentes. Su propuesta más bien será ampliar y mejorar la ética de la justicia. En efecto:

"Admitir la verdad de la perspectiva de las mujeres hacia la concepción del desarrollo moral es reconocer para ambos sexos la importancia, a lo largo de la vida, de la conexión del Yo y los otros, lo universal de la necesidad de compasión y cuidado".

Gilligan sostiene que surge un imperativo en las mujeres y es uno de cuidado y responsabilidad que en los hombres aparecería como un respetar los derechos del otro. No obstante, ambas formas de relacionarse con el mundo deben integrarse. Gilligan (1985), p. 253 afirma: "mi objetivo es ensanchar el entendimiento del desarrollo, incluyendo las perspectivas de ambos sexos". Las mujeres se definen de manera inicial en el "absoluto del cuidado y la atención" que se complica cuando reconocen la necesidad de integridad personal, puesto que no deben dañar nunca al otro. Tal reconocimiento hace surgir un deseo de igualdad que se ancla en el concepto de derecho, esto hará que se modifique la noción inicial de cuidado, puesto que ahora tendrá en vistas el derecho. De igual forma, los absolutos de verdad e imparcialidad de los hombres serán puestos en duda por la existencia de diferencias entre el yo y el otro, esto hará que tiendan a relativizar la igualdad hacia una equidad para así hacer surgir una "ética de generosidad y atención". Así, pues, ambas miradas deben complementarse ya que pareciera ser que el desarrollo de una moral madura debe integrar ambas concepciones, tanto de cuidado y responsabilidad por el otro como de justicia y derechos. La propuesta de la psicóloga, por tanto, es que debe existir una confluencia entre la ética del cuidado y la ética de la justicia. Su propuesta no quiere proponer, como algunas feministas lo han interpretado, que la ética del cuidado sea una alternativa a las éticas que dominaron en la modernidad, sino una complementación.

*“Otro concreto” y “otro generalizado” en Benhabib y los dos tipos
de respeto en Darwall*

La perspectiva de las mujeres y su ética del cuidado y la de los hombres y su ética de la justicia tienen su análogo en lo que Seyla Benhabib (2006) llama el “otro concreto” y el “otro generalizado”. La posición de Benhabib (2006), p. 188, al igual que Gilligan, es que ambas concepciones deben complementarse, de esta forma no debe pensarse que la ética del cuidado habría superado la ética de la justicia, sino que hay que integrar ambas éticas para la concepción de una moral. De modo que:

“Una definición del ser que se limita al punto de vista del otro generalizado se vuelve incoherente y no puede distinguir entre seres. Sin asumir el punto de vista del otro concreto, no se puede llevar a cabo ninguna prueba de universalidad coherente, porque no contamos con la información epistémica necesaria para juzgar si mi situación moral es «similar» o «distinta» a la tuya.”

Como bien señala Benhabib aquí, vale la pena preguntarse si podría existir una teoría moral sin tomar en consideración al “otro generalizado” o bien al “otro concreto”. De hecho, no es posible pensar en las sociedades modernas complejas de hoy en día sin la estructura del “otro generalizado”; pero tampoco es posible pensarlas sin el “otro concreto”, ya que este último nos brinda el contexto por medio del cual debemos pensar las relaciones al interior de esas sociedades modernas.

Sostiene en “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral” (en Benhabib 2006) que lo realizado por Gilligan es comparable con la propuesta de Kuhn sobre el ‘cambio de paradigma’ que opera en las ciencias. Sostiene que “el juicio moral de las mujeres es más contextual, está más inmerso en los detalles de relaciones y narrativas” (2006, p. 172), lo que las lleva a tender más a adoptar la postura del “otro concreto”. La concepción, dice aquí Benhabib, de entrelazar el “otro concreto” y el “otro generalizado” en la teoría moral contemporánea es considerada como incompatible. De la primera distinción podemos decir que “nos hace ver a cada ser racional como un individuo con una historia, identidad y constitución afectivo-emocional concreta”, Benhabib (2006), p. 183. Aquí lo relevante es ver la individualidad de cada persona, vale decir, se pone sobre la mesa las inclinaciones, deseos, motivaciones, etcétera, del otro, en donde gobiernan con ese otro “normas de equidad y reciprocidad complementaria”. En este caso las normas con el otro no provienen de una institucionalidad, sino más bien son normas basadas en el amor, la amistad y el cuidado. Es así como al tratar al otro de esa manera confirmamos su humanidad y su individualidad humana. Las



