

CÓMO CITAR

Tronto, J. (2023). Redefiniendo la democracia como resolución de conflictos sobre responsabilidades de cuidado. *Ethika+*, (7), 121-167. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.72121>

Redefiniendo la democracia como resolución de conflictos sobre responsabilidades de cuidado

REDEFINING DEMOCRACY AS SETTLING DISPUTES ABOUT CARE
RESPONSIBILITIES

Joan C. Tronto

Traducción de Cristóbal Olivares Molina¹
Universidad Austral de Chile
crislobal.olivares@uach.cl

La traducción del capítulo primero del libro *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York University Press, 2013, pp. 17-45, a cargo de Cristóbal Olivares Molina, ha sido aprobada y autorizada por Joan C. Tronto. Las notas al pie del responsable de la traducción vienen con el aviso “Nota del Traductor” entre corchetes.

¹ <https://orcid.org/0000-0001-9899-2682>



Una historia de dos déficits

Ciertas académicas han empezado a hablar de un “déficit de cuidados” (Bennhold, 2011; Llana, 2006), utilizando el mismo lenguaje económico que otros han utilizado para describir el “déficit democrático” (Borooah y Paldam 2007; Nye 2001; New Statesman 2000; Durant 1995). El déficit de cuidados se refiere a la incapacidad de los países avanzados de encontrar suficientes cuidadores [*care workers*] para satisfacer las necesidades de la gente; de sus hijos, padres y parientes ancianos, así como otros miembros enfermos de sus familias. El déficit democrático refiere a la incapacidad de las instituciones gubernamentales para reflejar las ideas y los valores reales de los ciudadanos.

Sin embargo, lo que nadie parece reconocer es que estos déficits son las dos caras de una misma moneda. Este capítulo pretende mostrar cómo ambos déficits surgen de la construcción de una determinada división público/privado; herencia anticuada del pensamiento político occidental que pasa por alto dimensiones importantes tanto del cuidado contemporáneo como de la democracia. Mi objetivo no es abolir la separación entre la vida pública y la privada, sino reconfigurar de forma drástica lo que se ha considerado como público y como privado². Sólo una democracia cuidadora, una democracia que haga hincapié en el “cuidar con” [*caring with*], podría abordar estos dos problemas.

Este enfoque sintético requiere ser justificado. Incluso si la gente está de acuerdo en que el cuidado es un valor importante que debería incluirse en la reflexión sobre la vida política, ¿por qué deberíamos relacionar el cuidado con la teoría, con la vida y con la práctica de-

² Una de las razones por las que la división entre lo público y lo privado parecía ser un objetivo importante de las primeras feministas era que no solo creaba la división que mantenía a las mujeres fuera de la vida política, sino que también proporcionaba una justificación para esa división: alguien tenía que “cuidar” en casa. Al dividir los ámbitos de la vida, los pensadores, desde Aristóteles hasta Rousseau, justificaron esta estricta separación en la forma en que caracterizaban los dos ámbitos de manera diferente.

mocráticas? Las cuestiones sobre el cuidado son objeto de un amplio debate, sin embargo, ¿por qué sería mejor enmarcar todas estas cuestiones en términos democráticos? Asimismo, las cuestiones sobre la democracia son ampliamente debatidas, pero ¿cómo se enriquecerían estos debates si se enmarcaran en los términos del cuidado?

Una primera forma de responder a estas preguntas es darles la vuelta y preguntarse en su lugar: ¿por qué resulta extraña la relación entre cuidado y democracia? A lo largo de casi toda la historia occidental, el cuidado parecía encontrarse fuera del ámbito de la vida política porque se lo comprendió como algo privado, necesariamente relacionado con la dependencia; algo apolítico, de una u otra manera³. Ya sea porque la democracia exige la igualdad de todos los ciudadanos o porque la naturaleza del cuidado se transforma, ya no es posible apoyarse en el mito de la división entre lo público y lo privado como forma de asignar responsabilidades en materia de cuidado. En este libro abogo por concebir el cuidado como un valor público y como un conjunto de prácticas públicas, sin perjuicio de que el cuidado sea, al mismo tiempo, altamente personal y, en este sentido, también algo “privado”. Esto tendría que ser así no solo porque sin mayores cuidados públicos la igualdad resulte imposible (aunque esto es cierto) ni porque sin la ampliación de los cuidados públicos algunos no puedan ser bien atendidos (que también es cierto). Lo que principalmente quiero defender aquí es que sin una concepción más pública de los cuidados va a resultar imposible mantener una sociedad democrática.

³ Dentro de la teoría feminista, hubo un debate temprano sobre si el “pensamiento maternal” debía desempeñar un papel en la vida pública. Mientras que algunos establecieron analogías entre el pensamiento femenino y el comportamiento político apropiado -véase, por ejemplo, Jean Elshtain en su ensayo “Las hijas de Antígona” (1982)-, otros argumentaron que, puesto que la política era un ámbito distintivo de la vida política, requería un conjunto diferente de valores, racionalidades y prácticas (véase, por ejemplo, Dietz 1985). Aunque para algunos lectores, los convincentes argumentos en contra de la postura de Elshtain parecían descartar cualquier argumento político a favor del cuidado, pensadores posteriores mostraron cómo se podía tomar en serio la crítica de Dietz y seguir defendiendo el papel del cuidado en la política. Para una buena descripción del desarrollo de este debate, véase Hankivsky, 2004.

El presente capítulo explora lo que está en juego en las concepciones actuales de la relación entre cuidado y democracia. Mostraré que, si bien la vida pública ha necesitado formas de dar cuenta de la prestación de cuidados, en realidad la presunción de divisiones “naturales” o necesarias entre la vida pública y privada ha funcionado para simplificar las concepciones en juego. Así, después de explorar la naturaleza del cuidado y del cuidado democrático, será más fácil ver por qué las actuales suposiciones “neoliberales” disfrazan la relación problemática que ya existe entre cuidado y democracia. Tras esta explicación, debería quedar claro por qué el déficit de cuidados solo se puede resolver si los cuidados se democratizan, y el déficit de democracia solo se puede resolver si la democracia se vuelve más cuidadora.

El significado del cuidado [*care*] y de la acción de cuidar [*caring*]

Uno de los mayores problemas para las teóricas del cuidado ha sido definir el término. *Care* es un término complejo, con muchos significados y connotaciones en inglés. Una puede decir “*I care for you*”⁴, que significa algo así como “te quiero”. Por otro lado, “*cares and woes*”⁵ hace que el cuidado sea sinónimo de una carga que pesa sobre el alma. El cuidado se refiere tanto a disposiciones o actitudes [*dispositions*] como a tipos específicos de trabajo. El cuidado parece natural y a menudo se cree que es femenino. Comporta un parecido familiar con la noción ética de alteridad de Emmanuel Levinas, es una categoría central en la filosofía de Martin Heidegger⁶ y, sin

⁴ Literalmente, “me preocupo por ti” [Nota del Traductor].

⁵ Expresión que se puede traducir al castellano como “infortunios, aflicciones” [Nota del Traductor].

⁶ La autora se refiere al concepto de *Sorge* (traducido al español como “cura” o “cuidado”) que aparece en *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger [Nota del Traductor].

embargo, en sus significados más cotidianos, se asocia con aspectos de la vida que Hannah Arendt relacionó con el *animal laborans*⁷, la menos distintivamente humana de las actividades humanas.

A raíz de un largo debate sobre la naturaleza del cuidado y su posible relación con la teoría moral, ha surgido un amplio corpus internacional de estudios sobre la ética del cuidado⁸. Esta literatura se ocupa de las implicaciones morales del cuidado, desde las formas más locales -podríamos decir que incluso las más diminutas- de cuidado hasta los entornos sociales y político-institucionales más amplios del cuidado en la era moderna, así como desde las actitudes [*attitudes*] cuidadoras hasta los comportamientos [*behaviors*] y prácticas [*practices*] del cuidar. El marco de la ética del cuidado ha sido adoptado por sociólogas y sociólogos, trabajadores y trabajadoras sociales, abogados y abogadas, psicólogos y psicólogas, politólogas y politólogos, teóricas y teóricos de la política, filósofas y filósofos, geógrafas y geógrafos, antropólogos y antropólogas, y también en disciplinas como los negocios, la comunicación, la educación, los estudios literarios, la bioética, los estudios urbanos, los estudios poscoloniales, el trabajo social, la teología e incluso la ingeniería. ¿Qué

⁷ Es decir, según Tronto, el cuidado (*care*) estaría asociado con la actividad propia que Hannah Arendt atribuye en *La condición humana* (1958) al *animal laborans*. Esta actividad se llama “labor” (*labor*), es distinta del trabajo (*work*) y de la acción (*action*) y está asociada a todo el quehacer implicado en la reproducción de la vida (*zoé*) [Nota del Traductor].

⁸ Véanse, entre otros, Raghuram, Madge y Noxolo 2009; M. Robinson 2007; Sander-Staudt 2006; Di Marco 2005; Paperman y Laugier 2005; Engster 2004, 2005, 2007; Gould 2004; Hankivsky 2004, 2006; Verkerk et al. 2004; Gornick y Meyers 2003; Lareau 2003; Kittay y Feder 2002; Hondagneu-Sotelo 2001; Cancian y Oliker 2000; Glenn 2000; Koziak 2000; Meyer 2000; Stone 2000; Harrington 1999; Kittay 1999; Moore 1999; F. Robinson 1999; Verkerk 1999; Koehn 1998; Koggel 1998; Sevenhuijsen 1998; Knijn y Kremer 1997; Clement 1996; Schwarzenbach 1996; Bubeck 1995; Van Parijs 1995; Folbre 1994, 2001; Glenn, Chang y Forcey 1994; Held 1993, 1995, 2006; Larrabee 1993; Manning 1992; Romero 1992; Sarvasy 1992; Collins 1990; Hochschild 1989; Ruddick 1989; Cannon 1988; Tronto 1987, 1993, 1995, 2001, 2006; Noddings 1984, 2002b; Gilligan 1982.

tipo de concepto puede ser tan flexible y tan ampliamente adaptable y, sin embargo, seguir siendo valioso?

En 1990, Berenice Fisher y yo ofrecimos esta amplia definición del cuidado:

En el nivel más general, sugerimos que el cuidado se considere como *una actividad de la especie que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro 'mundo' para que podamos vivir en él lo mejor posible*. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestro yo y nuestro entorno, los cuales intentamos entretejer en una compleja red que sostiene la vida. (Fisher y Tronto 1990, p. 40; véase también Tronto 1993, p. 103)

Este amplio concepto de cuidado sigue siendo el mejor punto de partida para esta investigación. Aunque a menudo se critica esta definición por ser demasiado amplia (Held 2006; Groenhout 2004), ya contiene en sí misma una respuesta a esta crítica. Al argumentar que el cuidado es una actividad, un cierto tipo de práctica, dejamos abierta la posibilidad de que existan otras formas de cuidado que no se encuentren en “el nivel más general”. Por lo tanto, sería posible pensar en otras maneras de entender el significado del cuidado: a saber, como prácticas cuidadoras más específicas, que se encontrarían anidadas dentro de la práctica general del cuidado. En este sentido, ciertas definiciones más restringidas del cuidado son útiles, a su vez, en contextos más restringidos.

