

Del Miedo a la Diversidad a la Ética del Cuidado: Una Perspectiva de Género

Irene Comins Mingol

Universitat Jaume I Castellón España

Resumen: La imagen del otro/a como enemigo/a se basa en una concepción negativa y amenazadora de la diversidad. En este trabajo se abordará el tema de la diversidad a la luz de las principales reflexiones que se han realizado desde los estudios de género y especialmente desde la ética del cuidado al respecto. Empezaremos un camino que nos llevará, de la mano de la ética del cuidado, desde el miedo a la diversidad al valor de la diversidad y el pensamiento complejo. Se espera aportar así herramientas de reflexión que contribuyan en el camino para la creación de un nuevo concepto de lo diverso más pacífico y enriquecedor.

Palabras clave: Diversidad, género, paz, ética del cuidado, pensamiento complejo.

Abstract: *The image of the other as enemy is constructed upon a negative and threatening definition of diversity. In this article the topic of diversity will be approached from the point of view of the gender studies and specially from the care ethics perspective. The Care Ethics theory will show the path from the fear to diversity to the complex thought and the value of diversity. The aim of this article is to bring new reflection tools in order to construct a more peaceful and enriching concept of diversity.*

Key words: *Diversity, gender, peace, care ethics, complex thought.*

En el mundo actual globalizado donde las comunicaciones terrestres, el turismo y la inmigración están al orden del día, en el que las distancias se han reducido y aparentemente estamos todos mucho más cerca de lo que nos parecía hace un siglo, el tema de la diversidad aparece como uno de los temas candentes por tratar.

Pero aunque así lo parezca, no es un tópico sólo de actualidad, es un tema universal, ya nuestros antepasados tuvieron puntos de contacto, aunque quizá menos que nosotros con la diversidad, con *los otros*.

Lo lamentable es que ese contacto resultó por lo general claramente negativo, al menos para los que se encontraban en el lugar de *los otros*,

los bárbaros.¹ El esclavismo, el colonialismo o el racismo fueron algunas de las respuestas que se derivaron, claro ejemplo de las implicaciones negativas que *lo otro* significaba.

Si bien en la actualidad el desarrollo y generalización de la democracia, los derechos humanos y el estado de derecho han suavizado y regulado el contacto con el otro,² el pensamiento único y la globalización están generalizando un solo modelo de ser humano y sociedad que atenta de forma silenciosa pero igual de contundente a la diversidad.³ Estos son los mayores peligros que acechan contra la diversidad: la extinción violenta representada por el racismo, la xenofobia o el genocidio y la extinción silenciosa o solapada representada por el pensamiento único.

Por todo ello es necesario repensar nuevas formas de ver la otredad y analizar qué valor tiene para el ser humano la diversidad.

En este trabajo se abordará el tema de la diversidad a la luz de las principales reflexiones que se han realizado desde los estudios de género y especialmente desde la ética del cuidado.⁴

Para ello dividiré el artículo en tres momentos o partes. En primer lugar se abordará la noción de *miedo a la diversidad* teorizada por Betty Reardon en *Sexism and the War System*, una obra ya cumbre en los estudios de género y los estudios para la paz, y se valoraran las alternativas propuestas. En segundo lugar se llevará a cabo un análisis comparativo entre la ética del cuidado y la ética de la justicia en cuanto al tratamiento del tema de la diversidad. Finalmente se concluirá

¹ El término “bárbaro” era el nombre que daban los griegos primero y luego los romanos a los extranjeros.

² Aunque todavía queda mucho por conseguir, pues no debemos olvidar los graves genocidios que ha visto nuestra época y la xenofobia que la inmigración desarrolla en ciertos sectores de la población.

³ Además este fenómeno ha provocado una nueva forma de violencia, la de aquellos grupos minoritarios o excluidos por ese pensamiento único que reivindican su especificidad, su diferencia, llegando a utilizar para ello, incluso, los métodos más violentos.

⁴ También se incluirán reflexiones desde la Filosofía para la Paz en la que trabajo como investigadora de la Càtedra UNESCO de Filosofia para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón en España.

examinando el paradigma del pensamiento complejo y sus aportaciones al tópico de la diversidad.

Con ello haremos un recorrido que nos llevará de la mano de la ética del cuidado desde el miedo a la diversidad al valor de la diversidad y el pensamiento complejo. Espero aportar así algunas herramientas de reflexión que contribuyan en el camino para crear un nuevo concepto de lo diverso más pacífico y enriquecedor.

La relación entre los estudios de género y los estudios para la paz puede ser enfocada desde dos perspectivas diferentes:

a) Una perspectiva crítica: que nace de la necesidad de hacer un análisis-diagnóstico de la situación de la mujer, de la opresión a la que se ha visto sometida en la historia, etc. Un papel imprescindible de denuncia y crítica de la subordinación de la mujer y la negación de sus derechos. Es importante esta crítica ya que en muchas ocasiones las dominaciones y subordinaciones están enmascaradas formando parte de la violencia cultural.

b) Una perspectiva constructiva: que arranca de la convicción de que la experiencia de las mujeres en la historia es un legado imprescindible que ha alimentado valores tenidos por femeninos pero que en realidad pertenecen a hombres y mujeres.

Es en este último contexto en el que se encuadra la aportación de este artículo.

El miedo a la diversidad

El libro de Betty Reardon, *Sexism and the War System*, se ha convertido en una obra de consulta obligada en lo que se refiere a los estudios de género y a los estudios para la paz. El objetivo principal del texto es demostrar la conexión entre el sexismo y la guerra. Para Reardon los dos problemas no sólo están simbióticamente relacionados, sino que son manifestaciones gemelas de una misma causa. Esa causa, o al menos su raíz psicosocial es, según Reardon, el miedo a la diversidad.

El sexismo y la guerra son problemas culturales que no pueden ser estudiados ni mucho menos resueltos por un acercamiento exclusivamente psicológico ni por uno solamente estructural. Si bien hasta ahora se ha destacado el componente estructural, Reardon quiere hacer hincapié en la relevancia de los aspectos psicosociales para

entender la génesis de éstos fenómenos. Para Reardon la violencia no tiene un basamento exclusivo en causas estructurales, sino que el problema también se origina en las mismas raíces de la *psyche* humana. Lo cual no significa que el sexismo o la guerra nazcan de la naturaleza o del instinto, sino de un condicionamiento social y unas necesidades psicológicas adquiridas. Un mejor entendimiento de nuestra realidad psicosocial y las condiciones y experiencias que produce nos puede ofrecer, por tanto, una esperanza para un cambio positivo. Si tanto el sexismo como el sistema de la guerra están condicionados culturalmente están sujetos a cambio.

