



Ética de los cuidados

Nº 7, abril 2023

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Ética Aplicada
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

REVISTA ETHIKA+

Director: Iñigo Álvarez

Editores: Antonio Letelier Soto

Nicolás Rojas Cortés

Correctora de estilo: Elena Águila

Comité científico: Agustina Andrada (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Txetxu Ausín D. (Vice-Director del Instituto de Filosofía, CSIC, España), Fernando Longas (Universidad de Valladolid, España), Mario Madroñero (Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador), Luis Guzmán Martínez (Universidad de Chile, Chile), Alejandro Recio (Universidad de Valladolid y Universidad de Chile, Chile-España), Jaime Rodríguez (Universidad Siglo XXI, Argentina), Stefan L. Sorgner (John Cabot University, Italia), Rosana Triviño (Universidad de Salamanca, España), Benjamín Ugalde (Universidad de Chile, Chile), Jairo Villalba (Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia), Lieta Vivaldi (Universidad Alberto Hurtado, Chile).

ISSN (edición en línea): 2452-6037

[www. revistaethika.uchile.cl](http://www.revistaethika.uchile.cl)

Diagramación: J&P Editoras

DECLARACIÓN DE ACCESO ABIERTO

ETHIKA+ es una iniciativa de acceso abierto. Está permitido el uso y la distribución no comercial de todos los artículos publicados por nosotros siempre que el o la autor/a del artículo y la revista estén debidamente acreditados. Además, en caso de realizar cambios en los artículos esto debe ser indicado. Compartimos nuestro trabajo bajo la Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).



ETHIKA+

ETHIKA+ es una publicación académica orientada a la divulgación de la reflexión y la investigación en éticas aplicadas. Publica artículos originales e inéditos en español e inglés de investigadores(as) académicos(as) y estudiantes de disciplinas afines a las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su periodicidad es semestral y su temática está abierta fundamentalmente a la reflexión e investigación en torno a los aspectos sociales, psicológicos y (Bio)políticos de las éticas aplicadas, centrándose fundamentalmente en las relaciones entre el sujeto y las gubernamentalidades que administran la vida en la actualidad.

La publicación es realizada mediante la convocatoria a académicos(as) e investigadores(as) que determinan la pertinencia, la atingencia y el valor social de los manuscritos, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Índice

Editorial

Daniela Alegría y Lieta Vivaldi.....9

Artículos

EMERSON MORALES VALDÉS. El deber de cuidar
nuestros derechos. Una visión desde Kant.....15

ASTRID ARRIAGADA RAMÍREZ. Ética del cuidado
en Bioética.....39

DANITZA PÉREZ CÁCERES Y CAMILA
TRONCOSO ZÚÑIGA. Cuidados: impacto político
y cultural de los movimientos feministas en Chile
durante el proceso constituyente.....57

CLEMENTE SEGOVIA MENDOZA Y CATALINA
VALDÉS BLANCHEMIN. Liberalismo, conservadurismo
y feminismo: perspectivas teóricas sobre el cuidado
en América Latina.....91

Traducción

Joan C. Tronto. *Redefiniendo la democracia como
resolución de conflictos sobre responsabilidades de cuidado*.....121

Reseñas

FRANCISCO RAFAEL HERNÁNDEZ. <i>Ética cosmopolita: Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia</i> de Adela Cortina.....	171
DANIELA ALEGRÍA. <i>La ética del cuidado</i> de Fabianne Brugère.....	177

Editorial

Daniela Alegría y Lieta Vivaldi

Los cuidados son imprescindibles. Todas las personas, en algún momento de nuestras vidas, hemos necesitado, y volveremos a necesitar, ser cuidados; hemos dado y daremos cuidados a otra persona. Los cuidados son necesarios para la sostenibilidad de la vida, el bienestar de las personas y el desarrollo del país. Sin embargo, aun cuando benefician a toda la sociedad, actualmente sus costos son responsabilidad principal de las mujeres y sobrecargan excesivamente a las familias.

Aunque no han pasado muchas décadas desde que se empezó a proponer de manera más sistemática una “ética del cuidado”, esta ha encontrado gran resonancia en diversas disciplinas y tradiciones de pensamiento. En teoría política por ejemplo, Joan Tronto, en su libro *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice* (2013), se refiere al “cuidado democrático” y señala que este implica *redefinir la propia democracia*, es decir, pensar en la democracia como una forma de asignar las responsabilidades de cuidado en una sociedad de forma justa; *reorganizar las responsabilidades del cuidado*, esto es, reconocer nuestra interdependencia y que siempre somos responsables de los cuidados que recibimos y de los que damos; y *utilizar medios democráticos para llegar a soluciones de cuidado*, es decir, dar cabida a todas las voces y escucharlas, reconociéndonos como vulnerables.