categorías morales aquí son de responsabilidad, en el sentido de hacerse cargo por el otro, establecer un vínculo y un deseo de compartir. Los sentimientos morales, a su vez, son de amor, cuidado, simpatía y solidaridad. El “otro generalizado”, en cambio, no toma en consideración las motivaciones, emociones, inclinaciones, etcétera, del otro, sino más bien se basa en que todos poseemos los mismos derechos; por lo que la dignidad moral es precisamente lo que todos tenemos en común, no lo que nos diferencia. La relación es gobernada por normas de igualdad y reciprocidad formal. Las interacciones con el otro se basan en normas públicas e institucionales. Las categorías morales que acompañan tales interacciones son de justicia, obligación y derecho; y los sentimientos morales de este “otro generalizado” son los de respeto, deber, valor y dignidad: Benhabib (2006), p. 183.

Antes de continuar es menester señalar que Gilligan piensa que su psicología del desarrollo femenino da posibilidad de hablar de una ética propiamente tal, pero Benhabib (2006), p. 40, no cree que la propuesta por Gilligan dé las bases para establecer una ética, sino que más bien *toca* temas morales y así señala:

“Gilligan no nos ha explicado todavía en qué consistiría una «ética del cuidado», por oposición a una «orientación ética hacia un razonamiento basado en el cuidado», ni nos ha suministrado aún la argumentación filosófica necesaria como para formular una formulación diferente de la de Kohlberg respecto a lo que habría de ser el punto de vista ético o la imparcialidad”.

Pero al margen de esta controversia, Benhabib cree que la propuesta de Gilligan sí permite articular una complementariedad entre la ética del cuidado y la ética de la justicia. Esto se distingue de la ya citada Nel Noddings, por ejemplo, quien en *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* se desvía de esta lectura separando la ética del cuidado como estrictamente femenina y diferenciada de una ética de la justicia exclusiva de hombres, las que no deben tocarse en ningún punto.⁶ Benhabib, por su parte, insiste que claramente los temas de la ética del cuidado son *temas morales*, aunque la orientación del cuidado de estas otras dos pensadoras (opuestas en la posibilidad de complementariedad) no es suficiente para definir una teoría moral. Se debe tener en cuenta la orientación universalista, puesto

⁶ Noddings (2003), p. 1, afirma: “Ethics has been discussed largely in the language of the father: in principles and propositions, in terms such as justification, fairness, justice. The mother’s voice has been silent. Human caring and the memory of caring and being cared for, which I shall argue form the foundation of ethical response, have not received attention except as outcomes of ethical behaviour. One is tempted to say that ethics has so far been guided by logos, the masculine spirit, whereas the more natural and, perhaps, stronger approach would be through Eros, the feminine spirit”. Noddings aquí sostiene que existe un conjunto de estereotipos de género que actúan como expectativas que nos forjamos del otro, es decir, se espera moralmente de las mujeres algo distinto de que de los hombres.

que fijan los límites dentro de los cuales ha de permitirse que operen los temas del cuidado. Para Benhabib no se puede prescindir del universalismo kantiano; la moralidad basada en el cuidado, sostiene Benhabib en *Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral*, tiene la opción de pensar que lo que es moralmente bueno es bueno para aquellos que son iguales a mí: Benhabib (1997), p. 48.

A pesar de que considere de suma importancia el factor universalista en la construcción del juicio ético, Benhabib cree que es importante subrayar que ni la justicia ni el cuidado deben poseer primacía, porque ambas concepciones son igual de importantes para alcanzar una madura moralidad. Las teorías universalistas de la justicia “han acentuado nuestro valor como personas morales a costa del olvido y de la represión de nuestra vulnerabilidad y dependencia como seres corporales” (Benhabib (1997), p. 49), es decir, olvidando el contexto donde se modelan las necesidades morales, las identidades y las concepciones de lo que es una vida buena. La ética de la justicia, por tanto, sólo tendría en mente ver al hombre como una persona moral abstracta, que debe seguir leyes para su comportamiento en sociedad. Y si bien esto es necesario, no se debe olvidar el contexto de la persona concreta: su raza, sus creencias, etcétera, que lo conforman como una persona corporal con metas, virtudes, deseos distintos de los demás. La gran diferencia entre Benhabib y Gilligan, por tanto, es que para la primera la propuesta de la segunda no alcanza para construir una ‘ética’. Gilligan describe una orientación; un tipo de perspectiva que debe estar presente en una ética, pero no es todavía una teoría ética: no muestra criterios, justificaciones morales, imprescindibles para la descripción de una ética sistemática y plausible.