La sociedad refuerza y ensalza esa percepción negativa de la otredad, percepción que según Reardon ya viene determinada desde la primera socialización, en la infancia.

A la hora de profundizar en esos elementos psicosociales y su influencia en la génesis del miedo a la diversidad cabe señalar la socialización en el sexismo como la primera forma de socialización en una visión negativa de la otredad y la diversidad en general.

Según Reardon, la alienación sexista es una base fundamental para la alienación en general y las percepciones negativas de la otredad en particular.

Esta socialización en el sexismo se produce ya desde la más tierna infancia, en el mismo seno familiar y de muy diversas formas, que resultan insospechadas para los propios padres. Para Reardon, el desarrollo de imágenes del enemigo no sería posible si todos los seres humanos no hubieran estado socializados en otredades negativas desde su nacimiento.

En ese camino para entender la *psyche* humana, el sexismo y el miedo a la diversidad resulta ilustrador la reflexión de Nancy Chodorow (1984) sobre el desarrollo infantil y el ejercicio de la maternidad. Como hemos señalado anteriormente, ya desde la primera infancia se transmiten los roles de género y se construyen las identidades de los niños y niñas con base en ellos. Según Chodorow, el hecho de que sean las mujeres mayoritariamente quienes ejercen el papel de cuidadoras de la infancia reproduce el sexismo. Sus teorías han señalado una diferencia universal en la temprana socialización de hombres y mujeres. Puesto que ellas han sido tradicionalmente las principales cuidadoras de la infancia (tanto de niñas como de niños), mientras que las chicas se socializan en contacto con un sujeto de su

mismo género, los niños se socializan en contacto con un sujeto de distinto género. Una consecuencia de este fenómeno es que los chicos tienen que negar su primera identificación con sus madres para desarrollar su identidad como tales. Se construye la identidad marcando la diferencia con los otros, y esto se produce así especialmente en los varones.

Para Reardon, el origen de la violencia que justifica el sexismo y la guerra es el miedo a la diversidad. Tanto para chicos como para chicas el primer encuentro social con el otro, una persona que perciben como diferentes de sí mismos, es normalmente con el otro sexo; y nuestra experiencia nos indica que son esos otros, los diferentes de nosotros, los que inspiran el miedo que hace nacer la noción de enemigo y, por último, la práctica de la guerra.

Este fenómeno se traduce luego al nivel cultural. El miedo a perder la identidad o el poder, ya no entre los sexos sino entre culturas.

Por ejemplo, el mayor obstáculo para el desarme según Reardon no es político sino psicosocial, es el miedo —el miedo a estar indefenso ante un agresor o un oponente— lo que se manifiesta universalmente tanto en individuos como en sociedades (Reardon, 1985: 6)

Tanto la sociedad sexista como el sistema de la guerra son manifestaciones de la capacidad de usar la violencia contra esos otros que nos producen miedo. Miedo a que podamos perder nuestro poder, nuestra autoridad.

En el sexismo, la violencia es fruto del temor que tiene el hombre a perder el poder o control. Se le ha enseñado tradicionalmente que él sustenta el poder y que eso es signo de su masculinidad. De hecho, muchas teóricas, entre ellas Carmen Magallón⁵ explican la violencia doméstica bajo esta clave, el hombre hoy en día, con el cambio de rol que ha experimentado la mujer todavía no ha modificado el suyo y se encuentra ante una aparente crisis de su masculinidad.

En la guerra, la violencia es fruto del miedo a perder el poder o, lo que es lo mismo, la ambición de tener más poder. Y esto podemos verlo ejemplificado en el triste y reciente caso de Irak.

⁵ El Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza tiene importantes trabajos sobre género y paz.

Las alternativas propuestas a este miedo a la diversidad serían dos:

- Por un lado, la generalización del cuidado como valor humano y no meramente de género.

- Por otro lado, la ruptura con la alienación sexista y la creación de unos roles de género más flexibles.

Es importante la generalización del cuidado como valor humano. Betty Reardon a lo largo de su obra aún va más allá para concretar que el origen del sexismo y la guerra es el profundo miedo de la capacidad humana para cuidar. Esto es probablemente porque el cuidado, el interés, el afecto y la preocupación son una amenaza a la aceptación incondicional de la autoridad y por eso se han confinado estos valores a las esferas privadas y femeninas.

El miedo a las características femeninas es esencial en la socialización militar, y con buena razón. Las relaciones homosexuales, como las heterosexuales, corren el riesgo de desarrollar un profundo trato femenino, el del cuidado tanto o más por el amado como por uno mismo, arriesgándose frecuentemente y haciendo sacrificios por su bienestar. Esto no funciona en la armada, de hecho no funciona en ninguna institución que se basa en la obediencia. Si los hombres en el combate están demasiado preocupados por el bienestar de un “tierno compañero/a” no sólo se distraerán de su trabajo sino que también perderán ferocidad. Esto no es un argumento, dice Reardon, para apoyar la discriminación militar de los homosexuales. Más bien, es para iluminar la mayor fuente de la represión sexista: el profundo miedo de la capacidad humana para cuidar.

El cuidado y el interés tienden a estar orientados hacia las personas y las relaciones, más que hacia las estructuras y las reglas. Cuando las estructuras o las reglas son vistas como dañinas para las personas, una perspectiva femenina se saltaría las reglas o se saldría de las estructuras.

El patriarcado ha tendido a impedir el desarrollo de los valores de amor, cuidado y generosidad y ternura en el hombre. Los hombres son socializados para la autoridad y la responsabilidad más que para el cuidado y el amor; las mujeres son socializadas para la sumisión y la dependencia más que para la asertividad y la autonomía.

Los hombres son condicionados para ser agresivos y preparados para el uso de la violencia y las mujeres son condicionadas a temerla y evitarla (Reardon, 1985: 38).

El miedo en los hombres es encauzado por la agresión, en las mujeres por la sumisión. La demostración de miedo en las mujeres resulta femenino, mientras que en los hombres indica cobardía (Reardon, 1985: 38-39).

Además de generalizar el cuidado como valor humano, la otra alternativa es romper con la alienación sexista. La división de géneros en roles masculinos y femeninos responde a uno de los más fundamentales impedimentos para la paz: el miedo.

La alienación sexista es causa de la violencia doméstica y es el primer modo de socialización en el miedo a la diversidad.

Esa alienación sexista además nos duele a todos, no sólo a las mujeres. Muestra de esto es la aparición a partir de la década de los 90 del pasado siglo XX del movimiento de la nueva masculinidad en EEUU. Desde este movimiento se reivindica la importancia de repensar los tradicionales roles de género, abriendo las puertas a los hombres a la expresión de la afectividad y el disfrute de las acciones de cuidado de las que tradicionalmente se les había excluido.