Varias sociólogas conciben el cuidado como una “labor de amor” [*labor of love*] en la que cierta *actividad* privada o íntima se realiza bajo un determinado estado *emocional*. Por ejemplo, Francesca Cancian (2000, p. 137) sigue a las sociólogas británicas pioneras Janet Finch y Dulcie Groves al ofrecer la siguiente definición: “Una combinación de sentimientos de afecto y responsabilidad, con acciones que satisfacen las necesidades personales o el bienestar de un individuo en una interacción cara-a-cara”. Como socióloga, Cancian se aproxima a la acción de cuidar como si se tratara de una actividad y unos sentimientos inscritos en un *locus* concreto y, por tanto, va a presuponer

que el cuidado es siempre cara-a-cara. Por tanto, según la definición de Cancian, un trabajador social contratado por un hospital para encontrar plazas para pacientes ancianos que no pueden ser enviados a casa, no puede considerarse estrictamente involucrado en la acción de cuidar. Sin embargo, para un economista que se encuentra midiendo los costos sociales de la asistencia sanitaria, ese trabajador sí entraría en el cálculo de los cuidados.

Distintas entre sí, cada explicación de los cuidados conlleva un enfoque particular y es deseable disponer de muchos de ellos. La definición de “cuidado íntimo” [*intimate caring*] de Tamara Metz (2010b), por ejemplo, consta de tres elementos: (a) el cuidado íntimo no está supervisado por agentes externos; (b) las partes interesadas han elaborado términos, vínculos y motivaciones profundas, diversas y particulares; y (c) el cuidado íntimo no se caracteriza por relaciones de intercambio. El cuidado íntimo caracteriza el cuidado que los miembros de un hogar [*household*] se prestan mutuamente —tanto en las relaciones desiguales entre padres e hijos como en las relaciones más igualitarias que existen entre los adultos—. Su objetivo al ofrecer esta definición es permitir a las estudiosas y estudiosos distinguir el hogar [*household*] de otros tipos de instituciones cuidadoras, sin tener que recurrir al “matrimonio” para describir lo que constituye el hogar [*household*].

Las filósofas del cuidado suelen insistir en que el cuidado es relacional. Virginia Held señala varias características del cuidado en su libro *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* [La ética del cuidado: personal, político y global], entre ellas que “la ética del cuidado se centra en la imperiosa prominencia moral de atender y satisfacer las necesidades de los otros particulares de los que nos responsabilizamos” (2006, p. 10). Held también sostiene que el cuidado implica tanto emoción como razón, que muestra preocupación por los demás y conlleva una ontología diferente, en que las personas son comprendidas de manera relacional. La definición de Held presupone que los deberes de cuidado se centran en otros particulares [*particu-*

lar others]. Esto es útil para algunos propósitos, pero deja fuera los modos de discutir el autocuidado o las formas públicas de cuidado.

Estos significados más específicos del cuidado alcanzan fines concretos, destacando y poniendo de relieve algunos de los atributos y problemas del cuidado. Pero también pasan por alto otras dimensiones del acto de cuidar. Mignon Duffy (2011) distinguió la acción de cuidar “nutritiva” [*nurturant*] de la “no nutritiva” [*nonnurturant*]⁹. El cuidado nutritivo se encuentra dirigido a la relación con otra persona en particular, cuyo bienestar mejora a través de la acción de cuidar. Pero, como observa Duffy, el cuidado no nutritivo -es decir, la acción de cuidar dirigida al mundo físico, requisito previo del cuidado nutritivo- también es cuidado. Los hospitales no podrían funcionar sin personal de limpieza y lavandería. Además, señala Duffy, en Estados Unidos, los cuidados no nutritivos suelen ser realizados por personas de clase, raza/etnia y género percibidos como inferiores. Si se excluye “el trabajo sucio” (Glenn 2010; Roberts 1997) del ámbito del cuidado, entonces aparece una visión diferente de quién realiza el trabajo de cuidado a que si se incluyera dicho trabajo. Y si solo se define el cuidado como lo hace Held, entonces no es tan probable que se piense en las cualidades filosóficas del cuidado no nutritivo.

Así pues, la amplia definición de cuidado ofrecida por Fisher y Tronto se adapta a un particular relato general del lugar y del significado del cuidado en la vida humana. El cuidado debe ser más específico en los contextos particulares. La definición de Fisher y Tronto exige que el cuidado no se quede en el nivel más general,

⁹ Es difícil traducir la palabra *nurturant*. Es una sustantivación del verbo *nurture*. Palabra que se utiliza para hablar de la nutrición pero también de la crianza, la educación, el cultivo, el fomento, el apoyo, el estímulo y la promoción. En el contexto de Tronto y Duffy, *nurturant caring* se diferencia de *nonnurturant caring* en que el primero es un tipo de acción de cuidar personalizada, cargada de una dimensión emocional y enfocada en la relación con otro particular (cuidador de ancianos o niños, por ejemplo), mientras que el segundo es un tipo de acción de cuidar más bien impersonal, asociada al cumplimiento de una función despojada del matiz emocional (personal de aseo que se hace cargo de las condiciones de bienestar *de los usuarios* en un recinto determinado, etc.) [Nota del Traductor].

sino que se explore el contexto del cuidado. ¿Cómo deberíamos especificar esos contextos? Como en el ejemplo de Duffy, una forma de distinguir un tipo particular de cuidado es por su *propósito*. Y tales propósitos pueden anidarse unos dentro de otros; por ejemplo, lavar la ropa en el hospital forma parte del objetivo más amplio de ayudar a los pacientes a recuperarse de una enfermedad. Por otra parte, el significado contextual del cuidado puede surgir del propósito del individuo que participa en una particular actividad de cuidado. Lavar la ropa puede tener un significado distinto cuando se realiza en un hogar [*household*] (por ejemplo, si la pareja de uno tiene una entrevista importante mañana y se prepara una carga extra de lavado para disponer de una determinada prenda de vestir) que en una gran lavandería comercial que suministra uniformes limpios a un hospital, y en la que el trabajador realmente detesta el trabajo y lo hace solo porque es su trabajo.

Las prácticas cuidadoras pueden *anidarse* [nested] de varias maneras. En primer lugar, si nos inspiramos en la forma en que Aristóteles describió los fines, podemos imaginar las prácticas cuidadoras como anidadas unas dentro de otras, en función de propósitos más específicos hasta propósitos más amplios. Así, el mantenimiento del propio equipo médico es una práctica cuidadora anidada dentro de otra práctica más amplia que implica utilizar ese equipo, que a su vez se encuentra anidada dentro de una práctica todavía más amplia que es la medicina, que a su vez está anidada en la práctica global de buscar la salud. En segundo lugar, se puede seguir la dirección inversa de este proceso, con vistas a reflexionar sobre el modo en que las distintas prácticas cuidadoras dependen de otras prácticas cuidadoras para tener éxito: si se proporciona un médico pero no equipamiento médico, entonces no se ha proporcionado asistencia médica de forma adecuada. Así pues, comprender las diferentes direcciones en las que “anidan” las prácticas cuidadoras es ver sus complejas interrelaciones (y no crear las condiciones para cuestionar las jerarquías entre los fines del cuidado).

El poder constituye otra dimensión importante del contexto de determinados tipos de acciones del cuidar. Para algunos, el cuidado es siempre una diada entre un dador de cuidados [*caregiver*] más poderoso y un receptor [*care receiver*] más débil (Noddings, 1984). Pero la dinámica del poder es más compleja en muchas otras circunstancias del cuidado. De hecho, Kari Waerness (1984a, 1984b) identificó tres formas de cuidado: cuidado espontáneo, cuidado necesario y servicio personal. El cuidado espontáneo es una especie de acto de buen samaritano en el que no se establece una relación de cuidado permanente, sino que una persona proporciona el cuidado necesario a otra sin esperar que se desarrolle ninguna relación recíproca posterior. Los cuidados necesarios son aquellos que el receptor no podría proporcionarse por sí mismo. Por ejemplo, los médicos prestan cuidados necesarios a los pacientes. Ahora bien, no todos los cuidados que llamamos necesarios son altamente cualificados; los niños pequeños necesitan que les cambien los pañales, pero el nivel de cualificación requerido no tiene que ser muy elevado. En cambio, el “servicio personal”, la tercera categoría de Waerness, es la atención que una podría prestarse a sí misma, pero que en su lugar presta otra persona. Una podría lavar su propio coche, pero lo lleva al lavadero; una podría hacerse la manicura, pero prefiere ir al salón de manicura. El ejemplo de Waerness apunta a que los maridos que esperan que sus mujeres limpien la casa reciben un servicio personal. Nótese que la diferencia entre cuidado y servicio *no* es el acto realizado, ni la intimidad de la relación del trabajo, ni la naturaleza de la relación establecida por el trabajo de cuidado. Dentro de la definición de Fisher/Tronto, todas estas formas de cuidado cuentan como cuidado, pero la distinción de Waerness entre cuidado y servicio capta un elemento importante de la acción de cuidar. La diferencia radica en que, en el caso del “servicio”, los actores que dirigen el trabajo de cuidados que proveen los trabajadores y trabajadoras del cuidado [*care workers*] son los que tienen más poder, mientras que, en el caso de los “cuidados”, los actores más poderosos prestan directamente el trabajo de cuidados a receptores menos poderosos o más vulnerables.

En ambos casos, los trabajadores y trabajadoras del cuidado pueden tener conocimientos especializados o pueden realizar un trabajo asistencial más rutinario y al alcance de todos. La diferencia estriba en quién parece estar al mando.

La acción de cuidar también es, tal y como la concebimos Fisher y yo, un proceso complejo. Así, identificamos cuatro fases en los procesos de cuidado:

1. Preocuparse [*caring about*]. En esta primera fase del cuidado, alguien o algún grupo advierte necesidades de cuidado insatisfechas.
2. Cuidar de [*caring for*]. Una vez identificadas las necesidades, alguien o algún grupo tiene que asumir la responsabilidad de asegurar de que se satisfagan.
3. Donación de cuidados [*care-giving*]. La tercera fase del cuidar requiere que se realice efectivamente el trabajo de entrega de cuidados.
4. Recepción de cuidados [*care-receiving*]. Una vez realizado el trabajo de cuidado, habrá una respuesta por parte de la persona, cosa, grupo, animal, planta o entorno al que se ha cuidado. Observar esa respuesta y emitir juicios sobre ella (por ejemplo, ¿fue suficiente la atención prestada?, ¿tuvo éxito?, ¿fue completa?) es la cuarta fase de los cuidados. Hay que tener en cuenta que, aunque el receptor de los cuidados puede ser quien responda, no tiene por qué ser necesariamente así. A veces, el receptor de los cuidados no puede responder. En un entorno de cuidados concreto, otras personas también podrán evaluar la eficacia de los actos de cuidado. Y, una vez satisfechas las necesidades de cuidados anteriores, surgirán sin duda nuevas necesidades.

Para pensar el cuidado democrático, que no se encuentra en este nivel de generalización [de 1 a 4] sino que en un tipo de cuidado más particular, me parece que habría una quinta fase del cuidado:

5. Cuidar con [*caring-with*]. Esta última fase del cuidado requiere que las necesidades de cuidar y las formas de satisfacerlas sean

coherentes con los compromisos democráticos de justicia, igualdad y libertad para todos y todas.

Desde este punto de vista, la definición de Fisher/Tronto pretende ofrecer una forma de analizar cuándo y cómo se realizan las acciones de cuidar, y poder hacer valoraciones sobre las mismas. No pretende ser romántica ni perfeccionista. Lamentablemente, en la existencia humana y en el entorno global hay más necesidades de cuidados de las que pueden satisfacerse. Pero algunas necesidades de cuidados se toman en serio y se satisfacen, mientras que otras se ignoran o se satisfacen solo de manera ocasional.

