



Revista Katálysis

ISSN: 1414-4980

kataly@cse.ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina
Brasil

Escalante Beltrán, Soledad
Liberalismo y género: una perspectiva contextual
Revista Katálysis, vol. 9, núm. 1, enero-junio, 2006, pp. 85-98
Universidade Federal de Santa Catarina
Santa Catarina, Brasil

Disponibile en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179616280009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Liberalismo y género: una perspectiva contextual

Liberalismo e gênero: uma perspectiva contextual

Liberalism and gender: a contextual perspective

Soledad Escalante Beltrán

Magíster en Filosofía y Sociología.

Docente de la Escuela de Graduados – Maestría de Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú.

R esumen

El presente artículo pretende, desde una perspectiva liberal, discutir contextualmente la categoría de género. En los seis apartados que lo componen, se realiza una crítica profunda de la ciencia social pero desde una óptica menos rígida en el planteamiento de categorías dicotómicas excluyentes como masculino–femenino, racional–afectivo, privado–público, o liberal–comunitario, por mencionar algunos tópicos centrales en los que se han suscitado varios de los debates sobre género. La metodología utilizada es la comparativa, a partir de la cual se analizan autores como Kohlberg, Gilligan, Rawls, entre otros. Una de las principales conclusiones a la que se arriba en este artículo es que los tradicionales esquematismos, aun existentes en la actualidad, hacen muy difícil la posibilidad de alcanzar consensos amplios y postergan riesgosamente el tratamiento de problemas prácticos como los que, en el caso peruano, suponen la traducción del discurso de equidad en acciones y prácticas cotidianas concretas que permitan a los ciudadanos un real acceso a la justicia.

Palavras clave: género, liberalismo, inequidad, moral, políticas.

R esumo

Este artigo pretende, desde uma perspectiva liberal, discutir contextualmente a categoria gênero. Nas seis seções que o compõem procura realizar uma crítica profunda da ciência social, a partir, porém, de uma ótica menos rígida no tratamento de categorias dicotômicas excludentes tais como masculino-feminino, racional-afetivo, privado-público, liberal-comunitário, para mencionar alguns dos tópicos centrais suscitados pelos vários debates sobre gênero. A metodologia utilizada é a comparativa, a partir da qual se analisam autores como Kolberg, Gilligan, Rawls, entre outros. Uma das principais conclusões alcançadas neste trabalho é a de que os esquemas teóricos tradicionais, ainda existentes, dificultam a possibilidade de se alcançar amplos consensos e atrasam o equacionamento de problemas práticos, tais quais, no caso peruano, aqueles oriundos da tradução do discurso de equidade em ações e em práticas cotidianas concretas, que permitam aos cidadãos um verdadeiro acesso à justiça.

Palavras-chave: gênero, liberalismo, iniquidade, moral, políticas.

A bstract

This article contextually discusses the category of gender from a liberal perspective. The six sections of the study provide a deep criticism of the social sciences from a less rigid perspective in the handling of dichotomous and exclusionary categories such as masculine-feminine, rational-emotional, private-public, liberal-community, to mention some of the central issues raised by the various debates about gender. A comparative methodology is used to analyze authors such as Kohlberg, Gilligan, Rawls and others. One of the principal conclusions reached in this study is that traditional theoretical schemes, still in use, impede achieving broader consensus and delay the resolution of practical problems such as, in the Peruvian case, those resulting from the translation of the discourse of equity into actions and concrete daily practices that provide citizens true access to justice.

Key words: gender, liberalism, inequity, moral, policies.

El debate moral

1 Las etapas del desarrollo moral – Lawrence Kohlberg

Instaurado en una larga tradición de pensamiento representada por Sócrates, Kant, Piaget o Rawls, Kohlberg (1981) considera que la primera virtud que caracteriza a una persona, escuela, o sociedad es la justicia¹. Siendo entonces su preocupación teórica central el tema moral, Kohlberg enfrenta la cuestión del relativismo cultural de la ética señalando que dicha heterogeneidad no obsta distinguir entre los principios morales entendidos como el punto final de una secuencia “natural” de desarrollo y la inculcación de creencias culturales arbitrarias². Entonces, en lo que respecta al tema moral, las diferencias entre individuos y culturas son diferencias que no dependen de los contextos específicos sino, más bien, de las etapas del desarrollo individual.

Kohlberg arribó a esas afirmaciones tras un estudio de 15 años sobre un mismo grupo de 75 niños (en diversos intervalos, hasta su adultez temprana), complementando sus hallazgos con estudios en otras culturas³. Pero antes de considerar dichas etapas, conviene insistir en un supuesto básico de su modelo. Kohlberg asume un paralelismo entre la secuencialidad del desarrollo moral y la del desarrollo cognitivo o lógico matemático que surge de las reorganizaciones cognitivas estructurales suscitadas durante la interacción entre un organismo y su entorno y que se orientan hacia una forma que es de modo progresivo más comprensiva, diferenciada, y equilibrada. Desde esa perspectiva, los principios morales son formas cognitivo-estructurales de asumir de roles, que se organizan centralmente alrededor de la justicia entendida como igualdad y reciprocidad. En consecuencia, la superioridad de las etapas más altas no implica un sistema de gradación del valor moral de gente individual sino que indica una más alta adecuación de una forma de pensamiento moral sobre otra. Lo moral se refiere entonces más a un tipo de juicio o proceso de toma de decisión que a un tipo de comportamiento, emoción o institución social alguna. En consecuencia, la etapa final de una teoría deontológica de la moralidad no concierne a los fines últimos de los individuos, la buena vida u otros temas teleológicos.

Dado que la objeción de Gilligan (1982) concierne principalmente a las cuatro etapas superiores, resulta pertinente efectuar una breve descripción de las mismas⁴:

Etapa 3 o de Expectativas, Relaciones y Conformidad Interpersonal Mutua.– Lo moral (right) supone un buen desempeño del rol, la

preocupación por los demás y sus sentimientos, el mantenimiento de la lealtad y la confianza de los compañeros, y la motivación a seguir reglas y expectativas. En esta etapa las razones para actuar moralmente son “la necesidad de ser bueno a los propios ojos y los de los demás, teniendo preocupación (caring) por los otros, y asumiendo que si uno se coloca a sí mismo en el lugar de los otros uno mismo desearía ese buen comportamiento” (regla de oro concreta). Se trata de la perspectiva del individuo (él o ella) en relación con otros individuos, siendo consciente de compartir sentimientos, acuerdos y expectativas que priman sobre los intereses individuales.

Etapa 4 o de Sistema Social y su Apoyo Consciente.– Aquí lo moral implica realizar los propios deberes sociales, preservando el orden social y el bienestar del grupo o sociedad. Comprende también el apoyo de las leyes excepto en casos extremos de conflicto con otros deberes y derechos socialmente determinados. Las razones para la acción moral buscan mantener las instituciones como conjunto, el propio respeto o la conciencia de cumplir con las obligaciones y asumir sus consecuencias. Es un punto de vista social en función del acuerdo o motivaciones interpersonales, según los cuales la persona adopta la visión del sistema que define las reglas y roles.

Etapa 5 o de Prioridad de los Derechos, Contrato Social y Utilidad.– Es moral apoyar los derechos, valores y contratos sociales básicos de la sociedad, aun cuando ello generase conflicto con normas concretas de un grupo determinado. Lo es también ser consciente de la diversidad de valores y opiniones (y su importancia), aunque hay algunos valores y derechos (como la vida o la libertad) que no pueden ser relativos. La razón para obrar moralmente es experimentar la obligación de obedecer la ley en beneficio de todos y de los derechos propios y ajenos. Por otra parte, las personas se interesan por las leyes y deberes a partir de un cálculo racional sobre la utilidad general (el mayor bien para el mayor número). Es una perspectiva anterior-a-la-sociedad según la cual la persona integra los diversos puntos de vista mediante mecanismos formales de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y debido proceso. El individuo reconoce entonces los puntos de vista moral y legal, su conflicto inherente y la dificultad de integrarlos.

