



Carol Gilligan i l'ètica de la cura: una crítica feminista a la teoria moral

TREBALL DE FINAL DE GRAU
GRAU EN FILOSOFIA

Maria Olivé Roselló
Tutor: Joan Vergés Gifra
Universitat de Girona, Facultat de Lletres
Juliol de 2023

ÍNDIX

<i>Resum</i>	1
1. <i>Introducció</i>	2
2. <i>La polèmica Kohlberg-Gilligan</i>	4
2.1. Aproximació a la teoria de Kohlberg	4
2.2. Crítiques de Gilligan	6
3. <i>Comentari de l'obra de Gilligan</i>	8
3.1. La infrarepresentació de les dones en les teories de desenvolupament moral	8
3.2. Característiques de la veu diferent: reinterpretació del dilema de Heinz.....	13
3.3. Proposta teòrica: seqüència cap a una ètica de la cura.....	16
3.4. L'ètica de la cura com a concepció moral madura.....	20
4. <i>Interpretacions i crítiques de l'obra de Gilligan</i>	22
4.1. Sobre la contribució de Gilligan a la crítica feminista	22
4.2. L'universalisme interactiu de Seyla Benhabib.....	27
4.3. La rellevància pràctica de l'ètica de la cura	32
5. <i>Conclusions</i>	35
6. <i>Referències bibliogràfiques</i>	38

RESUM

Carol Gilligan concep l'ètica de la cura com una resposta als problemes del model de desenvolupament moral de Lawrence Kohlberg, la qual representa un eix central de la crítica feminista contemporània a la teoria moral universalista. Sosté que cal completar l'àmbit de la moral amb les consideracions sobre la cura, el context i les relacions interpersonals, temes que han estat considerats afegits innecessaris des del punt de vista de la justícia. Les obres de Gilligan, concretament *In a different voice* i *La ética del cuidado*, han generat un complex debat que miraré d'aclarir seguint les bases de la teoria feminista, així com l'anàlisi que en fa Seyla Benhabib.

Paraules clau: Desenvolupament moral | Ètica de la cura | Feminisme

1. INTRODUCCIÓ

En els últims temps, marcats per la pandèmia de la Covid-19, la qüestió de les cures ha pres una rellevància destacable en el debat públic. La crisi sociosanitària ha accentuat la seva importància i ens ha fet més conscients de la interdependència que ens connecta com a éssers vulnerables i necessitats de suport mutu. També ens ha fet valorar una mica més totes aquelles feines tradicionalment invisibilitzades i precaritzades però tan fonamentals per al sosteniment de la vida. Si bé la cura s'acostuma a relacionar amb l'àmbit de la salut i l'assistència sanitària en tant que “tractament especial a què hom sotmet un malalt” (*Diccionari.cat*) o “valor propi del professional infermer que es tradueix en una sensibilitat i un interès especials per a reconèixer i atendre les necessitats de les persones i tenir-ne cura” (*Optimot*), el domini del concepte és considerablement més ampli.

En efecte, de manera més genèrica es pot definir com la “responsabilitat de vetllar per algú o per alguna cosa, de fer alguna cosa” (*Gran enciclopèdia catalana*), que porta a l'acció de cuidar, és a dir, “prestar una dedicació i una atenció especials i concretes a una persona, un animal, un objecte o una situació” (*Termcat*). Des d'aquest punt de vista, la cura seria més aviat una manera de relacionar-nos amb les altres persones i amb tot el que forma el nostre món, una actitud de resposta derivada de la responsabilitat inherent als vincles.

Parlar de cura implica parlar de feminisme. No només pel problema de la feminització del treball de cures, sinó perquè el concepte apareix gràcies a la mirada crítica de les feministes dels anys vuitanta a un coneixement suposadament neutral. Precisament, emprant la perspectiva de gènere s'arriba a constatar el fet que les teories de qualsevol àmbit acadèmic han estat construïdes a partir de l'ordre patriarcal, és a dir, des d'un punt de vista androcèntric. Aquest exercici de crítica constructiva permet repensar els models des dels fonaments que els sostenen, tal com expressen Benhabib i Cornell (1990):

Tras una fase inicial de “deconstrucción” de la tradición intelectual occidental, en la que las teóricas feministas desvelaron la ceguera para con el género así como los prejuicios de género que su herencia arrastraba, comenzó la tarea de una “reconstrucción” teórica feminista. Centrándose en las experiencias concretas de las mujeres en las diversas culturas, en la sociedad y en la historia, las teóricas feministas se preguntaron cómo podría alterar las categorías fundamentales, la metodología y el

autoentendimiento de la ciencia y la teoría occidentales ese salto de perspectiva que pasa del punto de vista de los hombres al de las mujeres. (p. 9)

En el camp de la filosofia, la inclusió de les dones “como objeto de investigación y como personas que llevan a cabo dicha investigación” (Benhabib, 2006, p. 204) comporta un replantejament dels paradigmes morals, ètics i polítics que s’havien considerat inalterables històricament. En efecte, si pensem l’ètica com una reflexió sobre la moral per aconseguir societats justes, és necessari qüestionar amb perspectiva de gènere tots aquells valors que suposadament han guiat la conducta “humana” —categoria pretesament representativa i universal, però que es basa en la vida de l’home com a model exemplar. En aquest sentit, ens interessa l’obra de Carol Gilligan, ja que la seva proposta de la cura com a concepte psicològic, filosòfic i essencialment feminista és tot un exercici d’intentar reconstruir la teoria moral.

Aquest treball pretén posar de manifest la rellevància filosòfica de la cura i les seves implicacions feministes, per tal d’aclarir l’anomenada “ètica de la cura”. Així, es divideix en tres apartats complementaris que contextualitzen, desenvolupen i analitzen críticament les tesis de Gilligan. En primer lloc, situo l’obra en el marc de la polèmica Kohlberg-Gilligan com a antecedent de la teoria de la cura, per la qual cosa introdueixo els estudis de Kohlberg i la crítica que en fa Gilligan. Tot seguit, entrant a la proposta de l’autora, mostro com la seva objecció al biaix de gènere del model de desenvolupament moral de Kohlberg és el primer pas per una reinterpretació de categories que semblaven definitives o normals que, consegüentment, porta a establir-ne de noves. A continuació, exploro el model de desenvolupament moral que proposa Gilligan, el qual culmina amb una ètica de la cura que ampliaria el domini moral per incloure el màxim de realitats.

En darrer lloc, analitzo la proposta de Gilligan en tant que feminista, en el sentit que vol fer notar les conseqüències de la subordinació de les dones en l’ètica. Recullo els pressupòsits bàsics de la teoria feminista, a partir dels quals les crítiques feministes a la teoria moral universalista sostenen que l’ètica, en tant que disciplina del món patriarcal on vivim, exclou les dones i tot allò que els rols de gènere els atribueixen. Així, és necessària una ètica feminista com la de Seyla Benhabib, la qual estudio per arrodonir les idees de Gilligan. Per acabar, apunto la importància pràctica de la cura en la nostra societat, amb aportacions d’autores com Victòria Camps i Joan Tronto.

2. LA POLÈMICA KOHLBERG-GILLIGAN

La cura com a concepte psicològic i moral neix de la mirada crítica de Carol Gilligan a la teoria moral dominant de la tradició occidental. Concretament, és fruit de la reacció al paradigma del desenvolupament moral de Kohlberg, model de referència quan l'autora publica *In A Different Voice* l'any 1982. Amb aquesta obra s'inicia l'anomenada "polèmica Kohlberg-Gilligan", la qual constituirà un dels temes del debat al voltant de les relacions entre el feminisme i la moral. Si bé trobem antecedents del debat sobre dones i moral des de l'antiga Grècia, no és fins als anys vuitanta que s'aborda profundament la qüestió i s'inicia la crítica feminista contemporània a la teoria moral universalista. Tal com diu Jaggar (2014):

A lo largo de la historia de la ética occidental, el estatus moral de las mujeres ha sido un tema de discusión persistente, aunque rara vez central. Unas cuantas voces aisladas han defendido que ellas son pares morales de los hombres, pero la mayoría de las figuras dominantes dentro de la tradición ha dado argumentos ingeniosos para justificar la subordinación de las mismas. (p. 8)

Al parer de Gilligan, la teoria de Kohlberg que es presenta a continuació suposaria un d'aquests "argumentos ingeniosos" per justificar la inferioritat moral de les dones. Des de la perspectiva del gènere, l'autora planteja preguntes del tipus: ¿fins a quin punt és adequada una teoria moral que oblida les dones i totes aquelles realitats que no encaixen en el prototip "normal" segons el patriarcat?, o bé, ¿és, l'ètica, possible i realment justa si només es basa en la realitat moral dominant, és a dir, si limita la qualitat de subjecte moral a uns pocs?

2.1. Aproximació a la teoria de Kohlberg

Entre els anys 1950 i 1970, el psicòleg nord-americà Lawrence Kohlberg (1927-1987) realitzà els estudis que donaren peu a la seva teoria del desenvolupament moral. Tal com recull Medina-Vicent (2016), "el principal objetivo de la investigación recaía en desentrañar las bases de la moralidad humana, definiendo las estructuras mentales de razonamiento lógico y moral compartidas por los seres humanos" (p. 85). És a dir, basant-se en la perspectiva estructuralista de Piaget, pretenia trobar un patró universal que expliqués el desenvolupament moral en totes les persones, independentment de les seves particularitats contextuals.

El procediment consistia en plantejar dilemes hipotètics a un grup de nens i, mitjançant una entrevista repetida al llarg de les seves vides, veure com els resolien, és a dir, de quina

manera o per quines raons arribaven a escollir entre els dos valors conflictius que se'ls presentaven. Un dels més famosos és el Dilema de Heinz:

En Europa una mujer estaba a punto de morir de un extraño cáncer. Había una medicina que los médicos creyeron que podría salvarla, una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad había descubierto recientemente. El farmacéutico cobraba 2.000 dólares, diez veces más de lo que le había costado prepararla. El marido de la enferma, Heinz, acudió a todo el que conocía para pedir dinero prestado, pero sólo pudo conseguir la mitad de lo que la medicina costaba. Dijo al farmacéutico que su esposa estaba muriendo y le rogó que se la vendiera más barata o que se la dejara pagar más tarde. Pero el farmacéutico dijo que no. Así que Heinz desesperado robó la medicina de la farmacia para dársela a su mujer. ¿Tenía el marido que haber hecho eso? ¿Por qué? (Citat per Medina-Vicent, 2016, p. 86)

Partint de l'anàlisi de la seva investigació, estableix sis estadis d'evolució que s'agrupen en tres perspectives morals —la preconvençional, la convencional i la postconvençional— i que expliquen el pas o “expansión, en el entendimiento moral, de un punto de vista individual a uno social y luego a uno universal” (Gilligan, 1985, p. 125). Els dos primers estadis —anomenats “moralidad heterónoma”, on s'obeeixen les normes per por al càstig i “individualismo, los fines instrumentales y el intercambio”, en què s'actua per complir els propis interessos— se situen en un nivell preconvençional propi de la infància. En efecte, tenen en comú “un entendimiento egocéntrico de la imparcialidad basado en la necesidad individual” (Gilligan, 1985, p. 54), és a dir, que “la persona aborda el problema moral desde sus propios intereses, sin tener en cuenta las normas o expectativas morales de la sociedad en la que se encuentra inscrita” (Medina-Vicent, 2016, p. 87). L'individu es guia per satisfer les necessitats pròpies, de manera que només es preocupa per les conseqüències que pot patir ell mateix.

En segon lloc hi ha la perspectiva convencional, formada pels estadis tercer i quart, anomenats respectivament “expectativas interpersonales mutuas y conformidad interpersonal” i “sistema social y conciencia”. Aquest nivell —que comença a l'adolescència i predomina en l'edat adulta— es caracteritza per la consciència de formar part d'un conjunt social; és a dir, l'individu actua segons el que el conjunt on està inserit espera d'ell/a. Per tant, per tal de mantenir el grup, la guia moral té en compte la llei, els interessos i els valors

compartits. Amb paraules de Gilligan (1985), predomina “un concepto de la justicia anclado en las convenciones compartidas del acuerdo social” (p. 54).