Adoptar la abarcadora definición de Fisher/Tronto para los debates más amplios posibles no excluye el uso de una forma más concreta de concebir el cuidado en un entorno particular. Por ejemplo, la práctica de cuidar a los hijos de otra persona requiere algunas competencias diferentes a las de cuidar a los hijos propios. Si una niñera ve los primeros pasos de su propio hijo, estará encantada. Pero si ve los primeros pasos del que tiene a su cargo, puede que no se lo revele a los padres, que se entristecerían por haberse perdido este acontecimiento. Saber negociar estas cuestiones forma parte de la práctica de cuidado que implica ser una buena niñera y que se diferencia de la práctica de ser una buena madre. La definición de cuidado de Cancian, que hace hincapié en estas íntimas cuestiones emocionales, podría ser una definición más útil en esta situación. No obstante, existe el peligro de adoptar una definición demasiado estrecha del cuidado antes de examinar los objetivos y las relaciones de poder en un conjunto concreto de prácticas cuidadoras. De hacerlo así, como Cancian, podríamos dejar de lado algunas de las dimensiones más importantes del cuidado.

Una crítica que a veces se hace al concepto de cuidados de Fisher/Tronto es que no da cuenta de lo que constituye un buen cuidado [*good care*] (Schwarzenbach, 1996). Aunque esto es válido, presupone que los conceptos denotan necesariamente sus marcos normativos. Si volvemos la vista atrás, hacia los distintos conceptos que ya hemos

descrito, está claro que la definición de Held contiene una dimensión normativa, pero la de Cancian no. Podríamos extraer implicaciones normativas de la distinción de Duffy entre cuidados nutritivos y no nutritivos, o de la distinción de Waerness entre servicio personal y cuidados necesarios, pero ninguno de los dos conceptos es normativo en sí mismo. De hecho, el concepto de Fisher/Tronto sirve tanto para describir los cuidados malos o disfuncionales como para describir los buenos.

Sin embargo, también es importante no seguir el camino de la filósofa [Sibyl A. Schwarzenbach], tratando de definir todos los cuidados como buenos. Hacerlo sería dejarse engañar por las formas en que el cuidado puede funcionar discursivamente para ocultar injusticias. Consideremos, por ejemplo, el relato de Uma Narayan (1995) sobre el colonialismo británico en la India, que señala un lado más bien oscuro del discurso de los cuidados. El colonialismo, observó Narayan, no intentó justificarse ante la población imperialista afirmando ser un sistema de explotación de los bienes, la propiedad y el trabajo de otros. En su lugar, la narrativa de auto-justificación era un discurso de cuidado. Los nativos serían cristianizados, civilizados, mejorados por su encuentro con los ideales británicos, occidentales y cristianos. De este modo, las mujeres también se incorporaron a la difusión discursiva del buen colonialismo. El ejemplo de Narayan no se limita a demostrar que el “cuidado” puede desplegarse discursivamente con fines tanto buenos como malos. También señala los límites de confiar en un *concepto*, como el cuidado, para hacer juicios sobre el mundo.

El cuidado: del concepto a la teoría política

Los conceptos son herramientas intelectuales. Están diseñados y sirven para fines particulares. Por lo tanto, tener un concepto de cuidado no es suficiente para debatir el lugar que ocupa el cuidado en el mundo. El cuidado, como cualquier concepto, puede situarse en una serie de teorías y, dependiendo de la teoría en la que se sitúe, tendrá significados

diferentes. La adecuación normativa de los cuidados no se deriva de su claridad conceptual, sino de la teoría política y social más grande en la que se inscriben. Así, es posible hablar del cuidado en una sociedad feudal, en cuyo caso las jerarquías de cuidado son relevantes, y un buen cuidado preserva, entre otras cosas, las relaciones jerárquicas de señores y siervos. O bien, es propio hablar del cuidado en una teoría confuciana [*Confucian theory*] del bien, y allí el cuidado hará hincapié en cierto tipo de relaciones como elementos básicos para el florecimiento humano (Herr, 2003). O, como sostenía Narayan, el cuidado también puede formar parte de un discurso que proporciona un apoyo crítico al colonialismo. Así pues, el mero hecho de tener un concepto de cuidado es útil, pero aún no sabemos con qué fines se utilizará esta herramienta conceptual.

Toda teoría política, explícita o implícitamente, contiene un relato del cuidado. A veces -por ejemplo, en las utopías modernas- hay descripciones muy explícitas de cómo debe realizarse el trabajo de cuidado. Desde Tomás Moro, pasando por Saint-Simon y Charles Fourier, hasta B. F. Skinner y Ursula Le Guin, los escritores utópicos se han ocupado de los detalles de cómo, al reorganizar la sociedad, tendrían que reorganizarse también las tareas de cuidado. Esto incluiría no solo las tareas formativas del cuidar [*nurturant caring duties*] (como cuando Platón y Aristóteles describieron la educación de los ciudadanos), sino también, en algunos casos, el “trabajo sucio” no formativo [*nonnurturant*]. Fourier, por ejemplo, dejaba el tratamiento de los desechos corporales a los niños pequeños, que parecían fascinados con ello. Por lo general, los teóricos políticos de la modernidad simplemente han dejado los detalles del trabajo de cuidados a los hogares [*households*] o a una concepción general del poder policial (que se analiza en profundidad en el capítulo 3). Una de las maneras en las que el concepto de “biopoder” de Michel Foucault supone un reto para las teorías liberales del Estado es que sugiere algunas formas en las que, a través de actores estatales y no estatales por igual, los detalles de la vida -sanidad, salud, etc.- se controlan, en la era de la post-Ilustración, sin formas explícitas de

intervención o consentimiento político. Sin embargo, dejar estos asuntos al margen de la opinión pública, como si formaran parte de lo “natural”, todavía sigue siendo una forma de abordarlos.

Si el cuidado es un aspecto básico de la vida humana, y si todas las teorías políticas tienen que prestar atención al cuidado, ¿cuál ha sido el estatus del cuidado en las teorías democráticas? En la democracia del mundo antiguo, el cuidado era teorizando como perteneciente a la esfera privada (*Política* de Aristóteles). En las reconstrucciones modernas de la democracia, este aspecto de la división público/privado ha persistido. La forma en que se concibió el sufragio fue a costa de excluir a quienes eran dependientes. Con el paso del tiempo, el sufragio se amplió primero a los propietarios, luego a los trabajadores y, por último, a las mujeres. No es de extrañar que las mujeres fueran las últimas en obtener el derecho al voto, ya que su asociación con la dependencia y los cuidados las inhabilitaba para la vida pública. Pero esta exclusión no solo afectaba a las mujeres: a los esclavos, a los sirvientes y a otras personas, tanto hombres como mujeres, que por su empleo servil eran vistos como demasiado dependientes, se los consideraba como una especie de amenaza para la vida pública. El desarrollo de la práctica democrática en los últimos tres siglos ha sido cada vez más un intento de incluir en el ámbito político a los anteriormente excluidos: primero a los hombres de la clase trabajadora, después a las mujeres. Pero el proceso de inclusión ha consistido en suponer que los anteriormente excluidos ahora son iguales a los incluidos; ya no serían dependientes ni estarían lastrados por la carga de la dependencia. El problema con este argumento es que construye a los ciudadanos como algo estrictamente independiente. En realidad, todos los seres humanos son interdependientes y dependen de los cuidados de otro en distintos grados a lo largo de su vida. Declarar independientes a quienes antes estaban marcados por la dependencia distorsiona la realidad; pasa por alto la necesidad de cuidar de una sociedad así como la condición de interdependencia de cada persona.

Así, cuando T. H. Marshall (1981) describió la ciudadanía a mediados del siglo XX para incluir los derechos sociales dejó claro que lo

que significaba ser ciudadano ya no era ser soldado, sino trabajador. Aunque Marshall defendía la importancia de los derechos sociales y la extensión de la igualdad a través de los derechos sociales a todos los ciudadanos, también tenía en mente la división tradicional del trabajo en ámbitos de género, como los hombres trabajando en lo público y las mujeres en el hogar, concibiendo la ciudadanía social como asunto de hombres. En consecuencia, las estrategias favorables al feminismo en los Estados liberales y socialdemócratas se han centrado en gran medida en la inclusión laboral remunerada como forma de convertir a las mujeres en ciudadanas de pleno derecho. Estos esfuerzos en favor de las mujeres coincidieron, oportunamente, con un cambio en la economía política en muchas economías posindustriales avanzadas, de modo que el mantenimiento de un hogar de clase media comenzó a requerir de dos ingresos (Stacey, 1990). Así pues, la incorporación de la mujer al mercado laboral parecía apropiada tanto por razones políticas como económicas.

El cuidado y la teoría política democrática

Este movimiento de la inclusión a través del trabajo remunerado dejó sin respuesta una gran pregunta: ¿quién se encarga de los cuidados? La teoría democrática contemporánea no tiene prácticamente nada que decir, a nivel teórico, como respuesta a esta pregunta. ¿Por qué debería preocuparnos esta laguna? Porque, a menos que la teoría democrática aborde de forma sustantiva la cuestión de “quién cuida”, el resultado será una visión de la política que conciba erróneamente a los ciudadanos y sus vidas, sobrevalorando su condición de trabajadores y trabajadoras pero devaluándolos en tanto personas comprometidas en relaciones de cuidado. Ningún Estado puede funcionar sin ciudadanos que se producen y reproducen a través del cuidado. Si los debates públicos no abordan explícitamente esta cuestión, las dimensiones del cuidado de la vida seguirán permaneciendo ocultas, relegadas a un segundo plano.

La mayor parte de la teoría política democrática ha ignorado este gran cambio en las circunstancias vitales de los ciudadanos, así como el lugar cambiante de la dependencia en sus vidas. De hecho, la teoría política democrática contemporánea se ha preocupado cada vez más por los procedimientos de la vida democrática o por cuestiones tales como si la vida política se describe mejor como agonal, deliberativa o comunitaria. Todavía se presta muy poca atención a cómo viven sus vidas los ciudadanos. Por un lado, tal laguna parece razonable porque, como ha argumentado Tamara Metz (2010a), el cuidado íntimo debería ser relativamente libre de la supervisión de autoridades externas. Por otro lado, ignorar la forma en que las mujeres ahora también deben encontrarse en la esfera pública del empleo (ya que antes se quedaban en la esfera privada para “cuidar”) es relegarlas a un “doble turno” en el que la antigua división de responsabilidades ya no existe pero nadie está dispuesto a pensar sistemáticamente en cómo reordenarla¹⁰.

Bruce Ackerman, uno de los teóricos políticos contemporáneos más creativos y concretos, ha propuesto que una forma de mejorar la vida pública es mediante la creación de un “Día de la Deliberación”. Cada año, todo el mundo recibiría una paga del gobierno para asistir a una jornada de debate sobre temas políticos importantes. El objetivo es revitalizar la capacidad y la voluntad de los ciudadanos de tomarse en serio los problemas políticos, haciendo que se mezclen con sus vecinos y escuchen nuevas perspectivas.

