

LA ÉTICA FEMINISTA

Más allá de la justicia

Alba Carosio

*Centro de Estudios de la Mujer
Universidad Central de Venezuela*

RESUMEN

El trabajo tiene como objetivo proponer una ética feminista que aporte los valores del cuidado y la proximidad concreta a la ética universal. El feminismo ha significado una subversión del orden androcéntrico que propone un ejercicio del poder contractual abstracto que encubre dominaciones concretas. El feminismo de los '70 mostró la estructura social cotidiana del poder a partir de la convicción de que "lo personal es político", y con ello se propuso la construcción de un nuevo tipo de poder, que da lugar a una ética política de base. La ética de la justicia ha de ser completada por una ética del cuidado, basada en la relación amorosa, en la compasión y en la responsabilidad por los otros, valores que han sido históricamente desarrollados por las mujeres. Pero el cuidado se propone como responsabilidad social y no mera elección individual, como un valor social transformador de la convivencia.

Palabras clave: *ética feminista, ética del cuidado, ética de la justicia.*

ABSTRACT

This paper has the aim of proposing a feminist ethics capable to provide the values about the care and concrete approach to universal ethics. Feminism has signified an upset for androcentric order which proposes a realisation of abstract contractual power hiding concrete dominations. Feminism of '70s showed the daily social structure of power from the conviction that «the personal is political», so its intention was to build a new kind of power, which originates a political ethics. The ethics of justice must be completed with an ethics of careness, based on the lovely relationship, mercy and responsibility for others, which are values historically developed so far by women. Hence the careness is proposed as social responsibility and no a simple individual choice, and as a social transformative value of living together.

Key words: *Feminist ethics, Ethics of careness, Ethics of justice.*

El feminismo es –además de una crítica a la desigualdad entre hombres y mujeres, una doctrina reivindicativa de los derechos de las mujeres y un proyecto emancipatorio para las mujeres– una propuesta política para una sociedad, fundada en nuevo tipo de poder y convivencia humana. Promueve una transformación radical de las estructuras sociales y la vida cotidiana en contra del patriarcado, que es el modelo básico de poder dominador, excluyente y limitador.¹ El feminismo plantea con su existencia misma, un contrapoder que trabaja afanosamente para desarrollar una nueva concepción del poder. No se trata de acceder al poder, se trata de cambiar el poder. El feminismo en cuanto movimiento y doctrina plantea utopías diarias y próximas, pero es una construcción colectiva de largo aliento que implica la necesidad de una ética que le dé coherencia. Toda utopía requiere necesariamente del debate ético, como dice Victoria Camps (1990) “*la ética es necesaria para darle sentido y dirección a los grandes procesos de cambio*”.

Entre las tareas prioritarias de la filosofía feminista, está la elaboración ética, porque una nueva concepción y vivencia del poder y una verdadera emancipación, sólo pueden pensarse y realizarse a partir de postulados, principios y valores *sean a la vez universalizables y tomen en cuenta la realidad concreta, el contexto, la encarnación de aquell@s a quienes van dirigidos* (Comesaña, Gloria, 2007) La capacidad de transformación del feminismo necesariamente está relacionada con la crítica cultural, teórica e ideológica, y supone la prefiguración en la práctica de modos de relación humana sin dominación ni exclusión, que permitan el desenvolvimiento de las capacidades y potencialidades de todas y todos. La lucha contra los roles sexuales y sus consecuencias, es ante todo una lucha ética contra las limitaciones a la potenciación de lo humano.

Para Francesca Gargallo (2004: 193) el feminismo es una *idea actuante, una política y una “propuesta civilizatoria”*. El pensamiento y la práctica feminista abren caminos para una humanidad más integral y completa. La filosofía y la ética feminista proponen un modo de comprensión y solución a la tensión que se establece entre el ser y el deber ser de la acción política, a través de la crítica al sistema de poder patriarcal. Y allí están los aportes más útiles que la ética feminista puede hacer a la emancipación social general.

1 El patriarcado es la estructura ideológica y social que determina el dominio de los varones adultos sobre las mujeres institucionaliza el dominio masculino sobre las mujeres, sirve de modelo a otros poderes sociales, y proporciona la experiencia más cercana e íntima de la dominación.

El feminismo –de acuerdo a Maffia– puede definirse como una teoría emancipatoria que acepta tres enunciados: uno descriptivo, uno valorativo y uno práctico. El enunciado descriptivo consiste en la constatación de que en casi todas las sociedades, las mujeres como colectivo, y en aspectos que hacen a la dignidad humana, están peor que los varones. El enunciado valorativo consiste en reconocer que esta situación es injusta y debe cambiar. Y el enunciado práctico se identifica con el compromiso por el cambio y transformación de las relaciones sociales (Maffia, 2005). Por ejemplo, en América Latina, la fuerte feminización de la pobreza es la consecuencia más notoria y rotunda de la desigualdad de género. Las mujeres latinoamericanas han sido las principales perjudicadas por las políticas neoliberales de desmontaje de los sistemas de apoyo y seguridad social. Las mujeres, simplemente, están más expuestas a privaciones y son más vulnerables.

El feminismo, como ideario y como movimiento social y político se enfrenta al patriarcado –definido como el sistema de poder que otorga como derecho natural al *pater familias* la autoridad sobre las mujeres y los niños, en base al cual se extiende a toda la sociedad– que es el sistema de dominación más antiguo de la historia de la humanidad y posiblemente, el más sutil y difícil de identificar en ciertos momentos. El desafío al patriarcado es un cuestionamiento de las estructuras de poder y de opresión, y una batalla ética, porque plantea una crítica a los valores establecidos.

Nos explica Francesca Gargallo que “*el interés por la ética ha sido central para la teoría feminista latinoamericana: la idea de justicia social ha recorrido tanto la hermenéutica del derecho como la afirmación de un modo de pensar y de pensarse desde la denuncia de la doble moral sexo-social*” (2004: 44). Y cómo podría ser de otra manera cuando en Latinoamérica se manifiesta de una manera más brutal el poder que domina haciendo inhumana la vida, la pobreza es más cruel y las frustraciones frente a esperanzas políticas han sido también más rotundas.

En especial, ¿cuáles son las posibilidades y justificación de una ética feminista? Y ¿cuáles son sus aportes a una ética universalmente humana? En la pretensión de un proyecto de mundo con un “telos” emancipatorio, es necesario romper con el divorcio entre lo macro y micro social, entre lo global y lo local, entre lo privado y lo público. En un futuro incluyente el que quepan todas las mujeres y los hombres del planeta, en armonía con la naturaleza, con justicia de género y

equidad social, una ética feminista no solamente es indispensable para su legitimidad, sino que tiene mucho que contribuir.