La revista ETHIKA+ busca, a través de reflexiones e investigaciones éticas, indagar sobre problemas propios de nuestro mundo político,

cultural y social. En este número en particular, a través de los distintos artículos compilados, queremos revisar algunas de las ideas que en la actualidad se proponen para comprender mejor los cuidados desde el derecho, la ética, la filosofía, la política y sus cruces. Por muchos años lo colectivo y la interdependencia han quedado subyugados ante un excesivo individualismo y una pretensión de universalidad que ha dejado fuera a aquellos grupos históricamente subordinados. Por ello esta revisión se hace urgente y necesaria.

En “El deber de cuidar nuestros derechos. Una visión desde Kant”, Emerson Morales señala que el cuidado se encuentra *entre* los derechos y deberes. De acuerdo con Morales, el ser humano vive primero consigo mismo (autocuidado), después con otros (el cuidado de la alteridad) y luego se preocupa del cuidado ecológico del planeta. El cuidado, por tanto, es fundamental. Morales propone en este artículo que para cuidar nuestros derechos debemos cumplir con nuestros deberes.

Astrid Arriagada en “Ética del cuidado en bioética” realiza una crítica a la bioética desde sus inicios como disciplina, señalando que ha estado dominada por lo masculino, lo que ha tenido como consecuencia darle “un carácter individual, universalista y homogéneo” a los dilemas éticos. Es por esto que los feminismos en estas materias, en especial a través de “la ética del cuidado”, constituyen un aporte imprescindible para poder comprender los fenómenos que relacionan la ética y el género. A través de su revisión, la autora incorpora la mirada interseccional que permite entender los impactos diferenciales de los roles y estereotipos de género en las experiencias individuales. Esta mirada, concluye, no solo debe incorporarse a la clínica sino también a la bioética tradicional.

En su artículo “Cuidados: impacto político y cultural de los movimientos feministas en Chile durante el proceso constituyente”, Pérez y Troncoso analizan el rol del movimiento feminista en la incorporación del tema de los cuidados en los debates constituyentes, en el texto que fue rechazado y las repercusiones de esto. Ellas señalan

que el objetivo de los movimientos feministas va mucho más allá de reconocer normativamente el derecho a los cuidados en sus distintas manifestaciones, sino que apunta a una transformación política y cultural. Las autoras analizan las distintas propuestas dentro del marco constituyente y también de políticas públicas. Concluyen que pese al impacto de estos aportes aún queda mucho por avanzar.

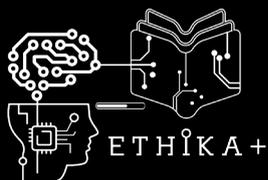
Segovia y Valdés en el artículo “Liberalismo, conservadurismo y feminismo: perspectivas teóricas sobre el cuidado en América Latina” analizan cómo el feminismo decolonial otorga herramientas para poder posicionar el tema de los cuidados en los países de nuestra región que tienen una herencia colonial y a su vez estructuras liberales. Los feminismos liberales y conservadores, argumentan, relegan a la esfera privada estas materias proponiendo soluciones universales o bien con fuertes sesgos de género.

Daniela Alegría hace una reseña del libro *La ética del cuidado* de Fabianne Brugère (2021). Este libro presenta, en primer lugar, una reseña de los textos fundadores de la tradición estadounidense de pensamiento en torno al “tema del *care*” para luego dar cuenta de su recepción francesa. Alegría señala que si bien se trata de un texto introductorio, muestra la importancia sistemática e histórica que ha tenido la noción de *care*. Brugère da cuenta del surgimiento de la ética del cuidado, sus problemas y desafíos.

Francisco Rafael Hernández realiza una reseña de *Ética cosmopolita: una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia* (2021) de Adela Cortina. Este es un libro que nace como respuesta a la crisis de la pandemia COVID-19, señala Hernández. Cortina toma la fórmula de la humanidad kantiana y sus propias propuestas antes expuestas en *Ética mínima* (2010) y desde ahí busca construir una ética cosmopolita para la democracia.

