



Justicia: entre la “ética del deber” y la “ética del cuidado”

Cecilia Lis Gebruers

Estudiante de Derecho y Filosofía, Universidad de Buenos Aires
(Argentina). Correo electrónico: ceciliagebruers@gmail.com

Resumen

En este trabajo propongo abordar la concepción de la justicia desde una perspectiva feminista. En particular desde aquella que surge a partir de los polémicos estudios de Carol Gilligan sobre el desarrollo moral diferenciado entre varones y mujeres, para atacar desde ahí la concepción de justicia construida por Rawls, deteniéndome en particular en el “velo de la ignorancia”. Luego de lo anterior propongo una manera de superar esta dicotomía de la mano de Seyla Benhabib.

Palabras clave: Carol Gilligan; feminismo; John Rawls; justicia; Seyla Benhabib.

Justicia: entre la “ética del deber” y la “ética del cuidado”

Introducción

En este trabajo propongo abordar la concepción de la justicia desde una perspectiva feminista, -en particular aquella que surge a partir de los polémicos estudios de Carol Gilligan sobre el desarrollo moral diferenciado entre varones y mujeres-, para atacar, desde ahí, la concepción de justicia construida por Rawls, deteniéndome en particular en el “velo de la ignorancia”.

A lo largo del ensayo exploraré en forma rizomática las tres grandes críticas que se le hacen al liberalismo de base kantiana suscripto por Rawls. Estas, según Nussbaum son: 1) ser individualista, esto es, se enfoca en la dignidad e injustamente se subordina a ella el valor de estar apegado a una comunidad y a entidades sociales colectivas tales como la familia, grupos y clases; 2) tener un ideal de igualdad demasiado abstracto y formal, es decir, se señala como error que dentro de estas teorías no tienen cabida las realidades concretas de poder que se dan en las diferentes situaciones sociales. 3) Por último, se lo acusa de enfocarse en la razón y darle poca importancia al rol que se merecen las emociones y el cuidado en la vida moral y política.¹

Haré particular hincapié en que la diferencia entre la ética de la justicia y el deber (masculina) y la ética del cuidado y la responsabilidad (femenina) implica, a su vez, formas distintas de ver el mundo y relacionarse con él. Es por esto que debemos detenernos, también, en las invenciones teóricas que, desde una “ética del deber”, han puesto como fin del hombre alcanzar su autonomía. Desde la perspectiva de la ética del cuidado y la responsabilidad chocaremos, a su vez, con aquella noción de justicia concebida en términos universales. Para finalizar plantearé una nueva manera de concebir la justicia sintetizando las críticas hechas a lo largo del trabajo, de la mano de Seyla Benhabib.

El cometido de este trabajo es pues, rescatar a la diferencia del sentido peyorativo que la tradición ha construido en torno a él, entendiéndola como desviación de la norma, y comenzar a verla como una valoración positiva de la especificidad en diferentes formas de vida.

El desarrollo moral diferenciado en Carol Gilligan

Gilligan revisó los estudios sobre el desarrollo del juicio moral realizados por Lawrence Kohlberg y observó que ellos sólo son válidos para medir el desarrollo moral respecto a la orientación hacia la justicia y los derechos (o también llamada “deber”). Así, lo que Kohlberg veía como una confusión moral en los estudios sobre mujeres, Gilligan los considera señal de madurez en el desarrollo moral, donde el *yo* no es un átomo aislado, sino que está situado en una red de relaciones con otros. Ella sostiene que existe otro

¹ Nussbaum, M., (1999). “*The feminist critique of liberalism*”, En: *Sex and social justice*, Oxford University press, New York, págs. 58 y 59

modo de desarrollo moral, orientado al cuidado y la responsabilidad, al cual identifica con la voz de la mujer. Este es más contextual, y tiende a tomar el punto de vista del otro particular.

Lo que Gilligan quiere lograr es que se oiga esta voz moral diferente y sea tomada en serio, al igual que lo fue la voz moral masculina.² Gilligan describe los imperativos morales de la siguiente manera:

“El imperativo moral que surge repetidas veces en entrevistas con mujeres es un mandamiento de atención y de cuidado, una responsabilidad de discernir y aliviar las dificultades auténticas y reconocibles de este mundo. Para los varones, el imperativo moral parece, antes bien, un mandamiento de respetar los derechos de los demás, y así, de proteger de toda intrusión los derechos a la vida y la autorrealización.”³

Sin embargo, su propuesta no consiste en plantear una diferenciación negativa de una respecto de la otra, sino que por el contrario considera que: “El desarrollo de ambos sexos entraña una integración de derechos y responsabilidades mediante el descubrimiento de la complementariedad de estas concepciones distintas.”⁴ Así, la “ética de la justicia” y la “ética del cuidado”, juntas, permitirán barrer con los estereotipos, tanto de la moralidad masculina como femenina. La primera basada en el raciocinio, objetividad y principios generales, y la segunda en la subjetividad, intuición y elementos emocionales y afectivos.