Finalment, els individus que culminen el procés —un grup reduït d’adults— arriben a la perspectiva postconvencional, constituïda pels dos darrers estadis. En el cinquè, anomenat “contrato social o utilidad y derechos individuales”, s’entén que les persones tenen tant interessos relatius —de grup concret, que varien segons la situació— com no relatius —que s’han de mantenir en qualsevol societat, universals. El sisè se centra en els principis ètics universals que, escollits de manera autònoma, serveixen de criteri moral. És a dir, el nivell postconvencional es defineix per la capacitat reflexiva de l’individu, a través de la qual pot “diferenciar sus propios valores y principios morales de aquellos que le son exigidos desde la sociedad. Por tanto, respetará todas aquellas normas y leyes que, según sus valores y principios morales propios, estén basadas en principios morales humanos universales” (Medina-Vicent, 2016, p. 88).

2.2. Crítiques de Gilligan

Gilligan, després d’un temps col·laborant amb Kohlberg i utilitzant el model en els seus estudis, s’adona que quelcom falla, a saber, la pretesa universalitat de la teoria. És a dir, qüestiona que les seves estructures expliquin el desenvolupament moral en totes les persones, ja que observa que les dones, generalment, no hi encaixen —obtenen puntuacions molt baixes en la prova que determina el nivell de desenvolupament moral. Si bé per Kohlberg aquests resultats determinarien una immaduresa moral de les dones, Gilligan trasllada el problema al criteri emprat; és a dir, descarta l’explicació d’una mancança en les dones per mostrar un problema en la teoria. En aquest sentit, critica el biaix androcèntric de la investigació psicològica i el monisme moral de Kohlberg, segons els quals la dels homes és l’única manera possible i correcta d’evolucionar moralment.

El fet que els resultats siguin insatisfactoris quan la teoria es prova amb subjectes diferents —és a dir, que no siguin homes blancs nord-americans, etc.— respecte als que s’havien estudiat per crear-la porta a Gilligan a mostrar que “en los estudios de Kohlberg no se tenían en cuenta las estructuras sociales de exclusión sexo-género, ni el hecho de que las experiencias concretas de los sujetos condicionan los modos que tienen de desarrollar sus razonamientos morales” (Medina-Vicent, 2016, p. 90). Efectivament, Gilligan se centra en la problemàtica del gènere per mostrar que les contingències i les particularitats contextuals

influeixen en el procés de desenvolupament moral i que, per tant, són necessàries per arribar a judicis morals justos.

La crítica a l'ús dels dilemes hipotètics exemplifica la posició de Gilligan (1985) respecte a l'universalisme: en tant que abstractes, allunyen els individus implicats de la història, de manera que “separan el problema moral de las contingencias sociales de su posible surgimiento” (p. 167). Sosté que si bé són útils per a mesurar els principis objectius de la justícia, no permeten que s'explotin les particularitats contextuals —que són, precisament, el que fa que es desperti la compassió que apareix en els judicis de la “veu diferent” que explora a l'obra que comento en el següent punt.

Per Kohlberg, la presumpta immaduresa moral de les dones es deuria a la seva posició social; és a dir, la seva relegació als assumptes privats o domèstics fa que pensin en termes de cura, responsabilitat i afecte. Ara bé, al darrere d'aquesta hipòtesi hi ha un problema de desigualtat: Kohlberg suposa que si les dones fossin presents a l'esfera pública, aleshores raonarien com els homes, assolint la plena maduresa moral. Tal com denuncia contínuament Gilligan seguint la teoria feminista, es pren de referència la vida de l'home amb recursos i una posició social determinada, de manera que tota la resta es considera inferior. En el cas de la teoria de Kohlberg, “la moral convencional, o la equiparación de lo recto o lo justo del mantenimiento de las normas y los valores sociales existentes, constituye siempre el punto de partida” (Gilligan, 1985, p. 125), ja que és el que s'ha associat tradicionalment als homes. Per tant, l'esfera pública, la justícia i el deure serien més importants que l'esfera privada, la cura i la responsabilitat.

Amb la intenció de trencar aquests pressupòsits patriarcals, Gilligan defensa que hi ha més d'una via que porta a establir judicis morals justos, reivindicant la validesa de l'enteniment moral expressat per les dones. En efecte, a partir de les dades recollides en els seus estudis, constata que es pot arribar al nivell postconvencional mitjançant processos diferents dels de Kohlberg: les entrevistades coincideixen en tant que no es guien per una jerarquia de drets o principis, sinó que consideren que el mateix dilema moral —com ara el de Heinz— compromet la justícia perquè qualsevol solució implica un dany en les seves conseqüències. Així, sosté que “la teoría de Kohlberg sólo es válida para medir el desarrollo de un aspecto de la orientación moral, que se centra en la justicia y los derechos” (Benhabib, 2006, p. 172). Per tant, per tal d'eixamplar la definició de la moral i fer que tothom hi tingui cabuda, diferencia dues orientacions ètiques: la de la justícia i els drets, i la de la cura i la responsabilitat. Mentre

que la primera “tiende a llegar a una resolución objetivamente justa o imparcial de los dilemas morales en que puedan convenir todas las personas racionales, la concepción de responsabilidad enfoca, en cambio, las limitaciones de cualquier resolución particular y describe los conflictos restantes” (Gilligan, 1985, p. 46).

En definitiva, amb l’obra que comento a continuació, Gilligan demostra com el fet d’adoptar una perspectiva moral o una altra depèn de les particularitats vitals dels subjectes, de les experiències que han viscut i del lloc que ocupen al món. Tal com he avançat, ho fa posant en relleu la posició que denomina “contextualisme postconvencional”, caracteritzada per la inclusió de les relacions, el context i les experiències concretes dels altres a la reflexió moral, aspectes que Kohlberg passa per alt.

3. COMENTARI DE L’OBRA DE GILLIGAN

Per tal d’analitzar la proposta de Gilligan, a continuació comento l’obra *La Moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, publicada l’any 1982, on l’autora desenvolupa els temes que he avançat en el punt anterior per acabar presentant la seva proposta teòrica. Tal com indica el títol original, *In a different voice*, Gilligan explora una manera diferent de pensar moralment que porta a un replantejament de les teories i les idees que s’havien considerat absolutes, ja que capgira tot el marc conceptual. Utilitzo com a suport les conferències recollides a *La Ética del cuidado*, on gairebé trenta anys després tracta aspectes que amplien i aclareixen la seva proposta teòrica.

3.1. La infrarepresentació de les dones en les teories de desenvolupament moral

Gilligan publica *La Moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino* després d’una dècada dedicada a l’estudi de persones que es trobaven en situacions de conflicte moral. A partir de les entrevistes realitzades, s’adona d’un fet rellevant: que existeixen “dos modos de hablar de problemas morales, dos modos de describir la relación entre el otro y el yo” (Gilligan, 1985, p. 13). Segons l’autora, una d’aquestes dues perspectives seria la que recullen les descripcions psicològiques d’identitat i desenvolupament convencionals; és a dir, la teoria que ella mateixa havia llegit i ensenyat. L’altra, però, faria referència a una veu diferent respecte la teoria, que correspondria a la de les dones pel que fa a la temàtica general. Així, Gilligan (1985) mostra una asimetria, una “disparidad entre la experiencia de la mujer y la representación del desarrollo humano” (p. 14).

Tot i això, el més significatiu no és només detectar l'existència d'una diferència de perspectives —la qual ja es trobava documentada en la bibliografia psicològica—, sinó la seva causa. Generalment, s'havia dit que aquest “no encaixar” de la dona en els models de desenvolupament humà significava un problema en el seu desenvolupament. Gilligan (1985), per contra, sosté que es tracta més aviat d'un “problema de representación, una limitación en el concepto de la condición humana, una omisión de ciertas verdades acerca de la vida” (p. 14), que atribueix a l'exclusió de les dones en la investigació psicològica en què es basa la teoria.

Així, el propòsit de l'autora és fer notar que existeixen altres maneres de pensar moralment més enllà del que la teoria considera vàlid i, per tant, eixamplar el concepte de la moral. Per a dur-lo a terme, descriu les veus que queden fora dels models, les quals identifica amb les de les dones per qüestions empíriques¹, és a dir, perquè observa una coincidència bastant generalitzada que atribueix al patriarcat:

En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina. Cuidar es lo que hacen las mujeres buenas, y las personas que cuidan realizan una labor femenina; están consagradas al prójimo, pendientes de sus deseos y necesidades, atentas a sus preocupaciones; son abnegadas. En un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Cuidar es lo que hacen los seres humanos; cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural. (Gilligan, 2013, p. 50)

Ara bé, en cap moment postula cap moral femenina; tal com aclareix a la introducció, la perspectiva moral o veu diferent en què se centra “no se caracteriza por el sexo sino por el tema” (Gilligan, 1985, p. 14). És per això, insisteix, que no parla de diferències absolutes entre sexes, sinó de la interrelació de les diferents veus i el que signifiquen en el desenvolupament moral de les persones. En definitiva, el que pretén és “ensanchar la comprensión del desarrollo humano, aprovechando el grupo que se omitió en la construcción de la teoría, para llamar la atención hacia lo que falta en su versión” (Gilligan, 1985, p. 17).

Després de fer aquestes advertències, Gilligan (1985) presenta la seva hipòtesi: “que la forma en que la gente habla de sus vidas tiene importancia, que el lenguaje que utilizan y las conexiones que establecen revelan el mundo que ven y en el cual actúan” (p. 15). Per a

¹ Tal com aclareix Gilligan (2013), aquesta identificació “entre una voz atenta y las mujeres de mi investigación fue una observación empírica que admitía excepciones (no todas las mujeres son atentas y cuidadoras) y en absoluto limitada a las mujeres (el cuidado es una facultad humana)” (p. 55).

sostenir-la, parlarà de tres estudis formats per entrevistes que inclouen preguntes sobre els conceptes de l'ego i la moral, així com sobre experiències de conflicte i presa de decisions. El mètode d'investigació consisteix a repetir les entrevistes posteriorment per tal de poder copsar els diversos nivells de desenvolupament moral i les crisis que provoquen les transicions d'un cap a l'altre.

El primer és sobre vint-i-cinc estudiants d'universitat, el qual li serveix per analitzar el desenvolupament moral dels primers anys de la persona adulta. El segon examina la decisió d'interrompre l'embaràs en vint-i-nou dones per aprofundir en "la relación entre experiencia y pensamiento y el papel del conflicto en el desarrollo" (Gilligan, 1985, p. 16). Si bé aquests dos estudis suposen una ampliació del marc habitual d'investigació sobre moral, l'últim servirà per recollir els resultats previs, aclarir-los i delinear la proposta de l'ètica de la cura mitjançant una mostra de cent quaranta-quatre persones de diverses edats que parlen sobre drets i responsabilitats.

Tornant a l'objectiu de l'obra, cal remarcar la seva relació amb la crítica a la recerca psicològica tradicional, a saber, que s'ha basat en la vida de l'home com a punt de partida o patró a partir de la qual s'ha pretès explicar-ho tot. És a dir, denuncia la infrarepresentació de la dona en l'àmbit del desenvolupament moral. Tal com sintetitza David McClelland (1975):

Como hay una tendencia a construir una sola escala de medición, y como esta escala se ha derivado generalmente de las interpretaciones de datos de investigación, tomados predominante o exclusivamente de estudios de varones, y estandarizados sobre ellos, los psicólogos han "solido considerar el comportamiento masculino como la 'norma' y el comportamiento femenino como una especie de desviación de la norma. (Citad per Gilligan, 1985, p. 33-34)

De fet, tota la investigació de l'autora vol ser una resposta per a revertir aquesta tendència il·lustrada per autors com Freud, Piaget i Kohlberg. En el cas de Freud, exemple que es pot extrapolar als altres, tot i arribar a reconèixer que el desenvolupament de les dones es produeix per vies diferents de les dels homes, afirma que és a causa d'un defecte, un error que fa que tinguin menys sentit de la justícia que els homes. Contràriament, Gilligan sosté que el problema és de Freud i dels teòrics que construeixen el seu paradigma no incloent les dones des del principi sinó volent fer-les encaixar en models construïts a partir de l'experiència de l'home.