A través de diversas miradas y disciplinas, este número aborda estas materias que nos urgen. Los cuidados están en el centro de la vida y necesitamos reconocerlos, redistribuirlos y reducir su carga si queremos vivir en una sociedad más justa y afectuosa.

Artículos



El deber de cuidar nuestros derechos. Una visión desde Kant

THE DUTY TO TAKE CARE OF OUR RIGHTS. A VISION FROM KANT

Emerson Morales Valdés¹

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE)
emosmoval@gmail.com

RESUMEN: Derechos y deberes, por lo general, han sido considerados como opuestos complementarios. Sin embargo, la crucial dimensión del cuidado, que se encuentra *entre* ambos conceptos no suele ser tan tomada en cuenta. Si recordamos que el cuidar está relacionado con lo moral, entenderemos que se trata de algo que nos enfrenta con aquello que consideramos que posee un *valor*. A partir de los planteamientos de Kant, si el *deber* (*Sollen*) es la realización de una acción por *respeto* (*Achtung*) a la ley, entonces el cuidar debería estar políticamente centrado en el cuidado de dichas leyes que protegen el *derecho* (*Recht*) de todos, como forma de abrir una vía hacia una convivencia más consciente entre nosotros.

PALABRAS CLAVES: deber, cuidar, derechos, política, Kant, respeto.

ABSTRACT: Generally, rights and duties have been considered as complementary opposites. However, the crucial dimension of care that is found

¹ <https://orcid.org/0009-0001-4830-8587>



precisely between both concepts does not seem to be kept in mind. If we remember that caring is related to morality, we will understand that it's something that confronts us with what we consider that has value. Based on Kant's statements, if *duty* (*Sollen*) is carrying of an action for *respect* (*Achtung*) to the law, then caring must be politically focused on caring for those laws that protect the *right* (*Recht*) of all, as a way to open a path towards a more conscious coexistence between us.

KEYWORDS: duty, take care, rights, policy, Kant, respect.

Un deber es algo que, como la palabra lo indica, debe cumplirse precisamente. Es por eso que el concepto kantiano de deber² representa una forma *imperativa* que, por ende, obliga irrestrictamente: no se trata de *poder hacerlo* sino de *tener que hacerlo* porque el deber lo determina por medio de la *razón pura práctica*, es decir, de forma *a priori*.

El imperativo categórico kantiano constituye un concepto esencial para entender el concepto de deber, ya que se trata de un principio de obligatoriedad necesario para producir posteriormente la posibilidad de realización del estado de derecho, que Kant desarrolla sobre todo en la última etapa de su pensamiento filosófico (1790-1800) y que se centra en la idea de un gobierno basado en el derecho de gentes, es decir, en un *derecho cosmopolita*. Recordemos que para Kant la política es una práctica nacida desde la libertad que, en su correcto ejercicio, debe buscar la constitución de un orden civil justo para todos, pues en eso se juega gran parte de la realización social humana, donde la política debe adecuarse al derecho y no inversamente, puesto que, para Kant, el derecho posee primacía por sobre la política³, a partir

² Considerado aquí en su doble significación, tanto como verbo (*Sollen*) y como sustantivo (*Pficht*).

³ Un ejemplo de esto se encuentra incluso tempranamente en Kant, en las *Reflexionen* editadas póstumamente por E. Adickes. Leemos en una de ellas: "No

del conjunto de leyes que fundamentan la obligatoriedad de éstas, a partir de sus bases jurídicas.

Por nuestra parte, creemos que la política no es posible sin el derecho, independientemente del grado en que este se dé, puesto que el derecho forma parte de nuestro albedrío. Al provenir de la libertad, el derecho representa nuestras posibilidades individuales de actuar en el mundo (por lo que el derecho es posible sin la política, ya que se da un momento antes de ella) y también de actuar colectivamente en nuestras relaciones recíprocas con los demás (situación inmediatamente posterior, que posibilita la aparición de la política como marco insustituible). Ambas instancias, el derecho y la política, deben estar a su vez reguladas dentro de las leyes correspondientes.