El Día de la Deliberación es una idea nostálgica en muchos sentidos. No solo evoca la experiencia perdida de las reuniones municipales, sino que también requiere la participación cara a cara de los ciudadanos, ignorando así las muchas voces clamorosas cuyo cántico “¡Mejor usen internet!” es ahora furor en los debates sobre la participación

¹⁰ Un destacado exponente de la teoría democrática contemporánea replantea la antigua división público/privado en términos de diversas formas de reconocimiento (Honneth, 1996). Pero el reconocimiento no es una solución a los problemas de desigualdad; es simplemente un intento tardío de mitigar dicha desigualdad.

democrática. Pero también es nostálgica en otro sentido, pues se basa en algunos supuestos sutilmente excluyentes sobre los ciudadanos. Por ejemplo, a pesar de la esperanza de que todo el mundo participe, no todo el mundo realmente podría participar. ¿Cómo llegará la gente a sus espacios de reunión? Si van en coche, ¿estarán abiertas las gasolineras? ¿Y quién vigilará a los niños mientras los adultos deliberan? ¿Quién se asegurará de que las luces estén encendidas, de que haya suficientes sillas y de que los micrófonos funcionen? ¿Quién preparará el almuerzo? ¿Quién recogerá la basura? Irreductiblemente, detrás de todas las actividades humanas hay cuidadores y cuidadoras que realizan el trabajo, apenas considerado, pero esencial, de cuidar.

Una vez que reconocemos el alcance del cuidado como parte de la vida humana, resulta imposible pensar políticamente la libertad, la igualdad y la justicia para todos a menos que también tengamos en cuenta todos los tipos de acciones cuidadoras. Desde el cuidado íntimo de nuestros parientes hasta la recogida de residuos. Perseguir la democracia y, al mismo tiempo, tomarse en serio la importancia del cuidado en toda la vida humana, requiere un replanteamiento fundamental de las cuestiones sobre cómo organizamos nuestras vidas, tanto individual como colectivamente. La teoría democrática aún no ha terminado su trabajo si se espera que cada uno trabaje y sea ciudadano, pero a costa de dejar a algunas personas con deberes de cuidado desproporcionados.

Además, si todo el mundo (es decir, todos los adultos con capacidad física y mental) cuenta ahora como ciudadano, ¿qué pasa con los que no son tan “capaces”, es decir, aquellos para quienes los prejuicios y las barreras estructurales siguen impidiendo su completa aceptación como ciudadanos? ¿Y qué sucede con los que dedican una cantidad desproporcionada de su tiempo a cuidar de los demás (Kittay, 1999)? La solución a este problema reside en cómo definimos los elementos de la vida democrática que hacen que los ciudadanos sean iguales.

Varios análisis recientes de la teoría democrática abordan la cuestión de la igualdad en términos más sustantivos. La distinción de

Nancy Fraser (1997, 2009) entre “redistribución” y “reconocimiento” llama la atención sobre las preocupaciones sustantivas acerca de la igualdad, y su adición de una tercera “r”, representación, fomenta la conexión de la igualdad sustantiva con los modos democráticos de pensamiento. Iris M. Young (2000) comprendió en su obra las preocupaciones sustantivas de la igualdad democrática e incluso la fenomenología de las relaciones desiguales. Carol Gould (2004) ha argumentado que, pensando tanto dentro del Estado nación como a nivel global, la igualdad democrática requiere la disposición de derechos humanos iguales. De hecho, Gould considera el cuidado como una de las áreas de preocupación de los gobiernos y como una de las fuentes de desigualdad para las mujeres. Para Gould, el concepto de “solidaridad” capta mejor la necesidad de que los ciudadanos trabajen juntos que el término “cuidado”, aunque quizás el término utilizado en sentido amplio como “cuidar con” se acerque más a su concepción de la solidaridad. Joseph Schwartz (2009) también se basa en la solidaridad para tratar de superar las disparidades sustantivas entre los partidarios de la “igualdad” y la “diferencia”, y vincula dicha solidaridad con el cuidado; escribe que “a menos que las sociedades asuman un compromiso universal con las necesidades particulares de ‘cuidado’ de aquellos que dependen de otros, una sociedad democrática no se caracterizará por el respeto igualitario de la solidaridad social” (p. 42). El presente análisis se basa en estas ideas.

Ciudadanos igualmente necesitados

Toda teoría política contiene una consideración implícita o explícita de la acción de cuidar. Puesto que vivimos en una sociedad democrática, tiene sentido intentar determinar el significado del cuidado en este tipo de sociedad. Hay dos razones para ello. La primera razón para pensar en el cuidado democrático es la necesidad teórica de hacer inteligible el cuidado dentro de una sociedad democrática. La segunda, que se aborda en el capítulo 6, es que el cuidado democrático mejora la calidad de vida de las personas que viven en una democracia.

La vida democrática se basa en la presunción de que los ciudadanos son iguales. Sin embargo, el significado de igualdad varía según las teorías de la democracia. Igualdad puede significar igualdad de oportunidades o igualdad de consecuencias [*outcome*]. Puede referirse a un punto de partida básico de derechos humanos iguales o a una concepción de igual respeto a la autonomía humana. Los teóricos políticos exploran con frecuencia estos significados contrapuestos. Sin embargo, lo que distingue al cuidado democrático es que presume que la igualdad descansa sobre una base muy diferente. Presume que somos iguales como ciudadanos democráticos al ser *receptores de cuidados*. Al ser “receptores de cuidados”, todas las necesidades de cuidados de los ciudadanos, así como su dependencia interdependiente de los demás para ayudarse a satisfacer sus necesidades de cuidados, se convierten en la base para la igualdad. Por supuesto, la suposición de que todos los seres humanos son igualmente receptores de cuidados no es lo mismo que decir que todos los seres humanos tienen necesidades iguales (ni las mismas ni necesariamente similares incluso). Pero sí es decir que la satisfacción de las necesidades es una característica de la vida de todos y cada uno de los seres humanos y que, por tanto, cada uno de nosotros se dedica a cuidar desde el punto de vista del destinatario de los cuidados. Estas necesidades varían no solo de un individuo a otro en un momento dado, sino respecto a cada individuo y respecto a los grupos dentro de la sociedad, a lo largo del tiempo. Las personas pueden encontrarse más necesitadas cuando son bebés, cuando están enfermas o cuando se van volviendo frágiles a medida que envejecen. Sin embargo, esta cualidad menesterosa la comparten todos los seres humanos por igual.

Aunque todos los ciudadanos se encuentren necesitados, no todos lo están de la misma manera. Sería absurdo tratar de homogeneizar las necesidades de los ciudadanos; al fin y al cabo, la necesidad varía de unos a otros y de un día a otro en la vida diaria de cada uno. Sin embargo, desde el punto de vista de la vida democrática, sí tiene sentido pensar en una capacidad equitativa de manifestar las necesidades. Este punto se trata con más detalle en el capítulo 4.

Una ética del cuidado feminista y democrática

Este libro defiende así una particular visión del cuidado, de la democracia y de la relación entre ambos. Exige que las prácticas del cuidado se lleven a cabo de forma democrática y que el cuidado se convierta en un valor central de las democracias. Estas conclusiones políticas se derivan de una ética feminista y democrática del cuidado. Ahora bien, ¿qué es una ética feminista y democrática del cuidado? ¿En qué se diferencia de otras concepciones más conocidas de la justicia, como las descritas por John Rawls, o incluso de otras concepciones feministas y no feministas de una ética del cuidado, como las ofrecidas, respectivamente, por Eva Kittay y Daniel Engster? Lo más importante es que, en lugar de ser un conjunto de principios de los que se deduce la acción adecuada, una ética feminista y democrática del cuidado comienza por imaginar una serie de prácticas de cuidado, anidadas unas dentro de otras. Las más amplias de estas prácticas anidadas son las que pertenecen a la sociedad en su conjunto (dejo para otro libro las cuestiones de las prácticas internacionales). El objetivo de estas prácticas es garantizar que todos los miembros de la sociedad puedan vivir lo mejor posible haciendo que la sociedad sea lo más democrática posible. Esta es la esencia del “cuidar con”. Aunque vivir de forma democrática no es el único objetivo del cuidado, o de la vida humana, en una sociedad democrática es el objetivo de las prácticas democráticas de cuidado. Así pues, *la política democrática debe centrarse en asignar responsabilidades para el cuidado, y en garantizar que los ciudadanos de una democracia sean tan capaces como sea posible de participar en esta asignación de responsabilidades*. La tarea de una política democrática es asignar responsabilidades y a medida que vamos reconociendo la centralidad del cuidado para vivir dignamente la vida humana, la tarea de la política democrática debe centrarse mucho más en las responsabilidades del cuidado: su naturaleza, su asignación y su cumplimiento¹¹. Dado que este tipo de prácticas de

¹¹ Quienes no hayan seguido de cerca el debate pueden sorprenderse de que no me haya referido al debate sobre justicia-cuidados y de que esté utilizando el

cuidado han sido excluidas del discurso político, en gran medida por suposiciones profundamente sexistas sobre la naturaleza humana o de cómo llegar a juicios políticos y éticos, la inclusión de este conjunto de prácticas de cuidado necesita cuestionar aquellas suposiciones sexistas, así como los supuestos raciales y clasistas, que se han dado por sentado al haberse restringido el alcance de las temáticas que una política democrática podría abordar. Es a partir de las teorías y prácticas feministas que estos prejuicios -y los medios para superarlos- se vuelven visibles. Gran parte de este libro será un relato sobre estos sesgos ocultos en la forma en que se organiza el cuidado en la sociedad contemporánea (principalmente estadounidense). Pero para empezar, hay que aclarar algunos puntos. Reconocer la centralidad del cuidado en la vida humana requiere una conversación sobre la naturaleza humana, sobre la política y la ética; sobre cómo formular argumentos filosóficos y políticos acerca de todas estas cuestiones. Permítanme describir con más detalle cada uno de estos puntos de vista alternativos.

lenguaje de la justicia para hablar de los cuidados públicos. ¿Significa esto que la justicia “ganó” el debate? Hay dos respuestas a esta pregunta. En primer lugar, las teóricas del cuidado ya no sostienen que no sea necesario un concepto de justicia que a la vez informe las prácticas del cuidado (véanse, por ejemplo, Engster 2007; Noddings 2002b; Held 1995, 1996, 2006). Los denominados teóricos de la justicia, por otra parte, no han sido tan ecuménicos al observar que existe un ámbito del cuidado cuyos bienes también deben tenerse en cuenta en cualquier forma de justicia social. En segundo lugar, algunas teóricas del cuidado y otras sostienen que la cuestión crítica entre la teoría del cuidado y la teoría de la justicia es ahora más bien metodológica: nadie discute el cuidado desde el punto de vista de la teoría ideal, y ahora hay más teóricos de la justicia que trabajan desde la teoría no ideal y es más probable que incluyan elementos del cuidado. Pero para algunas teóricas del cuidado, entre las que me incluyo, la distinción va más allá, hacia una ontología y una epistemología distintas. Considerar el cuidado como parte de la “revolución relacional” es alejarlo aún más de las teorías estándar de la justicia, que parten de la premisa de que hay partes separadas que compiten entre sí. Más adelante en este capítulo se explicarán las diferencias entre las afirmaciones que se hacen sobre la naturaleza de una ética feminista y democrática del cuidado.