Una Ética Situada

El discurso ético clásico, desde Aristóteles a Kant, pasando por Rawls y Habermas, se propone como un discurso para la especie humana con pretensiones de universalidad, sin embargo, sin embargo elaborado en base a la marginación sistemática de la mitad de la especie. En el discurso filosófico el sujeto femenino emerge de forma esporádica como objeto de atención y reflexión, y en el gran discurso ético no aparece. En todo caso, cuando se tratan temas y problemas éticos que tocan a las relaciones entre los sexos, se les ha considerado como parte de algo llamado “moral”, conceptualizado entonces, como distinto de la “ética”. Ideas que contienen ecos de la consideración de lo moral como algo íntimamente ligado a lo doméstico, a la privacidad, a las acciones y hábitos característicos de la vida privada del ser humano; mientras que la ética se dedicaría temas de mayor envergadura, más relacionados con lo público. Y además, desde alguna perspectiva, e incluso para algunas feministas (Amorós y otras), sería imposible e inconveniente, postular una ética feminista porque siendo un pensamiento que trata de los valores, debería concentrarse en principios universales o aplicables a todos los humanos. Sin embargo, no se trata de postular una ética sólo aplicable a las mujeres sino más bien de rescatar valores tradicionalmente considerados “femeninos” y aportarlos para todos los humanos.

En el patriarcado, el sujeto masculino es el sujeto auto-constituyente, que pone a lo no yo como lo otro, pero no solamente como distinto, sino como inferior. Rousseau (1762) consideraba a las mujeres como incapaces de formular juicios concernientes al interés general, y así, la descalificación moral justificaba el recorte político: las mujeres no podíamos ser ciudadanas. Por su parte, Kant afirmaba en *Lo bello y lo Sublime* (1764) que en las mujeres las virtudes tienen como centro “lo bello”, las mujeres prefieren lo bello a lo útil: “*La virtud de una mujer es una virtud bella. La del sexo masculino debe ser una virtud noble*” [...] “*me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios*”. Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* (1806), en su interpretación de la Antígona de Sófocles ve a la mujer movida por la ley de la sangre, un principio oscuro, primigenio, hace frente y aniquila a la norma positiva de la justicia humana. La mujer representa la tensión de lo particular versus la comunidad como fuerza auto consciente de la universalidad,

dice textualmente Hegel: “*el interés de la familia es el pathos de la mujer, Antígona; el bienestar de la comunidad es el pathos del hombre, Creonte*”.² Freud, por su parte, afirmó que las mujeres teníamos un superego menos desarrollado que el de los varones. La mujer en resumen, desvía lo público al ámbito de los intereses privados.

La idea de lo cívico público se logra mediante la expulsión y el confinamiento de todo lo que amenace con invadir al Estado con su diferenciación, como ser: la especificidad de necesidades y situaciones de las mujeres, las diferencias de raza y de cultura, la variabilidad de las necesidades, los fines, necesidades y deseos de comunidades específicas, la ambigüedad y variabilidad de los sentimientos. En general, estas convicciones fueron una coartada que legitimó la apropiación de los bienes sociales por determinados grupos considerados depositarios de las características de individuo abstracto: el ser humano definido como hombre masculino (y también, generalmente blanco y occidental). El mundo de lo público fue identificado con un orden social androcéntrico, abstracto, masculino y racional; mientras que el mundo de lo privado fue identificado con lo personal, femenino y afectivo.

El existencialismo va permitir la entrada de lo singular y concreto de la existencia humana en la reflexión ético filosófico. El hombre es un ser en situación es decir, es un ser cuya relación con lo circundante lo amarra y lo compromete. En este contexto de pensamiento va apareciendo una fisura en el sujeto masculino universal. Simone de Beauvoir en *Para una Moral de la Ambigüedad* (1947), hace un alegato sobre la falsa imposición divina de valores creados por el hombre y, en *El Segundo Sexo* (1949), muestra cómo «*No se nace mujer, se llega a serlo*», ser mujer no es esencia ni destino, es un construcción histórica, cultural y social.

Celia Amorós (2001) destaca que Sartre contrapone al llamamiento universal de la ética kantiana su propuesta de de una ética del llamamiento y de la ayuda, que se basa en un sujeto más situadamente humano. Sartre puso en evidencia la idea de que “*el hombre cree que sería más moral si estuviera liberado de la condición humana, si fuera Dios o ángel*”, presupuesto implícito en la formulación del imperativo categórico «*Obra siempre de forma tal que tomes a la humanidad en ti mismo y en los demás no solamente como un medio sino como un fin en sí*».

2 Otra lectura es posible: una frágil mujer contra el despotismo, también la soledad de la mujer que se enfrenta al poder.

Para el existencialismo, sólo existen los seres humanos concretos, cada cual en su singularidad y cada cual con sus propios proyectos pues son, en el sentido más radical, pro-yecto. La propuesta es una ética del llamamiento y de la ayuda, contrapuesta a la exigencia. Una Ética Humanista desarrollada desde la elección existencial. Porque podría decirse que, para Sartre, la universalización no está, como para Kant, en el ámbito del deber ser sino en el del ser.

Quizás el aporte más importante de la teoría feminista a la construcción de una ética política liberadora, es la idea de que *“lo personal es político”*: pensar y actuar en el espacio personal tiene implicaciones políticas a todos los niveles. Aseguraba Kate Millet (1970) que «la revolución no debe reducirse a una reestructuración política o económica», sino que ha de trascender estos objetivos mediante «una verdadera reeducación y maduración de la personalidad». Lo personal representa tanto un proyecto político como un espacio político. Para el feminismo de los ´70, la construcción de la identidad se producía a través de la concienciación que fue una técnica fundamental alrededor de la cual se construyeron los feminismos contemporáneos.³

La idea que guiaba este objetivo era la de que las mujeres habían estado pensadas, habladas, representadas desde los varones; se buscaba un posicionamiento como mujeres desde un lugar de mujer. Dado que este punto de interpelación nunca había existido, había que crearlo. El objetivo era la creación de una conciencia nueva en las mujeres, desde una práctica constante, se buscaba revertir lo que había sido adquirido como “natural”: la minusvaloración de las mujeres. En un sentido además, estas consignas apuntaban a desnaturalizar la división entre el espacio doméstico, femenino, y el socio-político masculino: *«El sexo reviste un carácter político que, las más de las veces, suele pasar inadvertido...»* (Millet, 1970). Con esta afirmación de lo político en lo personal, se pone en evidencia, se hace visible, un nuevo sujeto político y un nuevo sujeto ético, el sujeto concreto, cotidiano, emocional y diverso.⁴

3 A este clima de indagación y afirmación personal de identidad pertenecen influyentes novelas centradas en la vida cotidiana y rutinaria de las mujeres como “El cuaderno dorado” de Doris Lessing y *Flying* (En pleno vuelo) de Kate Millet.