Per posar-nos en context, l'autora menciona també altres teories prèvies. Nancy Chodorow atribueix la diferència al fet que les dones s'han encarregat típicament de la cura dels nounats i que, per tant, senten un aferrament que porta a definir-se més connectades amb altres persones que els homes. És a dir, les nenes tindrien suposadament més empatia perquè l'interioritzen durant els primers anys de vida a través de les experiències amb les seves mares. Janet Lever, fixant-se en els jocs dels infants, detecta que els nens desenvolupen procediments justos per solucionar conflictes amb eficàcia i que les nenes, en canvi, estan més disposades a fer excepcions en les lleis i, si cal, abandonar el joc. En conseqüència, com que Piaget considera el sentit legal —és a dir, el que fan servir els nens— com a essencial per al desenvolupament moral, tenim, de nou, que les nenes estan presumiblement menys avançades.

Els estudis sobre el joc són importants en el sentit que Piaget i Lever el consideren la base del desenvolupament moral durant l'escola i l'extrapolen a la vida adulta. Kohlberg afegeix que els infants aprenen més quan se'ls presenten conflictes que els forcen a adoptar papers per resoldre'l. Amb les nenes, però, no passa perquè moltes vegades quan hi ha conflicte decideixen acabar el joc, ja que “en lugar de elaborar un sistema de reglas para resolver disputas, subordinaban la continuación del juego a la reanudación de las relaciones” (Gilligan, 1985, p. 28). Lever sosté que si bé els nens aprenen tant a ser independents com a organitzar-se en grups grans i a enfrontar-se directament a la competència, les nenes, que acostumen a jugar amb grups més petits, funcionen de manera més cooperativa. Així, tindriem que els nens tendeixen a adoptar el paper de “l'altre generalitzat”, mentre que les nenes desenvolupen més l'empatia per adoptar el de “l'altre particular”.

Pel que acabem de dir sobre el desenvolupament moral en la infància, tindriem aleshores que “niños y niñas llegan a la pubertad con una diferente orientación interpersonal y una distinta gama de experiencias sociales” (Gilligan, 1985, p. 29). Per tant, el problema de representació s'estén a l'adolescència femenina i a la vida de les dones. Erik Erikson, tot i observar diferències entre sexes, també posa l'experiència de l'home al centre de la seva teoria del desenvolupament psicosocial, observant que primer s'afirma la identitat (un jo autònom que es forma en l'adolescència) i després la intimitat. En canvi, tal com assenyala Gilligan (1985) allunyant-se de l'ideal de separació, en les dones totes dues van de bracet: “la mujer llega a conocerse tal como es conocida, por medio de sus relaciones con otros” (p. 31). Així, la connexió més forta o aferrament que mostren les dones es veu com un fre per al desenvolupament.

Matina Horner analitza el suposat problema de les dones amb els èxits competitius, anomenat “por a l’èxit”. Georgia Sassen apunta que aquest fet pot indicar una percepció intensificada dels altres, a qui no es vol fer mal. Així, més que por a l’èxit en si és una preocupació per si aquest és a costa d’una altra persona. Gilligan (1985) fa un gir al plantejament: “podemos empezar a preguntar, no por qué las mujeres tienen conflictos hacia el éxito en la competencia, sino por qué los hombres se muestran tan dispuestos a adoptar y celebrar una visión bastante estrecha del éxito” (p. 36). De nou, veiem com allò estàndard s’identifica amb l’experiència dels homes, fet que pot provocar que les dones s’arribin a qüestionar les seves percepcions i, en conseqüència, la disposició a assumir responsabilitats per les seves accions.

Quant a Kohlberg, si en la teoria de Piaget les dones apareixen a tall de curiositat o afegit, Gilligan denuncia que en la seva són inexistent. Els estudis que sostenen el seu model es basen en una mostra de vuitanta-quatre nens. Per bé que parli d’universalitat en la seqüència de les sis etapes, s’observa que els grups no inclosos no acostumen a arribar a estadis avançats de desenvolupament. És el cas de les dones, que són deficientes en desenvolupament moral segons l’escala de Kohlberg perquè els seus judicis es troben en el tercer nivell, on “la moral se concibe en términos interpersonales y la bondad es equiparada a ayudar y complacer a otros” (Gilligan, 1985, p. 40-41). En aquest punt, Gilligan (1985) detecta la següent paradoxa: “las características mismas que tradicionalmente han definido la ‘bondad’ de las mujeres, su atención y sensibilidad a las necesidades de otros, son las que vienen a marcarlas como deficientes en desarrollo moral” (p. 41).

El problema de representació s’evidencia quan s’inclouen les dones als estudis, ja que sorgeix una concepció moral diferent de la que descriuen Freud, Piaget o Kohlberg, és a dir, canvia tota la teoria. En efecte, surt a la llum una perspectiva moral basada en la responsabilitat: “en esta concepción, el problema moral surge de responsabilidades en conflicto, y no de derechos competitivos, y para su resolución pide un modo de pensar que sea contextual y narrativo, en lugar de formal y abstracto” (Gilligan, 1985, p. 42). Tal com explica Gilligan (1985) recollint les paraules d’una entrevistada, “el dilema moral cambia: de cómo ejercer nuestros propios derechos sin afectar los derechos de los demás, a cómo “llevar una vida moral que incluya las obligaciones hacia mí misma y mi familia y la gente en general”” (p. 45). És a dir, a grans trets, el que s’identifica com a problema moral es desplaça del conflicte de drets a l’obligació de ser responsable en el sentit de l’atenció i la cura i a la preocupació per respondre quan podem ajudar els altres.

3.2. Característiques de la veu diferent: reinterpretació del dilema de Heinz

Per començar a concretar aquesta “veu diferent” i explicar per què es distingeix de la descrita en les teories psicològiques del desenvolupament, Gilligan proposa un exemple real. Es tracta d'un nen i una nena d'onze anys a qui es presenta el dilema de Heinz. El nen, Jake, pensa que Heinz hauria de robar el medicament per salvar la seva dona, ja que els diners es poden recuperar però la vida no. En efecte, planteja el dilema com un conflicte de prioritats entre el dret a la propietat i el dret a la vida, i arriba a la solució com si resolgués una equació lògica. Aquest procediment encaixa perfectament en el concepte de maduresa moral de Kohlberg, ja que entén el dilema moral com una operació formal que, si es du a terme correctament, sempre dona el mateix resultat —com en una suma, per exemple, que si es procedeix adequadament sempre s'infereix que $2+2=4$.

Amy, en canvi, segons el criteri de Kohlberg, mostraria “una imagen del desarrollo viciada por una falla de lógica, una incapacidad de pensar por sí misma” (Gilligan, 1985, p. 55). El motiu és que va més enllà, ja que té en compte conseqüències com que Heinz vagi a la presó per robar el medicament i, per tant, no pugui cuidar l'esposa. Gilligan (1985) explica així el punt de vista de la nena:

Viendo en el dilema, no un problema matemático con seres humanos, sino un relato de relaciones que se extienden en el tiempo, Amy considera la continua necesidad que la esposa tiene de su marido, y la continua preocupación del marido por su esposa y trata de responder a la necesidad del farmacéutico en tal forma que pueda sostener, en lugar de romper la relación. (p. 55)

Amy, com les altres entrevistades, no pot pensar una solució lògica com la de Jake perquè creu que la cura de la dona no només depèn de l'obtenció del medicament, sinó també de la conservació de la relació amb el marit, la qual depèn de si està empresonat o no. A més, inclou la responsabilitat del farmacèutic: en tant que és qui té el medicament, hauria d'oferir una resposta alternativa, ja que és injust que no actuï tot i tenir la solució, és a dir, que obviï una necessitat, que deixi morir algú a qui podria salvar la vida. Així, aposta per una solució de diàleg entre tots els implicats, de fer entendre la gravetat de la salut de la dona al farmacèutic per tal de trobar una opció menys violenta. Precisament, considera que arribar al punt d'haver de robar i a la via judicial significa que la comunicació falla.

Els dos infants tenen en comú la consciència de la necessitat d'un acord. Però, com hem vist, els mitjans que proposen són diferents. D'una banda, tenim el plantejament impersonal basat en la lògica i la llei de Jake; de l'altra, la mediació personal basada en les relacions d'Amy. Com que Amy entén el dilema en termes molt diferents dels de Kohlberg, els seus judicis morals la situarien en un nivell de maduresa inferior al de Jake —entre la segona i la tercera etapa de l'escala de Kohlberg. De fet, les seves respostes semblen denotar “una incapacidad de pensar sistemáticamente acerca de los conceptos de moral o de ley, una renuencia a desafiar la autoridad o a examinar la lógica de las verdades morales recibidas, y hasta una incapacidad de concebir la acción” (p. 58). En definitiva, el fet que es basi en les relacions és una debilitat segons el model de Kohlberg —a parer seu impliquen dependència i vulnerabilitat.

Al darrere de la perspectiva d'Amy —que Gilligan (1985) anomena “ética del cuidado mutuo” (p. 58), en contrast amb la “lógica del enfoque jurídico” (p. 58) de Jake— hi ha la següent concepció antropològica: “un mundo de relaciones y de verdades psicológicas, donde una conciencia de la conexión entre personas hace surgir un reconocimiento de las responsabilidades de unas a otras, una percepción de la necesidad de respuesta” (Gilligan, 1985, p. 59). En definitiva, en el dilema Amy no veu una disputa per drets, sinó més aviat una xarxa d'interconnexions que protegeix i sosté la vida. Així, és evident que per Amy la solució passarà per un procés comunicatiu que inclogui totes les persones afectades per tal d'evitar que les relacions es trenquin, actitud immadura i ingènua segons Kohlberg.

La diferència de perspectives morals de Jake i Amy reflecteix com es defineixen en relació amb el món. Un, com a separat però forçat a viure amb altres; l'altra, com a interdependent i connectada. Per Amy, “responsabilidad significa respuesta, extensión, y no limitación de la acción. Connota así un acto de cuidado y atención, más que contención de la agresión” (Gilligan, 1985, p. 71). De la resposta del nen es desprèn una idea de violència², és a dir, d'un món perillós on els drets dels individus xoquen i, per tant, cal limitar-ne la intrusió establint

² Sobre aquest tema cal tenir en compte l'estudi de Gilligan i Pollak sobre diferències sexuals en la percepció del perill i, en conseqüència, de la violència (Pollak, S., & Gilligan, C. (1982). Images of violence in Thematic Apperception Test stories. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42(1), 159–167.). A través de presentar situacions —tant d'afiliació personal (una parella de trapezistes) com de realització impersonal (un home a la seva oficina o dues dones treballant en un laboratori)— i demanar als participants que n'escriguin relats al voltant, determinen que homes i dones poden interpretar el perill de maneres diferents: a grans trets, el perill que descriuen els homes té a veure amb la traïció o amb quedar atrapats en una relació, mentre que el de les dones és l'aïllament que pot provocar l'èxit. Els homes veuen més violència en l'afiliació personal que en la realització impersonal, mentre que en les dones és al revés.

jerarquies o pactes. Per Jake, la responsabilitat és deixar de fer el que voldria fer pensant en els altres; per Amy, en canvi, és fer el que els altres esperen d'ella. En definitiva, l'un considera que l'injust és l'agressió perquè parteix de la separació, mentre que per l'altra és la falta de resposta perquè parteix de la connexió.

Ara Gilligan, tot recapitulant els exemples presentats fins aquí, critica l'associació que s'ha fet tradicionalment de la violència com a inherent a les relacions humanes i la vida en societat. Capgira aquesta idea dient el següent:

Aunque la agresión ha sido interpretada como instintual y la separación se ha considerado necesaria para contenerla, la violencia de la fantasía masculina parece surgir, antes bien, de un problema de comunicación y de un problema de conocimiento acerca de las relaciones humanas. (Gilligan, 1985, p. 82)

En efecte, amb els seus estudis constata el predomini de la violència tant en els relats que imaginem els homes com en la solució al dilema de Heinz del nen d'onze anys. Ara bé, a partir de l'experiència observada en les dones, apunta cap a una direcció diferent de la idea d'una naturalesa humana agressiva: es tracta més aviat d'un problema de comunicació. Respecte al dilema de Heinz, per als homes la qüestió gira al voltant de si cal robar o no el medicament, mentre que les dones no es plantegen arribar a aquest extrem. En tot cas, tendeixen a demanar més informació sobre els dilemes hipotètics per intentar reconstruir la realitat amb tots els matisos, cosa que fa que s'allunyin dels procediments formals descrits per Kohlberg.

