

A partir de la premisa de que el cuidado es un modo de respuesta ante el desmantelamiento de lo público y lo social, Fabienne Bruguère reivindica desde una perspectiva feminista la labor que históricamente han tenido las mujeres y reformula ese quehacer más allá del determinismo histórico que acusa las profundas desigualdades entre hombres y mujeres.

La rehabilitación del cuidado en la sociedad, a diferencia de la moral y su carácter universalista, supone el reconocimiento de que las personas se necesitan recíprocamente. El ideal de autonomía, desde la perspectiva de Bruguère, solo es posible gracias a quienes otorgan cuidado en la medida en que este último es la clave del buen vivir. Así, el maternaje, lejos de ser un hecho biológico, es una función que supone la revisión de cómo nos relacionamos y cuáles son nuestras responsabilidades.



978-956-6203-04-9

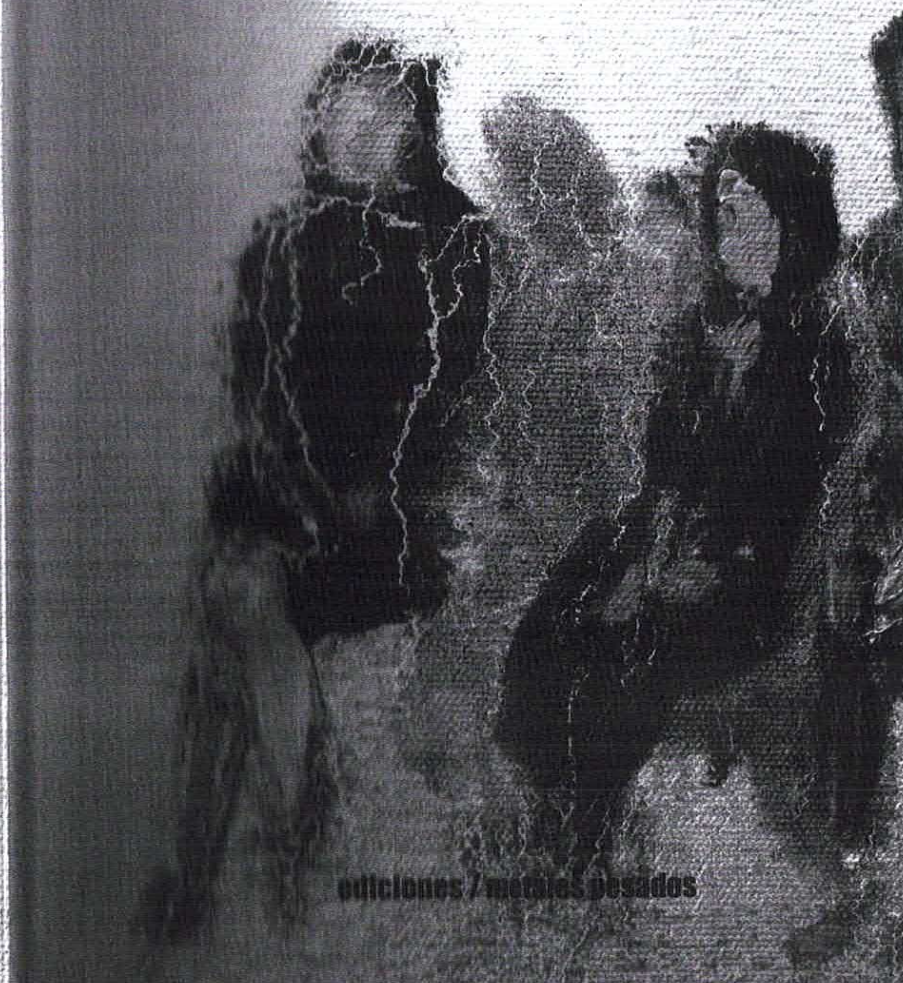
Fabienne Bruguère

La ética del cuidado

ediciones / metales pesados

Fabienne Bruguère

La ética del cuidado



ediciones / metales pesados

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication, a bénéficié du soutien de l'Institut français / Esta obra, publicada en el marco del Programa de ayuda a la publicación, contó con el apoyo del Instituto Francés de Chile a través de su programa de apoyo a la traducción Gabriela Mistral, 2021.

Fabienne Brugère

La ética del cuidado

Registro de la Propiedad Intelectual N° 2022-A-7338

ISBN: 978-956-6203-04-9

Imagen de portada: Krasna Vukasovic, *Estación*, 25 x 30 cm, óleo sobre tela sin bastidor, 2018. Cortesía de la artista.

Diseño de portada: Paula Lobiano

Corrección y diagramación: Antonio Leiva

Traducción: Natalia Calderón Martínez

L'éthique du «care»

© Presses Universitaires de France / Humensis, 2021

De esta edición © ediciones / metales pesados

E mail: ediciones@metalespesados.cl

www.metalespesados.cl

Madrid 1998 - Santiago Centro

Teléfono: (56-2) 26328926

Santiago de Chile, septiembre de 2022

Impreso por Andros Impresores

Traducción de Natalia Calderón Martínez

ediciones / metales pesados

Índice

El <i>cuidado</i> como derecho fundamental	7
<i>Natalia Calderón Martínez</i>	
Introducción	11
I. El tema del <i>care</i>. La voz de las mujeres	15
La atención hacia los otros: otra psicología moral	18
El <i>care</i> no es el maternaje	20
La voz indistinta de las mujeres	24
¿Cómo ocuparse de los otros sin perder su yo?	28
¿Un sexo de la solicitud y del cuidado? Las identidades sexuadas	33
Una ética más que una moral	38
¿Cómo vivir mejor?	41
Hacer recíproco un mundo asimétrico	42
Una ética feminista	45
II. El cuidado. Contra el individuo liberal	51
Lo humano es fundamentalmente vulnerable, pero... ..	55
La crítica del hombre liberal	60
El giro de la filosofía práctica en el siglo XVIII	63
Vulnerabilidad y crítica de la identidad	65
Una ontología del accidente	66
Vulnerabilidad y dependencia	69
El buen <i>care</i>	76
III. Por una democracia sensible	85
El uso neoliberal del cuidado	88
El enfoque familiar del <i>care</i>	96
Las prácticas de cuidado	104
El trabajo social	113
¿Cuál democracia sensible en Francia?	119
Conclusión	121

El *cuidado* como un derecho fundamental

L'éthique du «care» es el título original de este libro publicado en Francia por Fabienne Brugère en el año 2011. Este anglicismo introducido en la lengua francesa por la autora busca dar cuenta de toda una tradición de pensamiento principalmente norteamericana, que ha situado la cuestión del *care*, del cuidado, en el centro de sus preocupaciones.

El anglicismo *care* es así para Brugère una manera de dar cuenta de una corriente de pensamiento que emerge en Estados Unidos –y más precisamente en la época de Reagan–, periodo caracterizado por el desarrollo de una política ultraliberal que buscaba minimizar el Estado y desregular el sistema financiero, acabando así con todo sistema de protección, de cuidado. El *care* es de ese modo una respuesta a un modelo que finalmente conlleva al desmantelamiento de lo público, de lo social, en pos de un individuo autónomo e independiente, independiente de los otros, descontextualizado.

El *cuidado* apunta, en consecuencia, a restaurar el núcleo del mundo social. Desde ese punto de vista, cuidar implica no solamente cuidar al otro, implica, en primer lugar, el reconocimiento de la relacionalidad e interdependencia humana, punto de vista que rompe con los conceptos claves que se instalaron desde la modernidad y que son el fundamento del liberalismo político, como lo son los conceptos de autonomía e individualismo y que llegan a su punto culmine durante el gobierno de Reagan en Estados Unidos, Thatcher en Reino Unido y durante los años ochenta en Chile.

Pero el *care* es además poner en relieve una función atribuida históricamente a las mujeres, a quienes se las ha considerado como naturalmente predispuestas al cuidado principalmente a causa de la maternidad. Se trata, en definitiva, de tomar ese determinismo y señalarlo en primer lugar como el responsable de las profundas

desigualdades sociales que aquejan a las mujeres. En segundo lugar, significa considerar que el cuidado es un asunto que nos compete a todas y todos, se trata de afirmar nuestro carácter de seres relacionales que aspiramos al buen vivir. La cuestión del cuidado es entonces un asunto cultural, social y político. Es por ello que Fabienne Brugère, al final de este libro, se refiere a ciertos esfuerzos realizados en el contexto político francés por llevar a cabo una transformación social a través del cuidado, como la exministra socialista Martine Aubry, quien acuña el concepto de *sociedad del cuidado*. En el contexto chileno, la propuesta de Nueva Constitución, que está actualmente en discusión, está atravesada por la cuestión del buen vivir, por la reivindicación de los derechos de las mujeres, de las minorías y de los más desprotegidos; es decir, el cuidado está en el centro de un nuevo proyecto de sociedad. Tanto es así que el artículo 50 señala: «Toda persona tiene derecho al cuidado». Por lo tanto, las sociedades que tienen como eje al cuidado son sociedades que reconocen la relacionalidad por sobre el aislamiento y el individualismo.

La pandemia de COVID-19 puso igualmente la cuestión del cuidado en el centro del debate, principalmente porque nos dimos cuenta de que no existen individuos aislados, ni autónomos, somos seres relacionales.

La autonomía, etimológicamente hablando, refiere a regirse por sus propias normas, a efectuar las principales actividades de la vida sin ayuda alguna, así como actuar sin influencia del otro, por lo que el concepto derivó en sinónimo de actuar con reflexión. Las éticas del cuidado –Brugère pone el acento en la diversidad de éticas–, a diferencia de la moral, de carácter universalista, buscan un reconocimiento de las diferencias, de las problemáticas que nos afectan a todas y a todos de la misma manera, de la precariedad, de la dependencia y la fragilidad. El ideal de autonomía solo es posible gracias a quienes otorgan cuidado; un niño o niña logra la autonomía gracias al cuidado de sus padres o al *maternaje* que ejerzan aquellas o aquellos que se ocupan de un niño o niña. Pues

la maternidad no es un hecho biológico –el hecho de ser mamá–, sino una función que puede ejecutar no solo la madre.

Finalmente, y no menos importante de destacar, este libro presenta una visión del cuidado desde una perspectiva feminista, pues tal como lo señala la autora, es necesario hablar de «éticas» del cuidado en plural, en la medida en que cada una de ellas pone más o menos el acento en una determinada cuestión. Una ética del cuidado feminista implica por tanto reconocer el rol histórico de las mujeres en cuanto al cuidado se refiere, las profundas desigualdades que de ello se derivan, la importancia de cuidar a quienes cuidan. En definitiva, se trata de rehabilitar el cuidado, otorgarle un lugar central en la sociedad y, más aún, reconocer que se trata de un asunto que concierne a todas las personas que viven en sociedad y no exclusivamente a las mujeres. Somos seres dependientes, diversos, relacionales, y eso no es algo negativo, sino que constituye la clave del buen vivir.

La decisión editorial de traducir el título del presente libro como *La ética del cuidado* no busca borrar esa tradición de pensamiento que nace en un contexto político y social de crisis del cuidado. Busca más bien hacer uso de una palabra que en español actualmente está vigente en la medida en que vivimos una época en la cual ciertas categorías que regían nuestras sociedades deben ser revisadas. El actual debate constitucional chileno es prueba de ello, pero también las cada vez más numerosas publicaciones en las cuales el cuidado es central.

En el cuerpo del texto se respeta el texto original: cuando la palabra utilizada es *care* no se traduce y se mantiene el anglicismo; por el contrario, cuando la autora utiliza la palabra en francés *prendre-soin* traducimos al español como «cuidado».

Natalia Calderón Martínez
Traductora

Introducción

Cuando Carol Gilligan enunció en *Una voz diferente*¹ la idea de que las mujeres tienen otra manera de pensar la moral que los hombres, no se contentó con ampliar la división de los sexos a la moral. Ella, en cambio, puso en relieve un concepto ampliamente ocultado y dejado en estado de abandono, el *care*. Esto pudo tener como resultado un desprecio al cuidado* atribuido a las mujeres.

Pero, en realidad, el desafío estaba en otro lugar: interrogar las fronteras de la moral, la posibilidad de una experiencia de vida moral inédita en la cual las mujeres, ampliamente pero no en exclusiva, se encuentran siendo si no las depositarias, al menos las testigos. Una nueva voz emerge y pide ser problematizada, sacada a la luz; inaugura un problema a la vez filosófico, psicológico, sociológico y político, el *care*. Es ese problema el que nos proponemos hacer emerger, intentando mostrar que existe una *caring attitude* (una actitud de cuidado), una manera de renovar el problema del vínculo social a través de la atención a los otros, el cuidado, el cuidado mutuo, la solicitud o la preocupación por los otros. Estos comportamientos adosados a prácticas, a colectivos o a instituciones se inscriben en una nueva antropología que combina la vulnerabilidad y la relacionalidad, esta última debiendo ser entendida en su doble vertiente de la dependencia e interdependencia. Cabe además decir que esta concepción de lo humano socava los cimientos del individualismo y revela sus fundamentos negativos. No es por lo tanto un azar si la ética del *care* apareció en la América de Reagan. A la celebración del individuo emprendedor, interesado

¹ Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993; *Une voix différente*, París, Flammarion, «Champs essais», 2008.

* N. de T. Hemos traducido al español como «cuidado» la expresión francesa «prendre soin», que literalmente puede ser traducida como «estar al cuidado». En ese sentido, la traducción se apega a la palabra en inglés *care*, considerando que la autora desarrolla su concepción del cuidado desde la tradición anglosajona.

en poseer siempre más en una sociedad de mercado autorregulado, esta viene a recordar que las cruzadas conquistadoras de unos no son posibles sino porque otros, las mujeres pero igualmente las personas que necesitan ganarse la vida, los inmigrantes, asegurarán las tareas de cuidado (de los niños, de las personas mayores, de los individuos emprendedores, etc.). Esta ética nos viene a recordar igualmente la necesidad de renovar el Estado social frente a las nuevas formas de vulnerabilidad, ya sean vitales, sociales o medioambientales. Nuevos grupos sociales, nuevas formas de explotación de los individuos son desde esta perspectiva analizados. A partir de ahí, dos opciones devienen legítimas:

En primer lugar, sostener que las tareas de cuidado, ocultas o eufemizadas, deben ser reconocidas como condición *sine qua non* de la actividad económica. No puede existir un liberalismo, y *a fortiori* un neoliberalismo, sin tomar en cuenta las tareas de cuidado que algunos hacen posible, para que otros se consagren a la conquista de su cuota de mercado. La ética del *care*, al promover el reconocimiento y la delegación del cuidado, hace pensar en una complementariedad en la cual los tipos actuales de división entre lo privado sin voz y lo público no le hacen justicia.

¿Es necesario detenernos aquí o podemos ir un poco más lejos al sostener que no es solo necesario velar por la complementariedad privado/público, sino, más fundamentalmente, por su puesta en cuestión? Dilucidar las tareas de cuidado, cuidar al cuidado mismo y a las instituciones que lo entregan no son solamente operaciones que piden ser reconocidas como tales. Se trata de desplegar una figura inédita de la atención a los otros y de responsabilidad social, poniendo en cuestión una sociedad en la cual el éxito individual pasa por la capacidad de devenir un emprendedor de sí poco preocupado de los otros o de lo colectivo. Las corrientes de pensamiento del *care* reclaman un nuevo marco de inteligibilidad que no puede residir fácilmente en los viejos hábitos de división tradicional entre lo privado/público ni en el tipo de sociedad (a menudo patriarcal) que esa división presupone. En realidad, lo que

las acompaña es la posibilidad de una reestructuración profunda de la sociedad y de sus normas, la puesta en cuestión de un funcionamiento político adquirido con antelación a las premisas del neoliberalismo.

Es esta segunda filosofía, incomparablemente más viva que la primera, la que nos proponemos explicitar siguiendo tres niveles de argumentación de la ética del *care*: la voz sostenida por el *care* y la constatación de las desigualdades de género; el «cuidar» de la vulnerabilidad y de las grandes dependencias; la posibilidad de políticas públicas adaptadas a los nuevos regímenes de protección de los individuos y la promoción de una igualdad real entre mujeres y hombres. La ética del *care* no consiste en un reordenamiento regional de los abusos del neoliberalismo, sino más bien en una revolución teórica y práctica. Es esta convicción la que queremos exponer.

Los fundamentos de una ética tal se sostienen en la necesidad de considerar a los humanos como seres relacionales de carne y hueso contra toda tentación objetivante de la moral. Al mismo tiempo, esta ética muy reciente, estructurada por la referencia a una inteligencia no separada de los afectos, toma direcciones muy diferentes según los o las autoras que la sostienen: existen éticas del *care* más o menos políticas, más o menos feministas, más o menos críticas desde el punto de vista del neoliberalismo. Es por ello que es necesario a veces hablar de ética del *care*, y otras veces, de éticas del *care*.

Este libro propone una introducción a la ética del *care*. Desde esa perspectiva, hemos privilegiado los textos fundadores estadounidenses y dejado de lado la recepción francesa.

I.

**El tema del *care*.
La voz de las mujeres**

La ética del *care* surge a partir del descubrimiento de una nueva moral de la cual es necesario reconocer la voz en un mundo que no dispone de un lenguaje adecuado para expresar y reconocer todo lo que refiere al trabajo del cuidado y al sentimiento de responsabilidad en cuanto al bienestar de los otros. Ahora bien, las tareas de cuidado de todo tipo favorecen conductas y un desarrollo psíquico benéfico para la sociedad: un sentido de la atención hacia los otros, de la responsabilidad y de la ayuda mutua. Estas son un antídoto eficaz contra una psicología que no toma en cuenta sino el interés personal de los individuos al actuar o la construcción de un yo autónomo encerrado en sí mismo. La teoría del *care* fue elaborada en primer lugar como una ética relacional estructurada por la atención hacia los otros. Ningún ser humano puede bastarse a sí mismo; fundamentalmente vulnerables e interdependientes, los individuos deben a menudo recurrir en un momento u otro de su vida a relaciones de protección, de ayuda para el desarrollo, de tratamiento de la dependencia; no obstante han sido ignorados, eufemizados o despreciados.