Justicia desde la voz masculina

Ahora bien, detengámonos en la visión de la justicia que, en términos de Gilligan, surge de la voz del hombre. Parto del presupuesto de que esta Justicia es, no solo la que parece valorar la sociedad, sino también la que se ha impuesto en las instituciones que rigen nuestra vida hoy día.

La teoría política moderna ha consagrado la universalidad de la categoría de ciudadano, pero esto también quiere decir *generalidad* más allá de la *particularidad* y la *diferencia*. Iris Marion Young⁵ considera que esto es consecuencia de la incorporación acrítica de ideales republicanos herederos de una tradición donde la esfera pública expresa la voluntad general de todos los ciudadanos sin atender a las diferencias. A su vez este mecanismo sería positivamente valorado como señal de independencia, generalidad y razonabilidad. Detengámonos a analizar qué se sacrifica a través del ideal de ciudadanía universal. El *ámbito público* intenta ser aquel en el cual todos los ciudadanos deben correrse de sus intereses privados, sus deseos y sus inclinaciones y tomar un punto de vista en común,

² La causa de esta diferencia en el análisis moral que tiende al cuidado y la responsabilidad, no resulta del todo clara. Si bien puede pensarse que estas causas son “naturalmente” así en las mujeres – lo que la enrolaría en una posición claramente esencialista- no deben descartarse los factores socio-históricos. Es importante aclarar que la voz moral que Gilligan le atribuye a las mujeres, es posible encontrarla también en los hombres. De cualquier manera, para el análisis que me propongo en este trabajo, considero que es un dato irrelevante.

³ Gilligan, C. (1985). “*Los conceptos del yo y de la moral*”, en *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. Juan José Urtilla, Fondo de Cultura económica, México, págs. 165-166

⁴ *Ibidem.*, pág. 166

⁵ Young, I. M. (1996) “*Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal*”, en *Perspectivas feministas en filosofía política*, Carme Castells (Comp.), Paidós, Barcelona, págs. 99-126

presuntamente imparcial, que de alguna manera trascendería sus intereses particulares. La consecuencia de esto es una unidad ficticia en la esfera pública, pero a costa de excluir intereses particulares que muchas veces no son coincidentes con el punto de vista general. A los fines de este trabajo, lo que me interesa rescatar de Young es su crítica de cómo las instituciones democráticas han absorbido como paradigma de justicia el punto de vista de la generalidad, y a partir de ahí se ha construido una teoría democrática basada en una humanidad indiferenciada. Ante este panorama, el cometido de este trabajo es rescatar a la diferencia del sentido peyorativo que la tradición ha construido en torno a él, entendiéndola como desviación de la norma, y comenzar a verla como una valoración positiva de la especificidad en diferentes formas de vida.

Partiendo de esta base, me abocaré a realizar una crítica al liberalismo contemporáneo, más precisamente al que propone Rawls en su libro *A theory of justice* donde, en líneas generales, las reglas que deben emanar del estado deben ser expresadas en términos generales, haciendo un esfuerzo por abstraer las particularidades de los individuos.

Rawls

En su teoría, la justicia es vista como la primera virtud conforme a la cual deben arreglarse todas las instituciones, marcando lo bueno y moralmente valioso. Rawls propone una ética típicamente deontológica, donde los *principios de justicia* cumplen la función de limitar los actos permitidos, es decir, los considerados moralmente correctos. Los mencionados principios básicos de justicia tienen a su vez como objetivo, determinar el modo en que se distribuyen los derechos y deberes fundamentales, así como las ventajas de la cooperación social por medio de las instituciones sociales más importantes, estas son la constitución política y disposiciones económicas y sociales. Sin embargo, no me detendré en los principios de justicia en sí mismos, sino en el modo a través del cual se instituyen. La figura escogida por Rawls para lograr que estos principios sean aceptados por todos los sujetos potencialmente afectados, es la de un *contrato hipotético*. Con esto intenta dar cuenta de nuestros puntos morales en común y mostrar, asimismo, un sentimiento de justicia *en común*.