Claire, de vint-i-set anys, planteja el mateix problema moral que Amy; és a dir, no se centra en el conflicte de drets sinó en la falta de resposta, ja que també considera la responsabilitat com "la necesidad de respuesta que surge del reconocimiento de que otros cuentan con nosotros y que nosotros estamos en situación de ayudar" (Gilligan, 1985, p. 97). Segons Claire, tant Heinz com el farmacèutic tenen el deure moral d'actuar, perquè són conscients de la necessitat de la dona. Així, entén la moral com l'exercici d'actuar considerant la repercussió en totes les persones implicades, evitant que ningú quedi al marge.

Ruth, de vint-i-nou anys, apunta que la resolució exigeix escollir entre dos mals o a qui es fa mal. Si Heinz roba el medicament, la dona sobreviurà, però ell acabarà a la presó. Si no el roba, la dona no sobreviurà, però ell se salvarà d'anar a la presó. No posa a la balança els drets a la vida i a la propietat, sinó que es fixa en les conseqüències reals que tindrien les

possibles accions —que serien la mort de la dona i la detenció de Heinz. La continuació d'una vida només és possible si se'n sacrifica una altra. Ruth, com les altres dones entrevistades, també té dificultats per donar una resposta definitiva, ja que fer-ho equival a un dany. I no és que es tracti d'una posició de relativisme moral, sinó d'un enteniment profund de la complexitat de la situació que fa que sigui molt difícil dir què és bo o just.

Per com conceben el dilema de Heinz, Claire i Ruth també obtenen una qualificació baixa en l'escala de Kohlberg, ja que donen més importància a les qüestions de responsabilitat que a la llei o, en altres paraules, “reemplaza la jerarquía de derechos por una red de relaciones” (Gilligan, 1985, p. 102). És a dir, tal com diu Gilligan (1985) respecte a un altre exemple, no “piensa en qué va primero, [...] piensa en quién se queda al margen” (p. 63). Es tracta, de nou, de la visió diferent de l'ètica de la justícia que l'autora anomena “ètica de la responsabilitat”, la qual parteix de la consciència d'una xarxa d'interconnexió que inclou a tothom i que sosté la vida, com les parts d'un cos. El principal pressupòsit és que les relacions són bàsiques o primàries, no derivades de la separació, i, per tant, s'entén que més que un contracte social, el que uneix a les persones és un vincle afectiu estret o l'aferrament.

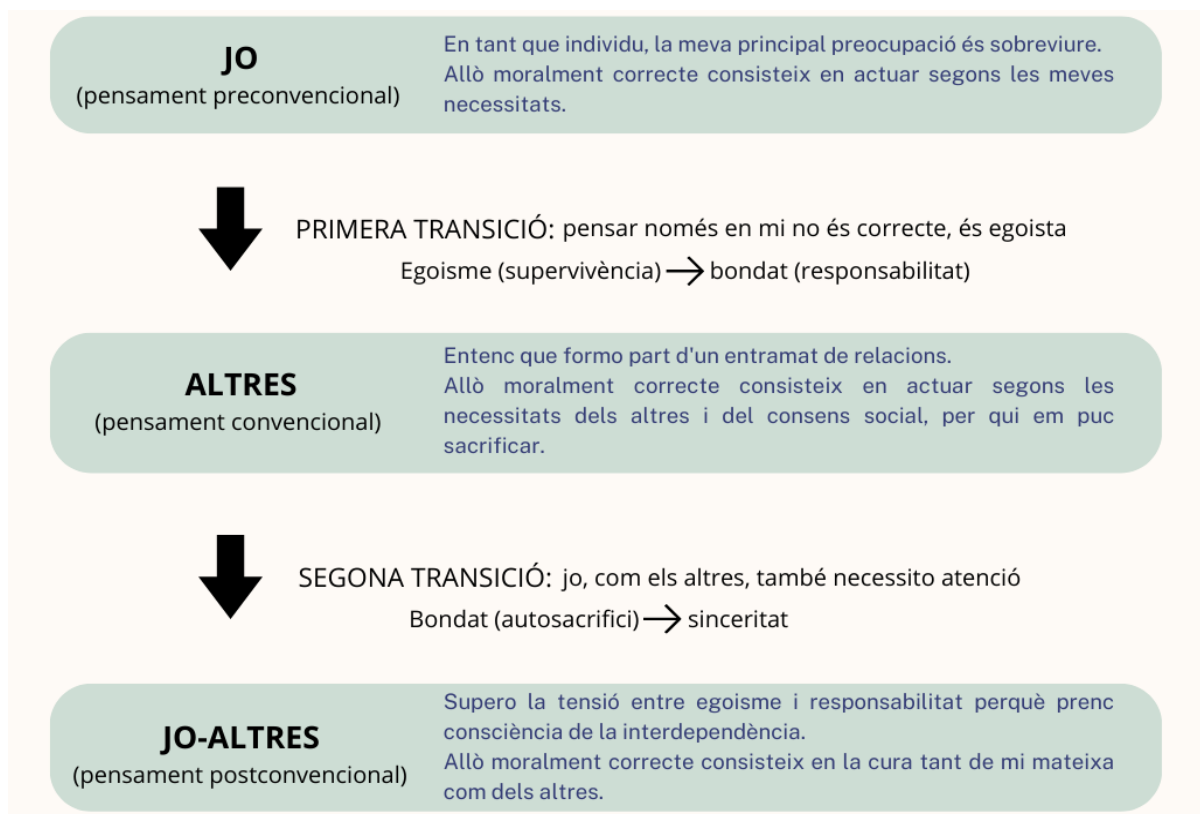
3.3. Proposta teòrica: seqüència cap a una ètica de la cura

Si bé fins ara Gilligan s'ha centrat a assenyalar el problema d'infrarepresentació de les perspectives de les dones, a continuació presenta la seva teoria sobre desenvolupament moral, sostinguda amb la investigació sobre la decisió d'avortar. L'estudi, format per entrevistes a vint-i-nou dones d'entre quinze i trenta-tres anys, de diverses ètnies i classes socials, pretén aclarir com les dones pensen sobre els dilemes morals de les seves vides. Es tria la qüestió de l'avortament perquè “como el embarazo significa una conexión de la mayor magnitud en términos de responsabilidad, así el aborto plantea un dilema en que no hay manera de actuar sin consecuencias para otros y para sí misma” (Gilligan, 1985, p. 179). És a dir, exemplifica amb claredat la teoria de l'autora perquè és una situació límit inseparable d'un conflicte moral sobre la responsabilitat i la cura derivades de la connexió amb els altres.

La metodologia consisteix a entrevistar dues vegades a cada dona: la primera durant el trimestre inicial de l'embaràs, i la segona al cap d'un any per comprovar si es compleixen els canvis que prediu la teoria. A grans trets, se'ls fan dues preguntes: una sobre de la decisió d'avortar —incloent-hi les raons que estaven sospesant, les alternatives, les persones

involucrades, etc.—, i una altra enfocada a resoldre tres dilemes hipotètics entre els quals hi ha el dilema de Heinz.

Gilligan (1985) descriu el seu model com una “secuencia en el desarrollo de una ética de cuidado y atención” (p. 127) formada per tres etapes que se succeeixen mitjançant dues crítiques que funcionen com a transicions. Seguint el marc conceptual en què treballa, les tres perspectives s’identifiquen respectivament amb el pensament preconvencional, convencional i postconvencional. A continuació el presento esquematitzat i resumint els trets més importants de cada punt per, després, desenvolupar-los utilitzant els exemples de l’autora.



Taula 1: Esquema del model de desenvolupament moral de Gilligan

Gilligan (1985) defineix la primera perspectiva moral com un “enfoque inicial de atender al yo para asegurar la supervivencia” (p. 127) que identifica amb el plantejament més senzill de la qüestió de l’avortament. Aquesta preocupació central per la pròpia supervivència està estretament relacionada amb el sentiment de solitud o desconexió: no podem pensar en els altres si no som conscients de la interdependència que ens uneix. Per tant, és evident que si creiem que som individus aïllats, el judici moral es construirà sobre la base del “jo”. L’autora diferencia dues possibles variants a dins d’aquesta visió. Pot passar que les pròpies necessitats es confrontin, o que no. El primer cas seria el de Joan: enfocada en els seus desitjos, considera que tenir el fill li permetria emancipar-se però que, al mateix temps, li

donaria molta feina. Així, ha de triar quina necessitat té prioritat. En canvi, Susan té clar que no vol tenir el fill, de manera que no hi ha conflicte. En els dos exemples mostren com en aquesta fase de raonament moral totes les preocupacions giren al voltant de la persona que se sent desconnectada.

La qüestió de l'egoisme conforma la crítica que provoca el pas a la següent perspectiva. És la primera transició, caracteritzada per una “redefinición del interés propio que hasta ahora ha servido como base para el juicio” (Gilligan, 1985, p. 130). És a dir, com que l'individu comença a entendre que forma part d'un engranatge social i que no està sol, s'adona que és egoista si actua només pensant en ell mateix. Però encara no és del tot conscient de la interrelació, de manera que es produeix un conflicte aparent entre egoisme i responsabilitat. En el cas de l'avortament, per exemple, Cathy diu que es veu obligada a triar una “víctima” en el sentit que ha de triar entre fer-se mal a ella —fent el que espera la seva família— o fer mal a les persones del seu voltant —fent el que realment vol ella.

Així, la preocupació per si som egoistes porta a la segona perspectiva, centrada en el concepte de responsabilitat que deriva de la comprensió de la relació amb els altres. És a dir, s'entén que les nostres accions no només ens afecten a nosaltres i s'intenta minimitzar el dany als altres. Incloure la responsabilitat al judici moral implica avançar cap a la participació social: “mientras que desde la primera perspectiva la moral es cuestión de sanciones impuestas por una sociedad de la que somos más esclavos que ciudadanos, desde la segunda perspectiva el juicio moral depende de normas y expectativas compartidas” (Gilligan, 1985, p. 135).

Ara bé, la segona perspectiva també té problemes. Tal com la caracteritza Gilligan (1985), és una mena de “moral maternal que trata de asegurar la atención al dependiente y al que está en desventaja” (p. 127) que fa que s'equipari la bondat amb l'abnegació per conservar les relacions. Ara bé, aquesta posició és contradictòria per les dones que estudia l'autora, ja que en lloc d'expressar els seus desitjos reals acaben cedint a les expectatives alienes, cosa que després causa ressentiment i probablement la destrucció de les relacions que es volien mantenir³. En efecte, “cuando solo los demás quedan legitimados como receptores de las atenciones de la mujer, la exclusión de sí misma hace surgir problemas de relaciones, creando

³ Tal com apunta Gilligan (2013) l'autosacrifici “no era sólo algo problemático desde el punto de vista moral, sino también incoherente desde una perspectiva psicológica: estar en una relación significa estar presente, no ausente. El sacrificio de la voz era un sacrificio de la relación” (p. 50).

un desequilibrio” (Gilligan, 1985, p. 127-128). Així, la segona transició seria el desplaçament de la bondat a la veritat; és a dir, la preocupació per si som egoistes acaba cedint a la de si som honestes. A més, tal com mostra l'exemple de Sandra —que creu que en la seva situació és just avortar tot i considerar que és moralment incorrecte, en aquesta crisi es qüestionen judicis morals que abans es consideraven absoluts a favor del context particular.

Finalment, arribem a la tercera perspectiva, on es considera que cal incloure les pròpies necessitats a l'àmbit de la cura i la responsabilitat, ja que “para poder cuidar a otro antes debemos ser capaces de cuidar responsablemente de nosotros mismos” (Gilligan, 1985, p. 131). La decisió moral ha de ser sincera i transparent, s'han de mostrar tots els sentiments que hi intervenen. D'aquesta manera se supera l'aparent tensió entre egoisme i responsabilitat: “aunque, desde cierto punto de vista, prestar atención a nuestras propias necesidades es egoísta, desde otra perspectiva no sólo es honrado, sino justo” (Gilligan, 1985, p. 143). Així, “el cuidado se convierte en principio autoescogido de juicio que sigue siendo psicológico en su preocupación por las relaciones y la respuesta pero que se vuelve universal en su condena de la explotación y el daño” (Gilligan, 1985, p. 128).