Etapa 6 o de Principios Éticos Universales.— En esta etapa se asume la tutela de los principios éticos universales que toda la humanidad debiera seguir. Es la perspectiva de un punto de vista moral imparcial del que derivan o emergen los acuerdos sociales. Cada individuo racional, entonces, reconoce la naturaleza de la moralidad o la premisa moral básica del respeto a las personas como fines y nunca como medios.⁵

2 El desarrollo moral femenino – Carol Gilligan

En su clásico texto *In a different voice – Psychological theory and women's development*, Gilligan (1982) acusa a diversos teóricos del desarrollo por su tendencia a proyectar una imagen decididamente masculina en sus estudios. Tres casos típicos son los de Freud, Piaget y Erikson⁶, frente a los cuales recuerda el argumento de Nancy Chodorow respecto de que el entorno relacional aparentemente inherente al desarrollo de las mujeres se debe al hecho universal de que ellas son, en gran parte, responsables del cuidado de los recién nacidos, además de que las niñas, al ser cuidadas desde muy temprano por personas del mismo sexo, se experimentan a sí mismas como menos diferenciadas que los niños, como más continuas con el mundo objeto externo y más relacionadas con él, y orientadas de manera diferente a su mundo objeto interno. Esa tesis es complementada luego por Robert Stoller al remarcar que el desarrollo varonil supone una individuación más enfática y una afirmación más defensiva de los límites experimentados del ego.

Sin embargo, las críticas más sustantivas de la teoría de Gilligan apuntan a la mencionada teoría de Kohlberg. La primera objeción, extensible a los otros teóricos del desarrollo, cuestiona la muestra esencialmente masculina empleada en dichas investigaciones y, lo cual es todavía peor,

[...] aunque Kohlberg atribuye universalidad a su secuencia de etapas, los grupos no incluidos en su etapa original rara vez llegan a sus etapas superiores... Entre quienes así parecen deficientes en desarrollo moral, si se le mide por la escala de Kohlberg, están las mujeres cuyos juicios parecen ejemplificar la tercera etapa de su secuencia de seis (GILLIGAN, 1982, p. 40).

En esa etapa la moral es concebida desde un punto de vista interpersonal en que se equipara la bondad con la ayuda y complacencia de los demás, concepto que Kohlberg asocia como funcional con el entorno doméstico de las mujeres, aunque refiere también que en tanto las mujeres ingresen a la arena tradicional de la actividad masculina reconocerán lo inadecuado de su perspectiva

moral y podrán progresar “como los hombres” hacia las etapas superiores y universales de justicia.

Gilligan elabora una investigación alternativa que busca subsanar la ausencia de mujeres en el estudio de su antiguo maestro. Opera entonces con un triple (aunque limitado) frente muestral: un estudio sobre identidad y desarrollo moral con 25 estudiantes universitarios (seleccionados aleatoriamente de un grupo lectivo), un estudio sobre la decisión de abortar con 29 mujeres étnica y socialmente diferentes (seleccionadas en un servicio de asesoramiento para el embarazo y clínicas de aborto en una zona metropolitana), y un estudio sobre derechos y responsabilidades con 144 hombres y mujeres de similar inteligencia, educación, ocupación y clase social. Pues bien, una parte fundamental en sus estudios concierne a la crisis de las adolescentes pues el conflicto entre el Yo y los otros constituye el problema moral central para las mujeres, planteando un dilema cuya resolución exige una reconciliación entre la femineidad y la adultez. En esa crisis, la contradicción entre la imagen de “buena mujer” (responsable de los demás) y “mala mujer” (que renuncia a sus compromisos sociales) tiñe la transición entre identidad e intimidad femenina, y se desarrolla en los límites entre los niveles preconventional, convencional y postconventional kohlbergianos aunque manteniendo la perspectiva de cambio “hacia formas cada vez más diferenciadas, comprensivas y reflexivas de pensamiento”. En ese trance surge el contraste entre la lógica relacional femenina y la lógica formal de la imparcialidad que plantea el enfoque de la justicia de Kohlberg. Sobre esa base, Gilligan (1982, p 127-128) reconstruye una secuencia distinta para el desarrollo moral de las mujeres:

En esta secuencia, un enfoque inicial de atender al Yo para asegurar la supervivencia va seguido por una fase de transición en que este juicio es tildado de egoísta. La crítica señala un nuevo entendimiento de la conexión entre el Yo y los otros, que es expresado por el concepto de responsabilidad. La elaboración de este concepto de responsabilidad y su función en una moral maternal que trata de asegurar la atención al dependiente y al que está en desventaja caracteriza la segunda perspectiva. En este punto, lo bueno es equiparado con la atención a los demás. Sin embargo, cuando sólo los demás quedan legitimados como receptores de las atenciones de la mujer, la exclusión de sí misma hace surgir problemas de relaciones, creando un desequilibrio que inicia la segunda transición. La equiparación de la conformidad con la atención, en su definición convencional, y lo ilógico de la desigualdad entre los otros y Yo, llevan a una reconsideración de las relacio-

nes, en un esfuerzo por aclarar la conjunción entre autosacrificio y cuidado, inherente a las convenciones de la bondad femenina. La tercera perspectiva enfoca la dinámica de las relaciones y disipa la tensión entre egoísmo y responsabilidad, mediante una comprensión de la interconexión entre los otros y el Yo. 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.

La ética del cuidado planteada en términos de interdependencia se va entonces afirmando progresivamente a través de las crisis entre egoísmo y responsabilidad (que deriva en el autosacrificio de la atención a los otros) y entre bondad y verdad (que resulta en la expansión de la responsabilidad para incluir al Yo). En este último proceso el Yo logra considerar también sus necesidades, lo que no sólo es honrado, sino justo, con lo cual las convenciones

sociales son puestas en cuestión y se plantea una perspectiva relacional más inclusiva (una meta-ética postconvencional) en la que el cuidado deviene mandamiento universal, ética escogida por sí misma y liberada de su interpretación convencional. De ese imperativo de atención, cuidado y “responsabilidad de discernir y aliviar las dificultades auténticas y reconocibles de este mundo”, se distingue el imperativo masculino de res-

peto de los derechos de los demás y protección de los derechos a la vida y a la realización personal⁷. Mas ambos están vinculados, pues el concepto de derechos cambia las concepciones del Yo entre las mujeres, permitiéndoles verse a sí mismas como más fuertes, y considerar directamente sus propias necesidades, facilitándoles incorporar la justicia para considerar moral no sólo atender a los demás sino, también, a ellas mismas y haciendo que el juicio se torne más tolerante y menos absoluto⁸.

Comprendido lo anterior, el dilema entre integridad, cuidado y atención es igual para ambos sexos en la transición de la adolescencia a la adultez. Siendo ello así, y reenfocada la dicotomía entre apego y separación en el desarrollo de hombres y mujeres⁹, es posible anticipar la perspectiva integradora de Gilligan según la cual el

desarrollo para ambos sexos entraña una integración de derechos y responsabilidades mediante el descubrimiento de la complementariedad de estas concepciones distintas que conduce a la madurez.

3 Más allá del debate Kohlberg – Gilligan

Benhabib (1990) refiere tres posibles respuestas de Kohlberg a las objeciones de Gilligan. Primero, podría refutarse a Gilligan que los datos de base de la teoría kohlbergiana no apoyan sus conclusiones revisionistas, y de hecho Kohlberg señala que no existen diferencias significativas entre ambos sexos (en niños y adolescentes) respecto de los razonamientos sobre la justicia, además del hecho de que las etapas cuatro y cinco corresponden a experiencias participativas, de responsabilidad y roles en instituciones secundarias de la sociedad en las que las mujeres han sido históricamente relegadas. Una segunda respuesta a Gilligan plantearía que algunas de sus nuevas conclusiones caben dentro de la teoría inicial, pues Kohlberg arguye que tanto la justicia como el cuidado no

suponen dos “senderos” del desarrollo moral sino dos “orientaciones” morales (no bipolares ni dicotómicas) ya que la orientación de cuidado atañe principalmente a relaciones de obligación especial con la familia, amigos o miembros del grupo. El tercer argumento de Kohlberg indicaría que, desde la perspectiva kuhniiana, el paradigma nuevo y el antiguo no se aplican a los mismos fenómenos pues su investigación, al partir de la jus-

ticia, mantiene un enfoque más formal, estructuralista o racionalista y no directamente vinculado a la naturaleza de la vida buena.