El punto es que estos principios deben ser aceptados por unanimidad. Para lograr su cometido Rawls debe introducir a los futuros contratantes en una situación hipotética llamada "posición original". En ella, los sujetos son racionales, auto-interesados y conocen los hechos generales, pero no los hechos particulares puesto que están sumidos bajo un "velo de ignorancia". Cuando se pregunta si en esta posición original las personas tienen deberes y obligaciones respecto de terceros sostiene: "Decir que sí los tienen sería un modo de abordar las cuestiones de la justicia entre las generaciones. Sin embargo, el objetivo de la *justicia como imparcialidad* es tratar de deducir todos los deberes y obligaciones de la justicia de otras condiciones razonables."⁶ No obstante esto, Rawls intenta sopesar esta excesiva abstracción del otro concreto en la posición original y afirma que: "No hay (...) ninguna inconsistencia en suponer que, una vez que se levante el velo

⁶ Rawls, J. (1993). *Teoría de la Justicia*, traducción María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 154

de la ignorancia, las partes se den cuenta de que tienen vínculos sentimentales y afectivos, que desean promover los intereses de los demás y ver alcanzados sus fines.”⁷

El concepto de lo justo, estará limitado en la posición original. En primer lugar los principios deben ser *generales*, es decir formulados en predicados que expresen propiedades y relaciones generales, excluyendo así, formulaciones que incluyan, por ejemplo, nombres propios. Puesto que estos deben ser una base pública perpetua en una sociedad bien ordenada. Segundo, los principios deben ser *universales* en su aplicación, es decir valer para todos. En tercer lugar, fija la condición de que los principios de justicia deben ser de carácter *público* con el objeto de que las partes los valoren como constituciones de la vida social reconocidas por todos y efectivas. La última condición es la de la *definitividad*, o lo que es lo mismo, estos principios deben constituir el máximo tribunal ante el cual se van a evaluar los razonamientos prácticos de todos los contratantes. De este modo restringimos las diferentes concepciones de lo justo al permitir sólo aquellas que se adapten a las mencionadas condiciones. Rawls resume estas condiciones de la siguiente manera: “Una concepción de lo justo es un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales.”⁸

Asimismo, ante posibles ataques a su propuesta de la posición original y en particular la que nos ocupa, el velo de la ignorancia, alega que sin él cualquier teoría definida de la justicia sería imposible, puesto que las restricciones a la concepción de lo justo, por sí solas no bastan. “Tendríamos que quedarnos satisfechos con una fórmula vaga que estableciera que la justicia es aquello sobre lo cual podríamos llegar a un acuerdo, sin ser capaces de decir mucho, si es que pudiéramos decir algo, acerca del contenido mismo de dicho acuerdo.”⁹ En definitiva, atacar la necesidad -e incluso el deseo- de la existencia del velo de ignorancia pone en jaque toda la teoría de la justicia de Rawls, pero a su vez, nos invita a buscar una manera diferente de representarnos al otro.

Dos concepciones del sí mismo en relación y su reflejo en el velo rawlsiano

Retomando la propuesta de Gilligan existen dos concepciones de la moralidad que llevan al sí mismo a relacionarse de maneras distintas.

Uno es el ideal de sujeto autónomo, individualista, cuya guía de acción es el deber. Su relación con los otros -y su consecuente responsabilidad- estará regida por la reciprocidad. Es decir, su relación es limitada. Un claro ejemplo es el imperativo categórico kantiano: “El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal,”¹⁰ o la versión rawlsiana del mismo, esto es, el velo de la ignorancia. El sí mismo efectivamente se coloca, en ambos casos, en la posición del otro. No obstante, lo hace a costa de la generalización y la abstracción que a fin de cuentas se refiere al otro como si fuera sí mismo. Es por esto

⁷ *Ibidem*, pág. 155

⁸ Rawls, J. (1993). *Teoría de la Justicia*, trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 162

⁹ *Ibidem*, pág. 167

¹⁰ Kant, I. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción Francisco Larroyo, 14 ed., Porrúa, México. Pág 43

que Gilligan sostiene que “a pesar del tránsito hacia el lugar del otro, extrañamente el sí mismo parece que permanece constante.”¹¹ Esta voz moral resuelve sus problemas recurriendo a la igualdad, reciprocidad, justicia y derechos. Mientras que la otra voz habla de vínculo, de evitar dañar, de cuidado y respuesta. Así, el sí mismo y el otro son vistos como interdependientes. Con ellos se construye una red que requiere de atención y respuesta.