El procés que acabem de detallar es desenvolupa de manera paral·lela a una millor comprensió de les relacions humanes, segons Gilligan. És a dir, si acaba en una ètica de la cura i la responsabilitat és perquè es pren consciència de la interdependència entre les persones: “una vez que la obligación se extiende para incluir al yo así como a los demás, se disuelve la disparidad entre egoísmo y responsabilidad” (Gilligan, 1985, p. 157). De fet, “las diversas formas de pensar en esta conexión o en los diferentes modos de su aprehensión marcan las tres perspectivas y sus fases de transición” (Gilligan, 1985, p. 128). Al darrere de les dues primeres perspectives hi ha una concepció individualista segons la qual es podria escollir entre cuidar-me a mi o cuidar als altres, mentre que a l'última s'entén que és impossible per la interconnexió de totes les persones. Per tant, com que es té en compte que les nostres accions afectaran a tothom en un grau o un altre, s'acaba apostant per la cura. En paraules de Gilligan (1985), “el hecho de la interconexión determina el conocimiento central y recurrente de que así como la incidencia de la violencia termina por ser destructiva para todos, así las actividades de atención elevan al yo y a los otros” (p. 128).

3.4. L'ètica de la cura com a concepció moral madura

Gilligan identifica la maduresa moral amb la integració de l'ètica de la cura o de la responsabilitat amb la de la justícia, característica del nivell postconvencional. Tal com ja s'ha anat apuntant, aquesta manera de pensar i actuar s'allunya de la moral prescriptiva segons la qual, com diu un entrevistat, existeix una pauta o llei que cal seguir perquè els altres no intervinguin en els nostres objectius i ens puguem realitzar. És a dir, s'entén la relació amb els altres en termes d'obligació negativa. En canvi, les dones entrevistades coincideixen amb la guia moral de l'atenció i la responsabilitat, sovint definida per un relativisme contextual que es resisteix a emetre judicis categòrics. Per Diane, consisteix en actuar cuidant tot allò que considerem important; segons Sharon, atesa la complexitat de les relacions, no hi ha un sol principi que serveixi per a tots els conflictes.

Com que parteixen de bases diferents, aquestes dues concepcions s'acaben unificant com a complementàries per dues vies de raonament: “las mujeres llegan a ver la violencia inherente a la desigualdad, mientras que los hombres llegan a ver las limitaciones de una concepción de la justicia cegada ante las diferencias de la vida humana” (Gilligan, 1985, p. 166). És a dir, d'una banda, les dones arriben a incloure els drets perquè estenen la cura a un pla universal; de l'altra, els homes afegeixen les qüestions de cura i responsabilitat perquè s'adonen de la indiferència potencial de la no interferència en els drets. Ambdues posicions relativitzen els principis que les guien. L'ètica de la cura, basada en un “absoluto del cuidado y la atención, inicialmente definido como no dañar a otros, se complica al reconocer la necesidad de integridad personal” (p. 268), per la qual cosa es necessita el concepte d'igualtat. D'altra banda, l'ètica de la justícia, basada en la igualtat i la imparcialitat, es relativitza cap a l'equitat quan comprèn que les diferències contextuais són rellevants.

Convé tornar a l'estudi sobre la decisió d'interrompre l'embaràs per aclarir aquest darrer punt. Concretament, a les entrevistes que es van repetir un any després de les primeres per intentar esbrinar la pauta de desenvolupament moral de les dones i veure quin canvi produeix la crisi. Precisament, les transicions entre fases sorgeixen gràcies al potencial de creixement del conflicte; és a dir, les crisis funcionen com a oportunitats per al canvi. En aquest sentit, l'autora posa especial èmfasi en els casos de Betty i Sarah. Ambdues desenvolupen un pensament postconvencional a través del gir de preocupacions: primer, de la supervivència a la bondat —o de l'egoisme a l'abnegació, tal com hem vist en la primera transició— i, després, de la bondat a la veritat —base de la segona transició.

Betty, per les seves circumstàncies vitals extremes —adolescent adoptada amb historial de diversos avortaments, etc.—, a la primera entrevista considerava la seva conservació i supervivència com el més important i el seu raonament era que no podia tenir el fill perquè havia de continuar la seva vida d'estudiant. Després, el vincle que sent cap al fill fa que comenci a pensar en els altres. Així, en el seu dilema, amplia la preocupació moral també cap al nen, expressada en termes de justícia: “sería injusto de mi parte tener un niño, más injusto para el niño que para mí” (Gilligan, 1985, p. 184). Tal com recull Gilligan (1985), arriba a una nova manera de pensar sobre ella; a través de la connexió de l'embaràs entén que “cuidar del bebé significa cuidar de sí misma” (p. 185). És a dir, la intenció de no fer mal al bebè té conseqüències bones per ella. Per exemple, deixar de drogar-se per no perjudicar el fill també li fa bé a ella. Això li fa veure que per poder cuidar dels altres primer ha de cuidar-se a ella mateixa.

Així doncs, una moral de resposta —en tant que va més enllà de no fer mal o no intervenir— justificada pels lligams de la interdependència es connecta finalment amb la moral centrada en els drets que considera la separació com a condició per la llibertat. Es deixen de veure els vincles estrets com a trampes o impediments, com a nexes de dependència, de manera que es passa “de la paralizadora orden de no dañar a los demás, a un mandamiento de actuar responsablemente hacia el yo y hacia los otros, y así, sostener la conexión” (Gilligan, 1985, p. 243). A més, si bé “la separación queda justificada por una ética de derechos, mientras que el apego es apoyado por una ética del cuidado y la atención” (Gilligan, 1985, p. 265), només combinant les dues perspectives entendrem “que nos conocemos como separados sólo hasta el punto en que vivimos en conexión con otros, y que experimentamos la relación tan sólo hasta el punto en que diferenciamos de nuestro yo a los demás” (Gilligan, 1985, p. 111).

En definitiva, la veu diferent que recupera Gilligan (1985) seria la part que falta per explicar de manera completa la maduresa moral humana: “semejante inclusión parece esencial, no sólo para explicar el desarrollo de las mujeres sino también para comprender en ambos sexos las características y los elementos de una concepción moral adulta” (p. 175). Supera la “versión que mide el desarrollo femenino contra una norma masculina, pasando por alto la posibilidad de una verdad diferente” (Gilligan, 1985, p. 276). Precisament, l'autora escolta i legitima aquestes veritats diferents —per exemple, que l'empatia és una capacitat innata, contra el que s'ha suposat tradicionalment i tal com han provat estudis recents— per reivindicar la cura com a valor humà.

4. INTERPRETACIONS I CRÍTQUES AL VOLTANT DE L'OBRA DE GILLIGAN

En aquest punt exploro el debat que va suscitar la controvertida obra de Gilligan, la qual, com mostro a continuació, suposa una crítica a nombroses idees, normes i valors socials i culturals profundament arrelats. Em centro ara, doncs, en les implicacions més rellevants que va tenir i continua tenint en la teoria moral i la teoria feminista, tot i que replanteja pressupòsits d'àmbits diversos. Els temes que tracto es poden entendre com a respostes a les crítiques que van rebre els arguments de l'autora. Diversos autors, com ara Kohlberg, van rebutjar que la teoria del desenvolupament moral tingués mancances: els casos que va posar en relleu Gilligan no eren més que anomalies o casos aïllats irrellevants. En aquest sentit, l'esforç de Gilligan per a capgirar aquesta idea és notable. Així, en primer lloc, explico en quin sentit és feminista la seva aportació; és a dir, en quins arguments es recolza per afirmar que la teoria moral que critica no representa a tothom, i que incloure-hi les experiències de les dones és necessari.

D'altra banda, també es podria objectar que Gilligan estableix una mena de moral de dones o una ètica femenina basada en unes suposades diferències biològiques entre sexes i alternativa a l'universalisme de l'ètica de la justícia. Tot i que en repetides ocasions ho desmenteix dient que la "veu diferent" es caracteritza pel tema de què parla, és cert que no arriba a desenvolupar gaire l'ètica de la cura. Per tal d'aclarir-la, doncs, em serveixo de la proposta de Seyla Benhabib en tant que amplia de la de Gilligan. Finalment, apunto la importància pràctica de la proposta de Gilligan, que ha influït en àmbits com la política i la bioètica.

4.1. Sobre la contribució de Gilligan a la crítica feminista

Si bé fins ara hem vist com Gilligan denuncia l'exclusió de les dones en l'àmbit de l'ètica i la moral amb la crítica al paradigma de Kohlberg, cal veure quins són els fonaments de la pretesa universalitat que es qüestiona. Precisament, l'obra de Gilligan és una aportació a la crítica feminista perquè posa en dubte la divisió públic-privat, l'universalisme normatiu i el principi d'imparcialitat, aspectes bàsics del feminisme contemporani⁴. A continuació mostro com conflueixen amb el que diu Gilligan en les dues obres en què m'he centrat, però sobretot a les conferències recollides a *La Ética del cuidado*, de l'any 2013, on l'autora mostra una

⁴ Tal com contextualitza Paula Bedin (2013), "desde el siglo XIX con las feministas ilustradas, se ha cuestionado el pretendido universalismo presente en la concepción liberal de individuo abstracto fundada en una universalidad ficticia, puesto que excluye a las mujeres del ámbito público" (p. 128).

mirada més crítica respecte a la relació entre psicologia i context social. A grans trets, els punts de trobada de Gilligan amb les crítiques feministes serien els següents: d'una banda, se sosté que la dicotomia entre el públic i el privat estructura o condiciona la vida —i, per tant, el desenvolupament moral— de les persones; de l'altra, s'argumenta que l'universalisme —moral, en el cas de Gilligan— “reprime las diferencias y que pretende constituirse en el concepto único, representativo y con carácter normativo en el ámbito político, moral, epistemológico o genérico” (Guirao, 2010, p. 229).

Tots aquests aspectes estan estretament relacionats, ja que s'articulen a partir de la idea que “los sistemas de género-sexo históricamente conocidos han colaborado en la opresión y explotación de las mujeres” (Benhabib, 1990, p. 126). En primer lloc cal, però, aclarir en què consisteix la divisió de l'espai social en l'esfera pública i l'esfera privada. La distinció formal apareix per primera vegada en Habermas, encara que ja existia des de l'antiga Grècia, on hi havia una clara diferència entre *oikos* i *àgora*. Tal com apunta Guirao (2010), l'edat moderna, amb el naixement de l'Estat, significa la dissociació definitiva de la vida “en espacio privado —ámbito de la familia— y espacio público —lugar del trabajo productivo y del reconocimiento social” (p. 223).

Aquests dos àmbits “se encuentran en una interrelación constante y marcan la posición de cada género en la sociedad” (Medina-Vicent, 2016, p. 92), és a dir, determinen com homes i dones viuen i conceben el món. Els homes, des de la seva participació en l'espai públic, tenen contacte amb càrrecs considerats valuosos socialment i amb la producció; les dones, en canvi, ocupen l'espai privat o domèstic, considerat tradicionalment l'àmbit de la cura i la reproducció. Guerra (1999), explorant la problemàtica relació entre dones, identitat i espai públic, mostra una de les conseqüències d'atribuir espais i rols segons el gènere:

Las mujeres siguen siendo definidas socialmente como seres fundamentalmente privados, no sólo en el sentido de que se les asigna la tarea de reproducción social — el rol de crear y recrear a otros individuos—, sino en el de que ellas mismas se hallan “privadas” de un reconocimiento social y político que, si Hannah Arendt tiene razón, sólo se puede conseguir en ese mismo ámbito público. (p. 46)

En aquest sentit, Gilligan (2013) sosté que, segons l'esquema bàsic del patriarcat, “los hombres son autónomos y las mujeres viven en relaciones; los hombres son racionales, y las mujeres, sentimentales; los hombres son heroicos, y las mujeres, ángeles de la guarda; los

hombres son justos, y las mujeres, bondadosas” (p. 44). Seguint un model binari i jeràrquic de gènere, es presenten les qualitats de cada gènere com a contràries a les de l’altre: de la mateixa manera que ser home significa no ser dona, ser racional significa no ser sentimental. A més, les “masculines” sempre són millors que les “femenines”. Ara bé, l’autora qüestiona aquestes escissions patriarcals:

Los hallazgos empíricos sobre el desarrollo convergen con nuevos descubrimientos en los campos de la neurobiología y la antropología evolutiva en la demostración de que, en ausencia de trauma o lesión cerebral, nuestros sistemas nerviosos conectan las emociones con el pensamiento, y que la facultad de comprensión mutua —de empatía, telepatía y cooperación— forma parte de nuestra historia evolutiva y es fundamental para la supervivencia de la especie. (Gilligan, 2013, p. 48)

Així, si s’ha comprovat que en formes sanes de desenvolupament no hi ha separació entre la raó i els sentiments, i que l’ésser humà és empàtic per naturalesa, l’interrogant es desplaça cap a la qüestió sobre com i per què perdem o oblidem aquestes capacitats innates⁵. Gilligan atribueix el seu canvi de perspectiva al fet d’haver escoltat la “veu diferent” que expressen les dones i que, més que de divisions, parla de connexions. Tal com la defineix l’autora, aquesta veu “compaginaba razón y emoción, individuo y relaciones, porque era personal en vez de impersonal y estaba inserta en un contexto espacial y temporal” (Gilligan, 2013, p. 13). Tot i això, en el procés de desenvolupament se’ns força a separar tot el que hem dit a causa de la identificació tradicional de maduresa moral amb “la separación del yo y las relaciones, de la mente y el cuerpo, del pensamiento y la emoción” (Gilligan, 2013, p. 49).