La inverosimilitud de las razones aducidas por Kohlberg a las tesis críticas de Gilligan sugiere retomar algunos de los problemas generados por sus omisiones, como el de la pretensión de universalidad implícita en su investigación. No sólo estadísticamente el muestreo de Kohlberg tuvo distorsiones sino que resulta sorprendente cómo un grupo de menos de 80 individuos podría garantizar una extensión transcultural de su teoría sobre el desarrollo moral. Si sólo el sesgo en la representación de las mujeres genera variantes en parte de la teoría, es previsible estimar resultados distintos o cuando menos divergentes si se considera una muestra mucho más heterogénea y representativa no

... la perspectiva integradora de Gilligan según la cual el desarrollo para ambos sexos entraña una integración de derechos y responsabilidades mediante el descubrimiento de la complementariedad de estas concepciones distintas que conduce a la madurez.

sólo de la misma sociedad estadounidense sino de la enorme variedad de sociedades y culturas existentes. Un segundo problema es el del estatuto del dilema que enfrenta: lo moral. Kohlberg, efectivamente, trabaja una teoría con carácter científico (social) razonablemente generalizable; sin embargo, su distinción entre la secuencialidad y los mecanismos de inte-

gración cognitiva (con fuerte sesgo cognitivista) y los contenidos propiamente morales inherentes a la pluralidad de individuos y sociedades, así como su asunción de una determinada forma de moralidad racional con un ordenamiento jerarquizado en torno a la justicia, resultan cuestionables. La racionalización y adopción de una perspectiva privilegiada al evaluar la secuencialidad moral parecería estar arrastrando su modelo hacia una doctrina comprensiva ineficaz para asumir una razonable objetividad o imparcialidad al considerar la polimórfica moralidad de los individuos o sociedades existentes. Parte de ese problema estriba en la selección de la justicia no sólo como propiedad esencial de la sociedad sino también de las instituciones y de la vida personal de los individuos, integrando con ello las dimensiones moral y política de un modo que posteriormente objetará el liberalismo político.

Lo señalado, pese a poner en entredicho algunos supuestos importantes de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, no supone su anulación sino que invita a perfeccionar las limitaciones que el feminismo le plantea. Desafortunadamente, parte de la ofensiva esbozada por Gilligan duplica las dificultades antes referidas. La primera de ellas corresponde también a temas metodológicos puesto que Gilligan objeta la teoría kohlbergiana a partir de un conjunto de casos insuficientemente representativos. Aunque es cierto que su estudio sobre derechos y responsabilidades intenta efectuar una muestra diversificada, resulta igualmente escasa como para justificar generalizaciones que superen comparativamente los ya estrechos márgenes de Kohlberg. Otra duda subyacente al trabajo de Gilligan es que tampoco disputa la exigencia universalista pretendida por Kohlberg ni extiende (acaso con mayor sensatez) sus hallazgos más allá de sus fronteras sociales. A ambos problemas derivados del método de investigación del fenómeno social se adiciona el problema hermenéutico respecto del análisis de los datos de base.

Efectivamente, en varios pasajes de *In a different voice – Psychological theory and women's development* se evidencia cierta ambigüedad en el tratamiento

**... Gilligan establece puentes
conciliadores entre ambas perspectivas
(la del cuidado y la de la justicia)
concibiendo su complementariedad y
recíproca necesidad para facilitar la
madurez moral de los individuos ...**

de las respuestas dadas por algunos de los individuos estudiados. Esa confusión deriva de la extrapolación, en algunas ocasiones, de respuestas probablemente distintivas de un determinado aspecto de la personalidad del entrevistado, para asumirlas sea como reflejo de sus sentimientos morales o, más todavía, como descripción general del juicio

moral masculino o femenino según el caso. La confusión subyace también en el sesgo al evaluar algunas de las respuestas de las personas entrevistadas en pro del soporte de la teoría propuesta¹⁰. Este último cuestionamiento sugiere a su vez uno de mayor espectro, el de los límites que el diseño de una investigación determina respecto de la realidad fenoménica estudiada. Es ilustrativo sobre este particular el clásico ejemplo atribuido a Eddington (1882-1944) de un pescador que usaba una red con aperturas de tres pulgadas y que al cabo de su vida concluyó que no hay peces inferiores a tres pulgadas. Tal es la barrera al conocimiento humano, sobre todo en las ciencias sociales, y más enfáticamente en el dominio de la moral cuyo pluralismo es un óbice para una especulación teórica que no aclare su dominio o establezca parámetros sobre su alcance. Tal es también el estímulo necesario para un rigor científico que lejos de prescindir de las variables cuantitativas las incluya como complemento y como una de las garantías de objetividad necesarias (además de la necesaria imparcialidad en la evaluación de los datos de base o la neutralidad respecto de doctrinas morales particulares, por señalar sólo dos de los aspectos eventualmente inestables de ambas teorías sobre el desarrollo).

Con la anterior observación ha quedado también abierta la compleja cuestión epistemológica sobre el estatuto de verdad o validez pretendido por la teoría de Gilligan. Se infiere de sus análisis cierta reticencia al empleo de la racionalidad, la universalidad o la abstracción como herramientas de valoración de los juicios (en este caso morales). Aunque Gilligan no se desliza hacia una postura crítica de todo discurso totalizante, la diferenciación de ambas formas de ética parece operar bajo una dicotomía entre lo universal y lo concreto, entre lo general y lo particular, que no carece de interés. Ciertamente, en diversos pasajes de su propuesta Gilligan establece puentes conciliadores entre ambas perspectivas (la del cuidado y la de la justicia) concibiendo su complementariedad y recíproca necesidad para facilitar la madurez moral de los individuos, aunque soslaya un examen más detallado de la forma en la

que se entrelazarían ambas formas éticas. Además, la interdependencia entre el cuidado y el derecho, y la apertura de las esferas masculina y femenina para ampliar sus esferas respectivas (aquella con la inclusión del yo, ésta con la responsabilidad por otros), favorece una visión ampliada y menos generizada de la propia formación de la identidad e intimidad en ambos casos. Sea como fuere, esa perspectiva ampliada, que supone la diferenciación (cuando menos inicial) de los géneros, ¿prescinde del carácter universalista e imparcial? Si no es así, ¿cómo queda entonces redefinida la noción de verdad misma del discurso científico de la propia Gilligan? El problema del descubrimiento de la dimensión de género, y su efecto corrosivo contra parte de (si no toda) la teoría de las ciencias sociales, es que mantiene algunas ambigüedades derivadas de su contacto ocasional con tesis deconstructivistas o relativistas del pensamiento contemporáneo. Así, proponer una separación moral distintiva entre ambos géneros, tal como hace Gilligan, parecería estar asumiendo, por una parte, la extensión de dicha división y teorización a un universo posible de sujetos, lo cual colisiona con el propio requisito de contextualidad implícito en la perspectiva de Gilligan y va a contracorriente con toda una vertiente teórica feminista, y, por la otra, estar anclando dicha descripción en el terreno de lo real y existente, reforzando paradójicamente una forma especular de representación racional de lo fenoménico (FRASER, 1997)¹¹. Fraser rememora un argumento importante de Habermas contra el movimiento feminista, quien señala que dicho movimiento sigue estando enraizado en una “moralidad universalista” y que tiende, en ocasiones, a refugiarse en identidades y comunidades organizadas alrededor de la categoría natural del sexo biológico (FRASER, 1990).