Es elocuente, si tenemos en cuenta la descripción hecha del velo de la ignorancia en el apartado anterior, la siguiente afirmación de Gilligan: “los valores de justicia y autonomía, presupuestos en las teorías actuales del desarrollo humano e incorporados en las definiciones de la moralidad y del sí mismo, implican una visión del *individuo separado* y de las relaciones como jerárquicas o *contractuales*, limitadas por las alternativas de coacción y *cooperación*.”¹² La primacía de este dominio moral, donde el *self* es un ser desarraigado y desincardinado, -reflejado en el velo de la ignorancia-, ha excluido por completo el desarrollo moral que Gilligan atribuye a la voz de la mujer.

Habermas, analizando el velo rawlsiano, observa que las personas en la posición original están aisladas, son independientes y que incluso antes de haber socializado disponen de la capacidad de defender racionalmente sus propios intereses en miras a un fin. Dadas estas circunstancias la reflexión debe darse en un marco monológico y “de ahí que Rawls tenga que interpretar los acuerdos básicos, más como un acto de libre albedrío que como un acuerdo alcanzado *argumentativamente* y recortar la visión de una sociedad justa al problema kantiano de la compatibilidad de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos los demás”¹³ (problema que, como veremos, surge al tratar mi guía de acción en términos de reciprocidad).

En el mismo sentido se expresa Benhabib al remarcar el error de la teoría kantiana seguida por Rawls. El modelo monológico del que se lo acusa es ejemplificado de una manera muy ilustrativa. “En la teoría moral kantiana los agentes morales son como geómetras que situados en habitaciones diferentes, y razonando cada uno por sí solo, llegaran todos a la misma solución del problema.”¹⁴ Para la constitución del agente moral rawlsiano, parece ser irrelevante la situación afectiva-emocional al momento de realizar sus elecciones. Toda materia referente a estos tópicos queda relegada al ámbito privado, ajeno al contrato.

El velo de la ignorancia hace de la teoría de Rawls, en términos de Seyla Benhabib, una teoría moral universalista *sustitucionalista*. Es decir, su universalismo descansa en el grupo de sujetos a los cuales ocultamente supuso como el ejemplo de humanos por antonomasia: adultos, blancos, varones, propietarios o profesionales. Ante esta clara parcialidad de la pretendida “justicia imparcial”, Benhabib propone un universalismo

¹¹ Gilligan, C. (1986), “*Remaping the moral domain*” en *Reconstructing individualism*, Standford University Press, Standford, pág. 240

¹² Gilligan, C. (1986) “*Remaping the moral domain*” en *Reconstructing individualism*, Standford University Press, Standford, pág. 242

¹³ Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, traducción Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, pág. 111

¹⁴ Benhabib, S. (2006). “*El otro generalizado y el otro concreto*” En *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, pág. 142

interactivo.¹⁵ Este se caracteriza por considerar a la diferencia como el puntapié inicial para la acción, es decir, parte de que somos individuos situados, incardinados y arraigados. Me encargaré de desarrollar este punto más adelante, ahora solo mencionaré, brevemente, de que trata esta nueva forma de ver la universalidad:

“La universalidad no es el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral, de la lucha por los selves concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía.”¹⁶

Esta crítica al velo de la ignorancia en Rawls, entre otras, ha sido tenida en cuenta por Gargarella en su libro *Las teorías de la justicia después de Rawls* donde intenta hacer una objeción, muy sucinta, a este planteo. Allí¹⁷ sostiene que estos sujetos imaginarios – desincardinados y desarraigados- saben que pueden llegar a ocupar, cuando se “levante el velo” el lugar de, por caso, la mujer negra soltera y con hijos. Este punto es valorable, ya que esta manera de ponerse en el lugar del otro a través de una reflexión monológica, de alguna manera daría lugar a que se plantee una solución a esta situación que “imaginaría” difícil de sobrellevar en su abstracción. Sin embargo, el propio Gargarella reconoce que el punto es la dificultad de esa reflexión monológica. No obstante esto, considero que se trata no solo de una dificultad – por más fuerte empatía que le atribuyamos a los sujetos imaginarios- sino también de una *imposibilidad* de lograr que la reflexión de un *self*, desincardinado y desarraigado, sea fiel a la situación contextual en la que está sumida *esta* mujer concreta.