4 En el feminismo radical surgido en los años 60, se alumbró la perspectiva del género, decía Shulamith Firestone, en 1970, en su libro *La Dialéctica del Sexo: “La meta no es solo acabar con el privilegio masculino, sino con la distinción sexual; las diferencias genitales no importan culturalmente”*, con lo cual visibilizaba la construcción socio-histórica del sistema sexo/género.

La reflexión partió desde la interioridad subjetiva hacia los vínculos sociales, de lo interpersonal a lo socio-político. La posibilidad de comprender en la vivencia personal de la socialización (familia, infancia, adolescencia, otras instituciones) rasgos comunes de subjetivación se transforma en una conciencia política de la historicidad del “ser mujer”. Se descubrió dimensión política de los lazos afectivo-eróticos considerados “privados”, enmarcándolos en relaciones sociales de poder. Lo que produce una reformulación de los términos de “lo político” al incluir las vivencias personales en la tradicional esfera pública.

Kate Millet (1970) revela el carácter político de la sexualidad y sus implicancias para las mujeres. De ahí la idea de “controlar el propio cuerpo” como parte indispensable de la política de emancipación de las mujeres. En Latinoamérica la nueva conciencia feminista se manifestó en el reclamo “*democracia en la calle, en la casa y en la cama*” -según nos dice Francesca Gargallo (2004)- plasmada por Julieta Kirkwood y Margarita Pisano.

En el campo de la política, la separación público/privado se basa en la búsqueda de homogeneidad para el ámbito de lo cívico público. En el campo de la ética, la razón normativa, al definirse como imparcial, define la unidad del sujeto moral como una abstracción y excluye lo afectivo, individual, experiencial. Esta exclusión del ámbito de lo público abarca a los sujetos en los que se naturaliza lo privado, los sujetos afectivos, que se identifican con las mujeres como grupo. La superación del individuo abstracto como sujeto de lo ético-político implica la aceptación de lo personal-concreto como ámbito de la política. Por el contrario, la noción de una ciudadanía abstracta identificada con un individuo general y genérico legitima la exclusión en los lazos sociales.

En 1976, Dussel sintetizaba la filosofía de la liberación como «*filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia*». La filosofía de la liberación latinoamericana como pensamiento emancipatorio, abre el diálogo filosófico, del que participaban privilegiados sujetos con un punto de vista androcéntrico (es decir, tomando como eje el punto de vista del varón y universalizándolo a todo el género humano), para incluir en su reflexión y como sujetos, a grupos humanos antes invisibilizados.⁵

5 Cuando la supuesta universalidad del término hombre, como sujeto de la teoría ética, se desliza desde el significado neutral de persona al de varón, las mujeres sufrimos las consecuencias de una discriminación más grave cuanto mayor es el peso de la filosofía en la cultura. (Maffia, 2005)

Los teóricos del contrato social (particularmente Locke, Rousseau y Kant) imaginaron que las sociedades fueron fundadas por comisiones de seres humanos ya maduros y socializados con un grado de autonomía, lo que implica un Yo despojado de relaciones interpersonales afectivas. Carole Pateman (1995) hizo un análisis de la Teoría del Contrato Social partiendo de que la polaridad público-privado no puede ser pensada separadamente. El discurso que privilegia el espacio público, cuenta la mitad de la historia, Pateman muestra cómo se establece y mantiene a partir de la esfera privada, y cuenta la otra mitad de la historia: la historia del contrato sexual como diferencia política. Cuestiona la falsa neutralidad sexual de las categorías de individuo y contrato, que ocultan la vinculación de las esferas pública y doméstica.

Para Carole Pateman (1995), la esfera pública es resultado del pacto entre los hermanos varones que han asesinado al padre –como en la versión freudiana– o han privado su poder de legitimidad, e instituyeron el reparto ordenado de las mujeres que antaño eran, en el imaginario patriarcal, propiedad exclusiva del Padre mítico. A este contrato previo, previo incluso al propio contrato de matrimonio, contrato de servidumbre en el que la mujer intercambia obediencia por protección, le llamaré Pateman “contrato sexual”. El contrato sexual fundamenta las relaciones de poder, necesarias para el funcionamiento de la representatividad, y da base al contrato social legítima a los hombres como sujetos de la historia.

Desde las teorías feministas se plantea un concepto alternativo de sujeto: sujeto como posicionalidad, sujeto que deviene a partir de la ubicación (posición y funciones) en el conjunto social. Se hace visible un sujeto emergente de una experiencia histórica, que determina una *posición* como relativa a un contexto y por lo tanto *no-esencial*, *no-innata*; significada históricamente y por lo tanto *no-atemporal*. En este análisis, por lo tanto, el concepto de posiciones permite establecer una identidad de la mujer determinada y mudable a la vez, que elude caer en el esencialismo: la mujer es una posición desde la que puede surgir una política feminista, y no una serie de atributos que “*pueden identificarse objetivamente*” (Alcoff, 1988). Así, la identificación de las mujeres con lo privado, lo afectivo, lo particular, se entiende como un resultado del desarrollo histórico del sistema patriarcal. (Campagnoli, 2006)

El feminismo permite enmendar la tesis del “humano genérico”, haciendo visible los sujetos concretos, encarnados y reales. A esta

concreción contribuye de manera importante utilizar la noción de experiencia como punto de partida para describir las características de la subjetividad humana. Este análisis permite establecer un concepto de la subjetividad sexuada, sin caer en el esencialismo, sin fijarla eternamente de un modo u otro. Por ejemplo Rosa Montero dice: “*La identidad no es más que el relato que nos hacemos de nosotros mismos*”, Nelly Richard aboga por una subjetividad fluida y no codificada de lo femenino, Teresa de Lauretis muestra el hecho de que la subjetividad se engenera por un «compromiso subjetivo» con determinadas representaciones ofrecidas por una matriz de discursos, hábitos y prácticas. (Bonder, 1998) El sujeto femenino es construido socio-históricamente pero invisible incluso para sí misma, la historia ha sido escrita y pensada desde lo masculino, es indispensable reflexionar a partir de ella. El reconocimiento de la propia identidad se convierte en un punto de partida político, porque es un estímulo para la organización y es en sí mismo, un hecho transformador. Las políticas de identidad proporcionan una rebeldía frente a la tesis del humano genérico y al pensamiento dominante en la teoría política occidental.

Desde las sujetas auto conscientes se propone transformar la distinción entre público y privado para que no esté correlacionada con una oposición entre razón y afectividad, universal y particular, social y personal. Se busca un marco público participativo no excluyente, que respetando las diferencias identitarias, incorpore a aquellos colectivos e individuos que no se identifican con las normas de racionalidad y respetabilidad dictadas en función de un sujeto jurídico y político establecido en función del varón “universal”. Lo *público heterogéneo*, asegura que la vida pública no excluya personas y grupos que han sido excluidos en el pasado, procura hacer visibles sus desventajas e introducir sus historias en lo público (Young, 2000)⁶. Se trata de construir un “nos” plural “diferente”, del “nosotros” de la ciudadanía pública abstracta.