En ese panorama, es sugerente mencionar la identificación que efectúa Balbus de la aporía foucaultiana en la crítica permanente a los Discursos Verdaderos incluida la negación de la identidad sexual como base estable de reconocimiento o entendimiento universal (BALBUS, 1990). Balbus propone que una vez reconocida la inconsistencia de la cuestionable ecuación entre epistemología de la totalidad y política del totalitarismo de Foucault, es posible diferenciar los discursos verdaderos libertarios de los autoritarios y asignar al discurso feminista la primera categoría (con todo, cabe indicar, su solución mantiene la cuestionabilidad de por qué dar preferencia a los discursos libertarios y si el punto de enjuiciamiento de los mismos no supone también un metadiscurso ulterior igualmente objetable). Ello indicaría, retomando la problemática del planteamiento de Gilligan, que al parecer la reserva de las identidades sexuales reconceptualizadas marcharía en contra de la noción foucaultiana de discontinuidad, máxime si se considera los vertiginosos cambios ocurridos en las últimas décadas frente a la rígida dicotomía masculino-femenino. Un abanico de teóricos del feminismo secundará esta vertiente adversa a esa

especie de esencialismo universalista y atemporal subrepticio en afirmaciones como las de Gilligan o Benhabib. Entre ellos se cuenta Young (1990) quien argumenta que en su clasificación, Gilligan mantiene una oposición entre universal y particular, justicia y cuidados, razón y afectividad, que consideró que sus propias perspectivas ponen en cuestión. Similarmente se sitúan las reflexiones de Cornell y Thurschwell (1990) quienes refutan la diferenciación de género por ser en sí misma un peligro, porque circunscribe la diferencia y le niega el acceso al ‘otro’ de cada uno de nosotros. Esa separación estricta entre los géneros, añaden ambos autores, representa una ofuscación ideológica de lo que sí compartimos [pues] dividirnos es limitar las formas potenciales de expresión humana, lo que llevado a los términos de la filosofía de la no identidad adorniana implicaría que la crítica ginocéntrica del feminismo universalista es una crítica de la categoría de identidad que (erróneamente) acepta a esta categoría como lo que pretende ser.

Por otro lado, el problema de la diferenciación y constitución de identidades divergentes acarrea una complicación adicional: el establecimiento de moralidades distintas sobre la base de dicha diferenciación. Al respecto, Ragúz (1996) informa sobre algunos de los aportes de la teoría de la “androgynie” o *Teoría del Esquema Genérico* de Sandra Bem (1983), la cual sostiene que tanto lo masculino como lo femenino son dos dimensiones que coexisten al interior de cada ser humano, sea éste hombre o mujer. Dentro de esa perspectiva algunos teóricos que trataron los temas de los roles de agencia y comunión en vez de masculinidad y femineidad hallaron también en sus estudios empíricos que hombres y mujeres evidenciaban agencia y comunión en diversos grados y no siempre consistentes con su sexo biológico. El caso era que, simplemente, la psicología tradicional no se había ocupado de medir la femineidad en los hombres o la masculinidad en las mujeres. Ese riesgo implícito de sobresimplificación y determinismo, señala Ragúz, es alertado por Barbara Lloyd (1992) respecto de tratar de corregir la falta de datos de base empíricos sobre la mujer con estudios de ghettos femeninos que harían creer en la segregación sexual de la moral, como con Gilligan, o de caminos para el logro, o de códigos lingüísticos o identidades diferentes. Por lo mismo, Ragúz muestra su desacuerdo con seguir hablando de “la diferencia” y ensalzar algunas cualidades típica e innatamente femeninas, como la moral de cuidado de Gilligan... o algunas líneas de pensamiento feministas (RAGUZ, 1996).

Aun así, ¿esa nueva reconfiguración de las diferencias de género se mantiene incólume ante los diferentes escenarios de la razón tanto teórica como práctica? ¿Es pertinente modificar dichos escenarios? ¿Cómo queda entonces, por ejemplo, la esfera de lo público y lo privado? Parte importante de la posterior objeción feminista al

proyecto liberal contractualista depende de esta última distinción, sobre la que será pertinente retornar después. Baste adelantar algunas apreciaciones generales como las de Young (1990) quien, recordando a Linda Nicholson (1994), postula que desde la modernidad el ámbito de la familia y la vida personal es una creación tan moderna como el estado y la ley, y forma parte del mismo proceso. Sin embargo, aduce esta autora, ello no significa el fracaso de tal distinción sino transformarla de forma tal que no se correlacione con la tradicional oposición entre razón y afecto o deseo, ni con universal y particular. Si se entiende el significado primordial de lo público como lo abierto y accesible, la política democrática habrá de entender eso mismo como espacios públicos y de expresión pública. Concordantemente, lo privado, lejos de ser definido como lo que excluye lo público, deberá definirse tal y como lo formula una parte de la teoría liberal, es decir, como un aspecto de la vida y actividades del cual cualquier individuo tiene, si así lo estima, el derecho a excluir a los demás. Finalmente, al criticar el problema en la perspectiva comunitarista de concebir las relaciones sociales como una “copresencia de los sujetos” (en la línea de la objeción de Derrida a la dificultad de la transparencia o de la inmediatez en la relación entre un sujeto y los demás), implícita en la idea de las *face-to-face relations*, Young sugiere alternativamente que la política debería ser concebida como una relación de extraños que no se entienden entre sí en un sentido subjetivo e inmediato, esto es, relacionados a través del tiempo y la distancia” (YOUNG, 1990).

4 Una perspectiva contextual

Una razón para considerar una perspectiva contextual, que ciertamente parecería bastante consistente con la contextualidad requerida por muchos teóricos del feminismo, la proporciona Ragúz al cuestionar la rigidez investigativa de la teoría psicológica respecto de la construcción de género. Ella (RAGÚZ, 1996, p. 116) muestra que

[...] los resultados que viene arrojando una investigación con sectores muy diversos de la población peruana... nos dan base para decir que la construcción social y psicológica del género varía muchísimo dependiendo de las circunstancias de vida de las personas. Para un agricultor de Piura rural, la Mujer o la Femenidad son constructos cualitativamente distintos de los que tiene un universitario o una promotora de comedores populares de Lima.

Esa heterogeneidad estimula una aproximación al caso peruano con el cual poder contrastar la discusión que se ha venido presentando.

Desafortunadamente, son pocos los estudios en el medio que aborden de manera específica la controversia Kohlberg-Gilligan y menos aún su confrontación con el liberalismo. La frondosa presencia de estudios de género, tanto sociológicos como psicológicos, carece de estudios distintivos sobre el juicio moral visto desde la perspectiva diferenciada de las mujeres. Esa exigüidad, no obstante, confiere mayor importancia al trabajo de Portocarrero (1997). Dicho estudio constituye, por el eje alrededor del cual se articulan los discursos de género que analiza, un puente fructífero para la contextualidad a la que se ha hecho referencia. De manera sintética, esa investigación consistió en la realización de grupos focales para recoger las impresiones de diversos jóvenes sobre la ópera rock *Andamios*, cuya trama resulta especialmente interesante pues articula nociones morales y legales dentro del contexto de las relaciones de género y las limitaciones que éstas suponen en relación con las soluciones o respuestas al conflicto planteado. No solamente encara a los jóvenes interrogados ante un suceso particularmente doloroso para la historia de vida personal (una violación), sino que facilita la exploración del universo de estereotipos sociales involucrados en la evaluación moral del problema y su justificación. La limitación de ese estudio, por otro lado, radica en que el planteamiento escénico opera con un motivo predeterminado: el empoderamiento de las mujeres para que denuncien este tipo de casos, logren justicia y refuercen su conciencia de tener derechos. De todos modos, la investigación de Portocarrero se inscribe en un marco más amplio pues una parte atañe a las relaciones de género en la sociedad peruana (en general) en tanto que la otra se supedita a la opinión específica sobre la obra teatral. Por ello, los discursos articulados a partir de las respuestas de estos jóvenes ante dicha propuesta arrojan algunos datos valiosos para el tratamiento del dilema moral generizado¹². Con relación a la metodología, debe agregarse que el estudio se desarrolló mediante nueve grupos focales (entre 10 y 15 personas), mayormente mixtos, realizados con jóvenes de quinto año de secundaria en las ciudades de Lima, Cusco y Trujillo.