Tal como muchos estudiosos han argumentado (véase, por ejemplo, M. Robinson, 2007; Groenhout, 2004; F. Robinson, 1999, 2008; Koggel, 1998, 2006), en términos de la naturaleza humana (o en términos *ontológicos*, en el decir de los filósofos), una ética feminista del cuidado tendría un punto de partida diferente. En primer lugar, desde el punto de vista de una ética feminista del cuidado, los individuos se conciben como seres *en relación*. Aunque los individuos (y su libertad) pueden seguir importando mucho, no tiene mucho sentido pensar en los individuos como si fueran Robinson Crusoe, completamente solos, tomando decisiones aisladamente. Por el contrario, todos los individuos trabajan constantemente en relación, a través de relaciones, o lejos de las relaciones con otros quienes, a su vez, se encuentran en diferentes condiciones de proporcionar o necesitar cuidados de ellos. En segundo lugar, todos los seres humanos son vulnerables y frágiles. Aunque es cierto que algunos son más vulnerables que otros, todos los seres humanos son extremadamente vulnerables en algún momento de su vida, especialmente cuando son jóvenes, mayores o se encuentran enfermos. La vida humana es frágil; las personas son constantemente vulnerables frente a cambios en sus condiciones corporales, por lo que podrían depender de otros para su cuidado y apoyo. En tercer lugar, todos los seres humanos son a la vez receptores y donadores de cuidados. Aunque la imagen típica de los cuidados es que las personas adultas y sin discapacidad cuidan de los niños, los ancianos y los enfermos, también es cierto que todos los adultos sin discapacidad reciben cuidados de los demás y de sí mismos, todos los días. Salvo pocas excepciones, los seres humanos se comportan de forma afectuosa con quienes les rodean. Los niños de tan solo diez meses imitan la actividad de alimentar; intentan dar de comer a sus donadores de cuidados y abren la boca cuando la cuchara se acerca a la boca de la otra persona (Bråten, 2003). Los niños describen sus actividades como “cuidar de los padres” (Mullin, 2005). Las personas son a la vez donadoras y receptoras de cuidados todo el tiempo, aunque las capacidades y necesidades de cada una cambien a lo largo de la vida. En la sociedad, en cualquier momento, hay quienes están más

necesitados y quienes son más capaces de ayudarse a sí mismos y a los demás. Este cambio en las necesidades y capacidades de cuidar es una importante manera de pensar en cómo nuestras vidas humanas van cambiando a lo largo del tiempo.

Dadas estas cualidades de la vida humana, una ética feminista y democrática del cuidado tiene que ser capaz de explicar cómo los individuos pueden equilibrar la autonomía y la dependencia en sus vidas. La mayoría de las teorías políticas de la democracia simplemente *asumen la existencia de actores autónomos* como punto de partida de lo democrático. A partir de este supuesto, tales pensadores ven entonces la dependencia humana como una condición defectuosa o un problema. Pero esta suposición deja sin respuesta la cuestión de cómo los niños pasan a la adultez, transitando de la dependencia a la autonomía. Ignorar esta cuestión no es solo un problema filosófico o psicológico, pues reitera pautas trilladas de actitudes discriminatorias. ¿Por qué, en sociedades dominadas por personas blancas como Estados Unidos, las personas de color parecen desproporcionadamente incapaces de calificarse como actores “autónomos”, o desproporcionadamente acosadas por “patologías” que las hacen dependientes? La asunción de la autonomía también deja fuera de su alcance la humana realidad de los diversos grados de autonomía y de dependencia a lo largo de la propia vida, así como entre los miembros de una comunidad política. Cuando todos estos elementos de la vida humana se dejan “en segundo plano”, los teóricos políticos y los filósofos morales acaban produciendo un punto de partida distorsionado para su pensamiento sobre la naturaleza de las personas. Veremos en capítulos posteriores cómo y por qué esta presuposición es perjudicial para vivir vidas plenamente humanas. Sin embargo, una ética feminista y democrática del cuidado puede tener en cuenta estas diferencias de un modo que se respeten tanto los deseos de autonomía como las realidades de la dependencia humana, considerando este problema práctico como parte de las preocupaciones centrales de una sociedad democrática.

Los lectores atentos se darán cuenta de que me he referido a esta forma alternativa de concebir la naturaleza humana como un modo

relacional, no altruista. Se trata de una distinción importante. De hecho, se podría argumentar a favor de un apoyo público más sólido a los cuidados describiendo a las personas como altruistas. Deborah Stone ha expuesto brillantemente este argumento en su libro *The Samaritan's Dilemma* (2008). Sin embargo, creo que es importante que nos demos cuenta de los límites del altruismo. El altruismo tiene, como sostiene Stone, muchas buenas características, documentando una amplia variedad de prácticas que ella denomina “altruismo del día a día”, demostrando que son una parte fundamental de la vida de las personas. Entre otras cosas, señala que el altruismo es profundamente fortaleciente: ayudar a los demás nos hace más capaces de lograr muchos tipos de objetivos. Sin duda, en una democracia participativa esto es algo importante de recordar acerca de la naturaleza de la acción cuidadora y altruista.

El problema con el altruismo es que asume que se parte de los motivos no egoístas de un sí mismo, en lugar de, tal y como he descrito el cuidado, un impulso natural (aunque no entrenado) de todos los seres humanos para conectarse entre sí, pensando en las necesidades de los otros y ayudando a satisfacerlas. Desde el punto de vista de las diversas doctrinas morales del egoísmo, el hecho de que algunas personas actúen de forma altruista es su “elección” y no debería concernir a los demás en absoluto. En cambio, desde el punto de vista de la naturaleza relacional de los seres humanos, las doctrinas del egoísmo son en sí mismas explicaciones inadecuadas de lo que significa ser humano; que algunas personas “elijan” ser egoístas no es una explicación aceptable acerca de cómo deberían actuar los seres humanos. De este modo, el altruismo puede reducirse a una “identidad”: algunos la poseen y otros no. Sin embargo, este punto de vista tampoco es exacto. Por el contrario, existe un elaborado conjunto de instituciones sociales y políticas que apoyan el egoísmo de unos y el altruismo de otros. Y hasta que no se desentrañen esas condiciones, centrarse únicamente en el altruismo no constituirá un desafío suficientemente profundo a las formas desiguales y no libres en que se distribuyen las responsabilidades del cuidado.

Políticamente, la ética democrática y feminista del cuidado se propone exponer cómo las instituciones sociales y políticas permiten a algunos soportar las cargas (y las alegrías) del cuidado mientras que a otros se les permite eludirlas. Para simplificar el argumento, que se elaborará en el próximo capítulo, utilizaré la siguiente metáfora: algunas personas tienen que asumir sus responsabilidades de cuidado, mientras que a otras se les dan “pases” para evadirlas. Se les conceden estos “pases” porque se dedican a otras actividades que ellos mismos (y, presumiblemente, la sociedad) consideran sencillamente más importantes que el cuidar. A lo largo de este libro, me detendré en algunos de estos pases: el pase de protección, el pase de producción, el pase de cuidar-de-los-míos, el pase del arranque [*the bootstrap pass*] y el pase de la caridad. Por otra parte, se supone que las personas a las que se asigna una responsabilidad desproporcionada en materia de cuidados tienen menos interés y preocupación por cuestiones como la protección, la producción, el engrandecimiento personal o la riqueza. En una sociedad democrática, en cambio, todas estas cuestiones preocuparían a todos.

La postura del cuidado democrático tiene su origen en varias preocupaciones feministas acerca del poder. En primer lugar, la separación inicial de la vida en esferas pública y privada, que será un tema recurrente en este libro, tienen el efecto de apartar algunas cuestiones políticas de la consideración pública. Especialmente porque estas relaciones suelen estar contaminadas por el hecho de ser de algún modo “naturales”, pues parecen prepolíticas. Una vez que las feministas discuten la cuestión de la división entre lo público y lo privado, es fácil caricaturizar su postura como si quisieran abolir todos los aspectos de la vida privada. Las feministas han ofrecido muchos análisis sobre cómo replantear las esferas pública y privada, de modo que se preserven formas significativas de “privacidad” para todos los ciudadanos¹² (Allen, 2003; Yuval-Davis, 1997). En segundo lugar,

¹² En palabras de Anita Allen: “Los modos de privacidad y elección privada nos hacen a todos -hombres y mujeres- moral y psicológicamente más aptos para una participación social responsable” (2003, p. 39).

puesto que todas las relaciones de cuidado implican inevitablemente poder y, a menudo, profundas diferencias de poder, todas las relaciones de cuidado son, en un sentido importante, políticas. En la medida en que uno de los requisitos centrales de la vida política en democracia es cierta igualdad relativa del poder, este punto de vista parece condenar las relaciones de cuidado a ser antidemocráticas y, por lo tanto, a quedar excluidas de la vida pública. Incluso los teóricos que intentan ser inclusivos, como los recientes defensores de la “ciudadanía activa”, siguen haciendo suposiciones sobre quién necesita qué, de modo que excluyen como “ciudadanos activos” a los ancianos, por ejemplo (Barnes, 2007). Sin embargo, dichos cuidados asimétricos pueden mitigarse de varias maneras. Un conjunto democrático-feminista de prácticas de cuidado, como exploraremos a lo largo de este libro, va dirigido en parte a reducir tanto estas diferencias de poder como los efectos de estas diferencias sobre las personas.

La democracia cuidadora requiere, por tanto, un compromiso con una real igualdad de voz así como con la reducción, en la medida de lo posible, de las diferencias de poder con el fin de crear las condiciones para un debate democrático significativo sobre la naturaleza de la responsabilidad en sociedad. Pero, a menudo, en los debates contemporáneos sobre la teoría democrática, se plantean simplemente fines como la igualdad de voz, sin que el teórico explique cómo puede llegar la sociedad a una instancia de mayor igualdad. Los teóricos políticos suelen buscar formas procedimentales más que sustantivas de abordar estos retos. De hecho, una de las principales formas en que se enmarca la teoría democrática contemporánea -deliberación frente a “agonismo”- es principalmente una diferencia sobre la naturaleza de la disputa democrática. Dentro de cada campo hay más discusiones sobre el procedimiento, pero hay poco compromiso entre estos enfoques, o bien en el interior de los mismos, sobre el contenido de la discusión democrática. Otros teóricos de la democracia, como Harry Boyte (2004; véase también Mirafteb, 2004), prestan más atención a las prácticas reales de los individuos, que podríamos describir como

democráticas en el sentido de que pretenden equilibrar el poder, mejorar los bienes públicos y cuidar de otros.

Éticamente, un punto de vista feminista y democrático del cuidado parte de una sensibilidad hacia la frontera tradicional trazada entre la política y la ética. Mientras que gran parte de la teoría política contemporánea asume que primero creamos un conjunto de principios morales a partir de los cuales derivamos las prácticas políticas, muchas pensadoras feministas y no feministas contemporáneas han cuestionado este orden (Tronto 1993). Siguiendo a menudo a Aristóteles, señalan que los valores políticos encarnados en una comunidad política dada determinan a menudo cómo se valoran las cualidades éticas o morales en esa comunidad. Así pues, en una sociedad que ha devaluado sistemáticamente el cuidado, los tipos de cualidades y capacidades morales asociadas al cuidado a menudo tampoco se consideran entre los valores éticos más importantes. Así pues, las pensadoras interesadas en una ética feminista del cuidado empezaron a proporcionar información sobre otros valores que deberían considerarse cualidades morales relevantes. Estos valores surgen de los complejos procesos del cuidado mismo, así como de la necesidad de que los ciudadanos de las sociedades democráticas puedan expresar sus necesidades. En *Moral Boundaries* (1993) identifiqué cuatro cualidades morales que se alinean con las cuatro fases del cuidado que Berenice Fisher y yo habíamos identificado, y que ya han sido tratadas con anterioridad en este capítulo. Estas cualidades éticas son:

1. Atención [*attentiveness*] – preocupación [*caring about*]. En esta primera fase de los cuidados, alguien o algún grupo se percata de la existencia de necesidades de atención insatisfechas. Requiere la cualidad moral de la atención, de la suspensión del propio interés y de la capacidad de mirar realmente desde la perspectiva del necesitado. De hecho, también podríamos estar atentos o desatentos a nuestras propias necesidades.
2. Responsabilidad [*responsibility*] – cuidar de [*caring for*]. Una vez identificadas las necesidades, alguien o algún grupo tiene que

asumir la carga de satisfacerlas. Esto es responsabilidad y es la cualidad moral clave de la segunda fase.