En la política, la separación público / privado se basa en la búsqueda de homogeneidad para lo cívico público, y con tal motivo, toda diferencia debe ser excluida: por eso, las mujeres son relegadas a lo privado, las etnias a lo salvaje, etc. La irrupción del sujeto histórico femenino y su utopía feminista fundamenta un enfoque ético del mundo según el cual el otro distinto –y la alteridad radical universal que transversaliza lo humano es el género– es acogido y respetado en su ser propio,

6 Young señala el camino iniciado por el Movimiento de Mujeres al haber hecho públicos problemas como la violencia doméstica o la división sexual del trabajo doméstico.

tal como es y se presenta en su singularidad y su pertenencia a una colectividad étnica, racial, sexuada, nacional, históricamente determinada. Es decir, se trata de planteos que no se basan en el Hombre abstracto sino en varones y mujeres encarnados.

También se trata de incorporar a lo público, no solamente las necesidades determinadas por lo personal y concreto, sino aspectos que los sujetos posicionales históricos han desarrollado como parte de su cultura. La aceptación de la diversidad del otro implica también el enriquecimiento de lo público con los aportes de la posición y visión desarrollada por los otros concretos. Así el feminismo cultural o feminismo de la diferencia rescata para todas y todos, virtudes y atributos humanos que históricamente han pertenecido a las mujeres.

En este sentido, para Graciela Hierro (1998) la tarea de una ética feminista es la de alcanzar una moralidad centrada en la propia sensibilidad hacia los intereses personales y en relación con los intereses sociales, en un contexto social e histórico. Se trata de partir de la experiencia, y modelar la experiencia desde la ética, en un juego entre realidad y trascendencia. En esta interacción surgirá la ética feminista como una ética del placer, placer de la realización y despliegue humano.

Ética del Cuidado

El sistema sexo-género socializa de diferente manera a los hombres y a las mujeres. Tradicionalmente ha sido socializado como femenino: el cuidado, lo personal, lo afectivo y la mediación. El concepto del cuidado se relaciona con la generación, reproducción, mantenimiento y conservación de la vida. A las mujeres se les ha adjudicado históricamente las tareas del cuidado y la atención, a partir de la extensión del rol de la maternidad a todos los comportamientos sociales de las mujeres; y desde esta experiencia se propone reconstruir este valor para toda la humanidad.

El «cuidado» como actitud y concepto, implica responsabilidad, valorar las relaciones personales, atender a las necesidades de otros, etc. Este principio deriva de un tipo de trabajo, no remunerado (el cuidado doméstico de la vida) que realizan habitualmente las mujeres, en beneficio de otras personas. El cuidado es la actitud maternal por excelencia.

El “cuidado” es percibido en las sociedades mercantilizadas como un no trabajo, sacrificio inherente al género femenino, pero existe todo un mundo de actividades humanas fuera del terreno iluminado de los mercados. La economía feminista ha elaborado el concepto de “trabajos de cuidados”, que enfatiza el componente afectivo y relacional, el cuidar de otras/os, atender sus necesidades personales, materiales e inmateriales (ayudar a un/a niño/a a hacer la tarea, acompañar a tu pareja al la médico...) y con límites más amplios que el grupo doméstico (cuidado de otras personas, participación en actividades comunales, etc.). (Perez Orozco, 2002). Los cierto es que así como lo público excluyó a las mujeres, en las sociedades mercantilizadas la mano invisible del mercado ocultó la reproducción ampliada de la vida base necesaria para el funcionamiento social, por ello, algunas han hablado del corazón invisible de los cuidados.⁷

A partir de estas precisiones, se hace evidente que la “ética del cuidado”, en cuanto, base moral implica la valorización de las virtudes y comportamientos necesarios para atender al otro. Dice Victoria Camps:

“En la ética del cuidado se reivindica la importancia de los sentimientos para la vida ética, moral. El pensamiento moral ilustrado y moderno es excesivamente racionalista, no ha reparado en el valor y la importancia del sentimiento y olvida, por lo tanto, no sólo un aspecto importantísimo e irrenunciable de la sensibilidad humana, sino los “motivos” para ser moral. [...] Si eliminamos el sentimiento del discurso moral, difícilmente conseguiremos un discurso motivador de la conducta, que es, a fin de cuentas, de lo que se trata.” (1998:74)

Con la ética del cuidado, se incorpora en la reflexión ética el otro como ser determinado, particular e histórico, y la relación de proximidad y afectiva como fundamento del comportamiento moral. La tradición filosófica occidental se ha centrado en la dimensión racional y ha olvidado también en exceso la dimensión sentimental, que es una dimensión fundamental para los seres humanos. No sólo somos razón, sino también sentimiento.

7 La utilización del término «trabajo» para designar exclusivamente al asalariado, produce el ocultamiento del trabajo no asalariado realizado por las mujeres. Parece que, de repente, las mujeres nos hemos incorporamos al «trabajo», como si no hubiéramos trabajado nunca.

La reflexión ética feminista⁸ sobre el cuidado, tiene su origen en la obra de Carol Gilligan "In a Different Voice" (1982). Este texto revisa la presunta universalidad del paradigma evolutivo del desarrollo moral de Kohlberg (1976), quien con base en un estudio de 84 niños (todos varones) plantea una evolución que va desde la obediencia por temor al castigo en una primera etapa hasta la sexta considerada de madurez, en que las reglas se subordinan a principios universales de justicia (como el contrato social o los derechos naturales). En las conclusiones se señala que rara vez las mujeres pasan de la tercera etapa, y esto es considerado una deficiencia en el desarrollo moral característico de las niñas. Las únicas mujeres que alcanzan el sexto nivel –observa Kohlberg– son las educadas en universidades, sobre todo en la carrera de Derecho.

Kohlberg pensó en una evolución moral con tres estadios: 1°) Estadio preconventional, en el que el sujeto conoce las reglas sociales pero las considera como si fueran ajenas; 2°) Estadio convencional, en el que se produce una identificación y una interiorización de las reglas de las autoridades y 3°) Estadio postconvencional, que se caracteriza por el distanciamiento respecto de las reglas aceptadas y la definición de los propios valores y principios. Según esta perspectiva, el juicio moral maduro se hace en base a principios, analizando los problemas y situaciones a partir de una óptica universal.

Carol Gilligan (1985) presenta, en cambio, un modelo moral alternativo basado en el afecto y la filiación. Gilligan quiere demostrar que el accionar moral de las mujeres se centra en las relaciones afectivas y la responsabilidad más que en juicios generales abstractos. Esto debido a que su identidad estaría fuertemente constituida de manera relacional, en relación a un otro, llámese hija o hijo, padres, amistades, etcétera.