En base a estos útiles antecedentes, consideramos que el concepto del cuidar se encuentra indisolublemente relacionado con la moralidad, pues proviene de una dimensión íntima del ser humano que nos enfrenta con todo aquello que consideramos que posee un valor en sí mismo: cuidamos aquello que queremos, en el doble sentido de la expresión, en tanto voluntad (de *querer* hacerlo libremente por cuenta propia) y en tanto afectividad (al *querer* eso que cuidamos, precisamente porque nos importa). Esto genera este vínculo íntimo que tenemos con eso que queremos, pues se trata de una elección de carácter interno, que además debe tener un correlato en nuestro comportamiento externo, es decir, en nuestras relaciones con nosotros mismos, con los demás y con nuestro entorno.

El cuidar de algo requiere tener un cierto derecho sobre lo que cuidamos. No obstante, en cuanto al concepto mismo de derecho,

es el provecho lo que forja el derecho, sino la voluntad particular de cada uno. Cada cual ha de determinar lo que resulta provechoso conforme a su propio criterio, de acuerdo con la regla de la libertad y nadie está autorizado a juzgar a los demás en materia de utilidad, pudiendo enjuiciar únicamente su voluntad. Cualquier colectivo puede conformar un cuerpo político, según las reglas de la prudencia, aunque no se origine según reglas ajustadas a derecho. Pero nadie puede abdicar por completo de someter a su propia consideración todo lo relacionado con el derecho” (*Refl.*, 6.594, 1764-1768. Ak., XIX, 100).

éste se suele contraponer al deber, en tanto el derecho permite y el deber obliga, mientras que, en términos de hecho, el derecho se recibe y el deber se construye necesariamente a través de la fuerza de voluntad que implica mantener su condición natural de obligación. Por tanto, entre esta “permisión que se recibe” y esta “obligación que se construye” existe una tarea de mantención de lo recibido y de lo construido que debe sobrevivir al tiempo, lo cual es complejo, sobre todo cuando pasamos del plano individual (moral) al plano social (político). Esto amerita analizar ambos contextos separadamente para integrarlos con posterioridad y ver qué tipo de conclusión podemos elaborar al respecto.

No obstante, no se trata aquí de plantear una oposición entre el cuidado y el deber, sino de una relación de complementación que indica que el hecho de que el derecho permita no impide que pueda obligar y, viceversa, que el deber obligue no impide que pueda permitir, incluso una vez realizados ambos conceptos a nivel de acción.

El deber proveniente de la moral

Si bien Kant no realiza una distinción explícita para hablar de conciencia y conciencia moral, se suele distinguir entre dos términos alemanes para diferenciar estas dos “formas” de conciencia: *Bewusstsein* (conciencia de algo) con una función meramente constativa y *Gewissen* (conciencia de sí o autoconciencia) con una función eminentemente activa⁴.

En Kant, el crucial concepto de *conciencia moral* (*Gewissen*) nos permite entender los principios de la moralidad, desde donde postula el imperativo categórico que se erige como principio obligatorio, en términos prácticos, de todas las acciones que moralmente puedan considerarse. Kant simboliza el concepto de deber como si fuera una

⁴ Al respecto, véase el importante trabajo de Vigo, A.G. (2022, pp. 13-21).

voz proveniente de dicha conciencia moral que persigue a nuestro espíritu para que finalmente *actúe por deber*, es decir, moralmente.

De acuerdo a esto, podemos considerar que la conciencia moral, además de representar su natural condición de ser constatación de algo, posee una función activa como fuerza predominante, derivada de esta conciencia de sí (o autoconciencia) que nos indica finalmente que se trata de una facultad que depende directamente de nuestra propia constitución moral como sujetos. Esta constitución moral del sujeto, se inicia en Kant a partir de su libertad práctica, entendida como la *autonomía* de actuar según leyes emanadas de la voluntad (*GMS*, Ak. IV, 448 y ss.).

Luego, dentro de ese espacio de individualidad, la libertad se configura según la clásica definición kantiana de entenderla como la *ratio essendi* de la ley moral y, viceversa, la ley moral se configura como la *ratio cognoscendi* de la libertad (*KpV*, Ak. V, 4. Nota), quedando así el sujeto en condiciones de comprender y asumir *la existencia del imperativo categórico como la ley fundamental de la razón pura práctica* que debe regir todo nuestro accionar: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (*KpV*, Ak. V, 30)⁵.

Una de las grandes aportaciones que Kant realiza es su filosofía del derecho, en la que la meta de la legislación universal se amplía, puesto que este esfuerzo por lograr la autonomía individual va ligado a otro esfuerzo: constituir un orden civil que garantice la libertad de todos los ciudadanos del mundo.