El cuestionamiento sobre la moral se arraiga en una constatación que refiere a las desigualdades de género y está enraizado en la convicción de que las mujeres no abordan los problemas morales de la misma manera que los hombres, cuestión asombrosa puesto que la moral ha sido siempre considerada como universal y desprovista de tales divisiones. En resumen, la ética del *care* preconiza el cese de la idealización de una moral mayoritariamente impuesta por un poder patriarcal; lo hace otorgándole un nuevo significado al campo de la psicología del desarrollo y de las etapas de la vida para defender la expresión de una voz moral ahogada, que renueva el lazo con las vidas ordinarias, con las indecisiones, con las dificultades frente a las cuales es necesario decidirse a pesar de toda

una vida psíquica canalizada por el superyó moral. Lo que está en juego es el desplazamiento de las fronteras de la moral haciendo intervenir las voces disonantes de las mujeres. Para muchas mujeres, «la persona moral es aquella que ayuda a los otros», la bondad es entonces definida como el servir, cumplir con sus obligaciones y con sus responsabilidades hacia el otro².

¿Cómo conciliar esta visión del buen vivir con la teoría moral de los psicólogos del desarrollo, la cual presenta como superior una moral anclada en la voluntad y en las acciones imparciales y sin compromiso?

Esta ética antiintelectual nace en la América de Reagan en los años ochenta, justo en el momento en el cual se destruyó, en beneficio de un capitalismo financiero llamado a autorregularse, el Estado benefactor heredado de la Declaración de Filadelfia, de los Acuerdos de Bretton Woods y de la creación de la Organización de Naciones Unidas³. Esta ética fue en un primer momento elaborada modestamente a través de una reflexión sobre el peso psicológico del trabajo de cuidado, sobre su invisibilidad y sobre el lugar minoritario de todas las formas de relaciones que esta conlleva en relación a los trabajos sobre el desarrollo moral. De manera general, se sitúa en una corriente de ideas que defiende que todos los vínculos humanos no pueden ser reducidos a intercambios mercantiles, el retorno al valor humano como irreducible a una mercancía pasando por una recalificación de la «cuestión social» y, principalmente, de sus fundamentos psicológicos y morales.

La atención hacia los otros: otra psicología moral

Proclamando un feminismo que reactualiza el eslogan «lo privado es político», las éticas del *care* han sostenido una crítica a la

² C. Gilligan, *Une voix différente*, op. cit., p. 109. En inglés, op. cit., pp. 65-66, «The moral person is one who helps others».

³ Alain Supiot, en *L'Esprit de Philadelphie*, París, Le Seuil, 2010, incita por otro lado a renovar hoy en día este orden internacional tal como fue edificado luego de la Segunda Guerra Mundial a través de la piedra angular de la justicia social.

voz de la mayoría, a menudo masculina, del razonamiento moral con su arsenal de principios, reglas y valores intangibles, para hacer escuchar otra voz, minoritaria, ampliamente anclada en la experiencia de las mujeres, en el sentimiento de responsabilidad hacia los otros, y llamando la atención sobre la urgencia del cuidado (lo que refiere al *caring*).

En los años ochenta, dos orientaciones teóricas distintas tratan este tema, una con Carol Gilligan, *Una voz diferente* (*In a Different Voice*), publicado en 1982, la otra con Nel Noddings, *Caring*, publicado en 1984, libro no traducido al francés. Si la ética de Gilligan marcó realmente su época, y tuvo un fuerte impacto en la evolución de las ciencias humanas durante muchos años y suscitó una explicitación política del concepto de *care*, incluso en Francia, no obstante el planteamiento propuesto por Noddings permaneció más marginal, puesto que se centra en un naturalismo femenino, construido bajo la norma del cuidado, arraigado en el maternaje. Esta segunda orientación pudo llegar a borrar el mensaje del *care* y tornarlo inaudible. Pudo hacer creer que existe una nueva esencia o identidad de las mujeres que se reorganizaría a través del cuidado, prioritariamente pensado en el maternaje en cuanto asunto exclusivamente reservado a las mujeres.

Entender el propósito de esta última es al mismo tiempo esencial para poder determinar mejor las lecturas generalizadoras o con mala intención que pudieran hacerse a propósito del *care*. En ese caso, la ética del *care* despliega la perspectiva de una complementariedad entre hombres y mujeres, estas últimas siendo reenviadas a la esfera tradicional de los sentimientos maternales yendo hasta la defensa de un pensamiento de madres. Ahora bien, esta ética corre el riesgo de encerrarse con tales tesis en una teoría social y política conservadora, puesto que el lugar de las mujeres es reducido a la figura de las madres y de la educación que ellas entregan.

El *care* no es el maternaje

Nel Noddings es la más representativa de esta corriente maternalista. En tanto especialista en cuestiones de educación, ella desea subrayar los beneficios de una ética del cuidado femenino, en contraste con una moral masculina que encierra el amor y la justicia en un universo impersonal desconectado de las urgencias de la vida cotidiana⁴. En *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984), ella defiende, por una parte, el arraigo de las disposiciones éticas propias al cuidado en las virtudes femeninas, y por otra parte, el hecho de que la actitud del cuidado (*caring attitude*) esté estructurada por el modelo de la relación madre-hijo; la maternidad siendo así entendida como una experiencia biológica y psicológica específica capaz de servir de receptáculo a una concepción de la cooperación social que descansa en el cuidado. El punto de partida se sostiene en la defensa de una ética natural de los sentimientos, la cual consiste en cuidar de los otros. Esta ética está anclada a la vez en la posibilidad de la escucha (*receptivity*), en la relacionalidad (*relatedness*) y en un sentido de la atención (*responsiveness*). Tal teoría moral se posiciona como la contraparte de toda una tradición filosófica racionalista y masculina para desplegar un ideal ético de preocupación por los otros, enraizado en la experiencia moral de las mujeres. Nel Noddings toma como punto de apoyo para su reflexión la posibilidad que tienen las mujeres de ser madres. El valor atribuido al cuidado y a la atención educativa es femenino; este expresa una mayor sensibilidad moral de las mujeres que se sostiene en la posibilidad del amor maternal. De la maternidad al maternaje, la consecuencia es positiva. Solamente la mujer es entonces circunscrita a un retrato-robot que la fija, la esencializa y excluye a todas las mujeres que no participan de ese retrato. Defender de esa manera los valores femeninos no puede hacerse sin una reafirmación de la matriz heterosexual.

⁴ Nel Noddings, «Caring», en *Justice and Care*, V. Held (ed.), Westview Press, 1995.

Por otro lado, la descripción de la relación de cuidado es encasillada en una ética del amor que opta por el naturalismo moral. Más específicamente, la actitud de proveedor de cuidado es analizada como una actitud de receptividad totalmente orientada hacia el otro, lo que hace posible la empatía, puesto que el que provee el cuidado adopta naturalmente el punto de vista del otro, no como una forma de toma de poder sobre una vida dependiente de aquella o de aquel que entrega el cuidado.

Si uno de los méritos de esta revalorización del cuidado es la crítica a la posición tradicional dominante de aquel que provee el cuidado para intentar introducir relaciones más horizontales, el vicio del razonamiento es que este promueve de manera normativa una ética del amor proveniente de virtudes supuestamente femeninas ligadas a la preocupación por los otros. La descripción psicológica de la relación de cuidado permite revelar ciertos presupuestos: responsabilidad abrumadora, tensión entre exigencias a veces contradictorias, fatiga ligada a la atención exigida y descentrada hacia el otro en relación a esta nueva ética del amor. [Si el resultado de la relación supone la figura del beneficiario del cual el proveedor espera una respuesta, la marca que distingue al cuidado se da, por el contrario, en el reconocimiento mutuo.] Incluso, esta consiste en la reivindicación de un mundo mejor en el cual las cadenas de cuidado pueden desplegarse a partir de los recuerdos que cada uno posee de las relaciones con las que se ha topado. La sensibilidad y la memoria participan en el despliegue de una actitud ética que, estando arraigada en las disposiciones naturales y femeninas al cuidado, no obstante hace un llamado a una actividad cultivada cotidianamente: el cuidado no refiere solamente a una disposición, sino más bien a ejercicios repetidos cuyo centro de gravedad es una fuerte atención hacia el beneficiario. Incluso si una teoría tal conlleva al ideal de la construcción de una ética de la no-violencia opuesta a todas las formas de dominación, sin embargo hacer de las mujeres seres abocados a la relacionalidad y a la preocupación por los otros amerita una discusión. ¿Por qué se da por sentado,

como lo escribe Nel Noddings, que las mujeres prefieren exponer los problemas morales en términos de situaciones concretas?⁵ ¿Por qué estas se embarcarían de manera más natural en relaciones pacíficas y los hombres en interacciones que mezclan la agresividad y la frialdad? Una ética tal suscita inmediatamente la duda en la medida en que esta se sostiene en caracterizaciones populares de lo femenino que son naturalizadas.

¿Cómo las mujeres podrían hacer el mundo social menos feroz, involucrarse en la esfera pública para desplegar su imagen de mundo mientras que las representaciones masculinas y femeninas no son alteradas de ninguna manera y las relaciones de dominación permanecen intactas? Las mujeres serían idealmente los agentes de una educación moral en la cual el cuidado es la pieza clave y que ellas pueden proporcionar, puesto que solo en ellas reside la posibilidad de transmisión de esas formas de apertura hacia los otros.

Tal modelo de *care* se presta fácilmente para ser caricaturizado, puesto que conlleva en sí mismo sus propios límites. Por un lado, hace visible el devenir de las mujeres en el mundo entero: el cuidado de sus familiares, el mantener unida a la familia, la asignación de la preocupación por los otros hasta el sacrificio de sí mismas. Por otro lado, es a costa de una captura de la mujer que aparece como un retroceso, desde el punto de vista de las deconstrucciones del pensamiento *straight*⁶ que nos habían enseñado la necesidad de sobrepasar las categorías alienantes «hombres/mujeres». [La mujer encontrándose nuevamente contenida en una identidad intangible y en una existencia determinada.]

Esta asignación continúa manteniendo distanciadas a las mujeres de la vida pública, puesto que despliega una estrategia política que reanuda la expresión de una naturaleza femenina eterna pero

⁵ N. Noddings, *op. cit.*, p. 23.

⁶ Monique Wittig, *La pensée straight*, París, Éditions Amsterdam, 2007. El pensamiento *straight* designa un sistema político en la medida en que propone una ruptura con el sistema político tradicional basado en la división biológica entre sexo masculino y femenino desde el cual se deriva el orden social dominante.

dominada. Este punto de vista hace perder al *care* su carácter de lucha por la liberación de las mujeres, encerrándolas en un nuevo esencialismo. La mujer maternal y maternante encierra entonces a la mujer en una disposición que la priva de toda posibilidad de liberación y de igualdad con respecto a los hombres. De esta manera, cuando Sara Ruddick llama hoy en día a «un pensamiento maternal» como un todo hecho a la vez de reflexión, de discernimiento y de emoción⁷, mantiene los prejuicios que no pueden sino volverse en contra de una política de emancipación de las mujeres. Ciertamente, esta forma de pensamiento maternal, que hace evidentemente contrapeso a la hegemonía de la razón lógica en el mundo intelectual, es puesta en obra en el análisis de la esfera familiar, donde la atención a los más frágiles, la protección y el cuidado, el mantenimiento del lazo afectivo conferido generalmente a las madres vienen a frustrar las diferencias de posición, la autoridad que puede ser injusta y abusiva. Las teorías de la justicia, que consideran generalmente que la familia pertenece a la esfera privada, no llegan a percibir los sentimientos y los lazos que atraviesan esta unidad social específica en la cual los miembros más vulnerables están desarrollándose (los niños). No logran hacer espacio a las relaciones asimétricas entre padres e hijos, pero tampoco entre padre y madre. ¿Por qué no pensar, por consiguiente, en una política de la familia que hiciera visible la acción idealmente amorosa de las madres?

La actividad reconocida de las mujeres en términos de construcción afectiva y de protección de los más vulnerables sería entonces una manera de eludir la violencia inherente a la esfera familiar, determinada por un modelo patriarcal fuera del ideal moral de una justicia estructurada por la igualdad fundamental de las personas. Para Ruddick, las mujeres pueden reparar una violencia social apegada a la idea de un masculino fuerte y de un femenino débil.

⁷ Sara Ruddick, *Maternal Thinking: toward a politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1995.

Ruddick despliega tesis más convincentes que las de Noddings, puesto que deja de lado todo naturalismo moral sexuado. Con ella, no se puede sino sostener la necesidad expresada de volver a pensar el espacio familiar no como un espacio privado, sino como un lugar de relaciones que son a la vez públicas y privadas, lo que supone tomar en cuenta en la dominación todo lo que escapa a las instituciones y que pasa por relaciones personales investidas por normas de poder. Pero ¿cómo creer en tal despliegue de un pensamiento maternal que se vuelca hacia la paz y la coexistencia pacífica *al contrario* de un pensamiento masculino violento, mientras que los espacios públicos y privados están fuertemente relacionados unos con otros y las relaciones de poder están presentes en las actividades más ordinarias?⁸ El pensamiento maternal está en la voz de los dominados, de los condenados al silencio, impedidos de manifestar su propia violencia.

De hecho, adherir a una ética del *care* que devela una «naturalidad» o un «pensamiento femenino» dirigido hacia la maternidad y sus valores, construye un ideal del cuidado y de la educación que hace abstracción de las relaciones de poder, del patriarcado, al mismo tiempo que reafirma una diferencia de sexos con sus principales estereotipos. Entonces, incluso si las teorías del *care* defienden una moral pragmática, una psicología situacional, ¿cómo podrían ser estas por lo tanto al mismo tiempo tan normativas y naturalistas? Las reactualizaciones contemporáneas de esta corriente no cambian nada el asunto; las mujeres son reenviadas a la construcción heterosexual del mundo y a su normalidad sexuada.

La voz indistinta de las mujeres

El alcance del libro de Carol Gilligan es completamente diferente. Este permite anclar las éticas del *care* en la teoría feminista y

⁸ Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, capítulos I y II: la dominación ligada al poder se refleja en las relaciones y actividades más personales, cotidianas. (Trad. esp., *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, 2000).

en el giro particular de la filosofía moral. En *La ética del cuidado: una voz diferente*, Carol Gilligan no tiene por propósito la defensa de una moral feminista ni la asignación de la maternidad a las mujeres. No se trata para ella de pensar una moral de las mujeres diferente a la de los hombres y proveniente de la esfera de los buenos sentimientos. Como lo escribe de manera muy clara hoy en día, su objetivo siempre fue el poner en cuestión las certezas más establecidas sobre la moral para hacer surgir prácticas enraizadas en la preocupación por los otros, y que han sido subestimadas puesto que han sido ejercidas fundamentalmente por las mujeres.

Ser feminista comienza por la necesidad de hacer escuchar aquellas voces inaudibles, para pensar una ética de la igualdad de voces contra la dominación masculina adherida a una norma moral que le sirve y confirma. Para hacerlo, Gilligan denuncia en primer lugar un problema metodológico recurrente en las teorías de desarrollo moral de Piaget o de Kohlberg: la exclusión de las mujeres. Según estos psicólogos, las mujeres, menos aptas para la abstracción, no llegarían a elevarse hasta las normas de perfección moral que constituyen la autonomía individual y la capacidad de justificar racionalmente su conducta.

De esta manera, Kohlberg, con quien Gilligan trabajó, primero establece la clave de la actitud moral en el despliegue de un yo autónomo capaz de evaluar las situaciones morales problemáticas de manera imparcial, lo que según sus encuestas los hombres llevarían a cabo de mejor manera que las mujeres, demostrando así una mayor madurez moral. Sobre el terreno delicado de los dilemas morales (todas esas situaciones en las cuales los valores morales entran en conflicto y vuelven toda decisión muy difícil), Kohlberg establece que las mujeres no saben justificar las elecciones de su conducta, mientras que los hombres pueden explicar mejor las razones de los comportamientos que ellos mantienen. Gilligan expone la metodología de Kohlberg y los resultados a los cuales llega a través de un cierto número de encuestas, para revelar mejor los errores científicos ligados a la tendencia, de los teóricos del

desarrollo, a proyectar una imagen masculina sobre su reflexión. En particular, Gilligan recuerda que Kohlberg tiene por preocupación explorar la lógica de la resolución de un conflicto entre dos normas morales. Es en ese marco que él interpreta el recorrido moral de Amy y de Jack, ambos de once años de edad. Se les pide a esos niños resolver uno de los dilemas que Kohlberg había concebido con el fin de evaluar el desarrollo moral de los adolescentes: «En ese particular dilema, un hombre llamado Heinz considera robar o no una droga, que no puede permitirse pagar, con el fin de salvar la vida de su esposa»⁹. Jack responde sin dudarle que Heinz debería robar el medicamento. Sobre todo, construye el dilema como un conflicto que debe resolverse entre el derecho de propiedad y el derecho a la vida, para defender la prioridad de este último y concluir que el marido debe transgredir la ley, incluso si eso puede llevarlo a prisión. Para Jack, resolver ese conflicto moral equivale a tratarlo como una suerte de problema matemático proyectado en seres humanos. Desde el punto de vista de Kohlberg, este niño pasó los estadios uno y dos de desarrollo moral que reposan en las necesidades de los individuos para alcanzar después los estadios tres y cuatro, investidos por una autonomía naciente que toma la forma de una aceptación razonada de los principios de justicia anclados en las convenciones. Él está en buen camino para alcanzar los estadios superiores de la comprensión moral fundados en la justicia, donde los individuos autónomos privilegian a la vez la igualdad y la reciprocidad. Las conclusiones son muy diferentes para Amy, quien, desde el punto de vista de Kohlberg, manifiesta una falta de lógica en la medida en que ella no razona a través de un sistema de reglas, sino que concibe el problema moral como una narración de relaciones humanas: el valor de la vida de la mujer se debe situar en una convicción humanitaria. No cuesta mucho al farmacéutico dar el medicamento, y ser así quien salve una vida, o aquel que sumergirá a una pareja en una tragedia. Amy propone que Heinz discuta con el farmacéutico, que lo confronte

⁹ C. Gilligan, *op. cit.*, p. 25.

a la urgencia de la situación y a las responsabilidades que le competen. Según la escala de Kohlberg, Amy está entre los estadios dos y tres del desarrollo moral; ella permanece encerrada en la fe ingenua de las relaciones humanas y no alcanza a reflexionar a partir de una concepción de la justicia que le haría examinar la lógica de las verdades morales recibidas.