Más claramente, Stephan Darwall en *Welfare and rational care* señala que mientras el cuidado hacia el otro consiste en preocuparse por su bienestar, el respeto a alguien implica una relación con ella en tanto es un ser con dignidad. Bienestar y respeto van de la mano. En la medida en que nos preocupamos (*care*) por alguien, regulamos nuestra conducta hacia ella por su dignidad. Siguiendo a Darwall, el contraste que existe entre respeto y cuidado se establece entre lo que es o parece ser bueno desde el punto de vista de alguien y lo que es para su bien o bienestar. Así, pues, sostendrá que tratar el punto de vista de alguien como normativo es una forma de respeto; mientras que tomar el bienestar de una persona como normativo es una forma de cuidado. El respeto que demandamos de los otros requiere empatía, el cuidado que esperamos de al menos algunos es simpatía (Darwall, (2002), p. 15).

Más claramente, en un texto anterior, *Two kinds of respect* (1977), Darwall sostiene que podemos encontrar dos tipos de respeto, a saber: el respeto de reconocimiento (*recognition respect*) y el respeto como valoración (*appraisal respect*). El primer tipo de respeto aquí mencionado hace alusión al que debemos tener con todas las personas *qua* personas. Tal tipo de respeto nos recuerda la



formulación kantiana del reino de los fines, en donde se encuentran enlazados los seres racionales por leyes comunes. Tal formulación del imperativo categórico versa como sigue: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”: Kant (1977) p. 84. Esta es la idea de que los seres racionales deben ser tratados igualmente por su dignidad en tanto personas y que complementaríamos, postulamos, la descripción de la orientación ética masculina de Gilligan, y la del “otro generalizado” de Benhabib. El respeto como valoración (relacionado con el ‘bienestar’ antes citado), por su parte, toma en cuenta no a la persona en sí *qua* persona, sino sus características. De esta forma, este tipo de respeto puede ser dado a una persona y a otra no. Para ejercer un respeto como valoración deben existir juicios de valor positivos, de excelencia, que delimiten el carácter de una persona. Por ejemplo, cuando respetamos a alguien a causa de algún mérito o porque sea digno de aquél. A través de esta forma de respeto se consideran y valoran implícitamente las diferencias entre las personas y las relaciones particulares entre ellas. Esta distinción, que complementa lo de Benhabib, nos da la base para pensar que el cuidado por el otro siempre lleva dentro de sí un respeto por él (o bien, el cuidado se enmarca y debe hacerlo, dentro del respeto a su dignidad –de allí el carácter normativo antes señalado). El respeto para Darwall (2002), p.78 y p. 117, teniendo en cuenta la mirada kantiana de la ética, podemos dividirlo en dos tipos de respeto que se corresponde con el mérito y con la dignidad. En el respeto como valoración admiramos el mérito de la persona por su conducta o carácter; en cambio, en un respeto de reconocimiento está en juego la dignidad de la persona, es decir, hay un reconocimiento por ser persona. Por ello, si hablamos de cuidado, éste tiene que ir relacionado inherentemente con la noción de respeto.