Lo que resulta evidente es que una división de los roles rígida y hermética resulta negativa para todos, no sólo para las mujeres:

Por cada mujer fuerte cansada de aparentar debilidad, hay un hombre débil, cansado de parecer fuerte.

Por cada mujer cansada de tener que actuar como una tonta, hay un hombre agobiado por tener que aparentar saberlo todo.

Por cada mujer cansada de ser calificada como “hembra emocional”, hay un hombre a quien se le ha negado el derecho a llorar y a ser delicado.

Por cada mujer catalogada como poco femenina cuando compite, hay un hombre obligado a competir para que no se dude de su masculinidad.

Por cada mujer cansada de ser un objeto sexual, hay un hombre preocupado por su potencia sexual.⁶

La alienación sexista de los hombres frente a las mujeres resulta del rechazo de características femeninas en hombres y características masculinas en mujeres. Como dice la cantautora catalana Marina Rossell:

*El que tothom ha d'entendre
Pel que progres vaja fi
És que les dones són homes
Però de sexe femeni
Tots el homes han d'admetre
Be que els costi de capir
Que els homes son unes dones
Però de sexe masculí⁷*

Una primera forma de llegar a esta superación de la alienación sexista así como educar en el valor del cuidado igualmente a mujeres y hombres nos la propone la coeducación.

La coeducación hace referencia a la importancia de educar para la igualdad de oportunidades tanto a hombres como a mujeres, y a la importancia de la no reproducción de los roles de género sexistas que tanto daño han hecho y siguen haciendo al bienestar individual y social. La coeducación sería el último peldaño evolutivo del sistema escolar hacia un modelo pedagógico menos sexista y más igualitario. Esta escalera evolutiva tendría tres niveles: la escuela segregada, la escuela mixta y la escuela coeducativa.

ESCUELA SEGREGADA	EDUCACIÓN PARA EL ROL SEXUAL
ESCUELA MIXTA	EDUCACIÓN IGUAL PARA TODO EL MUNDO
ESCUELA COEDUCATIVA	ELIMINACIÓN DE LA JERARQUÍA DE GÉNEROS

⁶ Arana, M. J (1997) "Rescatar lo femenino para reanimar la tierra", en *Cuadernos CJ*, Barcelona, núm. 78, 1 en (Cortina, 1998: 35)

⁷ Lo que todo el mundo ha de entender, para que el progreso siga buen camino, es que las mujeres son hombres pero de sexo femenino, todos los hombres han de admitir, aunque les cueste entender, que los hombres son mujeres pero de sexo masculino.

En la escuela segregada, además de estar separados físicamente, existía un currículum diferente para alumnas y alumnos.⁸ Las niñas aprendían en la escuela lo que la sociedad tenía tipificado como cultura propia de mujeres y lo propio ocurría también con los niños. Además esto se realizaba de forma explícita y era respaldado por la sociedad. A las mujeres se las educaba en aquellas tareas propias de la vida privada como cocinar, rezar, coser, cuidar de los hijos y los enfermos, etc. Sólo se enseñaba lo más elemental respecto a la lectura, escritura y las matemáticas: aquello que fuera de necesidad para el trabajo en el hogar. Resulta significativo al respecto el hecho de que, en España, la escuela para niñas también era conocida como “costura”, el lugar donde se aprende a coser.

La escuela segregada se caracterizaba no sólo por la separación física y curricular entre niños y niñas, sino también por las dificultades e impedimentos planteados en el acceso de la mujer a niveles educativos medios y superiores. Esto era debido a que se consideraba que el espacio propio de la mujer era el del mundo doméstico, para el que no requería de estudios medios ni superiores.

A finales del siglo XIX empiezan las reivindicaciones para que las mujeres puedan recibir una educación equivalente a la de los varones y dependiendo de los países se va instaurando la escuela mixta en distintos momentos. En los países protestantes del norte de Europa y EEUU esta transición, de la escuela segregada a la escuela mixta, se produjo más tempranamente que en países católicos como España, Italia o Portugal. En España, por ejemplo, se introduce la escuela mixta en 1970 con la Ley General de Educación.

Con esto parecía que se había alcanzado la igualdad de oportunidades, la escuela mixta representaba la igualdad en el ámbito educativo. Pasarán algunos años hasta que se comience a poner en duda la supuesta neutralidad e igualdad del sistema educativo con relación a los niños y las niñas. El sexismo en las escuelas segregadas era explícito y con las escuelas mixtas ha tomado formas más sutiles,

⁸ Es importante señalar que estoy realizando una comparación diacrónica que no sincrónica entre la escuela segregada y la escuela mixta. Otro tema por tratar sería el comparar ambos modelos educativos actualmente en aquellos países en los que todavía conviven.

menos evidentes pero igual de eficaces. A través de los materiales didácticos, la interacción entre profesorado y alumnado se transmiten igualmente los tradicionales roles de género. Esto lo apreciamos en dos fenómenos principalmente: por un lado la continuación en la sociedad de los tradicionales roles de género, y por otro, el diferente perfil en las titulaciones universitarias cursadas por hombres y mujeres, en el que las titulaciones de carácter técnico todavía son cursadas mayoritariamente por hombres.

La escuela mixta institucionalizó el saber y la experiencia tradicionalmente masculina como el único saber, el cuidado antes se enseñaba a las mujeres, ahora ha desaparecido del currículum escolar. La alternativa: una coeducación conciente y explícita en la igualdad de roles y en el valor del cuidado como valor humano y no exclusivamente de género.

Ética del cuidado y ética de la justicia

Hemos visto que una alternativa al miedo a la diversidad que nos plantea Betty Reardon es adoptar una ética del cuidado. En este apartado clarificaremos primero que es eso a lo que llamamos ética del cuidado y luego compararemos el tratamiento del tema de la diversidad que se hace desde dicha ética y la teoría moral que disfruta de mayor prestigio actualmente, la ética de la justicia.

Podríamos decir que la ética del cuidado es la teoría moral feminista más importante de los últimos años. Desde que Carol Gilligan expusiera sus investigaciones en su obra *In a Different Voice* en 1982 muchos libros y artículos la han abordado, bien para defenderla o para criticarla. En el origen de la investigación de Carol Gilligan se encuentra la motivación de mejorar la teoría de desarrollo moral de quien fue su maestro en Harvard, Kohlberg.

La teoría del desarrollo moral de Kohlberg ha pasado a la historia como la primera explicación sobre el desarrollo de la capacidad moral en los individuos y rige actualmente. En ella se estructura en preconventional, convencional o posconvencional el desarrollo moral de los sujetos, según tengan como referente para determinar la justicia y el bien moral en el placer individual, las convenciones sociales o los principios universales.