En términos vitales, la relación derechos-deberes es siempre necesariamente recíproca, pero en términos práctico-jurídicos no siempre lo es, teniendo el deber el primer orden en los hechos, pero

⁵ Antes de esta formulación, Kant presenta tres formulaciones de este principio en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) que podrían considerarse como antecedentes progresivos de esta formulación ya más definitiva del principio moral fundamental. Y después, en *Hacia la paz perpetua* (1795) también realiza formulaciones de este estilo en relación al derecho.

no implicando su obligación en ausencia del derecho y, por otro lado, el derecho sí implica el cumplimiento previo del deber, no obstante, la ausencia de este no significa necesariamente perder derechos⁶.

Para Kant, la única forma en que política y derecho pueden relacionarse de forma efectiva, tanto en la teoría como en la práctica, es a través de la unión con la moral: sólo bajo esta unión, el derecho puede ser condición limitativa del ejercicio político, muy especialmente en los políticos como tales que, según Kant, deben ser verdaderos *políticos morales*⁷:

Si alguna vez se detectan defectos que no se han podido prevenir en la constitución política o en las relaciones internacionales, se considere un deber sobre todo para el jefe del Estado mejorar esas deficiencias lo más pronto posible, adaptándolas al derecho natural que se nos presenta cual modelo en la idea de la razón como un paradigma, al margen de los costes y sacrificios que todo ello reporte a sus intereses egoístas. (*ZeF*, Ak., VIII, 372)

Si bien, como hemos dicho, debemos tener cierto grado de derecho para cuidar algo, no podemos cuidar bien de algo si no tenemos conciencia de lo que es y si, aun así, cuidamos de ese algo, estaríamos siendo guiados a partir de un reemplazo del concepto de conciencia, siendo llevados a través de otros conceptos valiosos, pero evidentemente de menor importancia (por ejemplo, el pluralismo teórico y la amplitud intelectual). Estaríamos, de esta manera, corriendo el

⁶ Incluso un condenado, que por lo mismo no tiene directamente ningún deber para la sociedad (salvo, evidentemente, cumplir su condena en la “sociedad penal” en la que se encuentra), mantiene su deber natural de ser humano y de satisfacer, aunque sea mínimamente, sus necesidades básicas de existencia, excepto la que podemos considerar como la necesidad práctica suprema de la libertad de poder transitar en el mundo, debido a su condena.

⁷ Para Kant, el *político moral* es quien entiende los principios de la habilidad política, de manera tal que puedan coexistir con la moral; en cambio, el *moralista político* es quien elabora una (falsa) moral, que sólo busca la utilidad y las conveniencias del hombre de Estado.

grave riesgo de dar respaldo y valoración a algo que no sabemos hacia dónde exactamente puede llevarnos.

Es por esto que la distinción kantiana entre derechos y deberes políticos es muy importante de señalar. En cuanto a *derechos*, implica tres condiciones que se encuentran conectadas entre sí: 1) el derecho primeramente está referido a acciones que influyan sobre otros, quedando los deberes propios en segundo plano; 2) esta relación con el arbitrio de cada cual no significa relacionarse con los deseos de los otros, en tanto representan sus propias necesidades, pues aun cuando esos deseos sean buenos, la relación aquí está circunscrita sólo al arbitrio y 3) no se debe atender a la materia del arbitrio, en cuanto a su objetivo final específico, sino sólo a la relación *de forma* entre las partes, puesto que cada una de ellas es libre y puede ser conciliada, regulada bajo una ley universal de libertad (*MdS*, Ak., VI, 230).

Kant indica que los *deberes* en cuanto a derecho que impone la legislación jurídica son siempre *externos* (*MdS*, Ak., VI, 220) y, por ello, no es suficiente la simple conformidad de una acción con la ley jurídica para constituir legalidad. Dicha ley jurídica no exige necesariamente que la idea interna del deber sea por sí misma el motivo determinante de la voluntad para la acción, pues se trata de una mera legalidad y es por eso que el individuo que cumple con la ley jurídica no necesariamente debe ser un ejemplo de moralidad. En este aspecto es más importante que actúe conforme a la ley por la que se encuentre regido externamente. Lograr esto en los hechos ha sido posible, en cierto modo, a lo largo de las diferentes etapas históricas de la “constitución legislativa” del ser humano, por eso es que se trata de algo que siempre puede hacerse cada vez más perfecto. Kant nos dice al respecto:

Quando menos sí cabe exigirle a quien detenta el poder que haga suya la máxima de la necesidad de una reforma, para continuar aproximándose continuamente a la meta de conseguir una mejor constitución según las leyes del derecho. Un Estado se puede gobernar republicanamente, aun cuando la constitución vigente siga revistiéndose de un poder soberano

despótico, hasta que el pueblo se haga poco a poco susceptible del influjo de la mera idea de autoridad de la ley, como si esta poseyera una fuerza física y se encuentre preparado para darse a sí mismo su propia legislación que originariamente se fundamenta sobre el derecho. (*ZeF*, Ak., VIII, 372)⁸

En cuanto a la moral, Kant dice que los deberes que impone la ley moral son siempre *internos* (*MdS*, Ak., VII, 220) y así, no solamente basta la simple conformidad de la acción *con* la ley moral para constituir moralidad, sino que además la acción debe ser realizada únicamente *por* la ley moral, es decir, en virtud de ella, no sólo en la letra, sino también en el espíritu. La ley moral exige necesariamente *que la idea interna del deber sea por sí misma el único motivo determinante de la voluntad para la acción* y es por eso que el individuo que cumple con la ley moral debería ser necesariamente un verdadero ejemplo de moralidad.

No obstante, para lograr esto en los hechos, vale decir, para considerarnos realmente moralizados, falta mucho, según Kant, puesto que ni siquiera el auge de las ciencias, las artes y la cultura en general bastan para ello pues, si bien son útiles e incluso en algunas ocasiones, pueden servirnos de ayuda, no son suficientes si sólo se quedan en un nivel meramente externo, es decir, si el individuo no internaliza para sí mismo estas formas de cultura y civilización, integrándolas *a partir* de un cumplimiento moral interno, por lo que solamente constituyen civilidad, pero no moralidad:

Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero

⁸ Esto se relaciona directamente con lo que Kant llama la “sabiduría política”, que convierte en un deber el realizar estas reformas, que deben adecuarse al ideal del derecho público, incluso haciendo uso de las revoluciones de forma inteligente: “sin embargo, la naturaleza no produce revoluciones para encubrir una opresión aún mayor, sino para utilizarlas como un llamamiento de la naturaleza a instaurar mediante una reforma radical una constitución legal basada sobre principios de la libertad, que es la única perdurable” (*ZeF*, Ak., VIII, 373).

para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al acabar reduciéndose a esos análogos de lo moral, que son el honor y los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización. (*Idee*, Ak., VIII, 26)

En su obra siguiente, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) Kant nos dirá algo más radical aún: que es imposible encontrar un solo caso en que una acción humana haya sido hecha absolutamente por deber.

Resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber. (*GMS*, Ak., IV, 407)

Por tanto, es lícito preguntarse: ¿por qué Kant dice que es imposible determinar la moralidad de una acción, pero después indica una ley fundamental que aparentemente anula toda esa imposibilidad anterior? Argumentando por nuestra cuenta, consideramos que podría tratarse de una cuestión de perspectiva, presente a lo largo de toda la etapa crítica kantiana: la división entre lo que es posible en la experiencia y lo real en sí mismo, entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, donde la experiencia es una representación *según* una forma de conformidad (fenoménica) pero no una forma de ser, condición representada *por* la razón pura (nouménica)

De acuerdo a esto, es posible decir que la determinación de una acción es imposible según la experiencia, pero sí es factible por medio del deber determinado por la razón pura: el problema es que aún esa determinación absoluta posee una condición nouménica, esto es, insondable en términos de esa totalidad a la cual no puede accederse, según Kant, ni siquiera mediante el estado de la *santidad*, según lo que nos dice en cuanto a los móviles de la razón pura práctica:

El escalón moral en que se encuentra el ser humano (y por lo que sabemos, cualquier criatura racional) supone respeto hacia la ley moral. La intención que lo obliga a seguir dicha ley, es cumplirla por causa del deber, no en base a una espontánea simpatía, ni tampoco por un afán autoasumido con gusto independientemente de cualquier mandato: el estado moral en que debe encontrarse siempre es la *virtud*, es decir, la intención moral *en combate* y no la *santidad* basada en la supuesta *posesión* de una completa *pureza* relacionada con las intenciones de la voluntad. (*KpV*, Ak., V, 84)

Ahora bien ¿por qué Kant excluye la santidad como estado en que el hombre debe encontrarse? Porque es un estado imposible de alcanzar para el ser humano: se trata de una idea, de uno de los ideales de la razón pura práctica y, en ese sentido, no puede ser propiamente un móvil de acción para la voluntad, pues está relacionado con la inmortalidad del alma humana, estado interior que sólo Dios puede proporcionarle.