Repensar la autonomía

Ahora bien, debemos analizar la concepción de autonomía que ha predominado en nuestra tradición occidental, más específicamente en las teorías políticas liberales de tradición kantiana donde, justamente, se encuadra Rawls. En primer lugar, me parece necesario destacar porqué es tan importante el concepto de autonomía para una teoría política como la de Rawls. Básicamente, porque el sujeto, en el velo de la ignorancia, es un “yo constituyente”. Es un “yo” considerado como un átomo aislado, pre-social, cuyos únicos atributos son la razón y la voluntad abstracta, el cual haciendo a un lado sus compromisos y su contexto histórico podrá hacer una valoración imparcial con la sola aplicación de la razón universal. A través de esta debe elegir las reglas que regirán sus conductas, de conformidad con la concepción tradicional de autonomía.

Dejando a salvo que, al igual que todos los temas en esta materia, la autonomía es un concepto hartamente discutido, creo que podríamos estar de acuerdo en que la autonomía da cuenta de un tipo particular de independencia, toda vez que la persona es la que se determina a sí misma las reglas bajo las cuales actúa. Es por esto que Di Stefano sostiene que “el concepto de autonomía captura de una forma especialmente comprometedoramente y eficiente, el descubrimiento y valoración moderna de la libertad, la razón y todo lo

¹⁵ Benhabib, S., “El otro generalizado y el otro concreto” En *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2006, pág. 127

¹⁶ Benhabib, S. (2006). “El otro generalizado y el otro concreto” en *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, pág. 127

¹⁷ Gargarella, R. (1999). “La teoría de la justicia como una teoría insuficientemente igualitaria”, en *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, pág. 96

relativo a los actores y la acción, todo ello presente a su vez en una concepción del yo como *elector racional independiente y reflexivo*.”¹⁸

Tal como señala Martha Nussbaum,¹⁹ uno de los puntos por los que se enfrentan las teóricas feministas este tipo de liberalismo político, es por su “solipsismo político”. Dado que concibe al ser humano como un sujeto sustraído de todos los demás, y aún así prospera, nos alienta a tomar proyectos normativos de manera auto-suficiente (o independiente). El mensaje que se le da a la gente través de esto es que minimicen sus necesidades en relación al uno para con el otro y que solo dependan de ellos mismos.

El reclamo, plenamente válido, que muchas feministas realizan frente al problema de la autonomía es el de la necesidad de una mayor autonomía en las mujeres, tal como es entendida hoy en día, por considerar que las mujeres están sometidas aun hoy a muchas formas de coerción hechas a un lado por la agenda política. Pero otra manera de afrontar el problema de la autonomía, desde el feminismo de la diferencia, puede ser sintetizado con una pregunta: “¿porqué adoptar este aceptado ideal extremo de autonomía y su yo asociado, un ego limitado, que comporta una gama de connotaciones masculinas inequívocas, como el punto de partida de la modificación?”.²⁰ En otras palabras, ante la sospecha de que la autonomía (entre muchos otros conceptos tales como justicia, igualdad, etc.) tal como nos ha llegado, es consecuencia de normas preestablecidas por los varones, es menester repensar la supuesta necesidad de concebir a un yo separado de su contexto social.

Siguiendo el abordaje que propuse en este trabajo, podemos decir que pensar al sujeto en estos términos se identifica claramente con el trazado moral atribuido al hombre. Refleja la actitud masculina y sus preocupaciones. Así, desde el feminismo de la diferencia Carol Gilligan ha notado que la noción de autonomía es determinada por las relaciones de género, por lo que cualquier intento de universalizar una sola cara de la autonomía estará anulando otra. Ambas se basan en la realidad, pero la organizan de manera diferente de acuerdo a su manera de percibirla.

Como bien señala Friedman,²¹ los estudios recientes de Carol Gilligan se han avocado al estudio de la manera en que el yo está constituido y se identifica en sus vínculos con otras personas, teniendo en cuenta que vivimos en una sociedad en la que se considera que el cuidado infantil en los primeros años de edad está a cargo de las mujeres. Gilligan observó que en el desarrollo moral en el hombre, en consonancia con lo dicho anteriormente, implica una manera radicalmente diferente de valoración de la dependencia. Siguiendo a Freud, en el desarrollo adolescente la identidad de género del hijo se construye mediante la separación de su madre, como un paso necesario, pese a ser doloroso. Así pues, la separación es identificada con el desarrollo. Sin embargo, Freud ve que las mujeres generalmente fracasan en esta separación.