3. Competencia [*competence*] – donación de cuidados [*care giving*]. Asumir la responsabilidad no es lo mismo que hacer el trabajo real de cuidar; hacer ese trabajo es la tercera fase del cuidado y requiere la cualidad moral de la *competencia*. Ahora bien, ser competente para cuidar, dadas las propias responsabilidades del cuidado, no es simplemente una cuestión técnica, sino moral.
4. Capacidad de respuesta [*responsiveness*] – recepción de cuidados [*care receiving*]. Una vez realizado el trabajo de cuidado, habrá una respuesta por parte de la persona, el grupo, el animal, la planta, el entorno o la cosa a la que se ha cuidado. Observar esa respuesta y emitir juicios sobre ella (por ejemplo, si los cuidados prestados fueron suficientes, satisfactorios o completos) requiere la cualidad moral de la *capacidad de respuesta*. La persona cuidada [*cared for*] no necesita ser quien complete el proceso de respuesta, no obstante, alguna respuesta será necesaria. Y la respuesta implicará a menudo constatar que surgen nuevas necesidades a medida que se satisfacen las anteriores, con lo que el proceso continúa.

Selma Sevenhuijsen (1998) identificó un conjunto adicional de cualidades necesarias para brindar cuidados en una sociedad democrática. Estas incluyen, en primer lugar, hacer del cuidado una prioridad, de modo que se tenga el compromiso de manejar las complejidades morales de “la dependencia, la vulnerabilidad y la alteridad” con el fin de hacer la vida soportable [*livable*] y digna de ser vivida [*worth living*]. Además, argumenta Sevenhuijsen, el cuidado también requiere compromisos con “la pluralidad, la comunicación, la confianza y el respeto”. Estas características identificadas por Sevenhuijsen ayudan a explicar cuáles son las cualidades morales críticas que hacen posible que las personas asuman una responsabilidad colectiva, que piensen en los ciudadanos como receptores y donadores de cuidados, y que consideren seriamente la naturaleza de las necesidades de cuidados en la sociedad.

Así, como paralelo a la quinta fase del cuidado, podríamos añadir:

5. Pluralidad, comunicación, confianza y respeto; solidaridad - cuidar con [*caring with*].

Seguramente sería posible reconocer más cualidades morales importantes para una ética del cuidado. Por ejemplo, Margaret Walker (2006) escribe sobre la importancia de la esperanza, y Sara Ruddick (1989) describe como clave para el “pensamiento maternal”, la alegría [*cheerfulness*]. Podríamos añadir otros valores a este conjunto, por ejemplo, la gratitud. Pero no pretendemos que esta lista de cualidades morales sea exhaustiva. Es importante señalar, no obstante, que aunque virtudes tan habituales como el autocontrol y la valentía [*courage*] siguen siendo relevantes, pueden ser menos importantes aquí o podrían cambiar sus significados habituales para conectarse mejor con las necesidades del cuidar.

Aunque las cualidades morales son una parte importante de una ética del cuidado, también podría ocurrir que se haga demasiado hincapié en esta dimensión del cuidado. Algunos filósofos sostienen que la ética del cuidado es una especie de “ética de la virtud” (Slote, 2008). De hecho, diferentes eticistas de la virtud enfatizan diferentes cualidades y puntos de intersección con el cuidado. Algunos hacen hincapié en la capacidad del cuidado para explicar la motivación moral, mientras que otros se centran en las consecuencias morales (Sander-Staudt, 2006). Pero el problema de todas las teorías del cuidado-como-virtud es que no son concebidas como relacionales. No parten de la premisa de que las cuestiones éticas relevantes tienen que ver con las relaciones y la satisfacción de las necesidades, sino con la perfección del individuo virtuoso. Partir de una ética del cuidado como virtud vuelve a centrar la atención en el desempeño del donador de cuidados; esta preocupación termina alejando demasiado los problemas políticos de la desigualdad de poder entre donadores y receptores de cuidados. De ahí que Maureen Sander-Staudt concluya:

[P]ara muchos individuos, especialmente los que gozan de privilegios sociales, una vida floreciente excluye las

responsabilidades de cuidado que son gravosas, sucias o tediosas, mientras que la ética del cuidado está comprometida con la práctica del cuidado en todos los niveles. El florecimiento de algunos individuos, incluidas muchas mujeres, se adquiere mediante una servidumbre cuidadora o el trabajo de otros, la mayoría de los cuales son mujeres comparativamente desfavorecidas, aunque todas ellas también puedan, no obstante, ser juzgadas virtuosas por algunos estándares de la comunidad. (2006, p. 35)

Este punto sobre los límites de entender el cuidado como una virtud también nos permite hacer una observación más general. Una teoría del cuidado que no incluya todos estos elementos -el cuidado como relato relacional alternativo de la naturaleza humana, como forma de concebir la política y como forma de concebir la ética- no será completa ni adecuada. Ahora bien, hay una dimensión más en las formas en que una ética feminista y democrática del cuidado difiere de los modos habituales de debatir los valores y la ética en la política contemporánea. Es lo que los filósofos llaman la dimensión meta-ética, que se examinará detenidamente en el capítulo siguiente.

A nivel teórico, la ética feminista y democrática del cuidado difiere de muchos otros planteamientos ético-políticos. En el nivel teórico más amplio, la ética feminista y democrática del cuidado es relacional. Desde esta perspectiva, el mundo no lo conforman individuos que son el punto de partida de la reflexión intelectual, sino seres humanos que siempre se encuentran en relación con otros. Dar sentido a la vida humana requiere una perspectiva relacional. Este punto se ampliará en el capítulo 2. Es importante tener en cuenta que las afirmaciones que no sitúen a los individuos en un contexto relacional resultarán incompletas.

El cuidar democrático y el neoliberalismo

Este capítulo comenzó afirmando que el déficit de cuidados y el déficit de democracia eran dos caras de una misma moneda. Ahora

que se han presentado los conceptos básicos de cuidado y del cuidar democrático, resulta posible explicar dicha afirmación. Esta se basa en destacar algo más: que el neoliberalismo ha acuñado precisamente esa moneda. En esta sección se explica el significado del neoliberalismo y cómo afecta las perspectivas para reconocer problemas de acción cuidadora y de democracia.

Responsabilidad personal y neoliberalismo

El cuidado necesita un hogar [*home*] en la teoría política democrática, y la teoría política democrática queda incompleta sin una forma de explicar dónde y cómo se lleva a cabo el cuidado en una sociedad democrática. Sin embargo, estas preocupaciones pueden ser solo preocupaciones de teóricos políticos o filósofos. Una razón mucho más seria para repensar la relación entre la teoría política democrática con el cuidado queda clara si echamos un vistazo al mundo político contemporáneo, donde una explicación clara y antidemocrática de cómo resolver el problema del cuidado se ha convertido en una piedra angular de la ideología política neoliberal. Por neoliberalismo me refiero al sistema económico en el que el gasto público es restringido, donde el mercado se considera el método preferido para asignar todos los recursos sociales, en que la protección de la propiedad privada se considera el primer principio del gobierno y donde los programas sociales se limitan a constituir una “red de seguridad”¹³. Este sistema económico se apoya en una forma política de democracia liberal limitada y en una ideología de participación gubernamental limitada.

Como posición ideológica, el neoliberalismo tiene varios principios. El primero es la suposición de que el mercado es la institución más capacitada para resolver conflictos, asignar recursos y para que los individuos puedan “elegir”. En segundo lugar, la libertad pasa a definirse únicamente como la capacidad de ejercer la elección. De estas

¹³ Véase, entre otros, Vazquez-Arroyo 2008; Brown 2005; Harvey 2005.

dos premisas se desprende una tercera, según la cual las sociedades funcionan mejor cuando permiten a los agentes racionales elegir en el mercado; cualquier cosa que interfiera en dicha elección reduce la libertad de las personas, y es perjudicial para ellas y para la sociedad. Así, bajo la bandera de la “elección”, los defensores del neoliberalismo buscan restringir todas las formas de actividad *gubernamental* que pueda interferir con el “libre mercado”. Vivimos en una época en la que el capitalismo no solo ha adoptado una nueva forma, el neoliberalismo, sino en la que esta forma de existencia económica ha llegado a funcionar como una ideología omnipresente. El capital neoliberal se cree definitivo respecto de todas las formas de relaciones humanas y de todas las maneras de entender adecuadamente la vida humana. El neoliberalismo no es solo una descripción de la vida económica, es también un sistema ético que postula que únicamente importa la responsabilidad personal.

Wendy Brown (2005, p. 41) hace la importante observación de que el “mercado” neoliberal no es, a pesar de las afirmaciones de algunos de sus partidarios, una institución “natural”. Los mercados también necesitan protección. Por ejemplo, si los trabajadores y trabajadoras se organizan con suficiente eficacia, pueden, mediante paros laborales, interrumpir la producción económica, distorsionando así (desde el punto de vista de los fabricantes) el mercado. Si los Estados deciden gravar a las empresas para proporcionar prestaciones sociales a los ciudadanos, se limita la capacidad de los agentes del “mercado” para actuar con la mayor libertad posible. Así pues, el neoliberalismo exige que el Estado se incorpore en su proyecto político-económico de construir y mantener el “libre mercado”, a menudo a un alto coste para el pueblo. Naomi Klein (2007) ha explorado en detalle los costes de esta “doctrina del shock”: que el retorno al libre mercado requerirá disrupciones entre las personas que se han acostumbrado a un mínimo de apoyo social. Una vez que el Estado participa en la organización y promoción del mercado, por supuesto, ya no es separable de la “política” (cf. Wolin, 2008). Pero la lógica del neoliberalismo también

orienta las preocupaciones de la política para que se consideren como adecuadas solo aquellas que apoyan la actividad económica.

Desde el punto de vista de una ética del cuidado, el neoliberalismo es una cosmovisión desastrosa. El deseo político de los defensores del sistema neoliberal es apoyar la economía. Pero la economía requiere “mejoras” -es decir, aumentar la eficiencia- a lo largo del tiempo. Una de las dificultades de los cuidados es que requieren mucha mano de obra; es difícil hacer que los cuidados sean más rentables (Razavi, 2007). Así pues, la lógica del neoliberalismo es reducir los costes de cuidados [*care costs*] del Estado, no obstante, estos se resisten a bajar.