Portocarrero (1997) parte de una clasificación útil para comprender la racionalidad de los discursos de género que distingue corporalidad y sexualidad, espacio privado y familia, y espacio público, trabajo y política, lo cual permitió identificar tres tipos de discursos: el machista, el patriarcal y el de equidad¹³. El discurso machista se centra en la corporalidad y la sexualidad donde la masculinidad se concibe como una potencia física y sexual marcadamente fuerte e indómita; simbolizada por el pene en erección. Alternativamente, la mujer se define por la carencia de pene, sin potencia, como objeto de presa y conquista; esto es, es imaginada como proyección del deseo del macho. Según este discurso la violación es entendida como una especie de desgracia fatídica ante ese impulso natural

masculino, y con la colaboración disimulada de la mujer. El discurso patriarcal, diferentemente, asume que la desigualdad entre los sexos entraña una jerarquización donde el poder corresponde a los hombres por sus atributos intrínsecos. Este discurso opera en la esfera familiar, reproductiva, privada, en la cual se imagina a las mujeres como bellas y débiles, y a los hombres como toscos y fuertes. Eso supone un entrelazamiento entre hechos naturales e imperativos éticos: el hombre debe ser un caballero, responsable de sus compromisos, capaz de autocontrol para someter su impulsividad a los mandatos sociales que prescriben lo que es bueno y lo que es malo, mientras que la mujer requiere también refinamiento y moralidad para poder ser una dama. La educación es fundamental en este discurso pues “someterse a las reglas hace posible la complementariedad civilizada y constante, aunque asimétrica, ya que el hombre es el polo dominante de la relación. A diferencia del discurso machista, no obstante, el acatamiento de la ley determina que la mujer sea definida “como sujeto de derechos, aunque también como disposición a la entrega, como capacidad de amar”¹⁴.

El discurso de la equidad, rige la esfera pública, laboral y política, postula el principio de que la diferencia sexual no debe ser un argumento a favor de la desigualdad de oportunidades para el desarrollo personal, y resulta de la extensión de la democracia al imaginario de género que incluye un sentimiento crítico respecto de la dominación y la injusticia¹⁵.

Algunas de las opiniones dadas por los jóvenes en los grupos focales resultan significativas. Dos mujeres del colegio Clorinda Matto del Cusco señalan que las mujeres quieren destacar igual que ellos, quieren tener los mismos derechos que los varones. En esta apreciación el discurso de la equidad y de los derechos se abre a espacios vinculados tanto con la perspectiva competitiva individual como con el desarrollo colectivo. Las relaciones entre estos discursos, tienen una gran variedad, incluso en una misma persona. Lo conflictivo es lo característico en el caso del discurso de la equidad que, aunque se concentra en al esfera laboral y política, subvierte los discursos patriarcal y machista. Así, por ejemplo, si el hombre deja de ser la única fuente de ingreso económico en la familia, se pone en cuestión la idea de que él debe monopolizar las decisiones (en la esfera familiar). Igualmente, si el placer femenino es legitimado, queda infundada la noción de la mujer como instrumento para el placer de el varón (en la esfera corporal y sexual)¹⁶.

Los resultados mostrados llevan a concluir que el discurso de la equidad prevalece en la comprensión de las relaciones en la esfera pública, aunque existen resistencias al mismo y esa igualdad no ha tenido un correlato práctico efectivo. El discurso patriarcal sigue presente en la esfera privada aunque es objeto de críticas y algunas de sus imágenes tienden a perder vigencia. Finalmente, el dis-

curso machista está presente en el ámbito de la sexualidad y corporalidad, respecto de lo cual es pertinente tener estudios sobre cambios en este ámbito hacia una poética distinta del cuerpo y la gestualidad.

5 La formación del sentido de la justicia de John Rawls

Es momento de considerar algunos elementos básicos de la teoría liberal, vinculados con el tema moral, tal como los concibe uno de sus más sólidos representantes, John Rawls. En *Teoría de la Justicia* (2000) el problema de la estabilidad de la concepción política de la justicia como equidad motiva que Rawls profundice la noción del sentido de la justicia que es parte axial en su modelo de sociedad bien ordenada¹⁷. Pues bien, una sociedad ordenada es una sociedad que tiene como objetivo incrementar el bien de sus miembros, y está eficazmente regida por una concepción pública de la justicia. (RAWLS, 2000)¹⁸. Se trata por tanto de una sociedad en la cual todos aceptan, y se sabe que ello es así, los principios de justicia básicos que son objeto del acuerdo original. Ahora bien, para que esa concepción tenga estabilidad, las instituciones deben ser justas y deben promover la formación de un sentido de justicia en sus integrantes, al igual que su deseo de actuar de acuerdo con él y cumplir sus diversas obligaciones. Tal sentido tiene carácter ubicuo pues casi todas las doctrinas tradicionales sostienen que, al menos en cierta medida, es propio de la naturaleza humana adquirir el deseo de actuar justamente cuando hemos vivido en el marco de instituciones justas y hemos obtenido beneficios de ellas. Rawls no se preocupa por el tema de cómo se forman los sentimientos morales, sino más bien del curso del desarrollo moral en una sociedad bien ordenada, vale decir una valoración del proceso psicológico moral adoptando cierta perspectiva ideal desde la cual indicar los grandes mecanismos por medio de los cuales una persona puede alcanzar comprensión y adhesión a los principios de justicia, a medida que va desarrollándose en esta forma específica de sociedad bien ordenada. Para esa interpretación partirá de los análisis de Piaget sobre el juicio moral del niño así como de las etapas del desarrollo moral de Kohlberg, delimitando tres tipos de moral¹⁹.

La primera es la *Moral de la Autoridad*, que es la moral del niño sometido a la legítima autoridad de sus padres (cuya validez aquél no está en condiciones de discernir), y que realiza sus acciones según una motivación basada en instintos y deseos (interés racional en sentido restringido). En esta etapa el niño aprende a querer a sus padres a partir del afecto que ellos manifiestamente le prodigan (primera ley psicológica), y aunque el niño tiene la capacidad de amar, el amor que él tiene a los padres es un nuevo deseo que surge de su reconocimiento del, para él, evidente amor que ellos le tienen y de los beneficios

que se siguen de las acciones con que sus padres le expresan su amor. Ese amor paternal o maternal se expresa en su evidente intención de cuidar de él, así como en el placer que experimentan en su presencia y en el sostenimiento de su sentido de la competencia y autoestimación, pues amar no es tan sólo estar interesados en sus deseos y necesidades, sino afirmar su sentimiento de valor de su propia persona. La persona adquiere así seguridad de su propio valor y al ser consciente de ser apreciado por las personas imponentes y poderosas de su mundo experimenta ese afecto como incondicional. Con ello aprende progresivamente a confiar en sus padres y a sentirse seguro en su ambiente, un entorno que propicia el desarrollo de sus facultades y maduración aunque apoyado siempre por el afecto y el estímulo de sus padres. El afecto hacia sus padres se desarrolla y amplía en dicho proceso. En cuanto a las normas, el niño acepta el juicio de sus padres y se juzga tal como ellos lo juzgan al infringir los mandatos, de modo que las coacciones resultantes funcionarán como límites a una parte de sus deseos. Al transgredir una regla el niño comparte la actitud de sus padres ante la trasgresión, inclinándose a confesarla y a buscar la reconciliación, disposiciones de las que emergen los sentimientos de culpa frente a la autoridad (distintos del temor al castigo o del temor por la pérdida del amor parental). Esa moral es entonces primitiva y temporal, una necesidad que se surge de su peculiar situación y limitada comprensión, y que en su mayor parte consiste en un conjunto de preceptos (por lo que no puede abarcar el derecho o la justicia). En consecuencia, las virtudes más estimadas son la obediencia, la humildad y la fidelidad a las personas con autoridad, mientras que los vicios más importantes son la desobediencia, lo voluntarismo y la temeridad.