La Ética del "cuidado" representó un cambio de paradigma que hasta entonces sólo había escuchado la voz masculina:

"Mientras hemos escuchado por centurias las voces de los hombres y las teorías del desarrollo que informan su experiencia, más recientemente hemos notado no sólo el silencio de las mujeres sino también la dificultad de oír lo que dicen cuando hablan. Aún en la voz diferente de las mujeres descansa la verdad de una ética del cuidado, los lazos entre relaciones afectivas y responsabilidad y el origen de la agresión en el fracaso de la relación". (Gilligan, 1982: 174)

8 La ética del cuidado puede considerarse feminista porque parte de la crítica del sesgo masculino en la ética, pero es un aporte del pensamiento feminista a la ética humana.

Se aporta una nueva experiencia y un giro conceptual en la visión ética, pero todavía faltará mucho por comprender porque se trata de oír voces desacostumbradas, de allí la dificultad teórica. La “otra voz” debe romper con el marco teórico a partir del cual se realiza la comprensión. Se plantea el dilema de pensar en términos de moralidad madura asociada a la racionalidad y universalidad, pautas masculinas de la ética. O escuchar la otra voz que propone tener en cuenta situaciones reales, evitar el daño, tener en cuenta las circunstancias y ante todo proteger. El trabajo de Gilligan demuestra que las mujeres elaboran de manera diferente las decisiones morales.

En general, las características de la ética del cuidado planteadas por Gilligan, derivan de una concepción relacional, que:

- se caracteriza por un juicio más contextual y por una mayor tendencia a adoptar el punto de vista del «otro particular», con sus peculiaridades; a la intervención de los sentimientos, la preocupación por los detalles concretos de la situación a juzgar.
- se basa en la responsabilidad por los demás, supone una preocupación por la posibilidad de omisión, de no ayudar cuando podríamos hacerlo. No se trata sólo de contener la agresión, la falta de respuesta, también no actuar cuando habría que hacerlo, también malo.
- se basa en la comprensión del mundo como una red de relaciones, en las que se inserta el Yo.
- se ocupa no sólo de las reglas, sino de cualquier cosa que se valore como moral. (Marín, 1993)

Desde la perspectiva de ética del cuidado, la interpelación del otro necesitado que exige ser atendido es clave como motor de la acción moral, la percepción y la empatía hacia el otro son condiciones de partida para toda práctica ética:

“El amor, el cuidado, la empatía, la compasión, conectan con situaciones que piden ayuda. No es el individuo autónomo, auto legislador, [...] quien toma la iniciativa y establece reglas, sino la interpelación del otro necesitado que exige ser atendido.” (Camps, 1998: 76)

La orientación a la responsabilidad que nos plantea la ética del cuidado rescata la afectividad, y dentro de ella el valor de la compasión. La compasión es un sentimiento que mantiene el mundo en movimiento, dijo Amelia Valcárcel⁹ (2006). Se refiere a esa fraternidad o caridad bien entendida que viene a corregir, por la vía del afecto, de la comprensión y del amor tanto las injusticias como las insuficiencias de la justicia

Ética del Cuidado y Ética de la Justicia

La ética del cuidado se entiende por diferenciación, distinción y comparación con la “ética de la justicia” o ética normativa. A la ética de la justicia, se contraponen el “pensamiento maternal” basado en la experiencia de las mujeres en tanto madres. La maternidad y el cuidado se expanden así más allá del ámbito privado de la esfera familiar. En otras palabras, el cuidado se vuelve una forma distinta de hacer política.

La “ética de la justicia”, en cambio, se basa en las convenciones compartidas del acuerdo social. Se basa en la aplicación de principios morales abstractos (formalismo). Es importante la imparcialidad, mirar al otro como un otro genérico, prescindiendo de sus particularidades como individuo (imparcialismo).¹⁰ Es una ética procedimental: no se puede decir que algo es bueno en general, sólo se puede si la decisión se ha tomado siguiendo las normas (procedimentalismo). La ética de la justicia se concentra en tres principios: el respeto a los derechos de los demás, el imparcialismo y la objetividad que se manifiesta en la coincidencia de los juicios.

Una ética de la convivencia que se base sólo en un modelo procesal y jurídico de las relaciones humanas carecería de la solidaridad y de la profundidad necesarias para humanizar la sociedad. Y a esto apela la ironía de Anatole France: «*Queda prohibido a ricos y pobres dormir bajo los puentes del Sena*». Desde luego, sólo les queda prohibido a los pobres, porque los ricos no se van a dormir bajo los puentes. Si no hay igualdad ante la vida, la igualdad ante la Ley se convierte en una burla.

9 Entrevista a Amelia Valcárcel y Celia Amorós realizada por Luz Stella León Hernández.

10 Recordemos la imagen de la justicia ciega.

Para Hinkelammert (2006: 132) *“La igualdad contractual se transforma ella misma en relación de dominación”* La igualdad contractual no ha cambiado la situación de discriminación de la mujer que se produce en el interior de la igualdad contractual. Ustedes prometen la igualdad y lo que la sociedad brinda es una desigualdad solapada. Se promete el interés general pero sucede lo contrario.

Por esto, la ética de la justicia necesariamente debe complementarse con la ética del cuidado, que parte de la vivencia de las relaciones y del vínculo con el otro. Una ética que propone la constitución de un sujeto con “atributos” –en contraposición al sujeto neutral de la teoría liberal– cuyo accionar moral estaría motivado por el afecto, la cercanía y la responsabilidad. Lo social comunitario basado en un paradigma de la responsabilidad, anclado a conceptos como “amor”, “intimidad” y “compromiso”.

La ética del cuidado trata de enriquecer la ética de la justicia. La transformación y emancipación social requiere de la inoculación de las virtudes privadas en el ámbito público:

“La Ética del cuidado tiene que ver con situaciones reales, tan reales como las necesidades ajenas, el deseo de evitar el daño, la circunstancia de ser responsable de otro, tener que proteger, atender a alguien. La moralidad como compromiso deriva precisamente de la certeza de que el bienestar, e incluso la supervivencia, requieren algo más que autonomía, primacía del individuo, reconocimiento de derechos, justicia, etc.” (López, 2004)

Para Gilligan la fuerza de la percepción moral de las mujeres consiste en la particularización, en la personalización, es su rechazo a la despersonalización, imparcialidad y separación. Tradicionalmente, la teoría moral ha considerado inmoral ser parcial y atender a la particularidad.