Per tant, tot i que la naturalesa humana és receptiva, comunicativa i relacional —per la qual cosa té la capacitat horitzontal de la comprensió mútua—, el patriarcat exclou l’amor entre iguals bàsic per a la democràcia. Privilegiant les qualitats atribuïdes als homes sobre les de les dones, converteix en verticals les relacions i fa que les facultats humanes de la cura i l’afecte quedin confinades a l’espai privat i a les dones. Per aquest motiu, Gilligan (2013)

⁵ Considero pertinent assenyalar la connexió del que estem dient amb el pensament de Silvia Federici, ja que amb la seva crítica feminista al marxisme, aclareix com el patriarcat és clau per a l’èxit del sistema capitalista. La divisió d’esferes equivaldria, en termes materialistes, a la separació entre activitats productives —aquelles que generen els mitjans d’existència— i reproductives —aquelles a través de les quals es “produeix” l’humà. Precisament, Federici entén aquesta escissió com una característica del capitalisme, ja que es produeix quan apareix. Per tant, la relació entre capitalisme i patriarcat és que la diferent assignació d’espais i rols segons el gènere —que Gilligan qüestiona des de la psicologia i la moral— justifiquen la divisió sexual del treball bàsica per sostenir el capitalisme. El capitalisme necessita el patriarcat per continuar fent creure que les dones tenen la vocació instintiva i natural de cuidar, fer-les sentir egoistes quan es preocupen per elles mateixes i no es donen altres i, així, poder camuflar les tasques de cures no remunerades de l’espai privat.

afirma que “el patriarcado es la antítesis de la democracia” (p. 47). En la mateixa línia, Jodi Dean (1992), apunta que “el énfasis en la distinción público/privado expone realmente un problema fundamental en el núcleo de la teoría democrática —la dificultad de integrar a las mujeres en las nociones de sociedad civil” (citada per Guerra, 1999, p. 63).

Gilligan il·lustra la segona crítica, basada en el problema de l'exclusió de les dones de l'espai públic, qüestionant el suposat universalisme de la teoria de Kohlberg. Segons Guerra (1999), aquesta pretensió amaga un biaix androcèntric:

Un espacio público moderno configurado no solo a la medida de la experiencia masculina del mundo, sino empeñado en que su sesgo androcéntrico no sea cuestionado al camuflarse tras un universalismo que declara que hay sitio para todos, pero que, inmediatamente, amparado en su coartada retórica, establece sin rubor las exclusiones pertinentes para seguir consiguiendo que lo público sea el coto privado de los varones. (p. 46)

El que critica Gilligan de la teoria de Kohlberg és, com ja hem vist, que pretén explicar el desenvolupament moral humà basant-se només en l'experiència dels homes⁶ o en la perspectiva de la justícia i els drets. Tal com explica Medina-Vicent (2016), “al considerar la justicia como el eje central de la moralidad, habíamos visto que se dejaban de lado otros componentes que pueden resultar igual de valiosos para generar juicios morales justos, como por ejemplo las relaciones afectivas” (p. 92). És a dir, com que només es dona per vàlida la part pública de la vida, passa per alt tot l'àmbit de la cura —ja que s'entén com una activitat privada— i, en conseqüència, també la manera de pensar moralment que comporta —és a dir, l'ètica de la cura i la responsabilitat. Gilligan defensa que per descriure de manera adequada i completa la moralitat humana cal incloure les diverses orientacions morals. Així mateix, també és necessari per crear una societat realment ètica.

A més, un altre reclam del feminisme és que les particularitats donades pel context social són rellevants i que, per tant, s'han de tenir en compte. En l'àmbit de la moral, l'ètica moderna considera la imparcialitat com a premissa bàsica i necessària per aconseguir l'universalisme —només si som imparcials podem aplicar els mateixos principis a qualsevol situació, i som

⁶ Segons Benhabib (1990) aquesta tendència és pròpia de “las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls”, les quals considera “*sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son blancos y varones, propietarios o al menos profesionales” (p. 127).

imparcials si “no hay un interés particular que pese más que el interés particular de otra persona” (Alegría, 2015, p. 184). Ara bé, Gilligan qüestiona si és realment justa una resolució imparcial dels dilemes morals, és a dir, que obviï les diferències particulars —en el seu cas, de gènere⁷. Precisament, amb la seva proposta centrada en la responsabilitat derivada de les relacions i sensible al context, pretén contrastar “la lógica formal de imparcialidad que imbuye el enfoque de la justicia” (Gilligan, 1985, p. 126) per a fer que les situacions concretes de cada persona formin part de la fonamentació moral.

A grans trets, la imparcialitat és acusada de “reprimir las diferencias, ser excesivamente exigente, psicológicamente insostenible, inviable, incompatible con la integridad humana (en cuanto socava las relaciones humanas)” (Alegría, 2015, p. 184). És interessant veure com Iris Young (1990) formula la crítica, ja que representa la posició de Gilligan. Sosté que el punt de vista imparcial no és possible en tant que “erradica a la gente de su verdadero contexto de toma de decisiones morales en vivo llevándolos a una situación en la que no podrían existir” (p. 94). En efecte, per ser imparcials hauríem de desprendre’ns de tot allò que ens defineix com a persona, abstreure’ns del nostre context per a aconseguir una consciència de subjecte abstracte que “no está comprometido con ningún fin particular, ni tiene historia particular, ni pertenece a ninguna comunidad, ni tiene cuerpo” (1990, p. 94).

Una perspectiva imparcial implica per Young (1990) “eliminar la otredad en la forma del sujeto moral diferenciado” (p. 96): les particularitats de les persones implicades s’acaben esborrant en l’intent de totalitzar-les en una voluntat general o una “unidad moral y política” (Bedin, 2013, p. 130). A més, “la imparcialidad solo puede lograr su unidad expulsando de la razón al deseo, la afectividad y el cuerpo” (Young, 1990, p. 97). És a dir, necessita “acabar con el apasionamiento” (Guerra, 1999, p. 54) en el sentit que les emocions no interfereixin de cap manera als judicis morals “racional”, així com el manteniment de les dicotomies que qüestiona Gilligan. Per Young, igual que per Gilligan, “una ética emancipatoria debe desarrollar una concepción de la razón normativa que no oponga la razón al deseo y la afectividad” (Young, 1990, p. 92). És per això que cal superar les divisions que se sostenen en la separació d’esferes i que porten a una pretensió d’universalitat problemàtica, tal com indiquen Benhabib i Cornell (1990):

⁷ Si bé es critica que la imparcialitat exclou les diverses formes de discriminació, com la que pateixen les minories ètniques, sexuals, racials, etc., un problema de Gilligan seria que només es fixa en un tipus de dona, a saber, blanca, nord-americana, heterosexual, de classe mitjana, etc. Representa un “feminisme blanc” perquè no es lliura de biaixos racials i ètnics.

La distinción entre una esfera pública que está abierta a todo por igual, y una esfera privada-íntima que se basa exclusivamente en el amor y el afecto [...] han conformado la concepción dominante de la razón y racionalidad en éstas. La razón ha sido considerada por la tradición filosófica occidental como lo que es universal, y como lo que trasciende las idiosincrasias de las perspectivas parciales e individuales. (p. 17-18)

En definitiva, la proposta de Gilligan ofereix una mirada crítica que permet conceptualitzar d'una altra manera la teoria moral. Amb la seva anàlisi aposta per una conciliació de tot allò que s'ha dissociat a causa de la separació d'esferes que té per conseqüència l'exclusió de les dones de l'espai públic i, per tant, de la moral. Així, tenint present que “excluir a las mujeres de la vida pública y política moderna contradice la promesa democrática liberal de emancipación e igualdad universales” (Young, 1990, p. 90), l'autora pretén eixamplar el concepte de la moral per tal d'aconseguir una justícia real. Ho fa recuperant una veu silenciada per les teories dominants, convençuda de la necessitat de “sustituir las categorías tradicionales de la filosofía moral para colaborar en la emancipación de las mujeres y la liberación humana” (Benhabib, 1990, p. 119).

4.2. L'universalisme interactiu de Seyla Benhabib

Per tot el que s'ha desenvolupat fins ara, dir que Gilligan parla d'una moral de dones, tal com podria suggerir el subtítol de la versió en castellà —*psicología del desarrollo femenino*—, significaria malinterpretar la seva obra. El títol original, en canvi, recull la idea de reivindicar una “veu diferent” com a vàlida, afegir una part igual d'oblidada que necessària a l'àmbit moral, per a fer-lo més inclusiu. Tal com apunta Tronto (1987): “her argument goes no further than the claim that the moral domain must be extended to include justice and care” (p. 645). Així, tal com s'ha vist anteriorment, Gilligan no aposta per la substitució de l'ètica de la justícia per l'ètica de la cura, sinó per la seva complementació. Benhabib interpreta aquesta proposta com “una contribución al desarrollo de una comprensión postconvencional de la vida moral que no sea formalista y que sea sensible al contexto” (1992, p. 40).

Ara bé, és cert que l'autora no explora profundament la proposta i, tal com apunta Alegría (2012), “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” (p. 27). En

aquest sentit, és rellevant la proposta de Benhabib, ja que desenvolupa la posició de Gilligan: “la ética del cuidado tiene su análogo en lo que Seyla Benhabib llama el punto de vista del otro concreto y la ética de la justicia con el punto de vista del otro generalizado” (Alegría, 2015, p. 193). Integrant aquests dos punts de vista, aposta per un “universalisme interactiu” que inclou aspectes narratius i expressius; és a dir, canviant la premissa d'imparcialitat que s'ha criticat anteriorment, però sense renunciar als principis morals universals, aconsegueix un universalisme més sensible a les particularitats de cada subjecte i context.

Segons Benhabib, tal com recull Medina-Vicent (2016), no seria possible abandonar l'universalisme⁸ a favor del contextualisme perquè “concebir las cuestiones personales como cuestiones morales es necesario, pero renunciar al universalismo significaría dejar de considerar a cada ser humano con igual valor” (p. 94). A més, considera que Gilligan no mostra prou raons per a rebutjar-lo, però sí per a complementar-lo. Concretament, a partir de l'anàlisi de Lawrence Blum sobre les vuit maneres en què es pot donar el debat entre les ètiques “imparcialistes” o de la justícia i l'ètica de la cura, Benhabib examina críticament la resposta de Habermas a l'obra de Gilligan.

El principal punt de discrepància és que tant Habermas com Kohlberg pensen que Gilligan “confunde los ‘temas de justicia’ con los de la ‘vida buena’, haciendo borrosas, de esa forma, las fronteras de lo moral” (Benhabib, 1992, p. 43). És a dir, se situen en les dues primeres posicions que descriu Blum, segons les quals, tal com recull Benhabib (1992) “podría negarse que la orientación según el cuidado constituya una posición ética claramente diferenciada de la del imparcialismo” (p. 40), ja que “si bien es cierto que el cuidado hacia los demás constituye un conjunto de preocupaciones y de relaciones genuinamente importantes en la vida humana, tales inquietudes pertenecen más al orden personal que al moral” (p. 41).