Diferentemente, en la *Moral de la Asociación* el contenido está dado por las normas morales apropiadas a la función del individuo en las diversas asociaciones a que pertenece, y son inculcadas según la aprobación o desaprobación de las personas dotadas de autoridad o los demás integrantes de las asociaciones. En esas asociaciones (familia, escuela, vecindad, etc.) existen jerarquías definidas en las que cada miembro tiene tanto derechos como deberes, coexistiendo con un gran número de ideales definidos en función de categorías y funciones (como los de una buena esposa y un buen marido, un buen amigo y un buen ciudadano, etc.). En esos escenarios la persona aprende progresivamente a adoptar el punto de vista de los demás, y a ver las cosas desde su perspectiva (y por ende la diversidad de deseos, objetivos, necesidades, creencias y opiniones), interpretándolas al mismo tiempo como aspectos de un sistema de cooperación, ya que una vez comprendida la situación del otro se plantea la necesidad de regular nuestra conducta de un modo apropiado en relación con ella. Como resulta-

do de lo anterior, tras comprobar la capacidad de sentir simpatía hacia otras personas puesto que ha adquirido afectos según la precedente ley psicológica, y en tanto sus compañeros tengan el propósito evidente de cumplir con sus deberes y obligaciones, la persona desarrolla sentimientos amistosos, de lealtad y confianza hacia ellos (segunda ley psicológica). En esta ocasión, el sentimiento de culpa nacerá de no poder realizar la función en la asociación, al cual acompañarán sentimientos de resentimiento e indignación. El reconocimiento de la justicia de las disposiciones de una asociación asegura así que sus miembros se beneficien y sepan que su conducta obra en provecho de cada uno, por lo cual la intención de aceptar los propios deberes y obligaciones es interpretada como una forma de buena voluntad que genera en los otros amistad, confianza y sentimientos de emulación en los nuevos miembros. Esta moral supone las virtudes cooperativas de la justicia y la rectitud, la fidelidad y la confianza, la integridad y la imparcialidad, en tanto que son vicios usuales la falta de probidad y el dolo, la parcialidad y la arbitrariedad.

La *Moral de los Principios* trasciende la etapa previa en la que si bien la persona parece conocer los principios de justicia, su cumplimiento obedece a lazos de amistad y simpatía con los demás (aprobación social). Los ciudadanos, en especial los interesados en los asuntos públicos, requieren no sólo adoptar el punto de vista de los demás sino buscar “un equilibrio razonable entre derechos opuestos y para concertar los diversos ideales subordinados de la moral de la asociación”. Consiguientemente, habiendo sido generadas las actitudes de amor, confianza, amistad y fidelidad (conforme con las dos leyes precedentes), el reconocimiento de que nosotros y quienes estimamos somos beneficiarios de instituciones justas, establecidas y duraderas engendrará en nosotros un sentimiento de justicia (tercera ley psicológica), permitiéndonos “apreciar el ideal de la cooperación humana justa”. Ese sentimiento presenta una doble forma, pues por un lado induce a aceptar las instituciones justas en las que participamos, cumpliendo lo necesario para mantener sus ordenamientos y tendiendo a sentir culpabilidad (en sentido estricto) cuando no los cumplimos aun si no mantenemos vínculos especiales con aquellas personas de quienes obtenemos beneficios (el lazo social lo constituye la aceptación de los principios de justicia públicos), mientras que, paralelamente, genera un deseo de trabajar en pro de la implantación de instituciones justas. A diferencia de las etapas previas, las actitudes morales no sólo se vinculan con el bienestar y la aprobación “sino que se configuran de acuerdo con una concepción del derecho elegida sin tener en cuenta estas contingencias”, de modo que nuestros sentimientos morales “muestran una independencia de las circunstancias accidentales de nuestro mundo”. Sin embargo, nuestras

adhesiones a personas o grupos “siguen teniendo un lugar apropiado” pues de hecho, agrega Rawls, “los afectos existentes exaltan el sentimiento de culpa y de indignación, o cualquier otro sentimiento” también en esta etapa y, admitiendo que tal exaltación sea congruente, se sigue que las violaciones de tales lazos naturales son inconvenientes o incluso peores²⁰.

6 A modo de conclusión: nuevas dimensiones del problema moral

Es posible establecer algunas conexiones entre los discursos de género vigentes en la sociedad peruana resaltados por Portocarrero y el enfoque teórico de Rawls respecto de la formación del sentido moral de la justicia.

En el caso de los discursos de género, la distinción entre corporalidad-sexualidad, esfera pública y esfera privada remite a un espectro de relaciones basadas distintivamente en motivaciones naturales o de necesidad (el placer físico), motivaciones sociales (aprobación social y adaptación a los estereotipos corrientes) y motivación ética (asimilación crítica de esquemas normativos más amplios). Sobre todo, es pertinente notar el énfasis en la equidad, el trato justo y el respeto de los derechos de

las personas en el tercer tipo de discurso que Portocarrero muestra como predominante. Aunque las limitaciones de esa investigación no permiten una aproximación más directa a las formas diferenciadas del juicio moral, es sintomático que la percepción mayoritaria de los jóvenes entrevistados se oriente hacia el tercer discurso, y más aún que las mujeres hayan interiorizado el mismo tanto como para proponerlo como la forma de discurso “más moral, argumentable, prestigioso y civilizado” en las relaciones entre hombres y mujeres. A pesar de que ello no ha significado acciones paralelas con igual intensidad en la práctica real de las relaciones de género, la existencia misma de ese discurso y la referencia explícita al proceso educativo que lo refuerza abogan en favor de un entendimiento menos estático de la moralidad de género reorientando la reflexión hacia una visión menos crítica de la teorización sobre la justicia en la sociedad (como también hacia la comprensión del efecto de esa pedagogía alternativa).

Rawls, es pertinente subrayarlo, trabaja el tema moral

dentro del ámbito de su teoría política, por lo cual busca una descripción teórica del proceso psicológico y social mediante el cual se gesta el sentido de la justicia existente en toda forma social. Ese proceso no supone, cuando menos en las dos primeras etapas de la moral (autoridad y asociación), relaciones abstractas, formales o descontextuadas entre los individuos. Por el contrario, la primera forma de moralidad parte del amor parental hacia el niño y el reconocimiento por parte de éste de relaciones no condicionales ni instrumentales, sino basadas en la confianza y en la interacción afectiva, simultáneamente a su aprendizaje del sistema cumplimiento – culpabilidad. La segunda forma, así mismo, plantea entornos de pertenencia asociativa donde las personas desarrollan sus funciones y entablan vínculos de amistad con sus seme-

semejantes, ampliando la perspectiva del cumplimiento hacia la adecuación del rol social. La tercera forma de la moral, a su vez, no tiene el desenlace racional y abstracto del modelo kohlbergiano sino que ofrece una perspectiva de la sociedad en un marco de justa cooperación humana según la cual las personas reconocen el beneficio de su pertenencia al cuerpo social y cómo dicha cooperación es mutuamente provechosa incluso para personas con las cuales no existe vínculo

afectivo directo. En esta moralidad de los principios se expande la adopción del punto de vista del otro que caracteriza la moralidad asociativa para aceptar la pluralidad y la importancia de obtener equilibrios estables entre derechos divergentes. El propio Rawls señala sus divergencias frente al proyecto de Kohlberg al indicar que aunque la moral de asociación correspondería a las etapas tercera, cuarta y quinta del desarrollo moral, la etapa final, la moral de los principios, ciertamente podría tener diferentes contenidos dados por algunas de las doctrinas filosóficas tradicionales y aunque “es cierto que yo definiendo la teoría de la justicia como superior, y que sobre ese supuesto elaboro la teoría psicológica... esta superioridad es una cuestión filosófica, y, en mi opinión, no puede establecerse tan sólo mediante la teoría psicológica del desarrollo” (RAWLS, 2000, p. 418). Precisamente, ese distanciamiento respecto de un modelo abstracto y racional de lo bueno o lo correcto permitirá luego a Rawls desarrollar la idea del liberalismo político

... ese discurso y la referencia explícita al proceso educativo que lo refuerza abogan en favor de un entendimiento menos estático de la moralidad de género reorientando la reflexión hacia una visión menos crítica de la teorización sobre la justicia en la sociedad...

sustentado en un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas morales, religiosas o filosóficas.