*Respeto de reconocimiento del “otro generalizado” en la ética de la justicia y
respeto como valoración del “otro concreto” en la ética del cuidado*

Pues bien, el respeto es una noción que debe existir necesariamente en una teoría moral. Nuestra propuesta es establecer un nexo entre cada tipo de respeto con la ética del cuidado y la ética de justicia a la luz de lo señalado por Benhabib. Así, pues, un respeto de reconocimiento, como señalábamos anteriormente, es para todas las personas en tanto personas; en este caso, para una comunidad moral. Aquí hablamos de un otro que, en lenguaje de Benhabib, sería un “otro generalizado”, porque no tenemos en cuenta sus motivaciones, deseos, raza, género, etcétera. Un respeto de reconocimiento se da a todas las personas por igual. Por otro lado, un respeto como valoración lo comparamos con el “otro concreto” de Benhabib, puesto que aquí lo que prima no es la universalidad de personas vistas en conjunto

y de modo impersonal, sino lo contrario, es decir, lo que se toma en cuenta es su dignidad individual, como propia de sujetos únicos e irrepetibles, con sus características que los diferencian respecto a los demás. El respeto como valoración toma en cuenta las excelencias del carácter de la persona. Aquí, pues, podemos hacer distinciones entre una persona y otra. En un *respeto de reconocimiento* no es necesario darle crédito a esa persona por nada en particular; en cambio, en un *respeto por valoración* podemos respetar más o menos a alguien en virtud de sus características personales. En una ética de la justicia, por tanto, debemos tratar a todos con un respeto de reconocimiento, ya que prima la universalidad de las leyes que se aplican a los hombres sin importar sus características personales, no importa dónde nació, su situación, raza, etcétera. Por otro lado, en una ética del cuidado vemos a las personas en tanto seres concretos, nos fijamos en el contexto de esa persona, sus motivaciones, sus valores, sus atributos, etcétera, por tanto al valorar a esa persona individualmente podemos tenerle un *respeto por valorización*. Se hace, pues, necesario tanto una ética del cuidado como una ética de la justicia, tanto del otro concreto como del otro generalizado, tanto de un respeto de reconocimiento como de un respeto como valoración. Ninguno basta, ambos son necesarios, pero ninguno es suficiente por sí solo para dar cuenta exhaustivamente de nuestros juicios morales. Con todo, siguiendo a Benhabib, insistimos en que más que “ética de la justicia” o del “cuidado”, conviene hablar de orientaciones o perspectivas de justicia y cuidado. Sólo así podrían complementarse en una única teoría ética.

Ética de la virtud aristotélica y la orientación al cuidado

La tesis propuesta por nosotros podría tener un interesante antecedente en la ética de la virtud de Aristóteles. Así lo han interpretado algunos autores como, por ejemplo, Howard Curzer y Alan Thomas. Según ellos, sería posible trazar una misma línea argumentativa entre la ética aristotélica y el razonamiento basado en el cuidado. Thomas (2011), pp. 132-151, señala que para establecer una situación de cuidado, el tipo de relación entre las partes debiese ser asimétrica, ya que uno se posicionará siempre en una situación de vulnerabilidad respecto del otro. Se debe tener a la vista el bien del otro por la situación y por él mismo. Según Thomas aquí, los grupos que comúnmente son el foco de la ética del cuidado son los miembros sociales muy jóvenes, los enfermos, las personas con discapacidades crónicas y los muy ancianos. Hasta aquí hay una clara orientación al cuidado. Sin embargo, la ética de la virtud aristotélica está enmarcada en el espacio social y político del ágora en donde, siguiendo a Thomas, el único tipo de vulnerabilidad es entre hombres viejos que se asume que son más sabios por tener más experiencia a diferencia de los hombres jóvenes que se les reprocha



lo contrario. En la ética aristotélica no se toma en cuenta la asimetría que existe entre hombres, mujeres, esclavos, enfermos crónicos, etcétera, que viven en una misma sociedad. La *Ética a Nicómaco* sólo se centra en el hombre ateniense, bien nacido, libre políticamente y concentrado en una vida pública. Este tipo de vida se contrasta con la vida del *oikos*, vale decir, del hogar doméstico. La vida de las mujeres y esclavos, dice Thomas (2011), p. 136, queda fuera de la ética.