Aquestes maneres de pensar la moral reflecteixen, precisament, la divisió d'esferes que el feminisme vol superar per incloure les qüestions personals a l'àmbit públic. En efecte, la distinció públic-privat sosté la “dicotomía entre autonomía y crianza, independencia y vínculo, la esfera de la justicia y el ámbito doméstico, personal” (Benhabib, 2006, p. 182) i fa

⁸ L'universalisme, com a procediment que determina un model de deliberació restringint els tipus de justificació, no especifica el domini moral. Tal com aclareix Benhabib, (1992) “opera al nivel de especificar qué formas de justificación son aceptables para los principios, los juicios y las máximas morales” (p. 45), donant a totes les persones el mateix valor i dignitat pel fet de ser persones, cosa que s'expressa amb el respecte a les necessitats, interessos i punts de vista concrets en els judicis morals.

que la família, en tant que institució de l'esfera domèstica, quedi al marge de la moral i la política en les teories liberals: “la familia siempre ha permanecido como una institución precontractual, que sigue en el ‘estado de naturaleza’, o está perdida tras la espesura del ‘velo de la ignorancia’” (Benhabib i Cornell, 1990, p. 21). En conseqüència, se segreguen també la justícia i els drets “de las concepciones individuales de la buena vida, de los planes de vida y las aspiraciones que forman la sustancia de nuestros sueños y deseos, de las alegrías y miserias de la vida privada” (Benhabib i Cornell, 1990, p. 21), deixant de banda la responsabilitat i la cura, considerades qüestions d'autorealització personal.

Per aclarir la posició de Habermas, abonada també per Kohlberg, Benhabib presenta un exemple que, per l'autor, fa referència a una qüestió “evaluativa” de la vida bona. Suposem una família amb pocs recursos que ha de decidir si “el primogénito varón sin muchas capacidades debe tener la oportunidad de asistir a una costosa universidad privada o si la hija más joven y capacitada debe ser enviada a la escuela de medicina” (Benhabib, 2006, p. 210). Per Habermas, l'elecció dels estudis per part dels fills és únicament personal, ja que es guien per allò que consideren més adequat per ells mateixos o per la vocació, i no per l'antiga obligació moral de continuar la tradició familiar. Ara bé, per Benhabib, la situació sí que implica un problema de justícia, a saber, com repartir els escassos recursos entre els interessos dels fills. De fet, l'autora considera obvi que aquestes qüestions, incloses les relatives a les esferes d'afinitat i amor, tant personals com morals, ja que “los temas morales que más le tocan a la ciudadana democrática y a la agente económica surgen del ámbito personal” (Benhabib, 1992, p. 45).

Així, doncs, Benhabib considera que les posicions de Habermas i Kohlberg són molt contràries a les nostres intuïcions, fet que es deuria a la seva combinació de l'universalisme amb una definició estreta del domini moral —és a dir, que només inclou les qüestions de justícia. Planteja ara un cas en què el més jove de tres germans té problemes econòmics que li impedeixen satisfer les seves necessitats. Segons el punt de vista de la cura de Gilligan, ens trobaríem davant d'un problema moral: a causa de la naturalesa especial de les relacions amb aquesta persona concreta, ens preguntariem si els altres dos membres de la família —més afortunats econòmicament— tenen l'obligació moral d'ajudar al germà.

Ara bé, aquesta obligació es pot enfocar en termes de justícia, o no, de manera que, adoptant un punt de vista centrat en la justícia, es pot incloure o no en l'àmbit moral. Si resulta que els germans grans han arribat a tenir la bona situació econòmica que tenen perquè han rebut una

herència que el petit no té, aleshores ens trobaríem al davant d'una situació de justícia referida al que es deu moralment al germà petit. Però, en canvi, si els germans grans han guanyat els diners treballant molt, segons l'ètica de la justícia, les obligacions que tenen respecte al seu germà derivarien del “deure positiu” kantian de la benevolència o l'altruisme equivalents a la cura i la responsabilitat de Gilligan⁹. És a dir, segons aquesta posició, la cura seria quelcom afegit, supererogatori, que no forma part de l'obligació moral.

Contràriament, Benhabib (2006), d'acord amb Gilligan, sosté que “las obligaciones y las relaciones de cuidado son genuinamente morales, y que pertenecen al centro y no a la periferia de la moralidad” (p. 212). Tornant a l'exemple dels germans, Benhabib argumenta que la situació té rellevància moral, però no des del punt de vista de la justícia —segons el qual no seria injust que els germans decidissin no ajudar al petit—, sinó des del de la cura, ja que l'acte de no ajudar mostraria una falta de sensibilitat, preocupació i generositat — categories que ambdues autores reivindiquen com a morals i com a necessàries per a resoldre conflictes. Per tant, seguint l'universalisme i la perspectiva de la cura, hauríem de respectar la dignitat i el valor de les persones implicades i estar disposades a resoldre les situacions controvertides mitjançant “una discusión abierta y sin restricciones en la que participen todas” (Benhabib, 1992, p. 47); és a dir, un diàleg intersubjectiu que, en el cas dels germans, tingués en compte tant les necessitats del germà petit, com les responsabilitats i expectatives dels grans.

En resum, Benhabib (1992) considera que l'universalisme ha de ser procedimental i s'ha d'utilitzar per mesurar la validesa “de los juicios, los principios y las máximas morales incluso en aquellas situaciones que se refieren, tal como Habermas y Kohlberg las definen, más a las «cuestiones evaluativas de la vida buena» que a las «cuestiones éticas de justicia»” (p. 47). Així, seguint l'anàlisi de Blum, l'autora sosté que: “los problemas del cuidado son genuinamente morales, pero la perspectiva del cuidado no llega a ser una teoría moral con una idea definida de un punto de vista moral”; que “las consideraciones de moralidad universalista definen efectivamente los marcos dentro de los cuales se debe permitir que operen las preocupaciones por el cuidado, y tienen precedencia sobre éstas”; i que “las consideraciones acerca del cuidado deben ser validadas o afirmadas desde una perspectiva imparcial” (Benhabib, 2006, p. 213).

⁹ Ara bé, Flaquer (2013) remarca que “el cuidado no es lo mismo que la benevolencia, ya que es más la caracterización de una relación social que la descripción de una disposición individual, y las relaciones sociales no son reductibles a estados individuales” (p. 75).

Per aclarir aquests punts i la necessitat de complementar l'universalisme amb qüestions relatives a la cura i al context, ara suposa que els membres de la família de l'exemple formen part de la Màfia. Aquesta organització es basa en la cura entre els membres del grup, però també en una "moralidad de la injusticia y el desprecio hacia la vida, la dignidad y la propiedad de personas ajenas al grupo" (Benhabib, 2006, p. 214). Topem, doncs, amb un dels problemes que tindria una suposada ètica centrada exclusivament en la cura: no especifica els criteris que ens haurien de servir per considerar immorals grups com la Màfia. Per tant, segons Benhabib i Gilligan, no podem prescindir de l'universalisme kantian o de la perspectiva de la justícia, ja que fer-ho portaria el risc de caure en una moral de grup segons la qual el moralment correcte és el que és bo pels que són com jo.

A més, l'universalisme també és necessari per establir "restricciones en el seno de las cuales puedan operar las preocupaciones que se centran en la dimensión del cuidado" (Benhabib, 1992, p. 48). Per exemple, per a solucionar els problemes econòmics del germà petit, no seria moral ni coherent cap recomanació que violés la dignitat d'una altra persona, com ara la de casar-se amb algú ric. En darrer lloc, Benhabib argumenta que els principis de la cura es poden universalitzar en el sentit que, en termes de solidaritat i suport entre els membres d'una família,

[...] si pudiésemos entrar en un discurso práctico y considerar si un mundo en el que las familias no mostraran ninguna solidaridad sería más aceptable para todos los involucrados que un mundo en el que las familias sí mostraran apoyo y solidaridad, podríamos estar de acuerdo en que esta última alternativa estaría incluida para el mejor interés de todos los involucrados. (Benhabib, 2006, p. 214)

Així, doncs, l'universalisme de Benhabib (1992) seria interactiu i no substitutiu, ja que té en compte tant "las necesidades y el bienestar de la otra concreta como la dignidad y el valor de la otra generalizada" (p. 49) o, dit d'una altra manera, és igual de necessària la justícia que la cura. En aquest sentit, remarca una intuïció central que han posat en relleu autors feministes com Gilligan i que Habermas i Kohlberg havien passat per alt: "que somos niños antes de ser adultos, y que la crianza, cuidado y responsabilidad de otros es esencial para que nos desarrollemos como individuos moralmente competentes y autosuficientes" (Benhabib, 2006, p. 215). Ambdues dimensions són imprescindibles per esdevenir persones adultes autònomes donada la vulnerabilitat i dependència humana que les teories universalistes de la justícia han oblidat i reprimit.

En efecte, tal com insisteix Gilligan, som éssers concrets amb particularitats diverses que vivim connectats en xarxes d'interdependència que funcionen com a “lazos que modelan nuestras necesidades morales, nuestras identidades y nuestras concepciones de lo que es la vida buena” (Benhabib, 1992, p. 49). Així, combinant les qüestions de justícia amb les de cura, l'obligació moral s'estendria de l'obligació negativa de no actuar injustament amb els altres, a actuar quan algú ens necessita. En definitiva, tant Benhabib com Gilligan, en tant que autores feministes, repensen la disjuntiva entre justícia (pública) i vida bona (privada) i totes les aparents incompatibilitats que suposa. D'aquesta manera es podrà definir un punt de vista moral més complet i real, que reflecteixi la pluralitat combinant “los puntos de vista individuales con los colectivos, para incluir en los procesos morales las perspectivas de todos/as, no desde la posición de un “otro” neutralizado, sino del otro concreto” (Medina-Vicent, 2016, p. 96).

4.3. La rellevància pràctica de l'ètica de la cura

En aquest darrer punt voldria assenyalar breument la importància pràctica de l'ètica de la cura que ha presentat Gilligan. L'autora ha posat en relleu que totes les persones necessitem ser cuidades per les xarxes d'interdependència i suport mutu on ens trobem inserides: “el ideal de cuidado y atención es, por tanto, una actividad de relación, de ver y responder a la necesidad, de cuidar al mundo sosteniendo la red de conexión para que nadie se quede solo” (Gilligan, 1985, p. 109). Tal com hem vist, aquesta activitat de “cuidar al mundo” ha d'anar més enllà de l'àmbit privat i deixar de ser una càrrega únicament femenina, ja que és una necessitat universal present en tots els àmbits de la vida. En efecte, les tasques de cures inclouen totes aquelles activitats necessàries per a sostenir, reproduir i millorar la vida. Tronto i Fisher (1991) —que amplien la proposta de Gilligan des de la política, fent una “reconsideración de la democracia a partir del cuidado” (Serpe, 2019, p. 502)— donen una definició molt àmplia de la cura que mostra per què no es pot limitar a l'esfera domèstica:

A species activity that includes everything that we maintain, continue and repair our “world” so that we can live in it as well as possible. The world includes our bodies, our environment, and ourselves, all of which we seek to interweave in a complex, life sustaining web. (Citat per Serpe, 2019, p. 503)

Així, podem entendre la cura com una activitat de relació amb l'entorn que, a banda de sostenir la vida, fa que el món on es desenvolupa sigui més segur i amable. La proposta de

Tronto permet ampliar la cura més enllà dels subjectes, ja que també es poden cuidar objectes o el medi ambient. És a dir, en tant que actitud o manera de viure, es pot aplicar a qualsevol aspecte de la vida. Podem ser persones cuidadores mitjançant la realització de les tasques de cures més convencionals, les quals engloben totes les activitats que cobreixen les necessitats de la vida des de l'inici. Des que naixem, o inclús abans, algú ja ens ha estat cuidant en el sentit més bàsic o instintiu —ens ha gestat, parit, criat, alimentat o netejat—, però també se'ns ha recolzat, estimat, educat, i un llarg etcètera que no s'acabaria mai. I no només perquè fóssim éssers completament dependents donada la nostra edat, sinó perquè com a persones individuals no podem satisfer totes les nostres necessitats. En efecte, creixem i ens desenvolupem gràcies a les relacions de cura, que ens acompanyen durant tota la vida tot i no ser-ne sempre conscients.