¿Cómo quedan entonces la teoría sobre el desarrollo moral de Kohlberg y los alcances de Gilligan? El cuestionamiento a la representatividad del modelo kohlbergiano que se planteó oportunamente sugeriría tanto comprender la investigación de Gilligan como la parte necesariamente complementaria del insuficiente estudio de Kohlberg como posibilitar una teoría con mayor referencia sobre la diversidad del fenómeno social contemporáneo que, por lo demás, se encuentre depurada de una moral filosófica racionalista que ofusque los resultados de un estudio neutral sobre los procesos de formación de la moralidad en diferentes grupos humanos. Una hipótesis preliminar sugeriría prever que es posible encontrar una estructura similar (parte de la cual aventura Rawls) en las sociedades democráticas y constitucionales contemporáneas, si bien trasladar esa misma hipótesis a cualquier otra forma social es apresurado. De todos modos, la estructura teórica que podrían concebir las ciencias sociales no contraría las múltiples variantes que cada sociedad, dentro de ese panorama, pueda asumir. En el caso peruano, como lo plantea Ragúz, la heterogeneidad interna es bastante amplia, por lo que la discusión requiere investigaciones adicionales que eluciden nuestro proceso de formación moral con miras a su cambio o replanteamiento estructural. Por otra parte, si se conviene en que no existen diferencias reales entre hombres y mujeres, sino que ellas obedecen a las distintas construcciones de género que plantea la sociedad, las tesis de Gilligan que podrían sugerir una cierta diferenciación moral de género requieren una relectura²¹. Si el género es una construcción social dinámica y su identidad ahistórica ha sido impugnada, el cambio se hace necesario habida cuenta de la injusticia e inequidad (dominación, represión, estigmatización, subvaloración, etc.) que esa categorización entraña para las mujeres y por ende para los hombres. La reconstrucción del “esquema genérico” es una tarea que supone un trabajo crítico profundo de la ciencia social pero desde una óptica menos rígida en el planteamiento de categorías dicotómicas excluyentes como masculino – femenino, racional – afectivo, privado – público o liberal – comunitario, por mencionar los tópicos dentro de los cuales se han suscitado varios de los debates de los teóricos feministas. Dichas categorías, al hacerse esquemáticas, dificultan la posibilidad de consensos más amplios a la par de postergar problemas prácticos como los que, en el caso peruano, supone la traducción del discurso de la equidad en acciones y prácticas cotidianas concretas. Acaso la noción de un “discurso verdadero liberador”, como sugiere Balbus al interpretar la tesis foucaultiana, dé cuenta de un derrotero intermedio entre un relativismo radical y un esquematismo hipostasiante. Entendido ese amplio propósito, es útil referir los dos tipos de soluciones que Fraser considera frente a la injusticia

derivada de la desigualdad y ausencia de reconocimiento en el mundo actual: la afirmación y la transformación. Por soluciones afirmativas dicha autora se refiere a aquellas dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales, sin afectar el marco general que los origina, mientras que las soluciones transformativas son las dirigidas a corregir los resultados inequitativos, precisamente mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina (FRASER, 1997).

Son variadas las propuestas que se han venido construyendo afirmativa o transformadoramente. Para Benhabib, por ejemplo, lo que está en juego es comprender cómo se organiza el sistema género – sexo en tanto red mediante la cual el *self* desarrolla una identidad *incardinada*, determinada forma de estar en el propio cuerpo y de vivir el cuerpo. Tras plantear las diferencias entre las perspectivas del “otro concreto” y del “otro generalizado” dicha autora asume un punto de vista metaético y normativo que le permite argumentar en pro de un universalismo interactivo que reconoce que todo otro generalizado también es otro concreto (BENHABIB, 1990). El sendero sería el de una ética comunicativa de las interpretaciones de la necesidad en la que el dominio moral se vea expandido para incorporar tanto derechos como necesidades, justicia y modos de vida buena dentro de una perspectiva anticipatorio-utópica. Paralelamente, Young (1990, 1990a) sugiere una “ética emancipatoria” que desarrolle una noción de la razón normativa donde razón, deseo y afectividad no resulten opuestos, posibilitando una mejor inclusión de todas las personas y grupos sin pretender una universalidad unificada sino promoviendo explícitamente la heterogeneidad en lo público. El lema feminista de “lo personal es político” le sugiere a Young dos principios: (a) *a priori* no se debe excluir ninguna institución o práctica social como tema propio de discusión y expresión públicas; y (b) no se debe obligar a la privacidad a ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona²².

Sea como fuere, la teoría debe plantear no solamente una interpretación y una perspectiva normativa sobre el problema de género sino posibilitar su efectiva repercusión en la compleja y dinámica realidad social, si bien eso deriva la reflexión hacia un ámbito que se sitúa un poco más allá de lo moral y del marco hasta aquí considerado, por lo que es tiempo de adentrarse en la polémica directa entre la teoría feminista y el liberalismo político.

Recibido em 20.09.2005.

Aprovado em 08. 11. 2005.

Referencias

BALBUS, I. Michel Foucault y el poder del discurso feminista. En: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Ed.). *Feminism as critique*. Essays on the politics of gender in late-capitalist societies. Valencia, Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1990.

BENHABIB, S. *El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista*. En: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Eds.). *Feminism as critique*. Essays on the politics of gender in late-capitalist societies. Valencia, Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1990.

BEM, S. Gender schema theory and its implications for child development: raising gender-schematic children in a gender-schematic society. *Signs*, Journal of Women in Culture and Society, v.8, n.4, p. 598-616, Chicago University Press, 1983.

CORNELL, D.; THURSCHELL, A. Feminismo, negatividad, intersubjetividad. En: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Eds.). *Feminism as critique*. Essays on the politics of gender in late-capitalist societies. Valencia, Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1990.

FRASER, N. ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género. En: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Eds.). *Feminism as critique*. Essays on the politics of gender in late-capitalist societies. Valencia, Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1990.

_____. *Iustitia interrupta*. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista. Santafé de Bogotá, Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, 1997.

GILLIGAN, C. *In a different voice*. Psychological theory and women's development. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

KOHLBERG, L. *Essays on moral development*. Volume I: The philosophy of moral development. Cambridge: Harper and Row, 1981.

LLOYD, B. *Gender identities and education*. London: Harvester Wheatsheaf, 1992.

NICHOLSON, L. Interpreting Gender. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Chicago University Press, v. 20, n.1, p. 79-105, 1994.

PORTOCARRERO, G. Los discursos de género en la juventud peruana y la experiencia comunicativa de Andamios. *Revista Debates en Sociología*, Lima, PUCP, n. 22, 1997.

_____. (Edit.) *Las clases medias: entre la pretensión y la incertidumbre*. Lima, Oxfam – Sur, 1998.

RAGÚZ, M. Masculinidad, femineidad y género. Un enfoque psicológico diferente. En: HENRÍQUEZ, N. *Encrucijadas del saber: los estudios de género en las ciencias sociales*. Lima, PUCP, 1996.

RAWLS, J. *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

YOUNG, I. M. *Imparcialidad y lo cívico público*. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política. En: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Ed.). *Feminism as critique*. Essays on the politics of gender in late-capitalist societies. Valencia, Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1990.