En esta perspectiva nos encontraríamos con una similitud importante entre la ética del cuidado (que hace la diferenciación de géneros, como Noddings) y la ética de la virtud aristotélica: la relación entre los roles de género y la idea de lo doméstico. Hoy en día las mujeres todavía se ocupan del trabajo que no es pagado y la mayoría de ese trabajo se localiza en las tareas domésticas. Las mujeres son las que se preocupan de la esfera doméstica, del cuidado de los niños, ancianos y enfermos. No hemos avanzado mucho, sostiene Thomas (2011), p. 137, desde los tiempos de Aristóteles, puesto que la distribución de quién se preocupa por el otro que está en una situación de vulnerabilidad siguen siendo, en su gran mayoría, las mujeres. Con todo, Thomas luego reconoce que lo esencial en la ética del cuidado no es que está enfocada en las personas que están situadas en una posición de vulnerabilidad puesto que todos lo somos en nuestra dependencia física y social. Thomas, a fin de cuentas, termina reconociendo que la existencia de género no es esencial para la ética del cuidado. Si todos somos vulnerables, todos estamos dentro de las consideraciones éticas y se supera así el sexismo aristotélico.

Todos merecemos respeto de igual manera sin tomar en cuenta si podemos o no realizar toda la gama de nuestras capacidades, todos somos vulnerables de alguna manera, en algún momento. Concluye entonces Thomas que lo que es valioso para la relación del cuidado es simplemente su altruismo directo y no la relación asimétrica de las partes. Por tanto, sostiene que lo distintivo en una ética del cuidado no es, en rigor, nada ético sino algo político (Thomas 2011, p. 144). A lo largo de nuestra historia social y política la ética del cuidado ha estado asociada con el rol de género de ser buena madre, buena esposa, buena enfermera y buena cuidadora, y esos roles no han sido reconocidos ni económica, ni jurídica, ni políticamente como el trabajo que son. Thomas ve en Aristóteles un precursor de la ética del cuidado, lo que Benhabib llamaba una orientación al cuidado, pero subrayando, o llamando la atención a, el carácter político que subyace en el cuidar al otro. Esto, en rigor, no debería a nuestro juicio alterar la teoría ética (Thomas 2011, p. 144).

Por otra parte, Curzer (2007), p. 221, sostiene que Aristóteles sería el primer defensor de una ética del cuidado. En primer lugar, para articular su tesis, afirma que Aristóteles posee ciertamente un concepto de cuidado. Así, Curzer afirma aquí:

“A pesar de que los términos griegos de *phileis* y su versión en infinitivo *to philein* son comúnmente traducidos como ‘amor’ <love>, o ‘sentimiento de amistad’ <friendly feeling>, o ‘afección amistosa’ <friendly affection>, Aristóteles usa *phileis* y *to philein* para significar aproximadamente lo que evoca la ética del cuidado cuando quiere decir ‘preocuparse’ <caring> y ‘cuidado’ <care>”.

Phileis, según Curzer, incluye una familiaridad substancial con la otra persona, que se obtiene mediante interacciones de orden personal. Encontramos en el término *phileis* compasión, simpatía y empatía, que Curzer señala que son los componentes básicos del cuidado.

Siguiendo la línea argumentativa de Curzer, en la ética aristotélica encontramos, de igual forma que la ética del cuidado, particularidad, pasión y parcialidad; mientras que en las éticas modernas universalistas encontramos universalidad, racionalidad e imparcialidad. En efecto, en las éticas universalistas se presupone que las personas son independientes unas de las otras. Una persona es básicamente la misma luego de terminar una amistad, un matrimonio o cualquier tipo de relación. Por otro lado, en un razonamiento basado en el cuidado, lo fundamental es la relación con el otro. Las relaciones son fundamentales para la formación de la identidad en las mujeres, sostiene Gilligan, y es lo mismo que encontramos en Aristóteles: “El hombre es un ser político y necesita vivir en compañía” (*Ética a Nicómaco* IX, 1169b18-19). Para Aristóteles una vida feliz es la construida en torno al ejercicio de la virtud por personas inmersas en familias, amistades, comunidades y estados. Aristóteles, dice Curzer, no está interesado en individuos solitarios. La amistad es importante para Aristóteles, puesto que es transformadora del carácter. Por tanto, según Curzer, la identidad es el resultado de la amistad. Entre otras cosas, “el amigo es un otro yo” (*Ética a Nicómaco*, IX, 1169b7, 1170b6), dice Aristóteles, o “un segundo yo” (1166a30-2). En una ética de la justicia (en el lenguaje de Gilligan) el valor por la persona es uniforme e impersonal, sólo tenemos en cuenta su humanidad, o en palabras de Darwall, tenemos un respeto de reconocimiento, de personas *qua* personas. En la ética del cuidado, no obstante, encontramos otro tipo de respeto por el otro, aquí nos importan en su individualidad, por su historia, su carácter, las situaciones que ha vivido y su relación con nosotros. Efectuamos un respeto como valoración. Nos importa *qua* individuo, es decir, como un “otro concreto” y no (o, al menos, no primeramente) *qua* persona, esto es, como un “otro generalizado”.