Para Gilligan, lo que está en juego es, en realidad, el método de investigación de Kohlberg. Amy burla los presupuestos de la cuestión planteada por Kohlberg, según la cual la moral tiene que ver con la lógica; ella construye el problema de otra manera, considerando cómo Heinz debiera actuar para responder de mejor manera a la necesidad de su mujer, y así precisamente poder permanecer junto a ella y no caer en prisión: «Sin embargo, el mundo que ella conoce es un mundo diferente del que refleja la construcción de Kohlberg del dilema de Heinz. Su mundo es un mundo de relaciones y verdades psicológicas, donde el tomar conciencia de la conexión entre personas da lugar a un reconocimiento de la responsabilidad de unos a otros, una percepción de la necesidad de responder»¹⁰.

Amy y Jack no habitan el mismo mundo. No se debe por lo tanto introducir una jerarquía moral a través de sus propósitos respectivos, sino, según Gilligan, pensar las diferencias que conducen a dos tipos de morales. Como lo muestra el primer capítulo de *La ética del cuidado*, el lugar de la mujer es incierto y condenado a la supresión cuando es elaborado a partir del ciclo de vida masculino. El comportamiento masculino es entonces considerado como la norma, y el comportamiento femenino como una suerte de desviación.

Mientras que, para Kohlberg, existe una moral superior anclada en el razonamiento lógico generalmente producido por los hombres, Gilligan afirma que las mujeres construyen el problema moral de manera diferente, centrandolo en el desarrollo moral en la comprensión de responsabilidades compartidas y en las relaciones

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

humanas. Esta moral revela una preocupación fundamental por el bienestar del otro y la necesidad de ayuda mutua. Por el contrario, la concepción de la moral en Kohlberg no hace sino reflejar la organización del poder y del saber en un pensamiento establecido, masculino, que se denomina universal, racional y que se refiere supuestamente a todos los seres humanos. Si las teorías del desarrollo han, hasta hoy en día, considerado que el modo de juzgar masculino era más apropiado que el de las mujeres, Gilligan abre verdaderamente un camino para la voz de las mujeres. Más que jerarquizar las diferencias entre Jack y Amy, ella pone en discusión una descripción de dos tipos de ética: una conforme a la justicia y la otra conforme al *care*. Mientras que la primera ética ha sido muchas veces elaborada a través de la referencia al sujeto de derecho y a un individuo que se desarrolla por medio de la separación afectiva, la segunda ha sido pasada por alto. Se trata de nombrar y de dar cuenta de una ética que reposa en un sentimiento muy fuerte de la responsabilidad con respecto al otro y a sus necesidades. Las mujeres son fundamentalmente vulnerables porque carecen de poder y de capacidad para hacer reconocer sus juicios.

¿Cómo ocuparse de los otros sin perder su yo?

Contra una modestia ligada a prácticas de poder/saber masculinas, Gilligan quiere hacer escuchar la voz de las mujeres. Los dos capítulos consagrados a la interrupción voluntaria del embarazo valen entonces como una manera de escuchar la voz propia de las mujeres en un terreno (es igualmente el caso de la contracepción) donde ellas tienen el poder de decidir. La interrupción voluntaria del embarazo es un ejemplo del conflicto específico de la voz femenina, conflicto entre sí y el otro, entre la autonomía y la atención a las necesidades de los otros. Saber cómo las mujeres construyen la decisión de abortar permite comprender mejor cuáles posibilidades de desarrollo o de progresión están en juego en esos momentos tan difíciles de irrevocabilidad de la voz, donde la relación al *care*

como preocupación por los otros parece estar puesta en peligro. Gilligan analiza la cuestión del aborto para mostrar cómo, con motivo de una situación tan difícil para las mujeres, puede estar en juego una experiencia de la responsabilidad con respecto al otro y, más fundamentalmente, cómo se pone en obra una verdad del *care* como preocupación¹¹. En el caso de la interrupción voluntaria del embarazo, las mujeres deben poder tomar su decisión ellas mismas con conciencia de su propia situación, dejando de lado todo lo que impide tomar una decisión: por un lado, el egoísmo de las necesidades; por otro, la visión convencional del *care*. En particular, esta última postura, apta para representar una «bondad de las mujeres» bajo el modo del sacrificio de sí, puede imponerse como una solución fácil, en cuanto esta encarna una femineidad impuesta. Esta transporta de maravilla la voz sofocada y llena de solicitud de las mujeres mientras ellas no sostengan la preocupación por los otros en una preocupación de sí. Para muchos, abortar es renegar de esta femineidad bajo el modo de lo maternal. La decisión de abortar se confronta entonces a una trampa, puesto que esta pone a la femineidad en conflicto con ella misma, más precisamente en conflicto con una moral convencional que vale como un mandato de preocupación por los otros en todas las circunstancias. Se trata entonces de modificar el género mismo que es la femineidad, constituida históricamente en un reparto de lo doméstico y lo público, por el lado de la atención a los otros, de aquello que se denomina comúnmente un «sentido de protección», una expresión que borra toda la construcción social del rol de protectora.

Las entrevistas realizadas por Gilligan son concebidas para ayudar a las mujeres a salir de esta femineidad impuesta y hacer entrar su decisión en un cuestionamiento ético que debe devenir feminista: ¿cómo voy a conducir mi vida? La decisión de abortar debe ser llevada en cierta medida a un análisis de la situación, que es una situación de vulnerabilidad para la mujer misma (viviendo

¹¹ Para la lectura de las tesis de Gilligan sobre el aborto, ver Fabienne Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, París, Le Seuil, 2008, pp. 112-115.

sola o en pareja, teniendo un trabajo o no, teniendo la experiencia de la precariedad o de la exclusión, etc.).

Decidir abortar supone un itinerario clínico de las mujeres, una capacidad de tomar conciencia de su propia situación y poder comprenderla dentro de la compleja red de interdependencias que tiene como objeto un relato de sí contra toda determinación moralizadora proveniente de la solicitud del género entendido como sexo. Contra la trampa ancestral de la abnegación de sí, la ética del *care* debe quitar el simple espacio de la bondad altruista para desplegar una verdad práctica, aquella que expresa de manera performativa el yo de las mujeres como aquel que toma una decisión a pesar de las tensiones, los conflictos y las visiones convencionales de la femineidad. El yo según el *care* no es evidentemente un yo separado, eso sería restablecer la relación con el egoísmo de las necesidades, sino un yo interdependiente, preocupado. Las mujeres pueden construirse a través de una experiencia tal incluso si esta amenaza su integridad: el lenguaje moral puede evolucionar, aportar un *care* que no sea solamente subentendido por miedo a dañar al otro, sino que se conforme a una «ética del bienestar del otro»¹² fundada en la interdependencia entre sí y el otro, en el logro de hacer coincidir el sentido de las responsabilidades y atención a los otros.

La perspectiva de Gilligan, que podría ser analizada injusta y livianamente como una creencia un poco inocente en los poderes de la comunicación y como defensa de un modo de resolución del conflicto que no golpea a nadie, es portadora de un horizonte aún más ambicioso que ha llevado a la ética del *care* hacia las discusiones sobre los fundamentos de la psicología moral de los individuos. La voz diferente de las mujeres ya no es más sofocada; esta deviene la voz diferente de la ética del *care* cuando esta hace realmente surgir una ética de la responsabilidad desprendida del sacrificio de sí. Esta ética debe permitir resolver la tensión entre lo que es bueno para sí y lo que no daña al otro. Si la interacción

¹² C. Gilligan, *op. cit.*

entre sí y el otro está en el origen de esta moral, esta debe entonces permitir salir de la oposición individualista entre sí y el otro para situarse del lado de una puesta en perspectiva de la interdependencia y de la cooperación.

Gilligan, por otro lado, ha puesto delante de la escena un nuevo feminismo reivindicando una voz moral diferente, la de las mujeres, ampliamente sofocada, estructurada por una atención a los otros, un cuidado efectivo pero no reconocido que condena a la actitud compasiva y al sacrificio de sí. Este nuevo feminismo ofrece una visión más clara del desarrollo de las mujeres a fin de suscitar una mirada más global de las relaciones entre mujeres y hombres, con el fin de complementar una moral de derechos (que, debemos recordar, fue adquirida a un alto precio por las mujeres y permanece incompleta o ausente en ciertos países) con una ética de la responsabilidad. El asunto del feminismo es entonces el conciliar una concepción de la responsabilidad reconocida como ética del *care* y una comprensión de los derechos. El concepto de derechos transforma los juicios morales de las mujeres haciéndolos más tolerantes. El sentido de la responsabilidad hacia el otro debe permitir a los hombres desarrollar la cooperación social más bien que la agresividad y la separación. Se trata de hacer coincidir la voz tradicionalmente llevada por las mujeres y aquella, valorizada, llevada por los hombres, para afirmar un pluralismo de valores morales, una bipolaridad que tiene su origen en las dos constantes del ciclo de la vida humana: el compromiso y la separación.

Gilligan pudo servir de portabandera para las mujeres que reconocían una identidad en el *care*, pero también para todas las poblaciones asignadas al cuidado y hechas invisibles, no reconocidas. Ella hizo tomar conciencia de que esos modos de existencia sufren una dominación propia que reposa en una explotación de su capacidad para ayudar o para cuidar a los otros en detrimento de su integridad. La ética del *care* debe ser pensada a partir de la descripción de situaciones bajo tensión con los protagonistas sometidos a una gran vulnerabilidad. Por una parte, las relaciones

tomadas en cuenta dan testimonio de cadenas de vulnerabilidad donde el olvido de sí manifiesta la ausencia de poder. [Por otra parte, esas situaciones expresan conductas que no se rigen por reglas o por principios *a priori* que se apliquen a casos. Estas manifiestan una preocupación por la interdependencia del mundo, una atención a los otros que están necesitados.] Hacer del *care* una ética que venga a alimentar la justicia, que haga del sujeto necesitado un complemento del sujeto de derecho, es desplegar con Gilligan un pluralismo de valores. Es también, por supuesto, participar de una crítica del patriarcado que insiste en la necesidad de dar la palabra a todas aquellas y aquellos (mujeres, inmigrantes, obreros, etc.) que constituyen las armadas a la sombra de los que aportan el cuidado, actores injustamente olvidados del mundo capitalista convertido al individualismo jurídico. Como lo escribe hoy Gilligan¹³, con una mirada retrospectiva sobre *La ética del cuidado*, la ética del *care* es profundamente democrática, puesto que es pluralista y está comprometida en promover las voces de resistencia a las dualidades y a las jerarquías producidas por el género en las sociedades de mercado. En ese sentido, esta es, como el multiculturalismo, una política del reconocimiento de la diferencia¹⁴. Más aún, esta pertenece al combate político del feminismo y no es un discurso naturalista o diferencialista que glorificaría las virtudes femeninas: «Una ética feminista del *care* es una voz diferente porque es una voz que no vehicula las normas y los valores del patriarcado; es una voz que no está gobernada por la dualidad jerárquica del género, sino que articula las normas y valores democráticos»¹⁵. La atención hacia los otros y la responsabilidad frente a las necesidades del mundo tienen un sentido eminentemente político y social: hacer escuchar todas las voces,

¹³ C. Gilligan, «Un regard rétrospectif à partir du passé», en *Carol Gilligan et l'éthique du care*, coord. por Vanessa Nurock, París, PUF, 2010.

¹⁴ Charles Taylor, *Multiculturalisme*, París, Champs Flammarion, 1994, traducción francesa. Versión en español, Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2022.

¹⁵ V. Nurock, *op. cit.*, p. 25.

y particularmente aquellas que no participan en los procesos de decisión, no importa cuales sean. Si el ocuparse de los otros debe hacerse en silencio, es la prueba de que nuestras sociedades no son todavía totalmente democráticas. Las voces de las mujeres ameritan ser escuchadas para devenir un tema para el género humano y producir entonces vínculo social y un mejor vivir colectivo: la ayuda mutua, la solidaridad o la fraternidad son el resultado de esta voz de los dominados y dominadas finalmente entendida y transformada en verdad.

¿Un sexo de la solicitud y del cuidado? Las identidades sexuadas

La ética del *care* concierne diferentes formas de atención a los otros que podemos traducir a través de los conceptos de solicitud y de cuidado; el primero expresa la capacidad de preocuparse por los otros y la conducta particular que consiste en preocuparse de otros identificados por una necesidad o una vulnerabilidad muy grande; el segundo reagrupando distintas actividades o prácticas sociales que problematizan en conjunto el hecho de cuidar y de recibir el cuidado. ¿Por qué esta esfera de la solicitud y del cuidado, de disposiciones y prácticas se ha vinculado a la experiencia de las mujeres que se sienten generalmente responsables sin elección de su parte?

Según los resultados del trabajo de investigación de Gilligan, el devenir marginal de las mujeres en materia moral corresponde a comportamientos que la sociedad no valoriza en cuanto no vehiculan valores anclados en el espacio público y el éxito individual. Sin embargo, esos comportamientos son útiles para el despliegue de un vínculo social abocado a la conexión entre los sujetos, vínculo con una gran carga emocional y consagrado a la ayuda mutua. Pero Gilligan lleva más lejos el establecimiento de la diferencia en los comportamientos sociales de los hombres y las mujeres. Si el éxito individual cautiva la imaginación masculina y si las mujeres despliegan una fuerte actividad en el apego y en el cuidado o en la

educación de los niños pequeños, es porque esos comportamientos corresponden a estereotipos que han devenido identidades sexuadas. Esas identidades nos dicen que los hombres otorgan más interés a su construcción individual; ellos establecen relaciones que dejan todavía más lugar a la competición, a las reglas y a las leyes que permiten el establecimiento de una distancia afectiva en las relaciones con los otros. Ellos adoptan sociológicamente más bien conductas que promueven la autonomía del individuo y una gran independencia afectiva, mientras que las mujeres se descubren en las relaciones personales que las unen al otro; ellas manifiestan una capacidad para ponerse en el lugar de los otros en contextos siempre determinados. Por consiguiente, esas características sexuadas producen resoluciones diferentes de los problemas morales: las mujeres tienen la experiencia de conflictos más bien de responsabilidad que de derechos y los resuelven de manera tal que restauran y refuerzan las relaciones con el otro. Los hombres despliegan soluciones más impersonales y más lógicas con los principios de la justicia.]

Por supuesto, el propósito de Gilligan no es reducir la moral utilizada por las mujeres a la solicitud o al cuidado y la de los hombres a la justicia abstracta, lo que sería absurdo. Ella se esfuerza por exhibir las asignaciones que dibujan las tendencias comportamentales y que tienen como base teórica una concepción de la identidad conformada por las sujeciones al género, construidas socialmente desde la primera infancia.

Carol Gilligan destaca los aportes del libro de una psicoanalista americana, Nancy Chodorow, para establecer el poder de la construcción de las especificidades de las personalidades femeninas y masculinas desde la primera infancia, antes del estadio edipiano. La responsabilidad ante el cuidado se determinaría en la formación de capacidades sexuadas diferentes elaboradas en los primeros años de vida. En efecto, en *The Reproduction of Mothering*, Nancy Chodorow analiza la identidad de género que se establece según ella hacia los tres años, a través del apego con la madre y los cuidados que

la acompañan¹⁶. En ese estadio del desarrollo humano, las identidades de la niña y del niño se elaboran de manera radicalmente opuesta en la medida en que las niñas, identificándose con el rol de madre cuidadora, hacen corresponder la experiencia del apego con el proceso de formación de su identidad. Los niños, por el contrario, se definen como masculinos separando a su madre de ellos mismos de manera tal que su personalidad se despliega a partir del olvido de la esfera de las necesidades y de los sentimientos ligados al cuidado. El libro termina por establecer una división estricta en la formación de los psiquismos masculino y femenino. El yo de las mujeres comienza en una relación con la esfera de lo íntimo representada por la identificación con el maternaje, mientras que el yo de los hombres comienza con la experiencia del desprendimiento con respecto a lo íntimo, en favor de una relación con el mundo exterior. De esta manera, los problemas venideros en mujeres y hombres no serían los mismos. Los hombres, estructurados por la separación, tienen tendencia a experimentar dificultades en las relaciones con el otro, y las mujeres, definidas por el apego, experimentan problemas de individuación¹⁷. El psicoanálisis es entonces derivado al problema teórico de la construcción de las identidades sexuadas diferenciadas.

Si podemos discutir el rol formativo de los primeros años de vida en la construcción del yo, el análisis psicoanalítico del *care* permite establecer la hipótesis de un yo relacional primario del cual los humanos no guardan ningún recuerdo, que actúa incluso cuando ha sido opacado. Como lo recuerda Judith Butler en *La vida psíquica del poder*¹⁸, las relaciones de dependencia primaria, ya sean el objeto de un cuidado satisfactorio o por el contrario generen inseguridad, son siempre olvidadas o reprimidas.