_____. I. M. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990a.

Notas

- 1 Siendo esa la respuesta a la pregunta por la virtud, Kohlberg señalará luego que la respuesta a la pregunta por la felicidad radica en el desarrollo intelectual, moral y personal.
- 2 Kohlberg (1981) señala que una de las falacias de las tesis del relativismo ético consiste en confundir la idea de que “cada uno tiene sus propios valores”, es decir que no hay estándares aceptados por todos, con la idea de que “cada uno debe tener sus propios valores”, es decir que no hay estándares que todos deberían aceptar (falacia naturalista). Otra idea errónea es la que confunde relativismo ético con neutralidad o imparcialidad científica, ecuación que supondría la ausencia de características universales que distinguen las creencias científicas de otros tipos de creencias.
- 3 Además del caso estadounidense, sus ejemplos provienen de países como Taiwán, México y Turquía, además de incluir variaciones entre católicos, protestantes, judíos, budistas, musulmanes y ateos. El calificativo “universal” que asigna a su investigación sobre el desarrollo moral, siguiendo los propios términos de Kohlberg, se fundamenta en el énfasis en las formas distintivas del pensamiento moral de los niños... En todas las culturas, encontramos los mismos aspectos o categorías de juicio y evaluación moral.
- 4 Las primeras dos etapas son las siguientes: Etapa 1, o de Castigo y Obediencia y Etapa 2, o de Propósito Individual e Intercambio. Ambas etapas constituyen un primer nivel preconventional, las dos siguientes un nivel convencional, y las restantes un nivel postconvencional de acuerdo con la vinculación del individuo con las prácticas sociales.
- 5 Esta caracterización de las cuatro etapas, al igual que la indicada en la nota precedente sobre las dos etapas iniciales, sigue casi literalmente el Apéndice. Las Seis Etapas del Juicio Moral (KOHLBERG, 1981, p. 409-412).
- 6 Freud concluye que las mujeres tienen un menor sentido de la justicia que los hombres, una menor disposición a someterse a las grandes exigencias de la vida, y una mayor propensión a verse influidas por sentimientos de afecto u hostilidad. Piaget, por su parte, resalta que en las niñas no está presente la fascinación de los varones por la elaboración de reglas y procedimientos justos para la solución de sus conflictos. En cuanto a Erikson, la identidad de la mujer dentro de sus ocho etapas del desarrollo psicosocial (marcadas por crisis de transición) queda en suspenso hasta su adopción del rol definido por su posición social tradicional. Véase Gilligan (1982).
- 7 De esta divergencia infiere Gilligan por qué una moralidad de derechos y no intervención puede atemorizar a las mujeres por su posible justificación de la indiferencia y el descuido, lo mismo que a los hombres una moral del cuidado puede parecerles inconclusa e indefinida, debido a su marcado relativismo contextual.
- 8 Ese proceso de relativización de los absolutos, tanto el absoluto convencional para las mujeres (que socava su Yo), como el absoluto imparcial de los hombres (ajeno a la relación y a la diferencia), conlleva a la madurez.

- 9 La importancia de la inclusión de la experiencia femenina, para Gilligan, está en que el concepto de identidad se amplía para incluir la experiencia de interconexión. Con ello el dominio moral se amplía debido a la inclusión de la responsabilidad y el cuidado en las relaciones.
- 10 Ejemplos de ambas formas de cuestionable interpretación pueden apreciarse en la interpretación de los juicios morales de Jake (p. 66), Claire (p. 97 y 101-102), una estudiante universitaria (p. 112), Sarah (p. 194) y varios hombres (p. 261-263). El caso de la estudiante universitaria puede ser indicativo de la forma en que Gilligan (1982) interpreta algunas de las aseveraciones de sus entrevistados.
- 11 Fraser (1997) es consciente del valor del procedimiento de abstracción en el desarrollo teórico cuando señala que sólo haciendo abstracción de las complejidades del mundo real es que se puede diseñar esquemas conceptuales que nos permitan entenderlo.
- 12 Estas limitaciones las asume el propio autor al señalar que la agenda inicial que se propuso a los grupos no estaba destinada a una investigación sistemática de las concepciones sobre el género, sino que estaba centrada en el enjuiciamiento de *Andamios* y, por otro lado, en la discusión de las causas de violación, no se puede pretender que los resultados permitan un mapeo exhaustivo del discurso social. Lo que si es posible a partir de los resultados es identificar ciertos principios básicos que representan el núcleo de otros tantos discursos sobre el género (PORTOCARRERO, 1997).
- 13 Un discurso, plantea Portocarrero siguiendo a Castoriadis, es una forma de articular significaciones sociales que establecen un ser histórico en una realidad específica, de modo que por ejemplo el sexo, como hecho biológico, deviene género ya que las diferencias sexuales son significadas por la sociedad. Frente a ello conviene tener en cuenta que el mundo interior va más allá de un mero espacio vacío llenado por la cultura, pues allí opera una presencia primordial que es la vida. En cuanto a los tres discursos señalados, estos implican una racionalidad, que está referida, fundamentalmente, a una esfera de vida, existiendo una especie de división del trabajo que explica la coexistencia de racionalidades tan disímiles.
- 14 Estos dos primeros discursos pueden coexistir armónicamente en los casos de los denominados caballero-macho o la dama-puta. Sin embargo, añade Portocarrero, los conflictos son bastante posibles.
- 15 Para mayor información respecto a esta y otras propuestas, véase Gonzalo (1998).
- 16 Cfr. op. cit.: Portocarrero (1998).
- 17 La capacidad para tener un sentido de la justicia es uno de los dos poderes morales básicos de los ciudadanos en dicho tipo de sociedad ideal. El otro poder moral es la capacidad para tener una concepción del bien. Por cierto, cabe añadir que la discusión propiamente moral no es una preocupación teórica central para Rawls (2000) por lo que la importancia de esta noción está conectada con el modelo político más amplio y no con una “doctrina comprehensiva” moral o filosófica.
- En ese sentido, las reflexiones de Rawls dan cuenta de procesos de formación de dicho sentido desde el punto de vista de la teoría psicológica y social.
- 18 Por cierto, aclara Rawls, las concepciones de la justicia tienen que ser justificadas por las condiciones de nuestras vidas, tal como nosotros las conocemos, o no lo serán nunca, es decir que se plantean “aquí y ahora” desde el inicio del proceso constructivista y, efectuado éste, reconsideran tales condiciones para corregir los principios mediante el mecanismo del equilibrio reflexivo entre los principios acordados y los juicios morales intuitivos propios de la cotidianidad y las múltiples doctrinas existentes en las sociedades plurales.
- 19 Para Rawls la teoría del aprendizaje moral depende de una interpretación de la moral y sus variadas formas. Pese a que algunos teóricos sociales prefieren evitar el empleo de conceptos morales, soslayar la justicia o la imparcialidad restringiría el alcance de dichas teorías (sujetándolas a descripciones como la frecuencia de la interacción entre individuos, la regularidad al tomar iniciativas o ejercer una dirección, etc.), pues la justicia de los ordenamientos sociales influye profundamente en los sentimientos sociales y en mucho, determina el modo en que hemos de considerar la aceptación o el rechazo de una institución por otra, o su intento de reformarla o defenderla. Además, adquirimos afectos hacia personas o instituciones según percibamos la forma en que ellas se preocupan por nuestro bien, lo cual supone una idea básica de reciprocidad. Parece, por tanto, que un posible sentido de la justicia basado en que a los sentimientos de los demás respondamos nosotros con sentimientos análogos es una condición indispensable de la sociabilidad humana.
- 20 La formulación compendiada de las tres leyes psicológicas es la siguiente:
 Primera ley: dado que las instituciones familiares son justas, y que los padres quieren al niño y expresan manifiestamente su amor preocupándose por su bien, el niño, reconociendo el evidente amor que sus padres le tienen, llega a quererlos.
 Segunda ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona ha sido comprobada mediante la adquisición de afectos, de acuerdo con la primera ley, y dado que un ordenamiento social es justo y reconocido públicamente por todos como justo, entonces esa persona desarrolla lazos de sentimientos amistosos y de confianza respecto a los otros con quienes se halla asociada, cuando éstos cumplen, con evidente intención, sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición.
 Tercera ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona se ha desarrollado mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas y reconocidas públicamente por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes estima son los beneficiarios de tales disposiciones. Véase Rawls (2000, p. 443).
- 21 Ragúz (op.cit.), luego de efectuar una revisión de las pretendidas diferencias sexuales reales y observar la poca

representatividad o validez de algunos estudios sobre diferencias biológicas así como todos aquellos que evidencian su inexistencia, concluye que no es el sexo biológico el que determina las diferencias; es la identidad del rol sexual. La discriminación e inequidad en que deriva esa socialización diferencial la lleva a plantear un cambio estructural en la sociedad más allá del mero enfatizar y revalorar la diferencia sexual que proponen algunos grupos feministas o el argumento de la complementariedad de los sexos o géneros. Para una referencia sobre dichos estudios, véase María Raguz (1996).

- 22 La diferencia con las tesis habermasianas sobre la posibilidad del consenso comunicativo, es que para Young la búsqueda de neutralidad que Habermas pretende termina traicionando una inclinación por la abstracción descontextuada. Disímilmente, Kristeva entiende el proceso comunicativo como un despliegue de la motivación no meramente consensual sino del amar y ser amado. Véase Young (1990).

Soledad Escalante Beltrán

mescalante@pucp.edu.pe

Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Graduados – Maestría de Sociología
Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cdra. 18
San Miguel
Lima, 32 – Perú