Rawls recurrió a la metáfora del «velo de ignorancia», para referir a la situación ideal en el que los individuos de una sociedad se «olvidan» de si son blancos o negros, hombres o mujeres y de esta manera eligen ciertas instituciones fundamentales. El «velo de ignorancia» consiste en que cuando las personas eligen los principios de la justicia no saben cuales van a ser sus circunstancias específicas (que posición social ocuparán). Como los principios que emergerán no son diseñados para la ventaja o desventaja de los individuos en un particular escenario, los principios que emergen bajo el velo de la ignorancia pueden ser

considerados justos. Situados bajo el velo de ignorancia, los individuos ignoran las características de su sociedad y circunstancias tales como la situación económica y social, la cultura, etc.; por ignorar, incluso desconocen a qué clase social pertenecen, su buena o mala fortuna, su sexo y sus aptitudes naturales (inteligencia, fuerza...). Sería justa -según Rawls- aquella decisión que los individuos tomarían considerándola la mejor para ellos en las condiciones del «velo de ignorancia». Esta teoría ha sido objeto de grandes controversias pues, en la realidad social, los individuos nunca toman sus decisiones en circunstancias ni siquiera aproximadas a las del velo de ignorancia, sino siendo conscientes de sus condiciones particulares (nivel de renta, comunidad a la que pertenecen, etc.) e intentando maximizarlas.

Enfática es la crítica feminista de Celia Amorós, al «velo de ignorancia»:

“No sé si un velo tal puede llevarse con más ligereza que una burka. Pues se pretende que, razonando bajo él -lo que no se supone que hace aquella a quien se le impone el burka- deberíamos ignorar todo lo que concierne a nuestra identidad particular, incluido el género: justamente, lo único que con la burka se quiere remarcar. Lo que cabe preguntarse es si, en tales condiciones, queda alguien que pueda argumentar imparcialmente, incluso alguien que pueda, simplemente, razonar”.
(Celia Amorós, 1997: 27)

función de la teoría feminista como toda teoría, ya lo dice su raíz griega, es “hacer ver”, la teoría feminista permite desvelar, mostrar. Descubrir la realidad de sujetos cruzados por especificidades y diversidades. La teoría feminista tiene la particularidad de que su hacer ver es inseparable de un irracionalizar, las relaciones jerárquicas entre los sexos en multitud de ámbitos. Eso sólo se deja ver a la mirada crítica: la mirada convencional ni siquiera lo discierne.

La lógica tecno-mercantil aparentemente igualitaria requiere de sujetos abstractos, descorporalizados, y plantea como si fueran personajes humanos reales, las figuras del maximizador racional, abstrae las condiciones reales del sujeto, y se hace pensable formas de acción exclusivamente basadas en la razones, desembarazadas de sentimientos e intereses.

Victoria Camps (1990) sostiene se constata la imperfección de la justicia, por tres razones: porque atendiendo necesidades e intereses generales toma cuerpo en leyes que uniformizan, son intransigentes

y castigan, por lo tanto no llega a todos ni puede reparar en diferencias; la justicia nunca es total, no llega todos y por eso necesita ser compensada con sentimientos de ayuda, amistad y reconocimiento del otro; y finalmente hay que considerar que la vida es injusta y la igualdad natural es un mito. Y por eso:

“Pues bien, por todas estas razones que socavan y empujan a que se olviden el ideal de la justicia como único fin, es preciso cuidar y atender a otro valor vecino de la justicia, el valor que consiste en mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y sus necesidades, en sentirse solidario del dolor y sufrimiento ajenos. La solidaridad es, pues, una virtud, que debe ser entendida como condición de la justicia, y como aquella medida que, a su vez, viene a compensar las insuficiencias de esa virtud fundamental (...). La solidaridad es una práctica que está más acá pero también va más allá de la justicia: la fidelidad al amigo, la comprensión del maltratado, el apoyo al perseguido, la apuesta por causas impopulares o perdidas, todo eso puede no constituir propiamente un deber de justicia, pero sí es un deber de solidaridad.” (Camps. 1990: 36)

La razón normativa, al definirse como imparcial, expulsa al deseo y a la afectividad, y establece un tipo de sujeto que se centra en lo universal y mediato. Sin embargo, esta noción de justicia que se manifiesta con una noción estrecha de igualdad, como si fuera posible lograr la igualdad sin tener en cuenta las diferencias. La práctica de la justicia entendida como normas contractuales universales aplicadas a seres humanos indiferenciados no es suficiente para generar una convivencia amable, donde también se atiende de manera diferenciada a los más débiles y a las posiciones diversas. De otra manera se reproducen y potencian desigualdades y diferenciaciones que conducen a posiciones de poder de unos grupos sobre otros.

Una delimitación del ámbito de lo ético como el ámbito de las cuestiones de justicia por oposición a las «cuestiones evaluativas de la vida buena» que serían consideradas como meramente «personales», es insuficiente para la convivencia humana. Bajo la delimitación justicia-vida buena se encuentra un subtexto de género que privilegia la perspectiva del varón adulto, olvidando que todos hemos sido niños y niñas y que las relaciones humanas de dependencia y cuidado son básicas en la adquisición de las competencias éticas de los individuos autónomos.

Las actitudes de justicia deben complementarse con las del cuidado. La "conciencia ética" exige oír-la-voz-del-Otro, y con responsabilidad atender sus necesidades. Sin embargo, como Hinkelammert (2006) recuerda:

"Es necesario insistir en el hecho de que los derechos individuales resultantes de la primera emancipación, la del siglo XVIII, siguen siendo básico y nos traen efectivamente una emancipación humana. El hecho de que a partir de la igualdad contractual de los subvertida, jamás los puede eliminar, ni colocarlos en un plano secundario. Todos vivimos de esta primera emancipación y no los podríamos criticar, sino como resultado de ella. Por ende, hay que afirmarla." (153)

sin igualdad contractual no se puede defender la emancipación frente a los efectos discriminatorios de la igualdad/libertad contractual. La igualdad conceptual es base para ser complementada, corregida y subvertida como la diversidad identitaria y sus reclamaciones. Podemos entonces a partir de estos conceptos, considerar que una ética feminista parte de una ética universal, y una concientización sobre nuestra igualdad esencial de derechos humanos, pero afirmando nuestros derechos específicos como mujeres como derechos humanos.

De modo similar, Victoria Camps, en numerosos escritos, ha defendido que «no todo es negociable ni todo puede ser objeto de discusión. Hay unos mínimos sin los cuales las palabras «justicia» o «igualdad» carecen de sentido» (Camps, 1997: 531). La base en que apoyarse en la acción educativa está en ese mínimo común moral, que conforma los modos deseables de la vida en común.

La tarea de una ética feminista es la de alcanzar una moralidad centrada en la propia sensibilidad, que incorpora la idea de compasión a la idea de justicia. La justicia no puede instaurarse en una sociedad con base en la sola igualdad, ya que ésta por sí misma no lleva a la moralidad. Para lograrla es necesaria una profunda responsabilidad para con el otro.