¹⁶ Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, 1978. Trad. esp., *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa, 2015.

¹⁷ C. Gilligan, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸ Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer Éditions, 2002, traducción francesa. En español, Judith Butler, *Los mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2015.

Las subordinaciones primarias, sostenidas o no por el amor, son ocultadas y clausuran definitivamente toda transparencia consigo mismo. De esta manera, lo que se constituye en la primera infancia actúa sin mostrarse, a través de numerosos silencios, como aquel de las divisiones emocionales según el género. En *El relato de sí*, Judith Butler vuelve al tema de la imposibilidad para toda vida de conocerse transparentemente desde el nacimiento: la «represión primaria», tal como es pensada por Jean Laplanche, como una respuesta del niño al mundo aplastante de los adultos no instituye solamente el inconsciente¹⁹. Esto puede ser interpretado, siguiendo a Judith Butler, según la idea de que lo humano se forma en la extrañeza, que este es asediado desde el comienzo por una alteridad enigmática pese a los modelos normativos que puede construir por otro lado. El psicoanálisis es entonces un material indispensable para señalar esta no adecuación consigo mismo.

Cuando Gilligan recurre al psicoanálisis de Chodorow, combina la cuestión de la formación de sí con la cuestión de la construcción de las identidades sexuadas. Ella la utiliza para demostrar que la dicotomía de género fabricada desde los primeros años participa de «la opacidad de sí», de lo que corre siempre el riesgo de escapárseles sobre todo si se trata de la manifestación relacional de la necesidad de amor, que pasa por la separación o el apego. La necesidad de amor es un marcador sexuado eficaz, puesto que es inconsciente. Las relaciones primarias hacen las identidades sexuadas a pesar de la represión de esas mismas relaciones. Esta referencia a los primeros años del desarrollo humano nos recuerda igualmente hasta qué punto los seres humanos son fundamentalmente seres dependientes e interdependientes desde la experiencia del apego. Se trata por lo tanto de corregir no solamente una psicología masculina del desarrollo moral que no reconoce el poder de

¹⁹ J. Butler, *Le Récit de soi*, París, PUF, 2007, traducción francesa, pp. 72-78. En español, Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 101.

fabricación de las identidades de género, sino una filosofía moral de tradición kantiana fundada en una teoría normativa del sujeto autónomo que deviene a menudo, en la cultura ordinaria, una retórica sobre la independencia. Esta tradición ha servido de anclaje para los valores morales que han acompañado al liberalismo político de John Rawls, tan influyente en el horizonte de las filosofías prácticas americanas y siempre convocado como modelo de ética de la justicia para los teóricos del *care*. Esta ética descansa en una separación entre dos sentidos de la palabra «individuo»: el individuo como hombre particular empírico, muestreo de la especie humana que se encuentra en todas las sociedades, y el individuo como portador de valores, ser moral autónomo o persona que tiene su propio fin en sí mismo. La dimensión moral de la humanidad, eminentemente superior a su existencia concreta, vale entonces como aquello que eleva al individuo al rango de universal y le da su dignidad de sujeto libre o emancipado. La moral garantiza una teoría de la justicia, la posibilidad de un sujeto de derecho cuya imparcialidad vale como reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos. Pero desde el punto de vista de las éticas del *care* fuertemente influenciadas por la psicología del desarrollo moral y la referencia a las edades de la vida, no se podría dejar de lado al individuo empírico y a la realidad de sus dependencias (al comienzo y al final de la vida).

Rawls, así como Kohlberg y Piaget permanecen en el registro de la idealización que se concibe a partir de su identidad masculina separadora. A ellos les cuesta comprender la realidad de las dependencias, imaginar conductas colectivas para aquellas y aquellos cuya acción moral no puede caracterizarse inmediatamente por la dependencia o la emancipación.

Sabemos muy bien, por otro lado, que el gran relato del liberalismo político ha glorificado a los sujetos libres, olvidando que la autonomía no se decreta, que existen subyugaciones y formas de dependencia que no podemos reportar solo a la esfera de los derechos. Podemos citar la frase tan precisa de Richard Sennett

en *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*: «Al liberalismo, la dignidad de la dependencia nunca le pareció un proyecto político valioso»²⁰. Ahora bien, justamente la subjetividad real se construye a través de un diagnóstico de dependencias (de lo que estas hacen posible para los sujetos implicados), una redefinición del individuo esencialmente interdependiente en nombre de una moral que posiciona al bien en un cuidado. La moral no es tanto el asunto de un discurso que justifica las conductas como la suma de múltiples prácticas a través de las cuales la solicitud y el cuidado valen como maneras de reportarse hacia una humanidad que está en la necesidad.

A diferencia del espíritu del liberalismo político, que considera como adquirido el despliegue de la autonomía, la ética del *care* sirve para hacer volver a los individuos más vulnerables hacia el vínculo social y político, y a pensar de esta manera lo impensado por el liberalismo político. En este dispositivo, las mujeres devienen las actrices principales de este nuevo relato, y con ellas todos aquellos que trabajan por mantener a los otros en vida, de una manera o de otra, el *care* es así la actividad que mantiene, repara, protege y ayuda al desarrollo individual o colectivo.

Una ética más que una moral

El cuestionamiento inaugurado por Gilligan pone en tela de juicio un dogmatismo moral alimentado por un universalismo que, en lugar de incluir, excluye. Este inaugura un cambio en las ciencias humanas americanas: abandono de todo formalismo abstracto alimentado por la dominación de las ciencias del lenguaje y el examen de la ideología que acompaña la referencia a un individuo falsamente abstracto, desencarnado, apartado de todo lo que

²⁰ Richard Sennett, *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, París, Albin Michel, 2003, traducción francesa, reedición Hachette, colección «Pluriel», 2005, p. 144. (Trad. esp., *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 132).

hace el humano común (sus apegos y sus sentimientos, su género, sus proyectos personales, su arraigo a una historia colectiva, en un país o una región del mundo, etc.). En ese sentido, utilizar el arsenal teórico del *care* significa poner entre paréntesis el razonamiento moral en beneficio de lo que particulariza las conductas en nombre de las necesidades de los otros y de la fuerza social de las situaciones. Lo que está en juego es también el denunciar una manipulación de la universalidad y de la autonomía con fines patriarcales. Lo universal no es necesariamente abandonado, pero es deconstruido o criticado si no es contextualizado.

Con Gilligan, esta voz de las mujeres y este tema del *care* se aplican particularmente cuando los preceptos no se sostienen por sí mismos, cuando faltan las reglas, cuando las certezas escasean, cuando los individuos no tienen delante de ellos sino dificultades, problemas, crisis. Esta moral minoritaria tiene otro nombre: la ética, término que, según Gilligan, viene a caracterizar esta corriente de pensamiento ligada a la solicitud y al cuidado. ¿Por qué es fundamental recurrir a la ética para nombrar esas disposiciones, esas conductas y esas prácticas? ¿De qué manera esta otra moral propuesta por Gilligan puede tomar definitivamente el nombre de ética?

Si la ética, por medio de éticas aplicadas, pudo devenir un saber, puesto que es posible pensar en una competencia ética, incluso en una experticia, esta competencia no es suficiente para definirla. La ética caracteriza igualmente un punto de vista que todos podemos tomar en una situación difícil. Si la ética puede, con precauciones y manteniéndose en la superficie, expresar el ideal de una ciencia, esta es más fundamentalmente la evidencia de una inquietud existencial y de una inmersión en un contexto. Si la moral se identifica con una razón práctica que privilegia las conductas sobre todo masculinas y valoriza un individuo que vive en la ilusión que no necesita de nadie, la ética, ella, pertenece al mundo relacional del cuidado. Así, el filósofo israelita Avishai Margalit, en *La ética del recuerdo*, diferencia dos tipos de relaciones humanas:

según la ética y según la moral²¹. Las primeras (éticas) son relaciones densas, puesto que están cargadas de afectos, de historias y de recuerdos en común; estas se arraigan en una memoria o en un pasado común; conciernen a los padres, los amigos, las parejas, los compatriotas, etc. Son prioritariamente relaciones que establecemos ordinariamente en la vida de todos los días. Las segundas (morales) son definidas como relaciones tenues; estas reposan sobre un contenido mínimo o abstracto: el hecho de ser humano. Estas dependen de ciertas características generales, propias al ser humano. Esas relaciones tienen que ver con lo lejano contrariamente a la ética que trata de lo próximo o lo familiar; estas se tejen de manera completamente legítima con los extranjeros, con aquellos que están alejados de nosotros. Gracias a la ética se puede reflexionar produciendo comparaciones entre formas de vida, situaciones paradigmáticas. La ética se presta por excelencia a una filosofía denominada por Margalit «filosofía del por ejemplo» que se arraiga en una confianza en los ejemplos. Por el contrario, la moral se alimenta de grandes principios que es necesario explicitar, transmitir. La moral se presta, según Margalit, a una «filosofía del es decir», demostrativa, edificadora, que trabaja con definiciones y principios generales. Esta admite de mala manera los casos particulares y los relatos de vida fuera de lo común o atípicos.

Esta distinción conduce al filósofo a estar atento a las tendencias expansionistas de la moral, preparada para vincular la mayor cantidad de cosas posibles al interior de sus principios. La moral es prescriptiva, correctiva y autoritaria. Esta sobrepasa la inestabilidad de las costumbres y las conductas. Esta determina las normas válidas más allá de la circunscripción limitada de tales o cuales costumbres. En cuanto a la ética, esta se alimenta de los relatos de la gente y del estilo que estas dan a su vida; esta está del lado de la inmersión en las formas de vida necesariamente subjetivas, en sus hábitos sociales que marcan una pertenencia, se circunscribe

²¹ Avishai Margalit, *L'Éthique du souvenir*, París, Climats, 2006, traducción francesa. (Trad. esp., *Ética del recuerdo*, México, Herder, 2002).

en el tiempo y el espacio a una sociedad. La ética está del lado de la investigación empírica que propone una determinación de las normas a partir de situaciones vividas. Mientras que el respeto de lo prohibido es moral, la búsqueda a tientas del bienestar sometido a las condiciones de existencia es ética. Fundamentalmente, estar del lado de las relaciones éticas es abandonar la certeza moral por la inquietud ética. Es también poner entre paréntesis una universalidad determinada muy rápidamente, pudiendo ser por ese hecho engañosa y falsa para poder apreciar la singularidad de un caso. La ética va de par en par con los diagnósticos, las experimentaciones, las comparaciones, un cierto escepticismo puesto en los principios.

Ciertamente, la posición ética nos induce a un cierto número de inconvenientes: el amor de lo próximo, el relativismo, la indisponibilidad de las prescripciones corren el riesgo de impedir la corrección de las conductas, mientras que la moral permite considerar los derechos de seres razonables, todos iguales moralmente, de una misma condición, y expresa un ideal de justicia.

¿Cómo vivir mejor?

Sin embargo, la ética posee un poder existencial que permanece intacto en la medida en que se la puede considerar como una reactualización de la vieja cuestión griega: ¿cómo podemos vivir mejor? A esta se le asigna la tarea de determinar la vida más digna de ser vivida (en términos de bienestar, de felicidad, de virtud, de razón) sin que ninguna prescripción precisa se disponga. Comportarse de manera ética es examinar su vida para determinar la conducta apropiada que se debe tener, una buena conducta difícil de fijar, puesto que las elecciones que hay que hacer, las decisiones que hay que tomar, las acciones a llevar a cabo escapan a todo principio que podría determinarlos. En breve, la ética puede concernir todas las situaciones en las cuales es difícil tomar una decisión moralmente y definitivamente. Esta delimita una reflexión particularmente

importante en caso de crisis, de conflictos, de dilemas, e implica una gran dificultad para elegir y decidir.

A partir del momento en que se trata del cuidado, la cuestión no es entonces tanto el considerar el lugar de los valores, las reglas o las leyes en la acción produciendo un razonamiento moral, sino considerar la mejor manera de conducirse en un contexto particular, con otros sujetos portadores de creencias sociales o culturales, de historias afectivas propias, etc. La ética no es jamás una cuestión totalmente racional; con la solicitud y el cuidado, esta se posiciona en la esfera de las necesidades de los otros y en la necesidad de una respuesta apropiada, en la atención a los otros, en el mantenimiento de las relaciones contra toda condena precipitada de las conductas o de toda actitud de indiferencia. La teoría del *care* se inscribe en ese contexto de redefinición de las relaciones entre la ética y la moral.

Tal definición de la ética debe ser asociada a un giro en las ciencias humanas que concierne a la definición misma de humanidad, esencialmente vulnerable. Esta aproximación ética de la vulnerabilidad comienza por una preocupación por el otro singular. Devenir sensible al otro implica deshacerse de todo voluntarismo y de toda agresividad impulsiva; esto conlleva a poner entre paréntesis los objetivos de preservación del yo del egoísmo²², objetivos que responden a una obligación social omnipresente: sed individuos autónomos, es decir preservad vuestros intereses. Pero es también aceptar que la parte que incumbe al razonamiento moral no esté determinada *a priori* en la ética, sino que sea reactivada de manera singular, en función del contexto, de tal manera que el razonamiento moral en la vida ética es indecible con anticipación.

Hacer recíproco un mundo asimétrico

¿Cómo la resolución ética del *care* corresponde a un hacer escuchar otra voz que la afirmación de la moral? El poder de acción

²² J. Butler, *Le récit de soi*, op. cit., p. 94 (Trad. esp., op. cit., p. 28).

del «cuidado de» reside en una atención a la vulnerabilidad y a las cadenas de vulnerabilidad (la suya propia, aquella de los otros de los cuales se es responsable, etc.). Esta es una manera de hacer en función de las dependencias e interdependencias y de considerarlas para actuar de la manera más apropiada.

La división llevada a cabo entre la ética y la moral torna a la ética más operante que la moral a partir del momento en que se trata de interesarse en el individuo y en sus incertidumbres, en la complejidad de lo real, en las diversas fragilidades. Carol Gilligan arraiga esta reflexión en la voz de la justicia y del *care* prestando particular atención a los dilemas morales, poniendo los individuos en contacto con la dificultad de tomar una decisión. Decidirse conlleva entonces a producir un razonamiento lógico individual que permite tomar una resolución en favor de un principio; es el sentido clásico conferido a la moral como conjunto de principios que sirven como reglas de vida a un yo autónomo. De lo contrario, decidirse puede hacerse igualmente de otra manera según el tema del *care* y de la atención a las necesidades de los otros: se trata entonces de encaminarse hacia una decisión que se revela posible en el contexto mismo y en todas las interdependencias complejas en juego. En ese segundo caso, la resolución es ética; esta se relaciona con la humanidad vulnerable, con situaciones de gran fragilidad en ciertos momentos de la vida donde es sin embargo necesario tomar decisiones. Esta equivale a una preocupación por los sujetos relacionales, mientras que la moral postula el carácter estructurante de la persona y presupone la autonomía. La ética está asociada a la preocupación, preocupación por sí mismo y preocupación por los otros, los dos siendo necesarios para el despliegue de un bien que debe tomar la forma de un estar-mejor o de un mantenimiento de ese estar. La moral está ligada a exigencias de justicia situadas en el marco de la referencia a un sujeto neutro, impersonal, sujeto que garantiza la perspectiva de igualdad.

¿Podemos decir, sin embargo, que toda empresa ética debe olvidar la autonomía, la persona y la justicia impersonal? Eso sería

demasiado maniqueo, demasiado binario. Ahora bien, justamente la realidad no es binaria. Pero se trata de introducir la vulnerabilidad en la autonomía, la subjetivación en la persona, la solicitud y el cuidado en la justicia. Es sobre todo reconocer que todas las relaciones humanas no sabrían llevar a cabo inmediatamente la igualdad, ya que muchas son asimétricas y estas merecen más que nada atención y protección, una posibilidad de reciprocidad contra los abusos de poder, incluso si el punto de partida es la diferencia o la distancia en la relación.]

No queda sino decir que la ética lleva a cabo todo esto con las perturbaciones del mundo real. Esta es difícil de caracterizar contrariamente a la moral, esta última declinándose a través de códigos, prohibiciones, obligaciones. La ética no es exactamente una disciplina. Esta se despliega siempre en un contexto. En consecuencia, esta es igualmente un punto de vista que cada uno puede adoptar sobre una situación difícil o sobre la totalidad de la vida. Pero el punto de vista ético sobre las situaciones no constituye jamás una moral, porque no tiene la facilidad de una aplicación de preceptos. Decir con respecto a algo «es una cuestión ética» implica subrayar la falta de seguridad sobre ese punto, y el hecho de que hacen falta reglas que no tenemos delante nuestro, sino dificultades.

[La ética es más complicada de definir por cuanto se encuentra del lado de lo local, de lo contextual, de lo próximo. En consecuencia, esta es considerada como siendo más bien un asunto de un «sujeto que siente» que un asunto de sujeto racional.] Desde ese punto de vista, esta favorece una rehabilitación de la cuestión del cuerpo y de la vida. Reactualiza, en ese sentido, el *conatus* spinozista, poder de acción que no tiene nada de sustancial ni de soberano y que puede ser tanto hecho como deshecho en relación a los otros. Con la ética no existe preeminencia del espíritu por sobre el cuerpo, y los valores morales no son intangibles. Más que hablar del bien o del mal fuera de todo contexto, es más justo evocar las relaciones, y por lo tanto lo bueno y lo malo.

Gilligan ha asociado la ética del *care* con la cuestión de la igualdad de voces contra una moral del discurso y de la justificación que había asfixiado el tema del *care* sostenido por la voz de las mujeres. La ética, más que una moral, supone una cultura democrática, enraizada en el debate público y en la posibilidad del diálogo. Desde ese punto de vista, la ética del *care* está en consonancia con las reflexiones de Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*. Para Ricoeur, la solicitud supone el intercambio mutuo de la estima de sí²³, la construcción de relaciones a través de las interacciones. Las relaciones son éticas cuando ellas llegan a instaurar una regla de reciprocidad que responde a la disimetría inicial, iguala al agente y al paciente. La voz de la solicitud supone que la pluralidad de las personas, la alteridad de unas y otras y las diferencias de posición de poder no sean obliteradas por la idea englobante y abstracta de humanidad.