¹⁸ Di Stefano, C. (1996). “*Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía*” en *Perspectivas feministas en filosofía política*, Carme Castells (Comp.), Paidós, Barcelona, pág. 57

¹⁹ Nussbaum, M. (1997). *The feminist critique of liberalism*, Dept. of Philosophy, University of Kansas, pág. 61

²⁰ Di Stefano, C. (1996). “*Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía*” en *Perspectivas feministas en filosofía política*, Carme Castells (Comp.), Paidós, Barcelona, pág. 63

²¹ Friedman, M. (1996). “*El feminismo y la concepción moderna de la amistad: dislocando la comunidad*” en *Perspectivas feministas en filosofía política*, Carme Castells (Comp.), Paidós, Barcelona, pág. 154

Nuevamente, Gilligan le atribuye esta resistencia de las jóvenes a la separación de su madre al dilema ético desde el cual perciben la situación, es decir, su intento por buscar una solución inclusiva al conflicto.²² De este modo, la valoración de las relaciones es diametralmente opuesta. De un lado –el de los varones- la vinculación con los otros será vista como un *impedimento para el desarrollo de mi autonomía*. Pero lo que sucede del otro lado - el de las mujeres- podríamos verlo como una incapacidad de desarrollo psicológico, pero “si se dirige la atención hacia el problema de la lealtad y hacia una transformación de la unión que resiste el movimiento tendiente a la ruptura, (...) puede ayudar a definir una imagen del sí mismo en relación que conduce a una visión diferente del progreso y la civilización.”²³

Desde este prisma, la dependencia no es vista como una incapacidad, debilidad y falta de control de uno mismo, sino la convicción de que en mi relación con otro, tengo la capacidad de ejercer efectos y, a su vez, que a través de la interdependencia se potencia al uno y al otro, y no a uno en detrimento del otro. En esta dimensión moral, las actividades tales como, estar presente, escuchar, la voluntad de ayudar, y la habilidad para comprender dan cuenta de un mandato diferente al de “deber”, este es un mandato de prestar atención y no alejarse de las necesidades.

Para poner esto en claro, podríamos decir que actuando conforme a este nuevo mandato moral, el imperativo kantiano de auto-legislarse a sí mismo, basado en la autonomía se vería ligeramente modificado y versaría de la siguiente manera:

“De la misma manera en que el conocimiento de que otros son capaces de cuidado los vuelve dignos de amor más que simplemente confiables, también la habilidad y la voluntad para cuidar se transforman en una norma de auto-evaluación. En esta construcción activa, la dependencia, en lugar de significar un fracaso de la individuación, denota una decisión por parte del individuo para poner en práctica una visión del amor.”²⁴

El universalismo interactivo como solución

Benhabib intenta curar estos déficits del universalismo sustitucionalista que se reflejan en la teoría de Rawls, a través de un universalismo que vuelva sobre sus pasos y reflexione desde la pluralidad y la particularidad de los sujetos en interacción. Así pues, afirma que la sexuación, es cultura. Por eso mismo, hace un llamado a un “otro concreto” como una manera de repensar al sujeto desde su corporeidad y sexuación quitando de plano todas las unilateralidades. Desde esta mirada, podría decirse junto con Palermo M. J., que Benhabib se “atrinchera en la defensa de la subjetividad como origen de las iniciativas y

²² En el mismo sentido se expresa Nancy Chodorow al señalar que la identidad de género femenina implica una negociación entre madre-hija que se complejiza por ser la madre tanto semejante como diferente. De este modo, encontramos a madre e hija unidas por un vínculo que no se logra romper, y por el otro la independencia como la consecución del desarrollo.

²³ Gilligan, C. (1986). “Remapping the moral domain” en *Reconstructing individualism*, Stanford University Press, Standford, pág. 247

²⁴ Gilligan, C. (1986). “Remapping the moral domain” en *Reconstructing individualism*, Stanford University Press, Standford, pág. 249

de la acción, en defensa de una subjetividad metamorfoseada que renuncia a los excesos abstractivos, formalistas y racionalistas con que la “dotó” la tradición filosófica.”²⁵

Benhabib plantea dos maneras de relación entre el sí mismo y el otro, con las cuales podemos trazar un paralelismo entre las dos maneras diferentes de relación descritas por Gilligan. Estas son “el otro generalizado” y “el otro concreto”. La primera coincidente con el otro que resulta del velo de la ignorancia, unidades abstractas de la apercepción trascendental. La segunda es aquella que nos invita a repensar nuestra relación con el otro y construir una nueva forma de justicia desde allí, identificada con la fragilidad, finitud y corporeidad.