Sin embargo, y a pesar de la aceptación y generalización de esta teoría, Gilligan observó una serie de déficits en la investigación

realizada por Kohlberg. Para llegar a su teoría del desarrollo moral, Kohlberg estudió el comportamiento moral de 84 niños-varones durante un periodo de más de veinte años, Gilligan se preguntaba si se hubiera llegado a una distinta definición de la teoría se hubiera considerado también la perspectiva de las mujeres. Kohlberg utilizó para su análisis dilemas hipotéticos; los sujetos debían resolver dilemas morales hipotéticos y a la luz de las diferentes soluciones se establecía una escala de desarrollo moral. Gilligan se preguntaba si los dilemas hipotéticos podían ser fiables o si era mejor realizar el análisis a partir de dilemas reales. Por último, curiosamente según la escala final del desarrollo moral de Kohlberg las mujeres alcanzaban un estadio de desarrollo moral inferior al de los hombres, lo que resultaba claramente sospechoso.

Por todas estas razones, Gilligan inició un estudio sobre el desarrollo moral utilizando como sujetos a mujeres y usando dilemas reales tales como el aborto. Esta investigación descubrió una voz diferente en la respuesta moral de las mujeres que fue lo que Gilligan bautizaría como “ética del cuidado”. Es importante señalar antes de seguir más adelante que esa distinta voz moral de las mujeres no responde a diferencias biológicas o innatas entre hombres y mujeres sino a una distinta socialización.

Esta distinta voz se caracteriza por definir la moral en términos de relaciones interpersonales y no tanto de reglas o principios abstractos.

Si denominamos ética de la justicia al conjunto de teorías éticas que desde Kant centran su interés en el establecimiento de normas o principios universales, uno de los rasgos diferenciadores de la ética de la justicia frente a la ética del cuidado planteada, es el tratamiento a la diversidad.

Mientras la ética de la justicia enfatizó la importancia de la igualdad —resulta ilustrador al respecto la representación de la justicia con la venda en los ojos—, la ética del cuidado; sin embargo, reivindica además la importancia de la diferencia, tener en cuenta la diversidad, el contexto, la particularidad.

Es común en las principales teorías morales, desde Kant, que las relaciones que la moralidad regula sean aquellas entre iguales. Las relaciones entre individuos que se encuentran en situaciones de poder desigual, tales como padres e hijos, generaciones presentes y generaciones futuras, estados y ciudadanos, médicos y pacientes,

sanos y enfermos, estados grandes y pequeños estados, etc., han sido puestas al final de la agenda moral y abordadas con una teoría fácil y superficial de “promoción” del débil, aparentando así solucionar la situación (Baier, 1995: 55).

“La moral de los derechos se basa en la igualdad y se centra en la comprensión de la imparcialidad, mientras que la ética de la responsabilidad se basa en el concepto de igualdad y el reconocimiento de las diferencias” (Gilligan, 1985: 266). Desde la ética del cuidado no se propone priorizar las diferencias por encima de la igualdad, sino partiendo de la igualdad, complementar la ética de la justicia con la contextualidad y la diversidad. No se propone como dicotómica a la ética de la justicia sino como complementaria. La crítica a la ética de la justicia no es para destruir sino para construir conjuntamente. Desde la ética del cuidado se señalan aquellos elementos en los que es necesario ampliar la ética de la justicia: no sólo basarse en la igualdad y penalizar las injusticias, también tener en cuenta los diferentes contextos y satisfacer las necesidades.

“Mientras que una ética de la justicia procede de la premisa de igualdad —que todos deben ser tratados igualmente—, una ética del cuidado se apoya en la premisa de la no violencia: que no se debe dañar a nadie” (Gilligan, 1985: 281).

Por otro lado, la ética de la justicia hace especial hincapié en la importancia del “punto de vista imparcial”. Dicho punto está relacionado con el interés por adoptar principios universales. Empero, desde la ética del cuidado se hace un llamamiento a la relevancia de tener en cuenta la especificidad del sujeto y su contexto. Según Young, la imparcialidad elimina la otredad de dos formas: “la irreductible especificidad de las situaciones y la diferencia entre sujetos morales” (Young, 1990: 95).

Para Gilligan la fuerza de la percepción moral de las mujeres descansa en su rechazo a la imparcialidad, la separación y la despersonalización.

Pero tradicionalmente en la teoría moral se ha considerado inmoral ser parcial y atender a la particularidad. Sólo tenemos que ver por ejemplo la formulación del “velo de la ignorancia” de Rawls.

La moderna teoría moral sólo reconoce a los individuos como variables abstractas. No puedo adoptar un punto de vista imparcial, sino que he de tener en cuenta las demandas del otro concreto, del

destinatario, a la hora de “practicar” el cuidado. Pues “la pretensión de imparcialidad suele dar como resultado el autoritarismo” (Young, 1990: 96).

Ser imparcial significa, en teoría, la capacidad de verlo todo, por encima de las perspectivas e intereses particulares. “Para la filosofía contemporánea poner en cuestión el ideal de imparcialidad lleva a cuestionar la posibilidad misma de la teoría moral” (Young, 1990: 93). Sin embargo, según la teoría moral feminista la imparcialidad puede ser opresiva (Young, 1990).

El sujeto imparcial no necesita reconocer a otros sujetos cuya perspectiva debiera ser tomada en cuenta y con quien pudiera producirse alguna discusión. Por lo que la pretensión de imparcialidad suele dar como resultado el autoritarismo. Al decir de uno mismo que se es imparcial, se recurre a la autoridad para decidir un tema, en lugar de aquellos cuyos intereses y deseos son manifiestos. Desde este punto de vista imparcial, no se necesita consultar con nadie más, debido a que el punto de vista imparcial ya toma en cuenta cualquier perspectiva posible (Young, 1990: 96).

La imparcialidad “exige hacer abstracción de la particularidad del ser corpóreo, de sus necesidades e inclinaciones, y de los sentimientos que se vinculan a la particularidad experimentada” (Young, 1990: 97).

Desde la ética de la justicia se aplican los mismos principios independientemente de la circunstancias, en cambio en la ética del cuidado se considera importante tener en cuenta la situación y conocer cuantos más datos posibles mejor.

Atenerse a los mismos principios en diferentes circunstancias puede ser una injusticia. Cuando nos aferramos a los principios, sin atender al contexto, no estamos considerando la complejidad, la diversidad.