En el siguiente cuadro podría resumirse la comparación entre la ética del cuidado y la ética de la justicia:

	Ética del Cuidado	Ética de la Justicia
<i>Imperativo Categórico</i>	No violencia – Cuidado	Justicia
<i>Componentes de la Moralidad</i>	Relaciones Interpersonales Responsabilidad por uno mismo y por otros Compasión	Inviolabilidad del Individuo Derechos de uno mismo y de otros Respeto
<i>Dilemas Morales</i>	Amenazas a la armonía y a las relaciones interpersonales	Derechos en conflicto
<i>Determinantes de la obligación moral</i>	Relaciones interpersonales	Principios
<i>Orientación</i>	Relativista y contextual	Principios Universales

Fuente: Elab. propia

El compromiso con los sujetos concretos es la gran aportación de la ética del cuidado, desde el punto de vista del cuidado, los otros son conceptualizados en su particularidad más que como instancias para la aplicación de normas generales. El otro necesitado que debe ser atendido es motor de la acción moral. La visión del cuidado nos obliga a asumir una responsabilidad activa por los demás, no actuar cuando deberíamos es también una falta ética.

Porque, como dice Victoria Camps (1998) “*pensar éticamente es pensar en los demás*”, si queremos que este pensamiento sea una práctica, debe haber medidas de justicia y medidas de cuidado. Ambas cosas son imprescindibles. Una ética concreta, no metafísica y apriorística del bien común, es la respuesta a las distorsiones que introduce la acción tecno-económica en la sociedad y la naturaleza. El ecofeminismo implica el cambio desde una concepción ética como cosa de leyes y derechos a una ética que pone en el centro de la moralidad valores de cuidado, amor y relaciones de reciprocidad.

En resumen, la justicia y el cuidado no se plantean como dos alternativas excluyentes, sino acumulativas. La ética de la justicia nos centra en el imperativo de no admitir excepciones, se expresa sencillamente en el principio: “no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti”, y la ética del cuidado nos propone el deber y la responsabilidad por atender las necesidades para que la equidad y la igualdad real se produzcan.

La ética feminista del cuidado es también una política maternalista del cuidado, una política feminista de lo privado inspirada en el amor, la intimidad y la responsabilidad. Una ética social en la que un concepto

central es el de “amor atento”. La maternidad es una relación primaria que podría servir de paradigma para definir relaciones sociales en su conjunto.

Una precisión necesaria: no hay conexión esencial, entre ser mujer y realizar el trabajo maternal; pero sin embargo, históricamente las mujeres son las que realizan el trabajo maternal.

Sara Ruddick (1989) ha elaborado el concepto de amor atento, que configura el pensamiento maternal, designa una capacidad cognitiva –atención– y una virtud –amor–, implica la confianza en que el amor no será destruido por el conocimiento. Plantea que la maternidad es un tipo de racionalidad en el que se incluyen criterios de éxito y fracaso. La maternidad debe valorarse también en su aspecto intelectual. El centro de interés del análisis se desplaza de lo que la madre es, a lo que la madre hace, que no necesariamente tiene que estar ligado a un sexo.

Este concepto de cuidado amoroso podría y debería servir de paradigma para definir las relaciones sociales en su conjunto. Se trata de establecer una ética de la responsabilidad y convertir el cuidado en un tema políticamente relevante. “*La protección del mundo –escribe Sara Ruddick– debe llegar a parecer una extensión natural del trabajo maternal.*”

Feminizando la ética pública y politizando la ética del cuidado

Algunas feministas como Celia Amorós por ejemplo, alertaron contra la ética del cuidado y las consecuencias sacrificiales que podría tener para las mujeres. Ella avisó “*¡cuidado con la ética del cuidado! Porque todos los boletos de la rifa están en el bombo que nos corresponde a nosotras...*” Una interpretación individualista del cuidado, tendería a crear dos mundos, el de la autonomía –patriarcal– y el mundo de las relaciones personales –en que se mantendría a las mujeres–.

Un claro peligro está en adoptar para el cuidado, la moral del esclavo, pérdida de autonomía, moral del sacrificio, porque tradicionalmente, las mujeres son las primeras suministradoras de cuidado y las últimas receptoras. Las mujeres del tercer mundo son cuidadoras del primer mundo... esto pone a prueba la solidaridad entre mujeres, alerta

Celia Amorós. Y entonces, se hace evidente (como ya lo era en los '70) que gran parte de la liberación femenina no conflictiva de las mujeres de sectores acomodados, se basa en la explotación de mujeres pobres, y la igualdad y progreso conseguido por muchas europeas se levanta sobre los hombros y el trabajo de mujeres emigrantes. Entonces, cuando se miran muy de cerca los logros de la igualdad feminista, no son tantos.

El cuidado se propone como responsabilidad social y no mera elección individual. Se propone una ética del cuidado como un valor público para la construcción de ciudadanía. El norte del cambio ético será la construcción de una «sociedad del cuidado». En ella los miembros de la comunidad no sólo deberían gozar de derechos, sino también asumir obligaciones por el bienestar colectivo. El interés por el cuidado de los otros, transformados en valores universales y por tanto esperables y deseables en el comportamiento de ambos géneros, es una premisa ética insoslayable para la generación de nuevos y mejores modelos de sociedad.

Gloria Bonder (2003) se pregunta ¿cómo evitar que los Estados, las empresas y otras instituciones desliguen sus responsabilidades sobre el bienestar social en una fuerza de trabajo no remunerada, mayoritariamente femenina, explotando su disposición por este tipo de tareas? Por esto, Carole Gilligan distingue entre “ética feminista”, de de cuidado y responsabilidad, y “ética femenina” de autosacrificio, el cuidado se caracteriza por el sentimiento de formar parte de una red de relaciones con ternura y responsabilidad, para cumplir con la cual no es necesario destruir el propio yo.

Las mujeres históricamente se han insertado en la vida pública a partir de sus tareas tradicionales: por ejemplo, el voluntariado a principios del siglo XX, utilizó los códigos de la domesticidad y la maternidad como trampolines para trascender de la esfera privada y doméstica hacia la vida política asociativa pero las cualidades femeninas se ponían al servicio de ideas conservadoras, antidemocráticas y opresivas para las mismas mujeres. A fines del siglo XX, en las luchas de resistencia, en los comedores populares que alimentaron a los/as huelguistas y a sus hijos e hijas.

Hacia la década del '90, la participación política de las mujeres se da en dos direcciones. Por una parte, las demandas por la implementación de medidas de acción afirmativa en los regímenes electorales que garanticen

un piso mínimo de inserción real en la representación formal. Por otra, en el gran crecimiento de las Organizaciones No Gubernamentales a las que las mujeres se volcaron masivamente. La preferencia femenina por la acción política en Organizaciones No-Gubernamentales de lo que se llama “tercer sector” podría estar relacionada con la experiencia setentista. Hoy en día las mujeres de sectores medios y de sectores populares, desarrollan tareas sociales de gran envergadura, hasta el punto que cuesta imaginarse qué pasaría en muchas situaciones críticas que viven nuestras sociedades sin sus aportes. (Bonder, 2003)

Victoria Camps apuesta por una ética que ayude a recomponer nuestras maltrechas identidades a todos los niveles –personal, social, nacional, político–. Por una ética cercana a los sentimientos y atenta a todo aquello que llamamos «calidad de vida». Una propuesta que, según la autora confiesa, tiene especial afinidad con una sensibilidad femenina.