La ética no es una moral en cuanto esta deja de lado una concepción pragmática de la filosofía práctica en acuerdo a la idea que muchas generalidades y abstracciones impiden comprender la diversidad de conductas humanas, sobre todo aquellas que consideran las particularidades de los individuos, sus crisis, sus problemas y sus vulnerabilidades. La ética se encarna por excelencia en el juego abierto por la solicitud o el cuidado, juego que permite establecer el vínculo mutuo y la igualdad de condiciones en las relaciones profundamente asimétricas y en las situaciones en que los principios morales o los derechos los tornan inextricables o no perceptibles.

Una ética feminista

La posibilidad de una moral alternativa que es mejor denominar «ética» se inscribe, para Gilligan, en el contexto de una voz diferente. Hacer un llamado a la voz no es anodino; se trata

²³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Le Seuil, p. 254 (Trad. esp., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996).

de reivindicar el hecho de que otras palabras diferentes de la que norma comúnmente los comportamientos sean escuchadas y reconocidas. Se trata también de gritar alto y fuerte que no somos desgraciadamente todos iguales a pesar de nuestro estatus de sujeto de derecho, lo que confirma el sofocamiento de la ética del *care*. La abstracción teórica hace olvidar que ciertas vidas merecen más atención que otras; esas vidas son aún más vulnerables por cuanto las normas dominantes de la moral las ignoran o las vuelven insignificantes. Los trabajos de Gilligan revelan entonces una proximidad con los de Judith Butler, quien, en *Vida precaria*²⁴, denuncia el hecho de que todas las vidas no valen, que algunas han devenido tan vulnerables que ya no cuentan más; un gran número de vidas, cuyo estatus legal y político ha sido suspendido, han devenido invivibles puesto que cuentan muy poco; estas están tan deshumanizadas que su explotación no es percibida. Esas vidas deben ser entendidas como estando particularmente en peligro; nosotros tenemos una responsabilidad colectiva. La vulnerabilidad da testimonio de la fragilidad y de la invisibilidad de las vidas reales, no solamente social sino igualmente vital y medioambiental, con una diferencia: un foso se abre cada día entre aquellos que no tienen nada y están listos para caer (desempleo, precariedad, exclusión, inundaciones y terremotos en países pobres o inestables políticamente) y aquellos que pueden creerse poderosos y eficientes. El ser humano no es solamente un sujeto de derechos, sino una persona cuya potencia de vida o el poder de decir o actuar puede ser impedido. La vulnerabilidad es ciertamente un peso que se lleva a cuestas, puesto que cae encima sin razón y en desmedro de las propias capacidades de los sujetos: «Negociar dicha vulnerabilidad, súbita y sin precedentes. ¿Cuáles son las opciones? ¿Cuáles son las estrategias a largo plazo? Las mujeres conocen bien esas preguntas, las han pensado casi todo el tiempo, y el triunfo del poder colonial no ha hecho que nuestra exposición a esta clase de

²⁴ J. Butler, *Vie précaire*, París, Éditions Amsterdam, 2005 (Trad. esp., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, 2007).

violencia sea menor²⁵». Si existe una ética feminista, esta consiste, según Judith Butler, desde el punto de vista de la historia de las mujeres, en asumir la vulnerabilidad, en prestarse como garante, en considerarse como responsable.

El feminismo debe, de ahora en adelante, apartarse de su arrogancia occidental, de sus sueños de poder para repensar el sentido del vínculo, de la atadura, de la relación tal como son imaginados en el horizonte de un igualitarismo antiimperialista. Los vulnerables pueden acercarse a la categoría de «subalternos» en Spivak cuando se trata de saber si los subalternos logran hablar y hacerse escuchar cuando eso importa realmente, en un contexto político determinado²⁶. Los subalternos no logran hablar sino cuando se encuentran los medios para retrasar una forma de narratividad, lo que implica cuidar su palabra y las condiciones de expresión de esta palabra.

La voz diferente, según Gilligan, supone la posibilidad de una ética feminista que pone la igualdad de las voces femenina y masculina en acuerdo al *care* y la justicia; este vale como un reconocimiento de todas las formas de vulnerabilidad que es necesario llevar hasta la palabra y la expresión en una ética que transforma la bondad en verdad, la preocupación por los otros en una relación consciente y responsable de sí con los otros.

Más que un género sexuado, la voz diferente es un tema que permite sacar a la luz las disposiciones y las actividades mantenidas por mucho tiempo en la sombra por un patriarcado vestido de moral. Esta pone en valor una antropología de la vulnerabilidad que debe servir de fundamento a la posibilidad de repartir mejor el poder de decir y de hacer entre mujeres y hombres. La ética del *care* versus Gilligan no tiene nada que ver con la moral femenina de Noddings o con el ideal maternante de Ruddick. Esta rechaza el punto de vista limitado de una «moral de mujeres» para poner

²⁵ J. Butler, *Vie précaire*, op. cit., p. 70 (Trad. esp., op. cit., p. 70).

²⁶ Gayatri Spivak, *Les subalternes peuvent-ils parler?*, París, Éditions Amsterdam, 2009 (Trad. esp., *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2014).

en evidencia [el hecho de que el círculo de aquellos a quienes les conciernen esas actividades no está únicamente circunscrito al género.] La puesta en obra de una ética tiene por punto de partida una concepción de la cultura democrática a través de la igualdad de voces y la protección de todas aquellas y aquellos que tienen la experiencia de la vulnerabilidad. Es más, aprehender la dimensión ética propia que se despliega supone desplazar las fronteras de la moral no aceptando solamente el punto de vista abstracto y universal, ya sea solo el punto de vista moral legítimo. Considerar la situación del *care* a partir de una ética corresponde a valorizar prácticas de cuidado desigualmente repartidas y no reconocidas, muy a menudo reenviadas a la esfera de lo privado, a los sentimientos o al simple hecho de aliviar los sufrimientos. Ahora bien, hay mucho más en el *care*.

La ética feminista, que tiene por anclaje el reconocimiento de vínculos de todo tipo que construyen nuestra individualidad, testifica de una crítica al racionalismo a favor de una mejor interpretación de los sentimientos según la idea de que es necesario cultivar nuestra afectividad más que dominarla. Es por ello que es necesario prestar una atención considerable al desarrollo de las capacidades morales y sociales desde la infancia, al rol del amor paternal que lo hace posible, al desarrollo tanto afectivo como cognitivo. Como lo escribe Annette Baier interpretando a Gilligan, «una ética feminista no es la guerra de las mujeres contra los hombres: la mejor teoría moral debe ser una producción colectiva de mujeres y hombres, esta debe armonizar la justicia y la solicitud»²⁷. Puesto que la voz de las mujeres puede ser llevada al reconocimiento, es necesario articular sin jerarquía al «sujeto de derecho» que ha privilegiado el poder de los hombres y el «sujeto de necesidad» por mucho tiempo oculto en la experiencia privada y silenciosa de las mujeres. Una ética feminista hace público lo que era considerado como privado (el *care*) y muestra lo que hay de privado en un

²⁷ Annette Baier, «The Need for More than Justice», en *Feminist Theory*, A. Cudd y R. Andreasen (eds.), Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 250.

espacio que se presentaba como totalmente público. Esta desplaza las fronteras establecidas entre las esferas privada y pública.]

La perspectiva del *care*, contrariamente a la perspectiva de la justicia, supone una protección y un reconocimiento de la voz de las mujeres en cuanto, en la vida ordinaria, son las mujeres quienes portan esta orientación moral. Ser feminista es entonces saber escuchar los relatos que las mujeres hacen de su vida, interpretarlos, puesto que, según Gilligan, «si las mujeres fueran eliminadas de los muestreos (o paneles) de investigación, el interés por el *care* en el razonamiento moral de hecho desaparecería»²⁸. Una ética feminista consiste en hacer entender la voz de las mujeres como voz vulnerable para hacer surgir otras maneras de relacionarse con el mundo. De manera más general, se trata de una conducta de escucha con respecto a los más vulnerables, los menos escuchados, los menos reconocidos. La ética feminista que podemos deducir de los trabajos de Gilligan vale como una actitud de defensa de todos los dominados(as) en nombre de su palabra borrada por diferentes formas de explotación.

Pero, sobre todo, se trata de afirmar que el reconocimiento y el acompañamiento de la vulnerabilidad suponen como horizonte formas de performatividad o de restauración del poder de acción. La vulnerabilidad no es contradictoria con la performatividad. Las prácticas del *care* tienen por finalidad el retorno del *empowerment* de los sujetos olvidados o dejados de lado por los centros de poder. En ese sentido, para Gilligan las mujeres, quienes, por constatación empírica, portan en su mayoría el tema del *care*, deben poder concebir la ética como un recorrido para restablecer la performatividad.

Existen entonces tres estadios del desarrollo moral: el primero completamente egocéntrico, el segundo del todo orientado hacia el otro y el tercero que contiene un equilibrio donde el yo está en relación con los otros. Este último estadio pone en valor un yo

²⁸ C. Gilligan, «Moral Orientation and Moral Development», en *Women and Moral Theory*, Kitty y Meyer (eds.), Lanham, 1987, p. 25.

interdependiente en contra de una visión separada del yo. Expresa una madurez moral que supone, para las mujeres pero igualmente para los hombres, el ejercicio cotidiano y repetido de una ética feminista que despliega la capacidad de ser, de decir y de actuar²⁹ más allá de los estereotipos de género.

II. El cuidado. Contra el individuo liberal

²⁹ Para la lectura de Gilligan ver Joan Tronto, *Moral Boundaries*, Nueva York, Londres, Routledge, 1993; la traducción francesa, *Un monde vulnérable*, París, La Découverte, 2009, p. 117, y Seyla Benhabib, «The Generalized and the Concrete Other», en *Feminism as critique*, Benhabib y Cornell (eds.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 78.

En su curso en el Collège de France, *Nacimiento de la biopolítica*, Michel Foucault observa cómo la racionalidad liberal se esfuerza por acaparar a los humanos desde el nacimiento a través de la captación de sus capacidades. El capital humano debe ser acrecentado como una condición *sine qua non* del mercado. En esta perspectiva se requiere interesarse en el capital humano y movilizarlo. Extender la lógica mercantil supone una movilización total de lo humano. En ese marco, la perspectiva del cuidado de vidas parece encontrar aquí su lugar de emergencia, así como su crítica más funesta. El cuidado deviene un capital que es necesario amplificar al servicio del capitalismo. Es, en el mejor de los casos, un acompañamiento; en el peor, una ideología al servicio de una gubernamentalidad liberal omnipresente y totalizante que promueve el intercambio como verdadero valor, no solamente de las cosas sino de los humanos mismos. La preocupación por los otros se materializa entonces en inversiones como el tiempo de afecto o de educación consagrado por los padres a sus hijos; las inversiones más o menos voluntarias al servicio de la constitución de un capital humano que puede ser movilizable por la sociedad favorecen, según Foucault, «especies de competencia-máquina que van a producir un salario»³⁰.*

El nuevo liberalismo descrito por Michel Foucault concierne a la fabricación de individuos bien equipados, cuyo cuidado permite una mejor integración en los circuitos actuales de cálculos económicos y políticos. Parece que Foucault entró muy rápido en materia y que su juicio está en deuda con el análisis de la conducta de las

³⁰ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2004, p. 235. (Trad. esp.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009).

* N. de T. Traducción mía al español.

conductas y con los controles reguladores de las poblaciones que califican las nuevas formas de liberalismo. Se puede proponer otra lectura y observar, por el contrario, en el cuidado la emergencia de una nueva problemática, la de la vulnerabilidad, en la cual la ética del *care* con otros dispositivos teóricos sabrá mostrar qué nuevos esquemas antropológicos y sociales esta pone en relieve. Muy lejos de ser el último eslabón del hombre emprendedor, el cuidado de las vidas humanas puede aparecer, en cambio, como el reconocimiento de una fragilidad fundamental que revela en su centro otra versión diferente del individuo que la del liberalismo.

¿Cómo la vulnerabilidad llega a valer como un nuevo antecedente antropológico que pone en cuestión el modelo de desarrollo que reposa únicamente en el vínculo mercantil? Más todavía, ¿podemos valorizar la consideración de la vulnerabilidad como participando de un proyecto político llevado a cabo a través de la atención a los otros incluso si hoy en día parece muy claro que todo aquello que no valoriza al individuo emprendedor de sí mismo es olvidado, mal considerado, tornado invisible y confiado a aquellas y aquellos a quienes se puede subyugar y descalificar? Reconsiderar la vulnerabilidad y su tratamiento significa proponer nuevos modos de funcionamiento de la economía de mercado más atentos a la felicidad y con una repartición más justa de las riquezas. De esto, la ética del *care* puede dar cuenta proponiendo una concepción del vínculo enraizada en el reconocimiento de las situaciones de dependencia.

Ciertamente, los trabajos de algunos antropólogos y sociólogos, desde el *Ensayo sobre el don* de Mauss³¹, nos han enseñado que el vínculo social no está solamente hecho de cálculos y de intereses, sino que reposa en intercambios humanos que no pasan por el mercado. Podemos decir que el interés por el cuidado, en todas las formas de vulnerabilidad, pertenece a este movimiento en ciencias humanas que desborda ampliamente la idea de *homo*

³¹ En torno a la *Revista de MAUSS*, los trabajos de Alain Caillé y de Jacques T. Godbout, «L'amour des autres», *Revue du MAUSS*, n° 31, segundo semestre 2008.

oeconomicus y la perspectiva de una racionalidad de la acción estructurada por el interés. La referencia al *care* participa de un cuestionamiento más profundo a través del cual se trata de dejar las zonas de sombra del liberalismo para promover otras lógicas sociales diferentes de la lógica mercantil. Este va en el sentido de la demanda de las sociedades definidas de la manera más amplia posible en favor de las aspiraciones que se dirigen a maximizar las protecciones y las libertades de las mujeres, los inmigrantes o los pobres, pero también de todas las minorías sexuales y de género, de todas las minorías étnicas o religiosas, cuyas voces no son tomadas en cuenta, especialmente si consideramos que esas categorías pueden evidentemente volver a cotejarse. Reconocer que somos física y psíquicamente vulnerables, dependientes unos de otros, ha permitido imaginar de otra manera nuestro destino común, y sobre todo poner en valor nuestras esferas de desposeimiento y de interdependencia. Poner en escena el cuidado corresponde a revelar cuán implicados estamos siempre en vidas que no son las nuestras y con las cuales debemos vivir sin ponerlas en peligro o bajo control, intentando instituir su mundo, lo que quiere decir liberar de otras aspiraciones normativas de otras formas de vida. Se trata de promover un cambio de paradigma en las ciencias humanas para reconsiderar a todos los humanos, lo que supone partir del hecho de que todos estamos vinculados. Como lo escribe Carol Gilligan, «somos, en cuanto seres humanos, seres de relaciones, responsables y sensibles. [...] Nacemos con una voz y en la relación que son la condición del amor e igualmente de la ciudadanía en una sociedad democrática»³².

Lo humano es fundamentalmente vulnerable, pero...

¿Qué es la vulnerabilidad, concepto actualmente ineludible para expresar toda suerte de fragilidades humanas ligadas a causas

³² C. Gilligan, «Un regard prospectif à partir du passé», en *Carol Gilligan et l'éthique du care*, op. cit., pp. 28-29.

vitales, sociales o medioambientales? Es necesario decir que la ética del *care* ella misma utiliza a menudo este concepto como algo evidente, sin definirlo sino postulando una nueva realidad antropológica: en realidad, somos todos vulnerables. ¿Cómo el *care* llega a ser valorizado como motor de un vínculo que reposa en la vulnerabilidad humana? El *care* ya se utiliza en el mundo angloamericano como un término del lenguaje ordinario (*take care of you*). En *The Ethics of Care*, Virginia Held nota como el *take care* puede valer de manera rutinaria como un *goodbye*. Pero, incluso de manera banal, este resalta un vínculo social sujeto al reconocimiento de una relación llevada hacia la posible vulnerabilidad del otro. Es que, en efecto, ilustra la relacionalidad humana (*human relatedness*) por medio de las reafirmaciones diarias de un vínculo (*connection*)³³. Este vínculo social no podría ser totalmente racional puesto que permite que permanezcan unidas disposiciones y prácticas, la actividad a través de la cual estamos al cuidado de alguien de manera muy corporal y los simples afectos (más o menos benevolentes, que pueden ser ambivalentes) por medio de los cuales nos preocupamos por alguien. [La ética del *care* descrita por Virginia Held combina la actividad de cuidado y el hecho psíquico de «preocuparse por»]. De esta manera, podemos simplemente estar al cuidado de un niño respondiendo a las necesidades corporales más primarias, pero, en general, a esta actividad es bueno agregar el hecho de preocuparse, es decir de apuntar como finalidad al desarrollo del niño³⁴. El hecho de relacionar las prácticas a la preocupación permite recordar en qué medida el *care* no es comportamentalista, sino que se caracteriza por esta toma en consideración indisociable de la actividad y de la disposición, esta última reenviando a aquello que constituye la especificidad de la relación: el hecho de preocuparse. No es preocupante un ser lleno de poder. Por el contrario, fijamos fácilmente nuestra atención hacia el otro vulnerable cuya vida y cuerpo están amenazados o son todavía poco viables. Definir lo humano como

³³ Virginia Held, *The Ethics of Care*, Oxford University Press, 2006, p. 30.