Cuanta mayor información y conocimiento tengamos del otro, su historia, detalles, necesidades, etc. más racional será el resultado de las deliberaciones. “Cuanto mayor sea el conocimiento que tengan los agentes morales acerca de cada uno de ellos, su historia, los detalles particulares de su sociedad, su estructura y futuro, más racional será el resultado de sus deliberaciones” (Benhabib, 2003: 146). Lo mismo afirma Gilligan cuando dice que una decisión será moral cuando se tome a la luz de la mayor cantidad de información posible. Tener en cuenta la diversidad es un factor determinante para una correcta respuesta moral.

Es ilustrador en este sentido el ejercicio realizado por Gilligan cuando plantea el dilema de Heinz a un niño y una niña de once años. Este dilema muestra una situación en la que la esposa de Heinz tiene una grave enfermedad, una forma nueva de cáncer sin cura que le conducirá irremediablemente a la muerte. Pero un farmacéutico ha descubierto la medicina para ese padecimiento, aunque pide una fuerte suma de dinero a cambio de la fórmula ya que le ha dedicado muchos días de su vida a esa investigación. Heinz no tiene lo suficiente para pagar al farmacéutico, ¿debe Heinz robar la medicina? La respuesta del niño es clara y contundente: Heinz debe robar la medicina porque la vida es un valor que está por encima del valor de la propiedad. Pero la niña tarda mucho más en ofrecer una respuesta, y ésta parece insegura y relativa: si Heinz y su esposa tuvieran una conversación lo suficientemente larga con el farmacéutico y tomando todos los puntos en consideración, seguro que llegarían a algún acuerdo en el que nadie saldría perjudicado.

Seyla Benhabib ha sido una de las más famosas teóricas que ha abordado la aportación y las implicaciones de la obra de Carol Gilligan y la ética del cuidado para construir una nueva concepción del “otro”.

Benhabib plantea la existencia en la filosofía moral de dos diferentes concepciones de la otredad a las que denomina respectivamente: “el otro generalizado” y “el otro concreto”. En la actual teoría moral estas dos concepciones son consideradas antagónicas y corren paralelas a un sistema dicotómico mayor que diferencia entre lo público y lo doméstico, la justicia y la buena vida, etcétera.

El punto de vista del otro generalizado nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro (Benhabib, 1990: 136).

Este es el punto de vista predominante en la teoría moral y la psicología moral universalistas contemporáneas. Sabemos que el otro tendrá necesidades, deseos y gustos específicos y diferentes a los nuestros, pero lo que le dignifica y le hace merecedor de nuestro respeto moral es lo que tiene de común con nosotros. Esta noción del otro suele regir nuestras relaciones en el ámbito público. Desde esta perspectiva no se niegan las diferencias, pero éstas son irrelevantes.

El punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común (Benhabib, 1990: 136).

Desde esta opinión nos interesa conocer las necesidades y deseos concretos de los otros. Mientras que desde la perspectiva del otro generalizado se hace abstracción de la individualidad e identidad concreta del otro; desde la perspectiva del otro concreto se hace abstracción de lo común. Desde este ángulo las diferencias no sólo son reconocidas sino que además se consideran relevantes. “En este caso nuestras diferencias se complementan en lugar de excluirse mutuamente” (Benhabib, 1990: 136). Esta concepción del otro suele regir las interacciones en el ámbito privado.

Al actuar desde la perspectiva del otro concreto no sólo tenemos en cuenta la humanidad del otro sino también su individualidad.

Según Benhabib, ignorar el punto de vista del otro concreto lleva a incoherencias epistémicas en las teorías morales universalistas. Existen dentro de la reflexión moral dos procedimientos muy importantes: en primer lugar, la capacidad de ponerse en el punto de vista del otro; y, en segundo lugar, seguir el procedimiento de universalidad “los casos semejantes deben ser tratados de manera semejante”.

Desde la teoría moral tradicional se considera fundamental ponerse en el punto de vista del otro a la hora de considerar moralmente una situación, pero con las condiciones del “velo de ignorancia”. Es decir, ponernos en el punto de vista del otro generalizado, no conociendo su situación y contexto específico, sino simplemente suponiendo qué haría yo mismo en tal situación.

Una definición del *self* restringida al punto de vista del otro generalizado es incoherente [...]. Sin suponer el punto de vista del otro concreto no se puede llevar a cabo ninguna prueba coherente de universalidad, pues carecemos de la información epistémica necesaria para juzgar si mi situación moral es “semejante” a la tuya o si no lo es (Benhabib, 1990: 143).

Al mismo tiempo, seguir el procedimiento de universalidad resulta imposible si no conocemos en cada caso la situación específica, sus detalles y características.

Mientras que cualquier procedimiento de universalidad presupone que “los casos semejantes deben ser tratados de manera semejante” o que si yo actuara de tal modo también desearía que, en situación parecida, todos los demás actuaran como yo, el aspecto más difícil de cualquier procedimiento de este tipo es saber qué es lo que constituye una situación “semejante” o qué significaría para otro estar en una situación semejante a la mía. Para que semejante proceso de razonamiento sea viable deberá abarcar el punto de vista del otro concreto (Benhabib, 1990: 141).

Así pues, para que ponerse en el punto de vista del otro y el procedimiento de universalidad sean viables, la reflexión moral deberá abarcar el punto de vista del otro concreto.

Benhabib no critica la perspectiva del otro generalizado, tan sólo desea completarla con la perspectiva del otro concreto. “El universalismo sustitucionalista descarta al otro concreto, mientras que el universalismo interactivo reconoce que todo otro generalizado también es otro concreto” (Benhabib, 1990: 144).

Desde la ética del cuidado se considera muy importante tratar al otro como un “otro concreto”. El compromiso por sujetos particulares es la gran aportación de la ética del cuidado. Desde el punto de vista del cuidado, el sujeto y los otros son conceptualizados en su “particularidad” más que en instancias para la aplicación de nociones morales generalizadas. La particularidad del cuidado desafía las teorías morales contemporáneas. La decisión que debemos tomar sobre cuánto cuidado proporcionar, cuándo y a quién no puede ser fácilmente generalizada o universalizada.

El proceso de cuidar a alguien sólo puede ser óptimo si es singular, porque cada persona es un ser único e irrepetible. [...] Por todo ello, resulta imposible cuidar en masa o en grupo, porque cada ser humano tiene su propia realidad, su propio mundo y acompañarle en su enfermedad, en su sufrimiento, en su vulnerabilidad actual, es apostar por su singularidad. [...] Tratar con justicia a los seres humanos en situación vulnerable no significa tratarlos a todos por el mismo rasero, sino que significa desarrollar, en su grado sublime, el principio de

justicia distributiva de raíz aristotélica que consiste en dar a cada cual lo que necesita (Torralba, 1998: 326).