Por otra parte, las éticas modernas universalistas (básicamente, la kantiana) no creen en las pasiones: la motivación es un deber sin pasión. Por el contrario, los partidarios de una ética del cuidado piensan lo opuesto, es decir, la pasión por el cuidado en muchas ocasiones es una mejor motivación que la mera obligación. En



Aristóteles encontramos que debemos purgar nuestras malas pasiones, capacitar a las buenas y luego usar esas pasiones para motivar nuestras acciones. Aristóteles en este punto estaría incoando las ideas de la actual ética del cuidado, puesto que sostiene que las buenas pasiones contribuyen a deliberar mejor en las situaciones concretas. Curzer señala que los defensores de las éticas modernas universalistas temen que las pasiones dificulten nuestro entendimiento moral, distorsionando nuestra percepción y nuestros juicios. Las pasiones en Aristóteles juegan un papel importante; en una ética del cuidado la pasión de la simpatía es necesaria para elaborar un apropiado entendimiento de las situaciones y nos ayuda a reconocer y responder a las necesidades, los deseos e intereses de los demás.

Ahora bien, Aristóteles no concilia del todo estas dos miradas. La ética del cuidado es particularista, es decir, nosotros trataríamos a los demás según qué tipo de relación tenemos con ellos, nos fijamos en la persona misma. En las éticas universalistas modernas la obligación de comportarse de algún modo no viene dada por la persona en su particularidad sino, más bien, por el sólo hecho de ser persona en general, y la trataremos según la norma establecida. Aristóteles enfatiza la variedad que existe entre las amistades, las responsabilidades, por ejemplo, que se tienen con los otros son de distinto rango según el tipo de relación que tengamos con ellos, “son diferentes las relaciones de justicia: no son las mismas para padres e hijos que para hermanos entre sí –ni para camaradas ni para conciudadanos– e igual en las demás clases de amistad” (*Ética a Nicómaco* VIII, 1160a1). De la misma forma comportarse de manera injusta es peor según quién sea la persona a quien se defrauda. La responsabilidad, por tanto, se subsume al tipo de relación que se tiene con esa otra persona. Si la relación cambia, también lo harán las obligaciones. Podríamos pensar que una ética del cuidado al ser particularista nos daría el pie para actuar de mala forma con quienes no tenemos ningún tipo de relación. En nuestra tesis, al contrario de Aristóteles, debemos tener claro que nuestro cuidado y nuestras obligaciones no se pueden restringir a un grupo demasiado reducido. La amistad aristotélica incluye a los familiares, amigos cercanos y una ciudad-estado es un tipo de amistad, una amistad cívica (reducida a hombres libres, con exclusión de mujeres, esclavos y bárbaros), vale decir, vemos aquí una relación en tanto que son amigos nuestros de alguna manera. Son parciales para Aristóteles las responsabilidades, las obligaciones y el cuidado para con el resto. Así, pues, actuamos según qué tipo de relación tenemos con los demás.

Según la lectura que Curzer hace de Aristóteles, éste y los defensores de la ética del cuidado restan importancia a las reglas generales, vale decir, la importancia recae en la relación que tengamos con ese otro, no lo que una ley nos diga sobre cómo actuar con él, pues hay un énfasis en el detalle de cada situación y de nuestra relación particular con ese otro. Finalmente, será la relación la que nos diga cómo

debemos tratar a esa persona. Debíésemos ser parciales con el resto de la humanidad, puesto que según Aristóteles y los defensores de la ética del cuidado nuestras responsabilidades dependen de la relación con ese otro. Nuestras responsabilidades no deberían ir más allá de nuestras relaciones. En consecuencia, si bien es plausible decir que en la ética de la virtud aristotélica se incoa la perspectiva del cuidado, no se puede decir que está presente la complementación que aquí nosotros defendemos.