³⁴ *Idem*.

capaz de preocuparse de los otros que están necesitados equivale a reconocer una vulnerabilidad fundamental contra la creencia en un individuo todopoderoso, independiente y desprendido de las relaciones sociales bajo el modo de la ayuda mutua o de la interdependencia responsable.

La reflexión sobre la vulnerabilidad en las éticas del *care* se constituye progresivamente. Carol Gilligan utiliza poco el término de vulnerabilidad³⁵ y prefiere el de voz diferente en 1982. Es necesario esperar a 1985 y el libro de Robert Goodin intitulado *Protecting the Vulnerable: a Reanalysis of our Social Responsibilities*³⁶ para que la teoría del *care* haga entrar la vulnerabilidad en su caja de herramientas conceptual. Si la obra de Goodin no trata específicamente de la ética del *care*, es sin embargo útil para autoras como Eva Feder Kittay o Joan Tronto cuando desmienten el mito según el cual seríamos ciudadanos siempre autónomos y potencialmente iguales. Para Eva Feder Kittay, Goodin desplaza el dominio de la moral hacia el lado de las relaciones orientadas hacia la vulnerabilidad de los otros, donde incluso pueden ser fuentes de acción. Goodin opone así un modelo de la vulnerabilidad a un modelo de la voluntad que descansa en la promesa. En este último modelo que incumbe la moral, incluso si la obligación vinculada con la promesa está destinada a un otro en particular, la forma de la obligación es general; esta vale para cualquiera a quien esta promesa sea hecha. Además, la promesa es totalmente asumida por la persona que la pronuncia; esta señala un compromiso hecho con toda libertad. En el modelo de la vulnerabilidad, el fundamento moral específico de las relaciones entre los individuos se relaciona con la vulnerabilidad de uno y las acciones del otro, el primero ocupando una posición que le permite estar al encuentro de las necesidades del segundo. El compromiso es moral cada vez que un

³⁵ En *La ética del cuidado* encontramos sin duda expresiones como el «sentido de vulnerabilidad» de las mujeres (p. 110) o la «vulnerabilidad de su propia posición profesional» (p. 218), pero no hay un análisis explícito del concepto. En español, pp. 66 y 135.

³⁶ Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

individuo está en situación de responder a las necesidades de los otros. El modelo de la vulnerabilidad, contrariamente al modelo de la voluntad, no descansa en la libertad y en la autodeterminación de una persona, sino en la relación que se instituye entre un ser humano necesitado y otro ser humano capaz de responder. La cuestión difícil es saber hasta qué punto los seres vulnerables están marcados por las acciones de otros y cómo ellos pueden responder (favorable o desfavorablemente³⁷).

A partir de esta cuestión, Joan Tronto insiste sobre lo que toma la forma de un deber de «protección de los vulnerables», pero se muestra crítica en cuanto a la manera como son realmente dispensados los cuidados hacia los más vulnerables, por cuanto aquellos que los protegen son presentados como defensores; el riesgo reside en el abuso de poder de los que aportan el cuidado, «los cuales pueden llegar a asumir que pueden definir las necesidades de los vulnerables»³⁸. La vulnerabilidad hace siempre posible los abusos de poder en la medida en que la capacidad de respuesta no es mantenida por una reciprocidad entre iguales. [Establecer una relación moral con los más vulnerables corresponde a introducir la perspectiva del respeto, considerando la posición del otro tal como este mismo lo expresa y no suponiendo que el otro es exactamente idéntico a uno mismo. Cuando la vulnerabilidad necesita una protección, el hacerse cargo o una atención, es porque esta hace surgir una alteridad, una situación que no es intercambiable y que amerita una respuesta apropiada.]

Si somos todas y todos vulnerables, la pregunta que es necesario plantearse es qué cuidado apropiado construir en respuesta a la vulnerabilidad. ¿Cómo podemos nosotros, en particular, pasar en una misma vida desde una posición de dependencia a una posición de independencia? Como lo escribe Joan Tronto: «En el transcurso

de nuestra vida, cada uno de nosotros pasa por grados variables de dependencia y de independencia, de autonomía y de vulnerabilidad»³⁹. Así, según las posiciones que ocupamos, rico o pobre, en el centro o en la periferia de las relaciones de poder, tenemos más o menos la posibilidad de olvidar la vulnerabilidad de los otros y creer en nuestro propio poder o invulnerabilidad. Olvidamos que ciertas vidas tienen más a menudo que otras la experiencia de la vulnerabilidad y dejamos a otros, menos poderosos, menos reconocidos, el cuidado de responder a sus necesidades, creando así en la sociedad cadenas de vulnerabilidad que son igualmente cadenas de precariedad social.

Probablemente, las vidas vulnerables son en primer lugar vidas cuya viabilidad está amenazada. Son igualmente vidas frente a las cuales las formas dominantes de representación no dejan espacio porque son consideradas inútiles, perturbantes o fuera de norma. [Ciertas vidas son más vulnerables que otras y tienen necesidad en ese sentido de ser protegidas para poder liberarse o expresarse.] Se trata de vidas que pueden ser fácilmente aniquiladas por el ejercicio de la violencia o del poder, y esto especialmente si consideramos que el liberalismo moral y político funciona en nosotros como un elemento fuertemente identitario que nos ha enseñado a considerar a todo el ser humano, independientemente de su situación, como un sujeto autónomo siempre aceptado por todos los otros como responsable de su situación presente. La cuestión que se plantea es saber cómo pensar el anclaje social de la vulnerabilidad en las manifestaciones intersubjetivas precisas. Existe hoy en día una nueva configuración teórica que aborda esta tarea. Es así que, al lado de las éticas del *care*, los trabajos de Judith Butler⁴⁰ sobre la herida o de Axel Honneth⁴¹ sobre el desprecio,

³⁹ *Ibid.*, p. 182. En inglés, «Throughout our lives, all of us go through varying degrees of dependence and independence, of autonomy and vulnerability». *Ibid.*, p. 135.

⁴⁰ J. Butler, *Le pouvoir des mots*, París, Éditions Amsterdam, 2004, traducción del inglés, J. Butler, *Excitable speech. A political of the performative*, Routledge, 2021.

⁴¹ Axel Honneth, *La société du mépris*, París, La Découverte, 2006. En español, Axel Honneth, *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.

³⁷ Eva Feder Kittay, *Love's Labor*, Nueva York/Londres, Routledge, 1999, pp. 54-56.

³⁸ J. Tronto, *Un monde vulnérable*, op. cit., p. 181. En inglés, «Who may come to assume that they can define the needs of the vulnerable». J. Tronto, *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*, Nueva York/Londres, Routledge, 1993, p. 135.

por ejemplo, pueden ser leídos como identificaciones de diferentes formas de vulnerabilidad que marcan socialmente los cuerpos y los espíritus por una falta de poder. El poder de hacer daño del lenguaje, para Judith Butler, o la imposibilidad de realizarse a sí mismo, para Axel Honneth, funcionan como pérdidas de socialización y de poder de acción que hacen estar muy vulnerable, por falta de reconocimiento y de viabilidad subjetiva.

La crítica del hombre liberal

La vulnerabilidad que, fundamentalmente, reenvía lo humano a una falta de poder y a la posibilidad de ser atacado o violentado introduce una falla en el liberalismo, incluso en su concepción más pluralista, como la de John Rawls⁴². No se trata sin embargo de hacer una lectura simplista del liberalismo, en particular de John Rawls, innovador y realmente determinado a proponer la posibilidad de una sociedad igualitaria⁴³. Insistiendo en la importancia de una esfera política fuera del mercado que escape al objetivo utilitarista de la simple repartición de la prosperidad, Rawls ha teorizado sobre la necesidad de una sociedad justa y de un espacio político propio donde todas las personas podrían ser tratadas como libres e iguales entre ellas, nos recuerda Eva Feder Kittay⁴⁴. En esa perspectiva es necesario elaborar «instituciones fundamentales», cuyo rol es el de servir «de guía acerca del modo en que las instituciones básicas deben hacer efectivos los valores de la libertad y de la igualdad»⁴⁵. Un problema político mayor para Rawls es aquel de la corrección sistemática de las desigualdades estructurales.

⁴² John Rawls, *Libéralisme politique*, París, PUF, 2ª edición, 2006, p. 5: «la distinción entre el pluralismo razonable y el simple pluralismo» (Trad. esp., *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 24). Ver igualmente Catherine Audard, «Le libéralisme démocratique de John Rawls», en *Qu'est-ce que le libéralisme?*, VI, París, Gallimard, «Folio essais», 2009, pp. 401-473.

⁴³ J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 30: «una forma de liberalismo que es igualitario» (Trad. esp., op. cit., p. 32).

⁴⁴ E.F. Kittay, *love's Labour*, op. cit., p. 75.

⁴⁵ J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 29. En español, op. cit., p. 30.

La relación con la justicia es central; esta es sin embargo aprehendida a través de las reglas, los dispositivos y los sujetos de derecho racionales.

Es ciertamente ahí que la diferencia se torna abismal con las éticas del *care* según las cuales la esfera política no puede ser fácilmente desprendida de una esfera social y antropológica que reenvía a la omnipresencia de las relaciones de poder o de explotación, a la toma en consideración del contexto y de los sujetos sensibles víctimas de las necesidades. Para Rawls, el ámbito de lo político es aprehendido a través de una aproximación normativa que conlleva a interrogarse sobre la «sociedad [que] está correctamente ordenada y es, por tanto, justa»⁴⁶. Este liberalismo encuentra entonces su fuerza en un universalismo abstracto reivindicado como tal y en un racionalismo heredado de Kant. Fundar una sociedad justa e inventar una cultura pública supone llevar a un nivel más elevado de abstracción las teorías del contrato social de Locke, de Rousseau y de Kant. El contrato original no es concebido para entrar en una sociedad determinada o para establecer una forma de gobierno específico; este permite hacer reconocer en un espacio común los principios de la justicia⁴⁷. Detrás del «velo de ignorancia» de la posición original que se supone simboliza el momento en el cual se constituyen las instituciones políticas de la estructura de base del Estado de derecho, se anuda una concepción del ser humano en cuanto ser racional y político. Detrás de ese velo, nadie se reconoce en su ser social o sensible. Ya no tenemos acceso a todas las informaciones particulares que harían de nosotros sujetos interesados y parciales: los seres humanos son todos semejantes. De esta manera, comprendiendo a los otros de la misma manera que a ellos mismos, estos pueden ponerse en el lugar de cualquier otro. La fundación de la sociedad justa es entonces completamente racional; es así como debe constituirse, a través de la duración, el

⁴⁶ J. Rawls, *Théorie de la justice*, París, Le Seuil, 2ª edición, 1997, p. 35 (Trad. esp., *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 34).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 37 (Trad. esp., *ibid.*, p. 36).

orden social democrático. Cada uno puede de esta manera aceptar un consenso tolerable para los más desfavorecidos, puesto que se hace abstracción de su propia situación para alcanzar un razonamiento universal.

La filosofía política de Rawls ha encontrado su punto culmine en un pensamiento jurídico, en una teoría de la justicia que no considera lo humano en sociedad, sino solo como sujeto de derecho, por partida doble: un sujeto para el derecho y un sujeto que tiene derechos. La justicia debe permitir instaurar un consenso democrático a través del cual los ciudadanos obedecen las leyes que ellos mismos han escogido para respetar la igualdad y la libertad inherentes a todos los seres humanos. El fundamento constitucional de las sociedades y de los dispositivos jurídicos son suficientes para establecer una democracia renovada, que deja a cada una y a cada uno la oportunidad de realizarse en un Estado de derecho. Esta interpretación de la situación inicial, que plantea la elección de la sociedad en términos racionales, supone miembros concebidos en cuanto personas autónomas, que se comprometen voluntariamente en un sistema de cooperación social. Pero numerosos problemas son entonces dejados de lado en la periferia de lo político. Feministas como Susan Moller Okin, Annette Baier o Eva Feder Kittay reprochan al liberalismo de Rawls el no haber sabido articular la «crítica de la dependencia» con su teoría de la justicia. En otros términos, la teoría de Rawls no permite dejar un espacio a las relaciones de dependencia, verdaderos reveladores de la vulnerabilidad humana y, por sobre ello, a las situaciones de injusticia; esas relaciones son reenviadas a la infrapolítica por cuanto ellas no se despliegan según los vínculos de justicia determinados exclusivamente por la reciprocidad entre personas libres e iguales. [La vulnerabilidad, tal como se manifiesta en la dependencia, se arraiga en las relaciones asimétricas entre personas dependientes y personas que se ocupan de seres dependientes.]

El giro de la filosofía práctica en el siglo XVIII

De manera general, la teoría de Rawls se apoya en un punto de inflexión de la filosofía práctica europea tomada del siglo XVIII, y que el proyecto de las éticas del *care* quiere poner en cuestión. A través del paso de la filosofía escocesa (Hutcheson, Hume y Smith) a la filosofía kantiana, lo que estuvo en juego fue una transformación sintomática de cambio de naturaleza del vínculo social: los sentimientos morales dieron paso a una moral universalista. Con Kant, la moral devino una esfera autónoma de la vida humana incluso cuando, antes que él, esta tenía valor al interior del juego social, a través de un juego de la razón y de los sentimientos morales que recordaba en qué medida los sentimientos pueden ser un espacio fundador de las actividades humanas. Mientras que Hutcheson postulaba un sentido moral o una benevolencia natural que el orden político tenía la misión de moldear y de educar, Hume proponía ya una simpatía más bien problemática, no en cuanto amor de la humanidad, sino solamente como atención a aquello que le ocurre al prójimo. Por ello, devino importante pensar un sistema de justicia como limitación de todas las actividades que conciernen a nuestros prójimos y a nosotros mismos. Adam Smith debía tornar aún más problemático el vínculo con el otro y la posibilidad de tener sentimientos morales haciendo de la simpatía una operación mental en la cual nuestra relación al otro no pertenece al registro del sentir, sino a una proyección en la cual no podemos sino imaginar lo que este siente.

Según Joan Tronto, la simpatía en Smith manifiesta una mayor complejidad en la relación al otro: «El problema moral esencial para Adam Smith deviene así aquel de saber cómo llegamos a prolongarnos en la posición del otro»⁴⁸. La simpatía, a través de su acto de proyección imaginario en la experiencia del otro, supone un

⁴⁸ J. Tronto, *Un monde vulnérable*, op. cit., p. 79. En inglés, op. cit., p. 46: «a key moral problem for Adam Smith thus became how people came to extend themselves into the position of another».

compartir lo que se tiene en común bajo el modo de la separación sensible de las experiencias de vida. Con Smith, los fundamentos de la moral son definitivamente modificados y testifican un mayor aislamiento de los individuos vencidos por un desarrollo sin precedentes del comercio que los torna más calculadores y en mejores condiciones para hacer descansar la virtud en el interés personal. Smith fue entonces vencido, según Tronto, por «un escepticismo moral»⁴⁹ que se arraigaba en la pérdida de eficiencia de los sentimientos morales y en el diagnóstico de un crecimiento de la distancia en las relaciones sociales. En esta perspectiva, la figura del espectador imparcial se interpreta como la posibilidad de introducir un punto de vista moral reflexivo y distanciado en una sociedad en la cual se trata de limitar el poder mercantil y de construir una política para no reducir el vínculo social a la búsqueda de intereses económicos. Por eso, la moral debe actuar considerando la separación de los individuos y de la política con una esfera pública que controla los intereses privados. Desde Smith hasta Kant, no hay sino otro paso teórico que consiste en dejar una simpatía ya interiorizada por un modelo del «punto de vista moral» que reduce definitivamente las interacciones con los otros para hacer de la moral, contrariamente a lo que será más adelante la política, no la esfera de la acción, sino la esfera del pensamiento y de la racionalidad práctica. De esta manera, la moral no permite encontrar a los otros en una vida social abocada al intercambio benevolente. Esta se encierra en una consideración sobre la justificación de las conductas morales. La cuestión moral se transforma en juicios morales formulados desde un punto de vista distanciado y desinteresado, con un vínculo social en segundo plano que es necesario controlar y regular. La esfera de los sentimientos es definitivamente excluida de la racionalidad moral, y es situada fuera de la esfera pública por cuanto corre el riesgo de impedir el fundamento moral de la política.]

Este vuelco observado en la historia de la filosofía práctica no puede sino reforzar la teoría de las formas de relegación social que

⁴⁹ *Ibid.*, p. 81. En inglés, J. Tronto, *op. cit.*, p. 47.

se operan en las prácticas. Los sentimientos morales, al devenir un asunto privado, pueden sin pena ser reenviados al mundo privado y silencioso de las mujeres asignadas al dominio de lo privado. Es por lo tanto revelada en su violencia misma la impureza de esta división del mundo, que se cree sin embargo racional; este último esconde en realidad relaciones de poder que fabrican un «otro», las mujeres y todos aquellos, esclavos, inmigrantes u otros, que son transformados en periféricos por medio de una división que asocia el «punto de vista moral» y la participación con una esfera pública homogénea o estable. Según Tronto, la ética del *care* debe ser entonces precisamente comprendida como la puesta en cuestión de una filosofía moral que ha desplegado una política encerrada en una teoría de la justicia abstracta que excluye toda solución de continuidad entre las actividades que refieren a la moral universal y aquellas que son reenviadas a la vida cotidiana, inframorales e infrapolíticas. Las mujeres permanecen de ahora en adelante en esta esfera silenciosa de lo ordinario, que dibuja una periferia muy alejada de un centro de actividades masculinas denominadas «desprendidas» y «desinteresadas» gracias al «punto de vista moral».

Vulnerabilidad y crítica de la identidad

La confianza en los dispositivos de justicia perennes y la posibilidad de dar una identidad al sujeto a la vez racional y autónomo supone un mundo estable, devenires lineales para humanos transformados en ciudadanos implicados en la vida pública.