El cuidado debe realizarse siempre sobre individuos concretos, atendiendo a sus necesidades específicas y sus voces, porque no es algo unidireccional sino multidireccional. Yo no puedo imaginarme aisladamente en mi foro interno cuál es el cuidado que el otro necesita, sino construir ese cuidado multidireccional conjuntamente.

El proceso de cuidar debe ser circunstancial, esto es, debe arraigarse a la circunstancia del sujeto vulnerable. Ello presupone un agudo análisis circunstancial en el sentido orteguiano del término. Si, como dice Ortega y Gasset, la persona humana constituye una unidad de sentido con su circunstancia, entonces resulta indispensable el conocimiento penetrante de la circunstancia para una óptima aplicación de los cuidados (Torralba, 1998: 338).

Un rasgo de las tareas de atención y cuidado es que los destinatarios son individuos y no abstracciones. “El destino de la acción de cuidar no es una abstracción, ni una idea etérea, ni es la humanidad en general, sino este hombre y esta mujer, este niño y este anciano” (Torralba, 1998: 322). A primera vista parece que esta condición esté reñida con la idea de ampliar las tareas de atención y cuidado más allá del ámbito privado, pero no es así. La exigencia moral puede ser universal sin por ello ser abstracta.

A la hora de tener en cuenta las demandas del otro concreto, las principales teorías éticas han sufrido una evolución que va del solipsismo al diálogo y de éste a la atención y la afectividad.

La perspectiva del otro generalizado, y de ponerse imaginativamente en el lugar del otro ha caracterizado la filosofía moral representada tanto por Kant, como por Rawls o Kohlberg. En la ética comunicativa se ha superado el solipsismo del individuo que se imagina él solo la situación del otro, para sustituirla por el diálogo con los afectados. Ya no se trata de ponerse en el lugar del otro mediante un pensamiento hipotético-imaginativo, sino establecer una situación de diálogo real con el otro.

Pero este giro dialógico no ha agotado el giro interpersonal necesario para la filosofía moral, ha sido desde la reflexión feminista en teoría moral y principalmente desde la ética del cuidado, donde se ha

enfaticado la conexión no sólo dialógica sino también de cuidado, atención y responsabilidad.

La moral —según Carol Gilligan— es cuestión de atención y cuidado; consiste en dedicar tiempo y energía para considerarlo todo. Decidir sin cuidado o de prisa sobre la base de uno o dos factores cuando sabemos que hay otras cosas que son importantes y serán afectadas: eso es inmoral. La forma moral de tomar decisiones es considerar todo lo que se pueda, todo lo que se sepa (Gilligan, 1985: 240).

La ética discursiva parecía superar en cierta forma esa tensión pues no adopta la perspectiva imparcial sino la intersubjetiva a través del diálogo, en una escucha de los afectados. Por lo que debería implicar una mayor contextualidad.

Empero, el mismo Habermas reniega de su promesa de definir la razón normativa teniendo en cuenta el contexto y la perspectiva, debido a que conserva el compromiso con el ideal de la razón normativa acerca de que éste expresa un punto de vista imparcial. [...] afirma que una discusión normativa que intente llegar a un acuerdo verdaderamente presupone un punto de vista imparcial (Young, 1990: 106-107).

El cuidado para que sea efectivo debe partir del punto de vista, las demandas y el contraste con los destinatarios del cuidado. Por ello no pueden ser abstracciones, sino individuos concretos que expresen sus necesidades y que establezcan una relación de interconexión con los cuidadores. Se debe superar la idea de que el cuidador es un agente activo y el destinatario un agente dependiente, pasivo. No es aceptable el modelo del cuidador como un agente moral que decide autónomamente lo que tiene que hacer, pues implica un destinatario incapaz y dependiente. Desde los estudios para la paz y desde los estudios del desarrollo se reivindica este papel activo de los destinatarios.

El otro debe ser otro concreto, particular, con voz y rostro; ya no nos sirve el sujeto abstracto fruto del pensamiento (posiblemente bien intencionado) del sujeto autónomo y solitario. Yo no puedo imaginar las necesidades de los otros, puedo imaginar mis necesidades en la situación del otro pero yo no estoy en la piel ni en el contexto del otro.

Así pues la noción de sujeto debe conjugar por un lado el reconocimiento de ser concreto, arraigado y diferente con la de su valor universal, común e intrínseco.

Para Susan Hekman (Hekman, 1995) una de las principales aportaciones del trabajo de Carol Gilligan ha sido su contribución al cambio general que en el siglo XX se ha producido en el pensamiento intelectual. Según Hekman, en casi todos los ámbitos de la vida intelectual del siglo XX ha aparecido un movimiento que se aparta del universalismo y absolutismo de la epistemología moderna para acercarse a concepciones que enfatizan la particularidad y la concreción (Hekman, 1995: 2). Frente a la noción de un sujeto masculino, racional, abstracto y autónomo tal y como lo heredamos de la epistemología moderna e ilustrada muchos pensadores del siglo XX proponen un sujeto concreto y situado. Aunque Gilligan no ataca explícitamente la idea del sujeto heredado de la modernidad en su trabajo, su obra contribuye significativamente a esa deconstrucción (Hekman, 1995). En el tercer capítulo de *La Moral y la Teoría* (Gilligan, 1985) titulado “Los conceptos del yo y de la moral”, Gilligan define una noción de sujeto que desafía la tradición masculina del sujeto autónomo.

Por ello desde la ética del cuidado abogaríamos por un universalismo interactivo, en el que el destinatario es otro concreto, no otro generalizado, como ocurre en el universalismo sustitucionalista. El universalismo sustitucionalista identifica “las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales”. El universalismo interactivo, en cambio, “reconoce la pluralidad de modos de ser humano” (Benhabib, 1990: 127).

“El otro, en las éticas de la Ilustración y sus derivadas, me muestra su humanidad —que yo comparto como sujeto capaz de autonomía— pero no su singularidad humana e irreplicable; no me muestra, bajo este esquema, su rostro” (Bárcena y Mèlich, 2000: 145-146). Las diferencias no eran relevantes, pero ahora desde diferentes ámbitos y especialmente desde la ética del cuidado, se aboga por complementar el reconocimiento de la igualdad, que es indiscutible, con el reconocimiento de la diversidad. Esa apertura a la diversidad ampliará de forma considerable nuestra capacidad moral.

Debemos tener en cuenta también otros puntos de vista y así, a través del diálogo, considerar otras voces:

La sensibilidad a las necesidades de los demás y el asumir responsabilidades por cuidar de ellos lleva a las mujeres a escuchar voces distintas de las suyas y a incluir en sus juicios otros puntos de vista.