Conclusión

De acuerdo con nuestra tesis se hace necesario que exista un componente de justicia e igualdad en una teoría moral, como las éticas que se configuraron en el siglo XVIII, que mostraron que el individuo necesitaba regular su relación con los demás en tanto son iguales que buscan reglas para vivir en sociedad, independiente del género, estatus, raza, etcétera. El cuidado y la justicia, para Aristóteles y los que toman partido por una ética del cuidado de forma radical, son independientes y las relaciones pueden verse afectadas si la persona actúa de forma despreocupada o injusta o ambas cosas. No obstante, las relaciones debiesen ser justas en todos los casos. Según la terminología de Darwall, debiese existir un respeto de reconocimiento por los otros, independientemente de su particularidad en cuanto persona, ese respeto intrínseco que las éticas modernas universalistas tienen a la vista y que creemos que es fundamental a la hora de articular un juicio ético. La ética de la justicia nos brindaría un reconocimiento por ese “otro generalizado” tomando en cuenta sus derechos. Pero eso es sólo una cara de la moneda. Tenemos que considerar al “otro concreto” para respetarlo según sus creencias, valores, virtudes, diferencias, etcétera; es decir, respetándolo según un respeto como valoración.

En la lectura de Curzer pareciera ser que la perspectiva moral no se aplica a la esfera pública en su totalidad; reduce la ética del cuidado a algunos planteamientos de Aristóteles para asegurar que las obligaciones que tenemos hacia los demás sólo se aplican si tenemos alguna relación con ellos. Nuestra tesis propone, no obstante, que la ética del cuidado requiere el complemento de la ética de la justicia. Las relaciones privadas que tenemos con los otros se deben integrar a la comunidad. Hay que tener a la vista un reconocimiento universalista siempre de la mano de un reconocimiento particular, sólo así se puede superar un formalismo vacío, sin contenido.

Darwall (2002) defiende una ética del *cuidado racional del bienestar*. Se hace la pregunta normativa de qué hace que la vida de una persona vaya bien y defiende la afirmación aristotélica de que la mejor vida para una persona es una vida de actividades virtuosas, que se aproxima al sentido aristotélico de vida buena. Las acciones virtuosas son elegidas, según Aristóteles, por sí mismas. Tienen un valor



intrínseco que es distinto de la contribución que hacen para la *eudaimonia* el bien del agente o su bienestar. Se pregunta Darwall cómo una actividad puede ser elegida por sí misma y como una ejemplificación de un valor abstracto (agente neutral). La respuesta que dará es que debemos ver la noción de *valoración* (*appreciation*). Los valores apreciativos difieren del bienestar o de cualquier tipo de valor relativo al agente o a la persona. La postura de Darwall, por tanto, será que la normatividad del bienestar no es un agente-relativo sino más bien un agente-neutral. El bien de una persona es intrínsecamente normativo, no por el agente mismo sino por cualquier persona que se preocupe por él, incluido él mismo. Lo que vemos como el bien de (*for*) alguien, visto desde la perspectiva de alguien que se preocupa por esa persona, muchas veces será diferente de lo que parece el bien para (*to*) ese alguien.

La vida humana más beneficiosa consiste en las actividades relacionadas con la apreciación del valor y el mérito. Esto no obsta a que exista también un marco de referencia inviolable: el respeto de reconocimiento. Darwall no cree que sólo apreciando los valores se pueda buscar el bien del hombre. Sin embargo, sostiene que es también una búsqueda imprescindible.