Así como Young considera que la teoría política contemporánea construye al “ciudadano universal” viendo lo común, y dejando a un lado las diferencias, Benhabib critica que el foco en el otro generalizado es, justamente, lo común. Por un lado está constituido por nuestra dignidad moral. Así, la tradición llama a la dignidad a ser lo propio de cada agente racional, desde la clásica afirmación kantiana que afirma: “el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo”, siendo condición de esto que el hombre no tenga un valor relativo, sino un valor interno, es decir dignidad²⁶. Por el otro, encontramos que será correcta mi guía de acción cuando sea tal que permita coexistir a la voluntad individual con el resto de las voluntades, de conformidad con una ley universal.

Las normas que surgen de mi relación con el otro, así entendido, son: la **igualdad formal** y la **reciprocidad**, a las cuales deben rendir homenaje nuestras instituciones en el ámbito público. De este modo, “el otro generalizado requiere que contemplemos a todos y cada uno de los individuos como seres que tienen los mismos derechos y deberes que deseamos adscribirnos a nosotros mismos.”²⁷ Los derechos que resultan de esta relación con un otro generalizado van a ser atribuidos sólo en virtud de que es como yo, negando así la individualidad fundamental de cada uno constituida en el ser diferente. Esto sucede, porque pese a ver en el otro a alguien que se ubica en un lugar concreto de una sociedad, se relaciona con otros, siente y desea, se toma de esto sólo lo que se tiene en común, como fue dicho, la dignidad.

Si, por el contrario, nos ubicamos en el punto de vista del otro concreto debemos enfocarnos en ver al otro como un individuo portador de una historia, una identidad concreta – no mi identidad proyectada en forma sustitutiva del otro- y parte de un contexto afectivo y emocional particular y único. Las normas que se desprenden de esta relación con el otro son la **equidad** y **reciprocidad complementaria**, que rigen nuestras relaciones de amistad, amor y cuidado. Evidentemente, no encontramos estas normas como constitutivas de las instituciones de hoy en día, sino que son exclusivas del ámbito privado. En mi relación con el otro concreto hago hincapié no solo en la singularidad absoluta de esta existencia concreta, sino también en la dignidad, puesto que “al tratarte

²⁵ Guerra Palermo, M. J. (1997). “¿Subvertir o situar la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib” en *Daimon*, Revista de Filosofía, n° 14, págs. 143-154, pág. 153

²⁶ Kant, I. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción Francisco Larroyo, 14ed., Porrúa, México, págs. 48-53

²⁷ Benhabib, S. (2008). “Otro universalismo: sobre la unidad y la diversidad de los derechos humanos”, en Isegoría. Revista de filosofía moral y política, n° 39, Julio-Diciembre, pág. 190

de acuerdo con las normas de amistad, amor y cuidado, no solo confirmo tu humanidad, sino tu individualidad humana.”²⁸

“El derecho a tener derechos”

Habíamos llegado a la conclusión de que las condiciones dadas al momento de la elección de los principios de justicia nos han sustraído, de nuestras relaciones afectivas, para a partir de ahí universalizar los principios y lograr que sean aceptados por todos. La justicia concebida en términos procedimentales –tal como la fórmula Rawls- se vanagloria de su universalidad, pero ya vimos a costa de qué. Ahora bien, debemos detenernos a repensar si acaso es posible darle una salida a esta crítica, que nos permita escapar de lo que parece ser una dicotomía irreductible.

Para evitar caer en esto, Benhabib introduce una categoría nueva: “el derecho a tener derechos”. A través de ella considera que se reconoce en el sujeto tanto su identidad como otro generalizado, cuanto como otro concreto.