La flaqueza moral de las mujeres se manifiesta en una aparente difusión y confusión de juicio, y resulta así inseparable de la fuerza moral de las mujeres una preocupación predominante por las relaciones y responsabilidades (Gilligan, 1985: 38).

El paradigma del pensamiento complejo

Hemos visto cómo la ética del cuidado amplía y mejora la percepción y respuesta moral al incluir como variable la diversidad de los sujetos y circunstancias en las situaciones morales. Ahora y también de mano de la ética del cuidado, vamos a concluir presentando cómo esa revalorización de la diversidad que plantea la ética del cuidado supone todo un cambio de paradigma y una reconceptualización de la diversidad frente a las concepciones anteriores o vigentes.

Es interesante recoger aquí, y para empezar este apartado, la crítica del filósofo Jesús Mosterín a la filosofía actual.

Según Mosterín la filosofía y en general toda reflexión crítica actual adolece de tres insuficiencias.

“Una filosofía satisfactoria nos proporcionaría una cosmovisión global científicamente aceptable, nos señalaría el camino de la buena vida posible y nos ayudaría a sintonizar con la realidad última del universo” (Mosterín, 1994: 27).

En primer lugar, la filosofía debería ofrecernos una visión global del conocimiento, de lo que hoy en día es científicamente aceptable. Hoy más que nunca disponemos de gran cantidad de información, revistas científicas y nuevos conocimientos, pero aún así el ser humano se siente perdido. Podríamos decir que la sobredosis informativa produce en el ser humano el efecto inverso al deseado, un embotamiento y falta de interés. De ahí la necesidad que la filosofía recupere una de sus

funciones básicas que es la de ofrecer una visión holística y general de lo que actualmente conocemos.⁹

La segunda de las insuficiencias que Jesús Mosterín señala a la filosofía actual es la falta de orientación sobre cómo alcanzar una vida buena. El ser humano carece hoy de criterios sobre cómo ser feliz; a diferencia de la filosofía de otras épocas la actual no nos ofrece pautas de conducta ni criterios de reflexión en este sentido.

Por último, Jesús Mosterín realiza una tercera crítica a la filosofía actual que podríamos decir que es extensible a la filosofía occidental de todos los tiempos: la filosofía debería abrirnos a la conciencia cósmica, ecológica, a una comunión con el universo. Esta crítica se dirige a la filosofía occidental, mientras que la oriental ha estado más abierta a esta perspectiva.

Estas insuficiencias corresponden respectivamente al ámbito teórico, práctico y espiritual. A nosotros nos interesa en relación con el tema de la complejidad y la valoración de la diversidad el último punto que plantea Mosterín. La necesidad de desarrollar en el ser humano una conciencia cósmica de comunión con el universo y su diversidad.

Este tema tiene un cariz espiritual que le ha mantenido alejado del discurso académico al uso, por haberse considerado subjetivo y acientífico. Tan sólo el discurso religioso y alguna parte del literario lo han abordado con cierto éxito hasta ahora.

Pero en los últimos años y desde diferentes ámbitos surgen autores que introducen esta reflexión en el discurso académico. Algunos ejemplos pueden ser Vandana Shiva, Leonardo Boff, Alfonso Fernández Herrería o Jesús Mosterín. Esta conciencia cósmica, el desarrollo del sentimiento de conexión con el todo puede ser considerado claramente un valor moral, por las implicaciones que deriva en la conducta de los individuos. Que la conciencia cósmica nos conduce a una actitud ecológica y de amor a la naturaleza (Boff,

⁹ Podríamos clasificar las funciones de la filosofía en tres: clarificadora (de ideas y conceptos y de la experiencia a la que se refiere), una función que comparte con el resto de las ciencias, cada ciencia clarifica su ámbito de estudio, y otras dos funciones específicas de la filosofía, la crítica (de los supuestos en los que se basa nuestra sociedad, política y modo de vida) y sistemática (ofrece una visión global del conocimiento, la naturaleza y la experiencia humana).

Mosterín) y a un mayor compromiso por la paz (Fernández Herrería) es algo muy manifiesto, y merece ser rescatado para una nueva reconceptualización de la diversidad.

Lo que el pensamiento complejo sustituye es el orden artificioso, por racionalista, del paradigma clásico, por un pensamiento que trata de acercarse lo más posible a la riqueza inmensa de una realidad que es un entramado de relaciones [...]. Debemos, pues, sustituir el paradigma de simplificación clásico por el de complejidad y así dar curso a una epistemología transdisciplinar (Fernández Herrería, 2001: 101).

Desde la concepción actual del mundo se percibe al “otro” o la “otra” no sólo como distintos, sino también como “enemigos/as”. Es representativa en este sentido la sentencia de Sartre “El infierno son los otros”. Lo distinto, diverso, es percibido como peligroso, amenazador, como conflictivo e inconmensurable. Sólo cabe desde esta perspectiva que una de las partes sobreviva, mediante la subordinación y la apropiación del “otro” o la “otra”.

Esta concepción actual de la diversidad es intrínseca a todo el proyecto europeo de la llamada modernidad o progreso. Es el núcleo central de la concepción de la historia y del progreso en la dialéctica hegeliana y marxiana. Asimismo, desde el punto de vista social tenemos también los escritos de Hobbes en los que se conceptualiza la sociedad como un conjunto de átomos sociales movidos por intereses antagónicos. Pero no sólo se ha aplicado esta concepción antagónica de la otredad a la sociedad, también se ha aplicado a los procesos naturales de la mano de Darwin. La teoría evolucionista está basada en el concepto de una lucha constante por la supervivencia, en un principio de vida antagónico. “Tanto la evolución natural como la dinámica social se consideran impulsadas por una lucha constante de los más fuertes contra los más débiles, por un estado de guerra permanente” (Mies y Shiva, 1997: 14).

La solución de los problemas ecológicos actuales (de la que depende el destino de la vida y de la humanidad sobre la Tierra) pasa por una nueva religiosidad, no dogmática e irracional, sino racional y filosófica, que combine la comprensión científica con la reverencia emocional y la comunión mística (Mosterín, 1994: 27).

Desde esta conceptualización de la otredad se ignoran las simbiosis, las interconexiones que alimentan y mantienen la vida. Esta concepción de la otredad oculta el potencial enriquecedor que encierra

la diversidad de la vida y de las culturas. Y los intentos de reagrupar las partes o las otredades sólo se producen a través de la homogeneización, eliminando la diversidad y las diferencias.