Podemos ver cuatro interpretaciones de la tesis aristotélica, dice Darwall, sobre lo que sería el bien o florecimiento (*flourishing*) de una vida de tal o cual forma. Las interpretaciones son 1) Perfeccionista: aquí tenemos que la naturaleza humana es perfectible. 2) Biológica: ésta sostiene que un funcionamiento saludable consiste en una vida virtuosa –cree Darwall que sólo si la salud es un componente esencial del bienestar humano o si es un fin racional del hombre, esta interpretación biológica nos interesaría–. 3) Fin racional: aquí la actividad virtuosa es el único y digno fin –Darwall no acepta esta tesis porque cree que el mérito se obtiene en relación con la dignidad. 4) Bienestar: la tesis aristotélica afirma que la vida de una actividad virtuosa es lo mejor para la persona misma, que es lo que la beneficia más. La cuarta tesis será a la que se subscribirá Darwall. Sostiene que lo que beneficia a una persona no es lo que ella racionalmente quiere, sino lo que cualquiera, incluso quizás ella misma, podría racionalmente querer para ella. Por ejemplo, una persona depresiva puede elegir la soledad y dormir incluso sabiendo que disfrutaría y le sería más beneficioso salir con amigos. En este caso, su ‘bien’ y su ‘deseo subjetivo’ difieren. Además, debemos tener claro que el bien de una persona no está constituido por sus valores, preferencias o lo que esa persona quiera, sino por lo que uno debiese querer en la medida en que nos preocupemos por ella. Darwall quiere señalar que para reconocer el bien de una persona no puede evaluarse solamente el punto de vista subjetivo. Así, pues, si asumimos que lo que una persona desea para sí es su bienestar, no podríamos explicar los actos de sacrificio personal que realizamos por otros en diferentes contextos (y que Gilligan defiende que es propio de una ética del cuidado). Las teorías universalistas, vale decir, la ética de la justicia no

se podrían acomodar al hecho de que lo que una persona desea y lo que es bueno para esa persona no es necesariamente lo mismo. Por eso es necesario tener ambas perspectivas a la mano: la ética del cuidado viene a complementar la ética de la justicia.

Los planteamientos propuestos por Gilligan como exclusivamente femeninos podemos ya encontrarlos en alguna medida en la *Ética a Nicomáco*, como sostienen algunos autores contemporáneos. Es interesante entonces probar que la dicotomía de género propuesta por Gilligan y de feministas como Noddings no es esencial a la ética, puesto que cuidado o no cuidado no se relacionan directa ni únicamente con el género de las personas. Para establecer un juicio moral necesitamos distintas orientaciones, tanto del factor universalista como del factor del cuidado; hay que considerar a los miembros de una comunidad en tanto son un “otro generalizado” y un “otro concreto” y respetarlos tanto con un respeto de reconocimiento como con un respeto como valoración. Se deben complementar ambas orientaciones de forma necesaria. Esto evita calificar a Aristóteles de ‘sexista’ por entregar una ética pensada en el contexto de los ciudadanos libres griegos y sólo hombres. Y de hecho en el siglo XXI su *Ética a Nicómaco* es muy fácilmente extendible a las mujeres, recién reconocidas como iguales, en el siglo XX. De este modo, dejamos atrás distinciones de género y consideramos a los miembros de la comunidad en tanto personas, es decir, como a un “otro generalizado” que necesariamente tiene que ir unido con el “otro concreto”, puesto que nos da el contexto para poder juzgar. Debemos respetar a todas las personas por su dignidad, lo que Darwall llama un respeto de reconocimiento, que nos trae los componentes de igualdad necesarios para establecer juicios morales. Al enfocarnos en su particularidad, respetaremos a los hombres con un respeto como valoración. En efecto, es la complementariedad y necesidad recíproca de ambas orientaciones la clave para dar cuenta de un juicio ético plausible y completo.

BIBLIOGRAFÍA

Anscombe, G.E.M. (1958). “Modern moral philosophy”. *Philosophy*. Vol. 33, No 124.

Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial.

Benhabib, Seyla. (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*. Barcelona: Gedisa.



- Benhabib, Seyla. (1992). “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral”. *Isegorías*, Madrid, N°6, 1992, pp. 37-63.
- Curzer, Howard J. (2007). “Aristotle: Founder of the Ethics of Care”. *The Journal of Value Inquiry*, 41, 221-243.
- Darwall, Stephen. (2002). *Welfare and rational care*, Princeton: Princeton University Press.
- Darwall, Stephen. (1977). “Two kinds of respect”, *Ethics* 88 (1): pp. 36-49.
- Gilligan, Carol. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo moral femenino*. México: FCE.
- Kant, Immanuel. (1977). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.
- Noddings, Nell. (2003). *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Thomas, A. (2011). "Virtue ethics and an ethics of care: complementary or in conflict". *Eidos* N° 14, pp. 132-151.