Desde el punto de vista de un mercado, los seres humanos individuales aparecen principalmente como compradores y vendedores, y puesto que lo que la mayoría de la gente tiene que vender en el mercado es su trabajo, la visión neoliberal del mundo ve a las personas principalmente como trabajadores y consumidores, que ya poseen autonomía e ideas claras sobre sus “preferencias”. Por lo tanto, las personas deberán calcular sus gastos para cuidar de sí mismas. Si acaban, por ejemplo, con hijos o parientes ancianos en situación de necesitar ayuda, deberán aceptar por sí mismas las consecuencias de sus propias decisiones y de sus respectivos costes.

Por supuesto, la opinión de que como compradores y vendedores actuamos de forma autónoma es en gran medida un mito. Como consumidores, la incapacidad de discernir la “verdadera” “información” en el mercado de las ideas es difícil, dados los extraordinarios esfuerzos invertidos por la publicidad para influir en nuestras percepciones del mundo y de los productos (Ewen, 1996). La lógica del consumo es implacablemente individualista; Juliet Schor (2004) relata cómo el marketing y los publicistas siempre han tratado de despegar cada vez a más miembros de las familias de las lealtades tradicionales para crear nuevas lealtades a sus productos y marcas. En los años veinte, las mujeres eran el objetivo de la publicidad para atraerlas hacia actividades “poco femeninas” como fumar. En la actualidad, los investigadores estudian la importancia de los niños en las decisiones

de compra de las familias. Los niños pueden identificar las marcas a los dos años e influir en las compras de los padres entre los dos y los tres años. Schor sostiene que los anunciantes invierten mucho tiempo y dinero en vincular a los niños pequeños a sus marcas para fidelizarlos. A pesar de la presunción discursiva de que consumir es una cuestión de “elección” individual, los anunciantes intentan vincular a los bebés a sus productos. Esta realidad parece socavar el modelo del consumidor individual que solo toma decisiones “racionales” o “autónomas”. Por el contrario, sugiere que incluso el consumo es relacional. Para un economista, la preferencia por consumir lo que parece preferir un niño pequeño es una preferencia más. Pero cuando nos damos cuenta de que muchos padres dicen que trabajan más de lo que les gustaría para poder proporcionar a sus hijos cosas que les gustaría tener (Schor, 1998, 2000), queda claro que “el mercado” ya ha ejercido presión sobre los padres a través de sus hijos. La imagen del sujeto autónomo que elige es, también en este sentido, un mito.

El neoliberalismo asimismo ha tenido un profundo efecto a la hora de cambiar la forma de vida de las personas como trabajadoras y trabajadores. Se considera que “el mercado” es neutral en sus efectos sobre las personas. La realidad es que “el mercado” tiene un sesgo propio, hacia “los suyos”. El apoyo al mercado es en realidad un sesgo a favor de aquellos que son más hábiles manipulando el mercado en su propio beneficio, ya que cuando son capaces de hacerlo, el mercado “crece”, y puesto que la suposición es que “una marea alta levanta todos los barcos”, el crecimiento en el mercado se toma como un bien humano universal.

Sin embargo, deberíamos detenernos a examinar estos efectos más de cerca. Martha McCluskey (2003) sostiene que el mercado no es neutral. Examinando los argumentos de que la asistencia social [*welfare*] es redistributiva y reduce la eficiencia, también señala que obligar a trabajar a los destinatarios de la asistencia social puede hacer que haya más trabajadores disponibles dispuestos a aceptar salarios muy bajos. Así pues, el recorte de las prestaciones sociales supone

alguna ventaja para los empleadores, aunque nunca pensemos en dicho recorte como un beneficio para ellos. Se pregunta:

¿La capacidad de quién debería contar para obtener más de lo que quiere trasladando los costes a otros como una ganancia social, y la de quién debería contar como una ganancia privada a expensas de otros? Al hacer que el mercado represente la ganancia pública, el neoliberalismo confiere implícitamente un estatus de ciudadanía superior a quienes se identifican centralmente con el mercado: son miembros de lo público aquellos cuyas ganancias cuentan. (816)

Así, McCluskey argumenta que, aunque las teorías de la ciudadanía del siglo XX reconocían la necesidad de solidaridad con la clase trabajadora, la reciente teoría neoliberal ha socavado este sentido de solidaridad. Como resultado, continúa el sesgo hacia los que ya han triunfado en el mercado. De este modo, la ideología neoliberal no es neutral, sino que apoya a unos a costa de otros. No obstante, dado que se considera que limita al gobierno y apoya un mercado indiferente (y, por tanto, justo), el neoliberalismo también es capaz de ganarse el apoyo de muchos.

Desde el punto de vista de una sociedad neoliberal, la vida humana se considera la suma de las “elecciones” del individuo, elecciones de las que es responsable. El cuidado se convierte así en un asunto totalmente personal y privado; los individuos toman “decisiones” sobre el cuidado de sí mismos y de quienes les rodean.

Son muchos los problemas que plantea esta visión ideológica, aunque para comenzar señalemos que la idea de que la elección representa los deseos reales de cada uno conduce a descripciones tautológicas de la libertad, la igualdad y la justicia.

La “elección”, como explicaremos en el capítulo 3, no es lo mismo que la libertad. Si una persona está oprimida, entonces las opciones que se le presentan a menudo serán solo malas opciones. De hecho, un argumento convincente contra la opresión es que esta disminuye la capacidad de las personas para escoger actuar correctamente (Tessman,

2005). Una interpretación alternativa de la libertad sostendría que solo se es libre después de haber aceptado las propias responsabilidades.

La “elección”, como explicaremos en el capítulo 4, tampoco implica igualdad. La igualdad como igualdad de oportunidades es un mito si no hay igualdad en el cuidado de los hijos. Una explicación alternativa de la igualdad, defendida aquí, requiere la aceptación de la diferencia y la pluralidad, así como la voluntad de proporcionar lo necesario para garantizar que todas y todos tengan una voz.

La “elección”, como explicaremos en el capítulo 5, tampoco es lo mismo que la justicia. La justicia requiere que cada uno reciba lo que le corresponde, requiere una exploración honesta de las instituciones sociales, económicas y políticas que limitan la vida de las personas y requiere que nadie se encuentre más sujeto a las vicisitudes de la fortuna que los demás. El apoyo del mercado no produciría estos resultados.

Confundimos la “elección” con la libertad, la igualdad y la justicia porque estamos demasiado condicionados para ser solo trabajadores y consumidores. Para la mayoría, el trabajo es un ámbito de imposición, mientras que el consumo es un ámbito de elección. De modo que hemos llegado a pensar en los momentos en los que no estamos constreñidos por las exigencias de nuestra vida laboral como si fueran los momentos de verdadera elección. Y hemos llegado a confundir este relato económico de nuestra intención [*meaning*] con su significado [*meaning*] político.

Neoliberalismo y “responsabilidad personal”

Las teorías morales y políticas que acompañan al neoliberalismo presuponen que existe un relato simple del cuidado. Citando a Wendy Brown,

No solo se configura exhaustivamente al ser humano como *homo oeconomicus*, sino que todas las dimensiones de la vida humana se proyectan en términos de una racionalidad de

mercado. [El resultado es] la producción de toda la acción humana e institucional como acción empresarial racional, llevada a cabo de acuerdo con un cálculo de utilidad, beneficio o satisfacción frente a una red microeconómica de escasez, oferta y demanda, así como neutralidad moral de los valores. El neoliberalismo no asume simplemente que todos los aspectos de la vida social, cultural y política pueden reducirse a ese cálculo, sino que desarrolla prácticas institucionales y recompensas para poner en práctica esta visión. (2005, p. 40)

Podemos denominar “responsabilidad personal” a las dimensiones morales de tales prácticas neoliberales.

Como dijo George W. Bush en su primer discurso inaugural, “Estados Unidos, en el mejor de los casos, es un lugar donde se valora y se cree en la responsabilidad personal”. ¿Hay algo malo en la responsabilidad personal? ¿Cómo puede alguien pensar que esta idea no es buena? Una mirada atenta al discurso de Bush revela el problema:

Estados Unidos, en su mejor momento, es un lugar donde se valora y se cree en la responsabilidad personal. Fomentar la responsabilidad no es buscar chivos expiatorios, es un llamado a la conciencia. Y aunque requiere sacrificio, aporta una realización más profunda. Encontramos la plenitud de la vida no solo en las opciones, sino también en los compromisos. Y descubrimos que los niños y la comunidad son los compromisos que nos hacen libres. (Bush, 2001)

La omisión [*elision*] por parte de Bush de la responsabilidad de los “niños” y la “comunidad” deja claro que, para él, la responsabilidad personal es la solución al problema del cuidado en el Estado moderno. Si no puedes cuidar de tus propios hijos, de tu propia comunidad, entonces, si hay un problema en tu familia o comunidad, el problema sería tu sacrificio inadecuado. Su afirmación de que “fomentar la responsabilidad no es buscar chivos expiatorios” hace que suene como si en realidad sí se estuviera considerando la idea de la búsqueda de chivos expiatorios. ¿Pero qué puede significar esto?

Como demostraron muchas veces las políticas de la administración Bush, esta noción de responsabilidad personal significa que si no puedes cuidar de tu propia familia y comunidad, entonces tú, como individuo, tienes la culpa por no haber hecho suficientes sacrificios o no haber asumido suficientes responsabilidades. No hay más contexto para los “niños” y la “comunidad” que el de la responsabilidad personal. Poner por las nubes la voluntad de los individuos de asumir responsabilidades personales proporciona una respuesta a la pregunta de hasta qué punto les puede ir bien a los “niños” y a las “comunidades”.

Esta política es problemática. Por un lado, hay muchos motivos para recomendar la responsabilidad personal: desde luego, no sostengo que sería mejor que la gente ignorara sus responsabilidades personales. El problema con la responsabilidad personal es cuando parece ser la única forma de responsabilidad relevante en la vida democrática. Porque cuando es la única forma de responsabilidad, sucede que la responsabilidad personal puede tener un efecto profundamente antidemocrático. La “responsabilidad personal” funciona ideológicamente cuando las expectativas de responsabilidades se han fijado en líneas que reflejan desigualdades y formas históricas de exclusión. Cuidar de la propia “comunidad” tiene un significado diferente en una comunidad cerrada o un suburbio bien dotado que en un barrio urbano venido a menos. Ir a la universidad desde un hogar de clase media-alta y vivir en una residencia universitaria conllevará responsabilidades diferentes a las de asistir a la universidad cuando, con dieciocho años, uno ya contribuye a los ingresos familiares y se desplaza por su cuenta al trabajo. Desde el punto de vista del profesor que está al frente del aula, el primer estudiante puede parecer más “responsable”; para un niño o un pariente anciano que depende de los cuidados de esta persona, la responsabilidad tiene un aspecto muy distinto. Cuando actuamos como si los puntos de partida y de llegada para todos fueran idénticos, pasamos por alto una característica importante que la justicia podría requerir. Desde esta perspectiva, la responsabilidad personal parece antidemocrática

porque no presta atención a los efectos que probablemente tienen los grandes niveles de desigualdad en los individuos y en la vida pública. Es antidemocrática porque presupone que todas las instituciones sociales tienen la misma forma que un mercado ideal, donde no hay pasado, ni límites, ni preocupaciones. También presupone que el mercado sería en sí mismo neutral.

Pero el mercado nunca es neutral: favorece a determinados tipos de personas y actividades. Al ignorar cualquier injusticia pasada, no permite reparación alguna. Beneficia a los que ya gozan de buena posición en él y perjudica a los que no. En consecuencia, cuanto más nos comprometemos con el “mercado puro”, menos probabilidades tenemos de revertir las desigualdades en la riqueza. ¿Es importante este problema? ¿No deberíamos contentarnos con correr el riesgo? Cuando algo que pretende ser neutral es en realidad totalmente parcial, parece importante que llamemos a esta parcialidad por su nombre.