Si la humanidad es últimamente calificada por su vulnerabilidad, por una puesta en cuestión del movimiento histórico llevado a cabo en el siglo XVIII, las formas integradas de ciudadanía, incluso cuando prepararon un consenso democrático elaborado por sujetos suficientemente indistintos o neutros, ya no son evidentes. Con la referencia a la vulnerabilidad, es todo el espíritu de una crítica del liberalismo y de su fundamento moral que es reactivado; las teorías liberales resultan incapaces de comprender

los nuevos movimientos sociales (feminismo, defensa de nuevos derechos sexuales o cívicos, lucha contra la discriminación) y las nuevas formas de incertidumbre que afectan últimamente las vidas ordinarias, en particular en el mundo del trabajo y en las vidas afectivas. Estas ya no saben pensar las individualidades y los colectivos cuyos relatos se arraigan en situaciones precisas de dominación que hacen imposible una expresión política que valga incluso como participación en un Estado de derecho.

Más aún, el liberalismo corre el riesgo de condenar a la invisibilidad, de relegar fuera de las lógicas de redistribución y de reconocimiento, a todas aquellas y aquellos cuyas identidades parecen vacías por una falta del poder de hablar y de actuar en un sistema normativo que deja fuera del dispositivo de justicia a los individuos que no pueden justificar una ciudadanía activa o deliberativa. Poniendo en escena a un sujeto de derecho que se asemeja mucho al sujeto trascendental kantiano, John Rawls se dota ciertamente de los medios necesarios para pensar un Estado que no esté entre las manos de una casta o que no sea trabajado por identidades sectarias, sino que permanece impreciso con respecto a la categoría de los «más desfavorecidos». Le cuesta, en particular, pensar la complejidad o la diversidad de esta categoría y denunciar la violencia de las asignaciones, considerar la realidad social más allá del ideal de justicia, con las rupturas y los accidentes más bien que por la promesa racional de justicia.

Una ontología del accidente

¿Cómo considerar entonces la vulnerabilidad en el marco de una filosofía moral y política, pero igualmente de una ontología que le dé la legitimidad de un concepto insoslayable? Es una de las problemáticas centrales que está en juego en una ética del *care*. Este desafío es claramente presentado por Joan Tronto, quien propone en *Un mundo vulnerable* una definición global del *care* en cuanto «especie de actividad que incluye todo lo que hacemos para mantener,

perpetuar y reparar nuestro “mundo”, de tal suerte que podamos vivir tan bien como sea posible. Este mundo comprende nuestro cuerpo, a nosotros mismos y a nuestro medio ambiente, todos elementos que buscamos unir en una red compleja, que sustenta la vida»⁵⁰. Las vidas viables son vidas sin embargo vulnerables: cada vida despliega un mundo que se trata de mantener, de desarrollar o de reparar. El cuidado supone una atención a todas las vidas y a todos los seres que pueblan el mundo. Esta definición amplia del *care* —que reagrupa un cierto número de actitudes, la capacidad de tener responsabilidades, el trabajo del *care* y la satisfacción de necesidades— es de hecho una actividad central y esencial de la vida humana: la experiencia del *care* adquiere en ese sentido una suerte de universalidad, pero esta universalidad no es de ninguna manera abstracta, puesto que caracteriza el tipo de relación que conviene tener con un ser singular, un elemento natural o un objeto con la condición de reconocer su pertenencia a un mundo vulnerable. Es necesario de esta manera expandir considerablemente el mundo del *care* para darle una mayor amplitud: sobre esas bases, se vuelve posible el cuidado igualmente de la naturaleza. El *care* no es entonces solamente interpersonal; este concierne fundamentalmente nuestro mundo en su esencia, la posibilidad de su donación. En ese sentido, es pertinente conferir una consistencia ontológica a la ética del *care*. En realidad, una ontología del *care* se arraiga en una crítica de todas las formas de poder, ya sean naturales o fabricadas por el hombre, en provecho de todo aquello que amerita protección, atención, y que corre siempre el riesgo de la eliminación o de la desaparición. Este mundo necesita de una ética porque lleva consigo un gran número de posibilidades de vivir de otra manera, con otras normas distintas a las que el poder escrito del capitalismo nos hace aceptar.

⁵⁰ J. Tronto, *Un monde vulnérable*, p. 143. En inglés, *op. cit.*, p. 103: «a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our “world” so that we can live in it as well as possible. That works includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web».

Desde ese punto de vista, una reflexión filosófica sobre el *care* puede sin duda alimentarse de las tesis de Catherine Malabou en *Ontología del accidente*, no obstante provenientes de otra tradición. Bajo una forma extrema, la vulnerabilidad no nos reenvía solamente a identidades frágiles, sino que las pone en cuestión, subraya la ausencia de permanencia de las identidades. La vulnerabilidad puede muy bien expresarse a través de accidentes en la trayectoria de una vida que valen como «transformaciones que son atentados»⁵¹. Esas identidades, hechas trizas por accidentes tan heterogéneos como enfermedades graves o lesiones, guerras, catástrofes naturales y dramas familiares o profesionales, demuestran una imposibilidad de reconocerse y de darse a conocer, puesto que no queda nada de su vida inicial sino pedazos imposibles de volver a juntar. La vulnerabilidad deviene esta experiencia negativa, devastadora, que impide instituir un mundo común en igualdad con los otros. Por eso, esta no designa únicamente una filosofía de la contingencia, sino una ontología del accidente, que tiene en cuenta otras líneas diferentes de una racionalidad continua y necesaria.

El tomar en cuenta la vulnerabilidad renueva la vasta cuestión de la contingencia (la posibilidad de ser diferente a lo que se es y la posibilidad de no serlo). Esto equivale a una manera de volver a la opacidad del comienzo de cada vida humana, al hecho de que nacemos fundamentalmente débil o frágil y tenemos la necesidad de que cuiden de nosotros. Esta designa entonces una relación de apego fuertemente deseada, y que puede estar indisponible, ser reenviada a la violencia de su ausencia, y de la cual nosotros hemos reprimido su huella. Con Judith Butler, podemos afirmar que esta nos reenvía a una forma de sufrimiento fundamental, la de no conocer nosotros mismos su nacimiento, una melancolía de los orígenes que reencontramos ciertamente al final de nuestra vida,

⁵¹ Catherine Malabou, *Ontologie de l'accident*, París, Éditions Léo Scheer, 2009, p. 10 (Trad. esp., *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*, Santiago de Chile, Pólvora, 2018).

donde cada vez la muerte se aproxima para recordarnos que somos fundamentalmente vulnerables, y debemos recurrir a la atención de los otros, menos vulnerables en ese momento⁵².

Vulnerabilidad y dependencia

La ética del *care* moviliza una ontología de la vulnerabilidad desestabilizando sin embargo una tradición intelectualista o espiritualista. La referencia a la vulnerabilidad deviene esencial en una perspectiva ontológica para integrar la protección de la naturaleza o del medio ambiente en problemáticas de protección. Pero esta es tanto más indispensable para una mejor comprensión de las vidas vulnerables, de los sujetos necesitados para quienes es necesario el cuidado. Más aún, esta recibe en ambos casos una significación pragmática destinada a poner en relieve las diferentes experiencias de la dependencia. La dependencia tiene mucho valor como reveladora de una vulnerabilidad ontológica y antropológica. La ética del *care* se manifiesta en una atención a los otros que equivale a una respuesta apropiada a seres dependientes cuyo estatus de sujeto debe ser pensado a través de la necesidad de la sobrevivencia, del mantenimiento de la vida o del vivir-mejor. El ser humano no es solamente un ser racional o un sujeto de derechos; es también una persona cuyo despliegue de la potencia de vivir puede ser impedido. Somos a menudo seres dependientes puesto que fundamentalmente vulnerables⁵³.

La vulnerabilidad humana se manifiesta generalmente a través de existencias marcadas por la pasividad aparente y la exposición al otro. El cuidado de esas vidas no significa sin embargo limitarlas, sino apoyarlas y protegerlas. Si el cuidado puede degradarse en violencia o en maltrato, es porque este implica relaciones de dependencia y relaciones fuertemente asimétricas que ciertas

⁵² J. Butler, *La vie psychique*, op. cit., pp. 30-31 (Trad. esp., *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2015, p. 39).

⁵³ Ver también F. Brügère, *Le sexe de la sollicitude*, op. cit., pp. 26-27.

formas extremas de dependencia ponen en relieve. La noción de dependencia no podría reducirse a una noción negativa; esta debe abarcar todo el espacio en una ética del *care*. Eva Feder Kittay inauguró en *Love's Labor* una reflexión moral y política tal, pasando de la cuestión de la vulnerabilidad a la de las grandes dependencias tan diversas como las de la infancia, del fin de la vida, de las enfermedades graves y, más aún, de las discapacidades físicas o mentales. Anclando su teoría en formas extremas de dependencia, Kittay pone en relieve las relaciones interpersonales e institucionales a través de las cuales la persona atendida es incapaz de ocuparse de sus necesidades vitales y de devolver lo que le da la o las personas que se ocupan de ella; resulta difícil en ese contexto, contrariamente a lo que sostienen otras éticas del *care*, considerar un paso desde la dependencia a la interdependencia como horizonte de lucha contra la dependencia⁵⁴. Ciertamente, somos todas y todos interdependientes socialmente (un[a] jefe de una empresa de su secretario o secretaria, las poblaciones urbanas de empresas agrícolas, etc.), pero ciertas personas son tan frágiles corporal y mentalmente que su dependencia no llega nunca a fijarse en una interdependencia: «En un momento dado existe una dependencia que aún no es o ya no es una interdependencia»⁵⁵. Ciertas formas de dependencia, como las que conciernen a los discapacitados mentales severos, no serán nunca precedidas o seguidas de relaciones interdependientes en el sentido de relaciones que conllevan una forma de reciprocidad. La interdependencia no puede siempre constituir el ideal emancipador de las luchas contra la dependencia.

Tomar en cuenta la dependencia extrema más bien que la vulnerabilidad o la interdependencia ordinaria sirve de contramodelo para criticar definitivamente la ficción liberal de la independencia. ¿Cómo, en efecto, pensar, en ese marco, la posibilidad de

⁵⁴ Ver los análisis de Marie Farrau y Alice le Goff, *Care, justice et dépendance*, París, PUF, Philosophies, 2010, pp. 111-124.

⁵⁵ E.F. Kittay, *Love's Labor*, op. cit., p. xii: «there is a dependency that is not yet or no longer an interdependency».

la asociación en igualdad que supone siempre formas de reciprocidad como fundamento de todo vínculo social y de toda actividad humana volcada hacia el otro? Para Kittay, «mientras los límites de la justicia estén establecidos dentro de relaciones recíprocas entre personas libres e iguales, las personas dependientes seguirán estando privadas de derechos, y las que trabajan en el área de la dependencia, que por lo demás son plenamente capaces, y los miembros de la sociedad que cooperan, continuarán compartiendo diferentes grados de privación de derechos con los dependientes»⁵⁶. Una sociedad no debe considerar que la dependencia es una cuestión periférica, esta debe ser un problema central para no reducir las existencias humanas a un ideal de ciudadanía que promueva una sociedad bien ordenada y que transforme al individuo en persona moral. A partir de esta necesidad expresada de reflexionar sobre la dependencia, Kittay explica en qué la ética del *care* permite conocerla mejor. Las prácticas y el trabajo en el área de la dependencia son entonces replanteados a partir de una realidad social, la implicación masiva de las mujeres (en las profesiones de cuidado mal remuneradas ligadas a la dependencia y en cuanto madres en el espacio familiar). Las *dependency workers* son mayoritariamente mujeres, en particular mujeres pobres o asignadas al espacio familiar por una razón u otra. La voz del *care* (*The voice of care*) no podría ser pensada fuera de la experiencia de las mujeres, de la explotación de su fuerza de trabajo en el marco de las tareas de cuidado. En esta perspectiva, Kittay hace un homenaje a Ruddick; esta última ha analizado el trabajo de las madres considerando la maternidad no como la expresión de una naturaleza, sino como el ejercicio de un maternaje, de una suma de prácticas que suponen competencias y una inteligencia propia. Ella también ha interrogado el lugar del poder en las relaciones de cuidado. Existe una

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 76-77: «as long as the bounds of justice are drawn within reciprocal relations among free and equal persons, dependents will continue to remain disenfranchised, and dependency workers who are otherwise fully capable and cooperating members of society will continue to share varying degrees of the dependents disenfranchisement».

desigualdad de poder entre el cuidador y el que es cuidado en toda relación de *care*. Pero, según Ruddick, esta asimetría de roles conduce a menudo a lógicas de dominación en cadena: dominación de los hombres sobre las mujeres asignadas al cuidado, dominación del proveedor de cuidado sobre aquella o aquel que este emplea para el cuidado de sus cercanos, dominación del trabajador sobre el ser esencialmente vulnerable del cual él está a cargo. Dominar es transformar al otro en objeto de propiedad; es también creer que la relación de dominación es necesaria para el bienestar o para el mantenimiento de la vida del dominado⁵⁷. La dominación es un ejercicio ilegítimo de poder que las relaciones de *care* pueden favorecer aún más cuando refieren a la cuestión de la dependencia mayor que el liberalismo deja en silencio, fuera del dominio de la justicia.

Contra los impensados del liberalismo, Kittay aboga por un feminismo que no podría ser pensado sin referencia a la cuestión de la dependencia. La división sexual separa el trabajo de los hombres del de las mujeres. La igualdad no hace que los hombres se dediquen a las actividades llevadas a cabo por las mujeres desde el momento en que estas están vinculadas al cuidado no reconocido de seres dependientes. Desde *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir hizo de la dependencia de las mujeres con respecto a los hombres el lugar de una alienación que impide la igualdad. Poco tiempo después, Susan Moller Okis denunció a su vez la falta de justicia en el espacio familiar y privado que hace descansar sobre las mujeres el peso del cuidado, excluyéndolas así del espacio público.

Frente a esta situación de las mujeres es necesario reajustar una nueva teoría de la igualdad que incluya en su centro la cuestión de la dependencia. En lugar de una crítica feminista diferencialista, que instala la irreductibilidad de las diferencias femeninas, de una crítica de la dominación, para la cual la dominación precede la diferencia y da cuenta de todas las relaciones sexuadas, de una crítica de la diversidad —las mujeres tienen destinos muy diferentes, es

⁵⁷ Sarah Ruddick, «Injustice in Families: Assault and Domination», en *Justice and Care*, V. Held (ed.), Co. Wetsview Press, 1995, pp. 213-214.

necesario cruzar el género con la raza y la clase—, es necesario instalar una crítica feminista de la dependencia donde lo que está en juego es una reevaluación de la igualdad a partir del análisis moral y político de las asimetrías creadas por todas las formas de dependencia⁵⁸. En otros términos, ¿cómo podemos imaginar una igualdad compatible con las relaciones de dependencia, en particular con aquellas que no se pueden suprimir? El feminismo deviene entonces el lugar de una nueva concepción de la igualdad que pasa del dominio de lo abstracto a lo concreto, del constructivismo a la crítica, del régimen de lo impersonal a lo personal o a lo interpersonal.

La igualdad no debe permanecer inaprehensible (*an elusive equality*). Como lo escribe Kittay: «La cuestión de la igualdad se fragmenta en cuestiones sobre las igualdades. ¿Igualdad para quién? ¿Igualdad según qué medida? ¿Igualdad de qué? ¿Igual a qué? ¿Igual a quién?»⁵⁹. Los propósitos de Kittay son entonces muy cercanos de los de Amartya Sen, quien para caracterizar y combatir las desigualdades supone preguntarse qué tipo de igualdad queremos hacer realidad y según qué variable: el salario, la felicidad, la igualdad de sexos, la satisfacción de necesidades o las oportunidades de triunfar⁶⁰. Una vuelta tal a las realizaciones concretas sitúa la igualdad preconizada por la ética del *care* del lado de una política preocupada por establecer prioridades, por comparar situaciones y no solamente en ajustar los dispositivos de acuerdo a un ideal de justicia.

Hacer del feminismo el lugar de una crítica de la dependencia que permita plantear la cuestión de las igualdades, en vez de la de la igualdad, equivale a concebir el proyecto de una sociedad comprendida en sus usos horizontales más que a través de un eje

⁵⁸ E.F. Kittay, *Love's Labor*, op. cit., pp. 9-17.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 5: «the question of equality fragments into questions of equalities. Equality for whom? Equality by what measure? Equality of what? Equal to what? Equal to whom?».

⁶⁰ Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, París, Le Seuil, 2000; y «Equality of What? The Tanner Lecture on Human Values», en *Liberty, Equality and Law: Selected Tanner Lectures*, S.M. McMurrin (ed.), Cambridge University Press, 1989, pp. 137-162.

vertical y de posiciones jerárquicas. Sobre todo, es necesario incluir el mundo de la dependencia en las relaciones de justicia y así establecer la cuestión de la factibilidad de las relaciones que hay que considerar contra las prácticas de dominación. ¿Cuáles son entonces las posiciones que hay que tomar en cuenta? En primer lugar es necesario considerar el peso que la dependencia tiene sobre los otros; la persona a cargo es entonces muy vulnerable. Esta designa un ser entregado al cuidado, a la custodia, la vigilancia o el apoyo a otro. Estar a cargo de una persona dependiente supone un trabajo que se mantiene gracias a una energía y a una atención en favor de un beneficiario. Pero se trata ciertamente de una forma de asistencia, el trabajador o la trabajadora que está a cargo de la dependencia debe poder tener el poder y la autoridad necesarios para llevar a cabo ese trabajo con responsabilidad. El problema se mantiene justamente debido a que, a menudo, esos trabajadores(as), pagados o no según que la actividad se realice en un espacio informal o en un medio profesional, están ellos mismos debilitados, puesto que llevan a cabo esas actividades para otros, los cuales tienen los medios para desligarse de un peso tal que es el cuidado. La dependencia primaria es reforzada por una dependencia secundaria, que hace de la persona que realiza efectivamente el cuidado, según Kittay, alguien que es presa de una «desigualdad de situación»⁶¹ en relación a quien prescribe el cuidado. Esta dependencia que deriva de los dispensadores de cuidado no va en el sentido de una repartición equitativa del trabajo del *care*. Es necesario reconocer un poder moral específico no pensado por Rawls, que se sostiene por la necesidad de reconocer colectivamente la necesidad de cuidar de los otros. Este poder moral insta la responsabilidad más bien que la reciprocidad en el sentido de Rawls, la cual no permite tomar en cuenta las relaciones de dependencia. Los seres extremadamente dependientes no pueden devolver el cuidado que ellos reciben de la manera que sea. Un intermediario es necesario. En esta perspectiva, Kittay aboga por un concepto más amplio de reciprocidad que ella designa con un

⁶¹ E.F. Kittay, *Love's Labor*, op. cit., p. 45.

término que caracteriza a las sociedades tradicionales, la *doula*. Se trata de pensar en un principio de ayuda o de cuidado desde el punto de vista de aquellas o aquellos que, ocupándose de los otros, no pueden ocuparse de sí mismos. La forma de reciprocidad es indirecta; al igual como cuando éramos niños tuvimos necesidad de cuidado para desarrollarnos, nuestra sociedad debe aportar las condiciones adecuadas para que otros se beneficien del cuidado y de la atención necesarias para mantenerse en vida.