Si analizamos esta frase: “el derecho a tener derechos”, encontramos la palabra “derecho” dos veces, pero su significado nos es el mismo en ambos casos. En el primer caso se alude a “un derecho moral a la membresía y a una cierta forma de trato compatible con el derecho a la membresía”.²⁹ En este caso eres otro como yo, puesto que es un imperativo moral que refiere a la humanidad común. En el segundo uso de la palabra “derecho” se apunta a su uso jurídico-civil, es decir a aquellos derechos que se adquieren cuando ya se es miembro de una comunidad política organizada. En sus palabras “sugiere una relación triangular entre la *persona* a quien corresponden los derechos, a *otros* para quienes esta obligación crea un deber y la *protección* de estos derechos y su imposición a través de algún órgano legal establecido. (...)”³⁰ El esfuerzo que debemos hacer para recorrer la distancia que se puede observar del primer uso del término y el segundo radica en una moral. Esta moral nos exhorta a reconocernos mutuamente como miembros protegidos por las autoridades político legales y que deben ser tratadas como personas habilitadas para disfrutar de derechos.³¹

El “derecho a tener derechos”, nos invita a concebir el universalismo de una manera distinta. A diferencia de aquel universalismo que considera que su causa es una esencia común que todos poseemos, este lo postula como una aspiración moral hacia la cual debemos tender.

Conclusión

²⁸ Benhabib, S. (2006). “El otro generalizado y el otro concreto” en *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, pág. 136

²⁹ Benhabib, S. (2004). “El derecho a tener derechos” en *Los derechos de los otros*, traducción Gabriel Zadunaisky, ed. Gedisa, Barcelona, pág. 50

³⁰ Benhabib, S. (2004). “El derecho a tener derechos” en *Los derechos de los otros*, traducción Gabriel Zadunaisky, ed. Gedisa, Barcelona, pág. 51

³¹ Benhabib, S. (2004). “El derecho a tener derechos” en *Los derechos de los otros*, traducción Gabriel Zadunaisky, ed. Gedisa, Barcelona, pág. 51

A lo largo de este trabajo he intentado articular una ética feminista y una política feminista, como herramientas para generar una nueva manera de ver la justicia. Para eso mostré como la teoría política actual, tomando a Rawls como paradigma, refleja una moral particular, esto es, la moral masculina. Y como a través de la propuesta de Benhabib se realiza una suerte de síntesis de ambos extremos, en la cual no descarta por completo la concepción de la justicia anterior. A su vez, podríamos decir en su contra que es una propuesta que, para algunos, parte de un esencialismo, pero lo que considero que debemos rescatar de ella es la combinación que resulta de ambas: pensamiento autónomo de justicia y solidaridad empática.

Se podrá decir, también, que esta aspiración es utópica, pero debemos aspirar a un principio moral que tienda a ella, a la utopía, si queremos lograr cualquier cambio radical en la organización política actual.

Referencias Bibliográficas

Benhabib, S. (2006) “*El otro generalizado y el otro concreto*” en *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona.

_____ (2008). “*Otro universalismo: sobre la unidad y la diversidad de los derechos humanos*”. En *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, nº 39, Julio-Diciembre.

_____ (2004). “*El derecho a tener derechos*” en *Los derechos de los otros*, trad. Gabriel Zadunaisky, ed. Gedisa, Barcelona.

_____ (2005). “Feminismo y posmodernidad. Una difícil alianza”, trad. Pedro Francés Gómez, en *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, vol. II, Amorrós y Miguel (Comps.) ed. Minerva.

Di Stefano, C. (1996). “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía”. En *Perspectivas feministas en filosofía política*, Carme Castells (Comp.), Paidós, Barcelona.

Friedman, M. (1996). “El feminismo y la concepción moderna de la amistad: dislocando la comunidad”. En *Perspectivas feministas en filosofía política*, Carme Castells (Comp.), Paidós, Barcelona.

Gargarella, R. (1999). “La teoría de la justicia como una teoría insuficientemente igualitaria”. En *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.

Gilligan, C. (1985). “Los conceptos del yo y de la moral”. En *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. Juan José Urtilla, Fondo de Cultura económica, México.

_____ (1986). “Remapping the moral domain” en *Reconstructing individualism*, Stanford University Press, Stanford.

Guerra Palermo, M. J. (1997). “¿Subvertir o situar la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib” en *Daimon*, Revista de Filosofía, nº 14, págs. 143-154

Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*, traducción Manuel Jiménez Redondo, Paidós, Barcelona.

Kant, I. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción Francisco Larroyo, 14 ed., Porrúa, México.

Nussbaum, M. (1999). “The feminist critique of liberalism”, en *Sex and social justice*, Oxford University press, New York.

Rawls, J. (1993). *Teoría de la Justicia*, traducción María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México.

Young, I. M. (1996) “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en *Perspectivas feministas en filosofía política*, Carme Castells (Comp.), Paidós, Barcelona.