Consideremos por un momento que si transformamos toda responsabilidad en responsabilidad personal, entonces no tenemos forma de describir la irresponsabilidad colectiva o de mercado. Brown (2005, p. 40) denunció la pérdida de un tipo de ciudadano más sólido bajo el neoliberalismo:

El ciudadano neoliberal modelo es aquel que elabora estrategias para sí mismo entre varias opciones sociales, políticas y económicas, no aquel que se esfuerza con otros por alterar u organizar estas opciones. Una ciudadanía neoliberal plenamente realizada sería lo opuesto a una mentalidad pública; de hecho, apenas existiría como público.

Al mismo tiempo, la irresponsabilidad económica no puede tener sentido si cada uno solo es responsable de forma individual.

En una sociedad en la que nadie está dispuesto a aceptar ninguna responsabilidad más que la de sus propias elecciones, es difícil pensar en el cuidado más allá del hogar [*household*]. Sin embargo, incluso esa explicación del neoliberalismo falla, porque la verdad es que no solemos elegir a quién debemos responsabilidades. Como Ruth

Groenhout observó (2004, p. 88), refiriéndose a Annette Baier: “Nos encontramos en medio de responsabilidades que no siempre se eligen”. De hecho, como señaló Brown, los pensadores neoliberales saben que están haciendo una afirmación normativa, que es mejor pensar el mundo de esta manera, pero que a su vez existen otras posibilidades de pensarlo. Sin embargo, para las personas atrapadas en este sistema ideológico, es difícil no experimentarlo simplemente como la forma en que el mundo es.

Hace más de un siglo, en su popular novela utópica *Looking Backward: 2000-1887*, Edward Bellamy describió una sociedad así de desigual y la manera en que los ciudadanos se percibían entre sí en ella. Utilizaba la metáfora de ver la sociedad como un gigantesco carruaje o coche, en el que los ricos viajan con relativa opulencia mientras los pobres van tirando del coche por la carretera:

El otro hecho es aún más curioso, y consiste en una singular alucinación que generalmente compartían los que iban en la parte superior del carruaje: que no eran exactamente como sus hermanos y hermanas que tiraban de la cuerda, sino de una arcilla más pura, como perteneciendo de alguna manera a un orden superior de seres que podían esperar ser arrastrados por otros de forma legítima.

Lo más extraño de la alucinación era que aquellos que acababan de levantarse del suelo, antes de que se les borrasen las marcas de la cuerda en las manos, empezaron a caer bajo su influencia. En la medida que aquellos cuyos padres y abuelos habían tenido la suerte de mantener sus asientos en la cima antes que ellos, la convicción que abrigaban de la diferencia esencial entre su clase de humanidad y la del resto se volvía absoluta. El efecto de tal engaño en la moderación del sentimiento por los sufrimientos de la masa de los hombres, convertido entonces en una compasión distante y filosófica, es obvio. Me refiero a ella como la única atenuación que puedo ofrecer por la indiferencia que, en el período del que escribo, marcó mi propia actitud hacia la miseria de mis hermanos. (Bellamy 1888, pp. 16-17)

A menos que las y los demócratas, en tanto personas comprometidas tanto con la igualdad como con la libertad, estén dispuestos a ofrecer una explicación alternativa de cómo podemos cuidar, entonces la opinión de los defensores del neoliberalismo, de que todo cuidado es una elección que se hace sobre cómo ejercer su responsabilidad personal, recibirá una respuesta no sistemática.

Conclusión

Desde el punto de vista de una ética del cuidado, los ciudadanos deberían poder esperar más del Estado y de la sociedad civil a la hora de garantizar la satisfacción de sus necesidades de cuidado y las de sus seres queridos. Al mismo tiempo, los ciudadanos deben comprometerse más a producir los tipos de valores, prácticas e instituciones que permitan a la sociedad democrática atender de forma más coherente a sus ciudadanos cuidadores democráticos. Romper los patrones actuales de miedo y abatimiento no acaba con las frustraciones del tira-y-afloja que siempre implica la política. Pero dentro del cuidado democrático, la política se hallará más cerca de las preocupaciones de la gente y será, de este modo, fundamentalmente más democrática. Cómo podría producirse esa transición dependerá de una comprensión más profunda del problema.

La política es siempre tanto competencia como acuerdo; si no hay un terreno común, ni siquiera puede haber acuerdo sobre los métodos y la naturaleza de la competencia (Wolin, 1960). Pues bien, la teoría política tampoco es neutral; nunca puede pretender que su perspectiva sea igualmente útil y adaptable a los puntos de vista de todos. El argumento que expongo en este libro -que el cuidado y la democracia deben pensarse conjuntamente- tiene implicaciones políticas obvias y de gran envergadura. Da más valor a las actividades de los donadores de cuidado, al tiempo dedicado a cuidar, a la vulnerabilidad humana y desafía la sabiduría de una filosofía política que malinterpreta de forma tan fundamental la naturaleza humana al afirmar que somos

principalmente criaturas del mercado. Los seres humanos no son solo o principalmente criaturas del mercado, sino que son criaturas del cuidado [*creatures of care*]. Las sociedades democráticas tienen que reorientar sus valores, pasando del apoyo al “mercado” al apoyo a los medios para que las personas vivan vidas humanas. El actor racional independiente, cuya vida en el mercado es suficiente para satisfacer las otras necesidades y deseos de la vida, y cuya libertad consiste únicamente en procurarse la vida de esta manera, es un mito. Pensar cómo puede organizarse mejor la interdependencia de las personas a través de instituciones cuidadoras, que tengan en cuenta la igual capacidad de cada uno tanto para el cuidado como para la libertad, requiere procesos democráticos ampliamente diversos y exhaustivos, de acuerdo y desacuerdo. Solo entonces las sociedades democráticas estarán más cerca de hacer realidad el ideal de la democracia –igualdad y libertad para todos– en la vida de cada persona.

Referencias

- Bellamy, Edward. (1888). *Looking Backward, 2000–1887*. Houghton Mifflin.
- Bennhold, Katrin. (2011). From Afar, Moneymaker and Mother. *New York Times*, March 7.
- Borooah, Vani K., and Martin Paldam. (2007). Why Is the World Short of Democracy? A Cross-Country Analysis of Barriers to Representative Government. *European Journal of Political Economy*, 23(3), 582–604.
- Brown, Wendy. (2005). *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton University Press.
- Bush, George W. (20 de enero de 2001). “First Inaugural Address”. *Bartleby*. <http://www.bartleby.com/124/pres66.html>.
- Cancian, Francesca M., and Stacey J. Oliner. (2000). *Caring and Gender*. Sage.
- Dietz, Mary G. (1985). Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking. *Political Theory*, 13(1), 19–37.
- Duffy, Mignon. (2011). *Making Care Count: A Century of Gender, Race, and Paid Care Work*. Rutgers University Press.
- Durant, Robert F. (1995). The Democratic Deficit in America. *Political Science Quarterly*, 110(1), 25.
- Elshtain, Jean Bethke. (1982). Antigone’s Daughters. *Democracy*, 2(2), 46–59.
- Ewen, Stuart. (1996). *PR! A Social History of Spin*. Basic Books.
- Fisher, Berenice, and Joan C. Tronto. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. En E. K. Abel y M. Nelson (eds.), *Circles of Care*. SUNY Press.
- Fraser, Nancy. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. Routledge.
- Fraser, Nancy. (2009). *Scales of Justice*. Columbia University Press

- Glenn, Evelyn Nakano. (2010). *Forced to Care*. Harvard University Press.
- Gould, Carol. (2004). *Globalizing Democracy and Human Rights*. Cambridge University Press.
- Groenhout, Ruth E. (2004). *Connected Lives: Human Nature and an Ethics of Care*. Rowman and Littlefield.
- Hankivsky, Olena. (2004). *Social Policy and the Ethic of Care*. University of British Columbia Press.
- Held, Virginia. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press.
- Herr, Ranjoo Seodu. (2003). Is Confucianism Compatible with Care Ethics? A Critique. *Philosophy East and West*, 53(4), 471–89.
- Honneth, Axel. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by J. Anderson. MIT Press.
- Kittay, Eva Feder. (1999). *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. Routledge.
- Klein, Naomi. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Holt.
- Llana, Sara Miller. (06 de marzo de 2006). Global Stopgap for US Nurse Deficit. *Christian Science Monitor*.
- Marshall, T. H. (1981). *The Right to Welfare and Other Essays*. Free Press.
- McCluskey, Martha T. (2003). Efficiency and Social Citizenship: Challenging the Neoliberal Attack on the Welfare State. *Indiana Law Journal*, 78(2), 783–876.
- Metz, Tamara. (2010a). “Demands of Care and Dilemmas of Freedom: What We Really Ought to Be Worried About.” *Politics and Gender*. 6 (1): 120–28.
- Metz, Tamara. (2010b). *Untying the Knot: Marriage, the State, and the Case for Their Divorce*. Princeton University Press.
- Narayan, Uma. (1995). Colonialism and Its Others: Considerations on Rights and Care Discourses. *Hypatia*, 10(2), 133–140.

- Nye, Joseph S., Jr. (2001). Globalization's Democratic Deficit. *Foreign Affairs*, 80(4), 2–6.
- New Statesman. (2000). America's Democratic Deficit. *New Statesman*, November 20, 5.
- Noddings, Nel. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press.
- Razavi, Shahra. (2007). The Political and Social Economy of Care in a Development Context: Conceptual Issues, Research Questions and Policy Options. En *Gender and Development Programme. United Nations Research Institute for Social Development*.
- Roberts, Dorothy. (1997). Spiritual and Menial Housework. *Yale Journal of Law and Feminism*, 9(1), 51–80.
- Ruddick, Sara. (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Beacon.
- Sander-Staudt, Maureen. (2006). The Unhappy Marriage of Care Ethics and Virtue Ethics. *Hypatia*, 21(4), 21–39
- Sevenhuijsen, Selma. (1998). *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality, and Politics*. Routledge.
- Schwartz, Joseph M. (2009). *The Future of Democratic Equality: Rebuilding Social Solidarity in a Fragmented America*. Routledge.
- Schor, Juliet B. (1998). *The Overspent American*. Harper Collins.
- Schor, Juliet B. (2004). *Born to Buy*. Scribner's.
- Schwarzenbach, Sibyl A. (1996). On Civic Friendship. *Ethics*, 107(1), 97–128.
- Slote, Michael A. (2008). *The Ethics of Care and Empathy*. Routledge.
- Stacey, Judith. (1990). *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America*. University of California Press.
- Stone, Deborah. (2008). *The Samaritan's Dilemma: Should Government Help Your Neighbor?* Basic Books.
- Tessman, Lisa. (2005). *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*. Oxford University Press.

- Tronto, Joan C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge.
- Waerness, Kari. (1984a). Caring as Women's Work in the Welfare State. En H. Holter (Ed.), *Patriarchy in a Welfare Society*. Universitetsforlaget.
- Waerness, Kari. (1984b). The Rationality of Caring. *Economic and Industrial Democracy*, 5,185–211.
- Walker, Margaret Urban. (2006). *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge University Press.
- Wolin, Sheldon S. (1960). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Little, Brown.
- Young, Iris Marion. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.