Desde el pensamiento complejo se aboga por una nueva cosmología y una nueva antropología que reconozca que la vida se mantiene por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor. Una de las formas en las que se ha expresado este pensamiento complejo ha sido la perspectiva ecofeminista, que mantiene una concepción holística de la vida no sólo en el ámbito social sino también en el natural. Proponiendo una concepción de la diversidad como fuente de nuestro bienestar y nuestra felicidad.

La nueva filosofía se presenta como holística, ecológica y espiritual. Constituye una alternativa al realismo materialista, con capacidad de devolver al ser humano el sentimiento de pertenencia a la familia humana, a la Tierra, al universo y al propósito divino (Boff, 2002: 24).

Desde distintas corrientes se critica el proyecto de la modernidad occidental por el reduccionismo al que ha sometido tanto la sociedad como la naturaleza. Este es por ejemplo el caso de las críticas al paradigma occidental del desarrollo, “maldesarrollo” según autoras como Vandana Shiva (1991), que ha provocado la destrucción de la diversidad, “tanto la cultural como la biológica, y una homogeneización de las culturas según el modelo estadounidense de la coca cola y las comidas rápidas, por un lado, y de las formas de vida, para adecuarlas a las exigencias de las industrias orientadas hacia la obtención de beneficios, por el otro” (Mies y Shiva, 1997: 22).

Así se supera el dato más grave que se esconde detrás de la falta de cuidado: la pérdida de conexión con el Todo; el vacío de la conciencia que ya no se percibe como parte del universo; la disolución del sentimiento de lo Sagrado ante el cosmos y ante cada uno de los seres; y la ausencia de la percepción de la unidad de todas las cosas, ancladas en el misterio del Supremo Creador y Organizador de todo (Boff, 2002: 24).

El pensamiento complejo no sólo supone una nueva cosmología y una nueva antropología, también supone una nueva epistemología. Vandana Shiva ha analizado cómo la concepción de ciencia occidental contribuye y sostiene una visión negativa de la otredad, la diferencia.

La ciencia tiene unas tendencias reduccionistas y universalizadoras que ejercen un efecto negativo y destructivo en un mundo que es inherentemente interrelacionado y diverso. Pero el paradigma reduccionista “no percibe el carácter interconectado de la naturaleza o la conexión de la vida” (Shiva, 1991: 47)

El mundo es en sí un organismo vivo, un sistema perfectamente interrelacionado que se sostiene gracias a la complejidad y las distintas conexiones que se dan en su seno. En cambio, desde el surgimiento de la ciencia moderna la naturaleza ya no es vista como un organismo vivo sino como materia inerte. Una ciencia que se caracteriza por su reduccionismo, que transforma la diversidad en uniformidad y el holismo y la complejidad en fragmentación y reduccionismo.

Vandana Shiva nos recuerda la importancia de la visión holística de la naturaleza y no meramente reduccionista. “En el paradigma reduccionista, un bosque se reduce a madera comercial y la madera se reduce a celulosa para las industrias que fabrican pulpa de madera y papel” (Shiva, 1991: 47).

El paradigma reduccionista tradicional afecta a nuestra concepción de la sociedad, de la naturaleza e, incluso, de la ciencia, del conocimiento. Ese paradigma reduccionista aísla los seres entre sí y de su entorno, perdiendo la capacidad de percibir los elementos en conexión. Así pues, podríamos decir que el paradigma tradicional se basaba en la simplificación, mientras que el nuevo paradigma del pensamiento complejo se sustenta en el reconocimiento de la diversidad y su valor intrínseco.

Alfonso Fernández Herrería propone la idea de una “paz transpersonal global” (Fernández, 2001) que abarque la vivencia de la interrelación entre la dimensión interna de la paz —la personal— con las dimensiones externas —social y natural—. Cada uno de estos ámbitos son inseparables entre sí y se influyen mutuamente. En la dimensión social de la paz es en la que suele centrarse primero la reflexión/investigación al menos en la cultura occidental. Pero esta paz tiene como condición necesaria, una doble referencia: a la naturaleza como totalidad viva, a Gaia, y a la persona, que son las otras dos dimensiones de la paz.

Esa paz holística con la Humanidad (dimensión social) y con Gaia (dimensión natural) podrá darse plenamente sólo si la dimensión personal de la paz como armonía del ser humano consigo mismo la

vivimos y percibimos desde un enfoque transpersonal. El enfoque transpersonal es aquel en el que se adquiere conciencia vivencial de la unidad con todos los seres. Desde esta vivencia hacer daño a la naturaleza o a las personas es impensable, y esto surge sin esfuerzo de ninguna clase.

Si cultivamos este sentimiento de unión con el todo, la diversidad no nos creara miedo sino admiración y regocijo. “Estas ‘simbiosis’ o esta ‘interconexión viva’, tanto en el seno de la naturaleza como en la sociedad humana, son la única garantía de que la vida, en su sentido más amplio, podrá mantenerse en nuestro planeta” (Mies y Shiva, 1997: 25).

cominsi@fis.uji.es

Irene Comins Mignol. Investigadora de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat de Jaume I de Castelló, España.

Recepción: 11 de noviembre de 2003

Aprobación: 4 de diciembre de 2003

Bibliografía

- Baier, A. C. (1995), “*The Need for More than Justice*”, en Held, V. (ed.), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Colorado: WestviewPress.
- Bárcena, F. y J. C., Mèlich (2000), *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona: Paidós.
- Benhabib, S. (1990), “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en Benhabib y Cornell (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia: Ediciones Alfons el Magnànim.
- Boff, L. (2002), *El Cuidado Esencial; Ética de lo Humano, Compasión por la Tierra*, Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (1998), “El poder comunicativo. Una propuesta intersexual frente a la violencia”, en Fisas, V. (ed.), *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*, Barcelona: Icaria.
- Chodorow, N. (1984), *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona: Gedisa.
- Fernández Herrería, A. (2001), “Paz imperfecta y enfoque transpersonal”, en Muñoz, F. (ed.), *La paz imperfecta*, Granada: Ediciones Universidad de Granada.
- Gilligan, C. (1985), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Hekman, S. J. (1995), *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Mies, María y Vandana, Shiva (1997), *Ecofeminismo*, Barcelona: Icaria.
- Mosterín, J. (1994), "La insuficiencia de la filosofía actual", en *Claves de Razón Práctica*, núm.48.
- Reardon, B. (1985), *Sexism and the War System*, New York: Teachers College Press.
- Shiva, V. (1991), *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Montevideo: Instituto del Tercer Mundo.
- Todorov, T. (1993), *Frente al límite*, Madrid: Siglo XXI.
- Torralba, F. (1998), *Antropología del Cuidar*, Barcelona: Instituto Borja de Bioética.
- Young, I. M. (1990), "Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política", en Benhabib y Cornell (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia: Ediciones Alfons el Magnànim.