En aquest sentit, Tronto (1987), com hem vist amb Gilligan, relaciona l'execució d'aquestes activitats, tradicionalment feminitzades, amb la condició de poder desenvolupar una ètica de la cura:

Mientras las mujeres blancas y las minorías ocupan lugares extremadamente distintos en el orden social, desempeñan desproporcionadamente los roles del cuidado en nuestra sociedad. Así, estos grupos, en términos de una ética del cuidado, están aventajados por sus roles sociales. Puede ser que, para que una ética del cuidado se desarrolle, los individuos necesitan experimentar cuidar a los otros y ser cuidados por los otros. Desde esta perspectiva, la experiencia cotidiana de cuidar provee a estos grupos de las oportunidades para desarrollar este sentido moral. La escasez de tales experiencias hace que los hombres privilegiados estén moralmente necesitados. Sus experiencias los llevan engañosamente a pensar que las creencias morales pueden ser expresadas con los términos abstractos, universales, como si fueran puramente cuestiones cognitivas, como una ecuación matemática. (p. 7-8)

És a dir, tal com ha demostrat Gilligan, si bé la capacitat de respondre a les necessitats dels altres és pròpia de la naturalesa de tots els éssers humans, resulta que a causa de les divisions patriarcals que he tractat anteriorment, les dones haurien tingut més relació amb la cura i, per tant, haurien desenvolupat una ètica basada en l'atenció. En conseqüència, per aconseguir la proposta de la complementació de la justícia amb les qüestions relatives a la cura, seria necessari que aquestes fossin accessibles per tothom. Caldria, doncs, canviar la tendència que relega les cures a la vida privada, ja que, en realitat, abasten tot el relatiu a l'acció de

mantenir, continuar i reparar el món perquè sigui el millor possible, des de la cura de nosaltres mateixes fins al medi que ens envolta.

El caràcter universal de la cura rau en el reconeixement del fet que depenem i som inseparables de totes les altres persones, tot i que no hi tinguem vincles explícits. Per exemple, encara que no coneguem la persona que fa el pa que anem a comprar cada matí per esmorzar, totes dues formem del gran entramat de cures que sosté el món. Precisament, la consciència de la interconnexió s'articula a través de la idea que “el desconocido es otra persona que pertenece a tal grupo, personas con quienes estamos conectados por virtud de ser otra persona” (Gilligan, 1985, p. 102).

D'altra banda, tal com recull Lluís Flaquer (2013), “cuidar implica una práctica, pero también requiere una disposición” (p. 73). Per Tronto, similarment al que ha dit Gilligan, l'exercici de la cura comença amb el reconeixement d'una necessitat i de la importància de respondre, cosa que porta a assumir la responsabilitat de satisfer-la. Per poder donar resposta, cal “ejercer un trabajo físico, que casi siempre requiere que el cuidador entre en contacto con los objetos a los que se dirige el cuidado” (Flaquer, 2013, p. 74). Un dels exemples més paradigmàtics d'aquesta disposició és l'atenció sanitària i, concretament, infermera, on trobem situacions de clara dependència i vulnerabilitat:

La ética del cuidado se ha desarrollado sobre todo con el ojo puesto en el sector sanitario, el cuidado de la salud, que tiene una prolongación cada vez más amplia y compleja en las distintas necesidades surgidas de las varias formas de dependencia. Tanto las personas discapacitadas, como las que ven mermada su autonomía personal por causa del envejecimiento demandan una atención constante y continuada. (Camps, 2021, p. 125)

En aquest sentit, la cura infermera —i també en general—, segons Maria Eulàlia Juvé (2013), seria anàloga a l'acte d'afegir una xarxa al cas dels trapezistes que menciona Gilligan a *In a different voice*: ambdues fan segura la vida “en el sentido de mantenimiento de la integridad física, psicoemocional y social, y de prevención de y anticipación al deterioro y a las complicaciones potenciales” (p. 99). La història de la parella de trapezistes forma part d'un estudi de Gilligan en què les dones entrevistades no dubtaven a afegir una xarxa protectora, prioritzant el benestar de les dues persones abans de fer un espectacle tant exitós com perillós.

5. CONCLUSIONS

Al llarg d'aquest treball s'han vist les conseqüències del fet de posar atenció sobre la qüestió de les dones des de dins del discurs científic establert, on aquesta havia tingut sempre un paper secundari, perifèric o anecdòtic. Com sempre que s'aplica la crítica feminista a qualsevol camp, Gilligan ha fet notar i omplir alguns dels buits d'una teoria moral que semblava completa i universal, però insuficient en el fons. En resum, tal com apunta Benhabib:

Las mujeres descubren diferencias donde antes prevalecía la igualdad; perciben disonancia y contradicción donde reinaba la uniformidad; denotan el doble sentido de palabras donde antes el significado de los términos se daba por sentado; y establecen la persistencia de la injusticia, desigualdad y regresión en procesos que anteriormente se caracterizaban como justos, igualitarios y progresivos. (2006, p. 204)

Gilligan intenta “cuestionar las estructuras de nuestra sociedad para definir caminos que nos faciliten la construcción de conceptos realmente justos y más igualitarios” (Medina-Vicent, 2016, p. 85). A partir dels seus estudis fa sortir a la llum aspectes en què Kohlberg, exemple d'una tradició androcèntrica, no es va fixar perquè considerava que no tenien res a veure amb la moral o la justícia. Gilligan, en canvi, reivindica que els temes personals i interpersonals són moralment rellevants i necessaris. En efecte, els nostres vincles i relacions determinen — o, si més no, condicionen— la nostra manera d'actuar, ja que fan que ens preocupem i contestem activament a les necessitats de les persones que valorem. Ara bé, per no caure en l'anomenada “moralitat de grup”, l'ètica de la cura s'ha de combinar amb la perspectiva de la justícia i, idealment, tenir “una teoría social y política compatible con los niveles más extensos del cuidado” (Tronto, 1987, p. 16) que la recolzi.

De fet, Gilligan en cap moment pretén substituir la moral orientada en la justícia, sinó ampliar-la per tal de “no excluir a ninguna persona del proceso de desarrollo moral” (Medina-Vicent, 2016, p. 84). El seu model aconsegueix incloure les dones com a subjectes moralment competents, ja que legitima les seves posicions. No és que no estiguin desenvolupades ni que siguin diferents per causes biològiques i sexuals, sinó que històricament han ocupat una posició infravalorada per la nostra cultura que ha fet que la centralitat en la cura sigui un fenomen característicament femení en les poblacions que ha estudiat Gilligan.

En definitiva, el punt de vista de la justícia és necessari però no suficient per definir la realitat moral de les societats modernes. Així, la de Gilligan és una teoria contextual en tant que evita una resolució formal i absoluta de les qüestions morals per centrar-se en les particularitats de cada context i situar-les “concretamente, o sea, para actores específicos en una sociedad específica. No se la puede entender como un recitado de principios abstractos” (Tronto, 1987, p. 12). Ser moral, doncs, s’identifica amb tenir un caràcter moral, una disposició, i no tant amb la capacitat de resoldre dilemes hipotètics de manera racional. Tal com reivindica Gilligan, també fan falta la sensibilitat i la imaginació per entendre la moralitat adulta.

La maduresa moral, segons Gilligan, consisteix en l’equilibri entre cuidar-se a una mateixa i a les altres persones per tal de poder resoldre conflictes sense perjudicar la continuïtat de les relacions, que és prioritària sempre que siguin dignes de conservació. Així, doncs, l’autora, mitjançant l’anàlisi de la relació entre psicologia —és a dir, el nostre món interior— i cultura —el món exterior— ens ofereix una nova manera de concebre les relacions entre persones, incloses aquelles amb nosaltres mateixes, i entre tot allò que fa possible la vida.

Per tant, fa replantejar-nos si per actuar moralment n’hi ha prou amb no fer mal als altres i a nosaltres mateixes o si hem de tenir una actitud activa de resposta i preocupació. Si hem de respondre, fins a quin punt ho hem de fer? Ens hem de donar completament a les altres persones, per no ser egoistes? Gilligan diria, tal com reflecteix el nivell moral postconvencional, que cuidar-nos a nosaltres mateixes no vol dir ser egoistes. És més, ens preguntaria: “si es bueno sentir empatía hacia los otros y responder a sus deseos y preocupaciones, ¿por qué es egoísta responder a ti misma?” (Gilligan, 2013, p. 50).

D’acord amb nombroses crítiques que se li han fet, considero que Gilligan deixa sense resoldre algunes qüestions de la seva proposta, com ara si és possible aplicar una moralitat de la cura en tots els àmbits de la nostra vida; és a dir, ser coherents amb l’ètica de la responsabilitat. Personalment, diria que només ho podem fer en aquelles situacions que podem controlar sense perjudicar-nos a nosaltres mateixes. Per exemple, encara que vulguem fer un consum responsable —en el sentit que no danyi a cap persona, sigui sostenible, etc.— la realitat del nostre món, amb el sistema d’explotació de l’anomenat “sud global” pel “nord global” i totes les injustícies que causa el sistema neoliberal i neocolonial, fa que sigui impossible. Així, doncs, és evident que no podem cuidar-ho tot, de manera que ens convé trobar un equilibri entre nosaltres i l’entorn.

D'altra banda, i per acabar, a Gilligan també li queda pendent estudiar altres grups minoritzats, que sempre obtenen menys puntuació en l'escala de Kohlberg, per veure detalladament fins a quin punt influeixen les particularitats en el desenvolupament moral. Tal com qüestiona Tronto,

Una investigación que comparó los niveles del desarrollo cognitivo moral entre blancos, negros y chicanos, descubrió que los niños blancos llevaron la ventaja. ¿Indicaría una investigación sobre estos grupos, así como Gilligan lo encontró para mujeres, que sus perspectivas sobre la moralidad no eran no desarrolladas sino simplemente no cupieron en las categorías de Kohlberg? (1987, p. 5)

En definitiva, si bé ni Gilligan ni Kohlberg arriben a aquests grups, ja que se centren únicament en persones de les classes avantatjades, la contribució de Gilligan és rellevant pel que fa al gènere, ja que ens obliga a repensar les bases de la moralitat per establir noves categories ètiques i polítiques.

6. REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Alegría, D. (2012). El juicio ético a través de la complementación entre la ética del cuidado y ética de la justicia a partir de Gilligan. *Aporía: Revista Internacional de Filosofía*, 4, 25-41.

Alegría, D. (2015). El aporte de la ética del cuidado al debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas. *Oxímora*, 7, 183–201. <https://doi.org/10.1344/oxi.2015.i7.14520>

Bedin, P. (2013). Críticas y dilemas feministas sobre el universalismo androcéntrico de la ciudadanía liberal clásica. *Temas y debates: revista universitaria de ciencias sociales*, 26, 127–143.

Benhabib, S. (1990). El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. A S. Benhabib i D. Cornell (Ed.), *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío* (p. 119-149). Edicions Alfons el Magnànim.

Benhabib, S. (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 6, 37–63. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i6.323>

Benhabib, S. (2006). *El Ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Gedisa.

Benhabib, S. i Cornell, D. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Edicions Alfons el Magnànim.

Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados: otra forma de estar en el mundo*. Arpa & Alfíl Editores.

Flaquer, L. (2013). Los trabajos de cuidado: de una obligación tradicional a un derecho social. A Gilligan, C. (Ed.), *La Ética del cuidado* (p. 72-85). Fundació Víctor Grífols i Lucas.

Gilligan, C. (1985). *La Moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura económica.

Gilligan, C. (2013). *La Ética del cuidado*. Fundació Víctor Grífols i Lucas.

Guerra Palmero, M. J. (1999). Mujer, identidad y espacio público. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 4, 45-64.

Guirao Mirón, C. (2010). Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo. *Feminismo/s (Universidad de Alicante)*, 15, 221–234. <https://doi.org/10.14198/fem.2010.15.11>

Jaggar, A.M. (2014). Ética feminista. *Debate feminista*, 49, 8–44. [https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30002-0](https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30002-0)

Juvé, M.E. (2013). El cuidado enfermero: cuatro imágenes de la ética del cuidado. A Gilligan, C. (Ed.), *La Ética del cuidado* (p. 97-103). Fundació Víctor Grífols i Lucas.

Medina-Vicent, M. (2016). La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista. *Daimōn (Murcia, Spain)*, 67, 83–. <https://doi.org/10.6018/199701>

Serpe, A. (2019). El coraje inquieto de la utopía. De la democracia sub-alterna a la democracia del cuidado. *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 21(2), 497–516. <https://doi.org/10.36390/telos212.12>

Tronto, J. C. (1987). Beyond Gender Difference to a Theory of Care. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12(4), 644–663. <https://doi.org/10.1086/494360>

Young, I. M. (1990). Imparcialidad y lo cívico público: Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política. A S. Benhabib i D. Cornell (Ed.), *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío* (p. 89-117). Edicions Alfons el Magnànim.