Y por ello la teoría feminista va íntimamente unida al feminismo como movimiento social, pues, los Movimientos Sociales son “laboratorios culturales” que operan transformando la sensibilidad social ante determinados fenómenos. Se trata de una verdadera transformación epistemológica y política a la vez, porque, insisto en ello una vez más, conceptualizar es politizar. Victoria Camps propone feminizar a los hombres y hacer ver que el feminismo no es asunto solamente de mujeres.

El cuidado exige una atención política, porque como dice Leonardo Boff:

“El cuidado es esa condición previa que permite la eclosión de la inteligencia y de la amorosidad. Es el orientador anticipado de todo comportamiento para que sea libre y responsable, en fin, típicamente humano. El cuidado es un gesto amoroso con la realidad, gesto que protege y trae serenidad y paz. Sin cuidado nada de lo que está vivo, sobrevive. El cuidado es la fuerza mayor que se opone a la ley suprema de la entropía, el desgaste natural de todas las cosas hasta su muerte térmica, pues todo lo que cuidamos dura mucho más”(Boff, 2002)

La ética del discurso complementó la ética kantiana con una perspectiva intersubjetiva: el diálogo. La ética del cuidado completa la intersubjetividad dialógica con la afectiva, de compromiso y responsabilidad ante las necesidades de los otros. Por esto, la ética del cuidado es transformadora y emancipadora, potenciando los sentimientos de cercanía, compro-

miso y responsabilidad, para una verdadera convivencia comunitaria más pacífica y amable.

La utopía feminista ofrece ideales a los que aspirar, se propone un discurso global feminista que busca constantemente ser más inclusivo, abierto e igualitario, para servir como base a la acción feminista global. Porque si el feminismo no se encamina a la transformación de la propia estructura de estos sistemas, su existencia pierde toda razón de ser; si no lucha por la autonomía y la libertad de todas las personas en armonía con su entorno, sería una lucha incompleta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOFF, Linda (1988) Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista. *Journal of Women in Culture and Society* 1988, vol. 13, nº. 3, The University of Chicago.
- AMOROS, Celia (1997) Tiempo de feminismo: Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad. Universitat de Valencia. Basado en el Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración» del Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.
- AMOROS, Celia. (2001) Ética sartreana de la ayuda y ética femenina del cuidado: dos frentes críticos de la ética kantiana. En las Jornadas Internacionales "Dimensiones de la racionalidad práctica", UNED, Madrid, 5 diciembre, 2001. Disponible en www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/celia.pdf (Accesado 07 de marzo de 2007)
- BOFF, Leonardo (2002) El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra. Madrid: Editorial Trotta
- BOFF, Leonardo y MURARO, Rose Marie (2004) Femenino y Masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias Madrid: Editorial Trotta
- BONDER, Gloria (2003) Mujeres y Voluntariado: Facetas de una Relación Histórica. Ponencia presentada en *Encuentro Internacional «Movilizando el Capital Social y el Voluntariado de América Latina»*, Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y

Desarrollo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 22 y 23 de mayo de 2003, Santiago de Chile.

- BONDER, Gloria (1998) "Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente". (pp.10-34) En: Sonia Montecino-Alexandra Obach. (1998) Género y Epistemología. Mujeres y Disciplinas. PUEG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Serie Documentos,
- CAMPAGNOLI, Mabel Alicia. (2005) El feminismo es un humanismo. La década del 70 y "lo personal es político" en Andújar, Andrea y otras. Historia, género y política en los '70. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Feminaria Editores.
- CAMPAGNOLI, Mabel Alicia. "Lo personal es político", el regreso. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Disponible en: <http://www.clacso.org.ar/biblioteca/> . Junio, 2006
- CAMPS, Victoria (1990) Virtudes públicas. Barcelona: Espasa Calpe. Colección Austral
- CAMPS, Victoria (1998) El Siglo de las Mujeres. Valencia: Instituto de la Mujer, Universitat de Valencia, Ediciones Cátedra.
- COMESAÑA, Gloria (2007) Algunas reflexiones sobre la filosofía feminista. En Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, Nro 28. Universidad Central de Venezuela. Centro de Estudios de la Mujer.
- COMINS MINGOL, Irene (2003) La ética del cuidado como educación para la paz. Tesis Doctoral en Filosofía. Universitat Jaume 1
- DUSSEL, Enrique (1976) Filosofía de la liberación. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- GARGALLO, Francesca (2004) Las ideas feministas latinoamericanas. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- GILLIGAN, Carol (1982) In a different voice. Selected pasajes. Disponible en: <http://www.des.emory.edu/mfp/gilligan2.html> (Accesado 11 de marzo de 2007)
- GILLIGAN, Carol (1985) La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino. México: FCE.
- HIERRO, Graciela (2004) Epistemología Ética y Género. En www.rehue.csociales.uchile.cl
- HINKELAMMERT, Franz (2006) El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. Caracas: Editorial El Perro y la Rana.

- JAGGAR, Alison M. (1998) Globalizing Feminist Ethics En Hypatia Volume 13, Number 2. Indiana University Press. Disponible en: <http://inscribe.iupress.org/loi/hyp> (Accesado 07 de Marzo de 2007)
- LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE, Teresa (2004) «Ética de la diferencia». En Román Reyes (Dir): Diccionario Crítico de Ciencias Sociales, Pub. Electrónica, Universidad Complutense, Madrid 2004 <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>
- MAFFIA, Diana (2005) Éticas y Feminismos. Conferencia del 11-03-2005. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género.
- MARIN, Gloria (1993) Ética de la justicia, ética del cuidado. Asamblea de Dones d'Elx
- MILLET, Kate (1970) Sexual Politics. New York: Doubleday & Company.
- MONASTERIO MARÍN, Marta (2005) ¿Es el feminismo una teoría política o una ética? En www.rebellion.org 14-05-2006
- NUSSBAUM, Martha. (1999) Sex and social justice. Oxford University Press
- PATERMAN, Carole (1995) El contrato sexual. Barcelona: Antrophos.
- PEREZ OROZCO, Amaia (2002) La economía desde el feminismo: trabajos y cuidados. En Textos de la Karacola. Disponible en <http://www.sindominio.net/karakola/textos/trabajocuidado.htm> (Accesado 11 de marzo de 2007)
- RUDDICK, Sara: (1989) Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace. Boston; Beacon Press.
- YOUNG, Iris Marion. (2000) La justicia y la política de la diferencia. Barcelona: Ediciones Cátedra. Col. Feminismos.