Por consiguiente, las sociedades son justas cuando ellas establecen un apoyo de las instituciones no solo directamente en favor de personas dependientes, sino igualmente para ofrecer a aquellas y aquellos que proporcionan el *care* recursos, apoyos, oportunidades para desplegar sus competencias. La dependencia secundaria de quienes dispensan el *care*, su actividad en favor de un otro vulnerable, les da el derecho a un apoyo por parte de la colectividad⁶².

Así como Kittay reevalúa la reciprocidad a partir de la responsabilidad que rodea al *care*, esta reevalúa la noción de acción a fin de poder considerar la capacidad de actuar de los seres dependientes. En otra obra que trata sobre la enfermedad mental, habla de calificar la posibilidad de acción (*agency*) de los seres humanos que escapan a esta marca de humanidad por medio de la cual muchos filósofos denominan al hecho de ser hombre, la razón. Se trata ciertamente de modificar nuestros comportamientos, nuestras instituciones, nuestra concepción de la justicia y de la moral para hacer penetrar otros signos de la actividad distintos de aquellos que expresan una racionalidad de la acción (como el hecho de comprender totalmente las consecuencias de sus acciones, criterio que no sabríamos hacer entrar en juego cuando se trata de personas deficientes mentalmente)⁶³.

El planteamiento de Eva Feder Kittay sugiere que todas las formas de dependencia no pueden ser anuladas. Ella da un contenido

⁶² *Ibid.*, pp. 106-107 y 132-133.

⁶³ E.F. Kittay y Licia Carlson (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 12-14.

a la vulnerabilidad por medio de la introducción de la cuestión de la dependencia. Ciertamente, la dependencia no permite pensar todo el registro del *care*, pero tiene valor en cuanto reveladora de la estrechez del liberalismo político asentado en la ficción de un individuo independiente, autónomo y racional. Se trata igualmente de reflexionar en la posibilidad de un buen *care*, no solamente en el registro de las relaciones interpersonales, sino también a través del funcionamiento de las instituciones y del espíritu de las políticas públicas. ¿Cómo pensar una ética del *care* y asociarla a la exigencia democrática de una sociedad realmente justa, que no excluye a nadie y que respeta las diferencias que introduce la cuestión de la dependencia?

El buen *care*

No es necesario concebir la ética del *care* únicamente en términos de relaciones interpersonales. Es que el *care* pone en cuestión la separación entre moral y política, entre esfera privada y esfera pública en nombre de las divisiones entre centro y periferia fijados por esas divisiones. Es más, proporcionar una teoría general del *care* supone movilizar la perspectiva de un cambio político y social. La ética del *care* se entiende entonces como una teoría crítica que denuncia y exhibe los procedimientos a través de los cuales se ha operado, en nuestras sociedades, una marginalización de la preocupación por los más vulnerables y un no-reconocimiento de prácticas, de personas y de instituciones que llevan a cabo ese tratamiento de la sociedad. Mientras que todas aquellas y aquellos que practican el *care* hacen posible el mantenimiento del vínculo de ayuda mutua, de solidaridad y de cuidado, ellas o ellos son condenados al silencio, participan poco en las esferas de decisión pública, son mal remunerados o son reducidos a la dedicación gratuita y solitaria en el espacio privado. Es necesario hacer un recuento completo del contexto ideológico del *care* que traslada sus prácticas, a pesar de su especificidad ética, a normas de rentabilidad

económica y de gestión de *management*. En particular, la gestión neoliberal del *care* borra todo lo que lo reenvía a la cuestión del cuerpo, a las esferas que son consideradas como íntimas. ¿Por qué?

Porque abordar, por medio de las prácticas del cuidado, la manera en la cual un cuidador se relaciona con un cuerpo dependiente, exhibiendo a menudo contra sí mismo sus debilidades, no coincide con los requerimientos de la autonomía y muestra un sujeto completamente diferente. Un sujeto dependiente es un sujeto que necesita de los otros. La dependencia debe, por lo tanto, ser considerada como siendo el objeto de relaciones delicadas y ambiguas (pudiendo ser violentas), necesitando del auxilio de personas, de asociaciones o de instituciones. Como lo muestra Joan Tronto, la autoridad del cuidado no está del lado de quienes dan el cuidado, sino del lado de aquellos que, no ejerciéndolo, determinan así de qué manera este será provisto de acuerdo a las necesidades: «Es el médico quien “se hace cargo” del paciente, incluso si la enfermera, que lo cuida, remarca cosas que el médico no ve o que no considera como importantes»⁶⁴. Es sintomático remarcar que mientras más el *care* se aleja de la atención —bajo el modelo altamente valorizado del médico que se presenta frente a un paciente con el fin de sanarlo—, y mientras más toma la forma de inquietud por las preocupaciones locales corporales —como el cuidador que asea a un enfermo—, más es dejado de lado por los poderosos, poco valorizado por las sociedades convertidas en un mercado englobante y aparentemente desmaterializado. En particular, si trazamos la historia de las tareas de limpieza ligadas a las funciones corporales, elementos centrales de los cuidados conferidos a los más dependientes (niños pequeños, personas mayores, enfermos graves, etc.), remarcamos fácilmente que esas tareas han sido principalmente atribuidas a las mujeres en el espacio privado, familiar o profesional, al igual que a las personas provenientes de la inmigración o aun a las clases obreras.

⁶⁴ J. Tronto, *Un monde vulnérable*, op. cit. p. 151. En inglés, op. cit., p. 109: «it is the physician who “takes care of” the patient, even if the care-giving nurse notices something that the doctor does not notice or consider significant».

El *care* es el objeto de una división social según el género, la raza y la clase. Este puede así terminar siendo el objeto de un trabajo mal remunerado (trabajo de los dominados o de los débiles al servicio de los poderosos), poco considerado incluso si este forma parte de un engranaje esencial para el funcionamiento de la sociedad de mercado. Mientras que el cuidado concierne a una gran parte de nuestra vida de todos los días, no reconocemos su valor y no damos a esta dimensión la atención que amerita. Incluso si tiene por finalidad un tratamiento de la vulnerabilidad, este no despliega a menudo sino cadenas de vulnerabilidad, que son una de tantas cadenas de explotación de individuos practicando el *care*. Podríamos añadir a los análisis de Tronto que el mal *care* no es solamente un *care* marginalizado, fragilizado, con una existencia institucional en peligro⁶⁵. Es igualmente un *care* volcado a las exigencias del mercado y de la rentabilidad económica; ocuparse singularmente de un ser vulnerable deviene una carga casi imposible, se ha vuelto tan impracticable a causa de las relaciones que no dejan el tiempo necesario para tener una disponibilidad psíquica o personal.

El trabajo de cuidado se hace a través de cadenas de explotación de individuos, de sus supuestas disposiciones humanitarias. La desvalorización sistemática del cuidado se debe a la imposibilidad del sistema político actual mundializado de tomar en cuenta el cuidado de los otros. ¿Cómo nuestras sociedades pueden considerar las actividades, las prácticas o las profesiones cuyo espíritu escapa a la estricta esfera de la rentabilidad financiera? La delegación a otros de lo que tiene que ver con el cuidado por parte de los privilegiados impide una reflexión profunda de la cuestión: ¿qué debemos colectivamente hacer a favor del cuidado? Nuestra comprensión está fragmentada: las actividades de cuidado están divididas y descritas como si solo concernieran a preocupaciones de poco interés. La ética del *care* tiene por misión producir una reflexión sistemática y hacer de ese concepto una categoría central del análisis de la sociedad.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 153-155. En inglés, *ibid.*, pp. 100-111.

La dificultad de unificar el *care* se debe a la ausencia de reconocimiento de las actividades que este conlleva, de acuerdo a la idea de que no es necesario hablar de ello, incluso en cuanto este concepto toca la frontera entre lo privado y lo público, el cuerpo y el espíritu o específicamente este orden nebuloso del «corazón». Esta dificultad echa raíces en el hecho de que es constantemente asociada a lo íntimo, a la afectividad y a la proximidad; el *care* es así naturalizado, feminizado, y su reconocimiento como trabajo se hace difícil. La fragmentación de las actividades de cuidado hace difícil la percepción unificada del *care*. Por consiguiente, ¿cómo apprehender el lugar que este ocupa, el cual es no obstante estructuralmente central en la vida social? La distribución desigual del poder, de recursos y de distinciones sociales toca particularmente a las actividades de cuidado en cuanto estas se despliegan en un mundo fragilizado y gobernado por individuos que no deben preocuparse sino de ellos mismos y de sus intereses.

Por ello, emprender una reflexión sobre el «buen *care*» es proponer otra organización de las actividades de cuidado, de trabajo social, de educación, etc., de todos los aspectos que conllevan el cuidado de los otros. Pero es igualmente preconizar un rol de las disposiciones subjetivas hacia el cuidado que podemos entender como la posibilidad de una disponibilidad de los cuidadores que toma la forma de una conciliación de la capacidad y de la actividad. Esta disponibilidad atenta de los cuidadores se construye a través del respeto hacia la especificidad del trabajo de cuidado que comprende una relación al tiempo estructurado por las incertidumbres de las vidas humanas y no por el reino de los objetos. Optar por una reflexión sobre el buen *care* supone considerarlo «cuando la actividad y la disposición están ambas presentes»⁶⁶.

Defender una aproximación pragmática de la ética no obliga a abandonar la referencia a la disposición y a una comprensión normativa del *care*. Se trata más bien de explicar mejor el juego

⁶⁶ *Ibid.*, p. 147. En inglés, *ibid.*, p. 105: «when both the activity and disposition of care are presents».

de la disposición y de la actividad describiendo concretamente las fases de un buen *care*. El texto de Tronto es eminentemente claro en cuanto a este proyecto analítico: «Hemos notado que en cuanto proceso activo, el *care* comporta cuatro fases analíticamente distintas, pero interconectadas. Estas son: preocuparse de, cuidar de alguien, procurar y recibir cuidado»⁶⁷. La primera fase acciona el proceso del *care*; definida como *caring about*, esta consiste en una disposición que es la atención en cuanto reconocimiento de una necesidad que pide ser satisfecha. Se trata de dar cuenta de la dimensión de la disposición moral. La segunda, *taking care of*, implica ver que la necesidad pueda ser efectivamente satisfecha y concebir los medios adecuados para hacerlo; esta designa el estar a cargo, el hecho de asumir una responsabilidad. Estamos aún en el estadio de la disposición, de una disposición moral con respecto a la responsabilidad. Con la tercera, *care giving*, se trata de la puesta en relieve del trabajo efectivo de cuidado y de su «competencia» en la respuesta efectiva a la necesidad. En fin, un buen *care* pasa por el *care receiving*, la capacidad de respuesta del beneficiario. Este último momento funciona como la verificación del buen *care*: se indaga frente a quien ha sido beneficiado por el *care* si este fue adecuado a su necesidad⁶⁸. Podemos entonces evocar nuevamente un espacio para la disposición comprendida como disposición para la receptividad.]

La atención, la responsabilidad, la competencia y la capacidad de respuesta constituyen una gramática ética del acto del *care* a través de la cual la disposición sigue jugando un rol⁶⁹. Lo que ocurre

⁶⁷ *Ibid.* En inglés, *ibid.*, pp. 105-106: «we noted that, as an ongoing process, care consist of four analytically separate, but interconnected, phases. They are: caring about, taking care of, care-giving, and care-receiving».

⁶⁸ Ver el artículo de Marie Garrau sobre esas cuatro fases, «La théorie politique à l'épreuve de la vulnérabilité», *Intersections philosophiques*, Presses Universitaires de Paris-X, noviembre 2006.

⁶⁹ J. Tronto, *Un monde vulnérable*, op. cit., pp. 147-150. En inglés, op. cit., pp. 105-108. Las cuatro fases del buen *care* fueron primeramente descritas en un artículo que dirigí en el sitio La vida de las ideas, «Por una teoría general del *care*», www.lavie-desidees.fr

es que es difícil de evocar la perspectiva del *care*, el buen *care*, dejando completamente fuera de juego la noción de «disposición». Es necesario más bien establecer la necesidad de pensar el carácter inseparable de la disposición y de la actividad con la idea de que se trata de reconocer la especificidad del trabajo y de las prácticas que conllevan las necesidades de los otros⁷⁰.

Pensar el *care* en términos de práctica es volver sobre todo a luchar contra toda idealización y a desconfiar de toda forma de angelismo. Si la ética del *care* es una práctica más bien que un conjunto de reglas y de principios, podemos entonces, desde el punto de vista de Tronto, retomar los cuatro elementos de un buen *care* y despejar los cuatro elementos de una ética del *care*: la atención, la responsabilidad, la competencia y la capacidad de respuesta⁷¹. [No estar atento a las necesidades de los otros es entonces una falta moral desde el punto de vista de la ética del *care*.] En sociedades que refuerzan la insensibilidad hacia los otros y ponen distancias entre los sujetos, la falta de atención se llama indiferencia y puede devenir una norma de comportamiento social no cuestionado. Para Tronto, la filosofía de Simone Weil es ejemplar al valorar la atención como motor de toda interacción humana auténtica. La responsabilidad viene después de la atención como el momento del «cuidar de alguien*». La responsabilidad no vale solamente como una categoría moral formal bajo el modo de una obligación a cumplir; esta tiene, al mismo tiempo, un sentido político que implica la posibilidad de pensar que esta sea compartida en una sociedad, lo que conlleva el reconocimiento de una necesidad del cuidado. El tercer momento, el de la competencia, es necesario comprenderlo en el marco de un consecuencialismo moral que

⁷⁰ J. Tronto, *Un monde vulnérable*, op. cit., pp. 147-150. En inglés, op. cit., pp. 105-108

⁷¹ *Ibid.*, p. 173. Versión original en inglés, *ibid.*, p. 127.

* N. de T. La expresión en francés es «prendre en charge», que podría traducirse por «encargarse, hacerse cargo de», pero Bruguère está pensando desde el inglés, donde la expresión es «taking care of». Es por ello que hemos decidido mantener el concepto de cuidado como central.

hace que la solicitud deba expresarse; [esta pasa por el logro del acto. El cuidado supone preocuparse por las consecuencias y por el resultado final. La adecuación del cuidado a la situación expresa la competencia misma de la práctica.] En fin, la capacidad de respuesta del destinatario del *care* es esencial; esta recuerda que la respuesta es difícil, a menudo indirecta o bajo el modo de negación del cuidado, sobre todo en cuanto las relaciones se juegan en situaciones de vulnerabilidad y de desigualdad. Fundamentalmente, el *care* efectúa una crítica de la autonomía concebida como una posición para todo el mundo en todo momento. No se trata de decir que la autonomía no existe o de negar la consideración del ideal de vida que esta puede aportar. Pero el ejercicio del *care* «está implicado en las situaciones de vulnerabilidad y de desigualdad»⁷². Tener que recurrir al *care* significa estar en una posición de vulnerabilidad que tiene una importancia tanto moral como política. [Otorgar los medios para responder a aquella o a aquel que es cuidado, es reconocer su vulnerabilidad contra los requerimientos de la autonomía individual.]

La ética del *care* supone entonces una antropología de la vulnerabilidad, una ontología o un mundo, un tomar en cuenta la dignidad de la dependencia y una filosofía del «cuidar». Más aún, defender una teoría general del *care* que podemos asimilar a un ideal regulador del *care*, permite desplegar nuevas figuras de la práctica. Se trata de una nueva filosofía que se materializa a través de un desplazamiento de las fronteras entre los conceptos de dependencia, de interdependencia, de vulnerabilidad y de autonomía. La autonomía es compleja puesto que esta no es solamente la autonomía de los seres fundamentalmente vulnerables. La igualdad de ser asimismo el objeto de un trato renovado, tanto más que la realidad del cuidado, despliega relaciones desiguales o asimétricas entre seres concretos, situados e irremediabilmente diferentes unos de otros. ¿Cómo recrear entonces esta comunidad

que supone la igualdad? ¿Cómo instaurar reciprocidad y mutualidad incluso cuando nada se los garantiza de manera directa? La vulnerabilidad destruye el mito según el cual somos ciudadanos totalmente iguales, racionales y autónomos; esta pone en cuestión el orden teórico que funda la posibilidad de un discurso democrático sobre la política. El problema es entonces saber cómo, con las éticas del *care*, proponer una política democrática y una sociedad estructurada por la igualdad.

⁷² *Ibid.*, p. 181. En inglés, *ibid.*, p. 134: «care is concerned with conditions of vulnerability and inequality».