Cómo constituir nuestros derechos

Posteriormente, ya en la *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant postula lo que denomina la *ley universal del derecho*, en un sentido externo, haciéndola casi análoga a su imperativo categórico moral, formulado doce años antes: “Obra de tal modo *externamente* que el libre uso de tu albedrío pueda estar [o ser] conforme con la libertad de todos los demás, según una ley universal” (*MdS*, Ak., VI, 231).

En esta misma obra, en cuanto al cumplimiento de nuestros deberes jurídicos, Kant señala tres que son esenciales y que pueden sintetizarse así:

1.- Ser un hombre honesto: lo que consiste en afirmar nuestro propio valor en la relación con los otros, ejerciendo el deber de toda la humanidad en nuestra propia persona, considerando a cada individuo siempre como fin en sí mismo.

2.- No dañar a nadie: aunque para eso sea necesario aislarse de todos los demás y, por ende, evitar a la sociedad completa.

3.- Asegurar lo propio: si resulta imposible aislarse de la sociedad, entonces es necesario mantener lo propio *ante* los demás, lo que no significa “dar a cada uno lo suyo”, puesto que no se le puede dar a los demás lo que ya poseen en términos jurídicos, sino asegurar lo que a cada uno ya pertenece.

Esta síntesis de los deberes jurídicos como los entiende Kant (y que podrían considerarse jurídicamente como “negativos”, en tanto buscan no perturbar el ámbito de los demás) nos entrega una base para poder empezar a constituir nuestra sana convivencia con los demás, esto es, en equilibrio con nuestros deberes y nuestros derechos, lo que podría evidentemente considerarse como una forma de cuidar nuestra propia existencia, desde estos principios regulatorios de nuestras relaciones con los demás y de nuestras conductas propias, por lo que ya podemos ingresar más propiamente a lo esencial.

Los principios y deberes jurídicos esenciales

Para Kant, el primero de ellos es la *libertad*, una *libertad jurídica* basada en la facultad de no obedecer ninguna *ley exterior* sin el propio consentimiento⁹; luego tenemos la *igualdad*, una *igualdad jurídica* que debe ser proporcionada por el Estado republicano que Kant postula, donde ningún ciudadano obligue a otro jurídicamente fuera de la ley que a todos debe regir¹⁰. Según Kant, estos derechos son innatos e inalienables para todos los seres humanos.

⁹ Una libertad donde nadie impida a otro su libre residencia y circulación por cualquier lugar habitable de la Tierra, excepto si comete un delito de cualquier índole.

¹⁰ Una igualdad que representa aquella instancia donde todos los seres humanos, aun siendo todos distintos entre sí, comparten su condición común de humanidad y, en virtud de ello, poseen los mismos derechos, salvo hasta el momento en que, como se ha dicho, cualquiera de ellos incumple la ley.

Lo anterior se conecta con la *justicia*, instancia en que todo ser humano tiene derecho a un juicio justo y objetivo ante sus acciones cometidas o no, en cuyo caso la objetividad de los hechos mismos y las pruebas presentadas oportunamente, determinarán su culpabilidad o inocencia y sólo si es que el delito cometido o no, no fuese suficientemente evidente por sí mismo. Estos tres principios serían los principales derechos políticos, de los cuales pueden derivarse todos los demás que surjan de ellos.

Según Kant, la justicia se constituye a partir de la constitución republicana, que es el único tipo de constitución en la que se funda toda clase de constitución civil, siempre apuntando hacia el ideal de la *paz perpetua*. Por ello, cualquier gobierno que se niegue a alguna de estas disposiciones basales o bien sea descubierto en aplicación incompleta o nula de estos beneficios, tiene el deber de ser anulado, ante la fuerza de las pruebas presentadas por la ciudadanía, siempre y cuando estas sean concluyentes, tras un proceso de presentación de evidencias en el juicio respectivo, no pudiendo quienes resulten responsables de estos delitos, tener nunca más derecho a ejercer ningún tipo de cargo público¹¹.

No obstante, para Kant, incluso el conflicto político *resulta* necesario para la constitución del *fin final* de la humanidad, que en su filosofía es la *moralidad*:

(...) el establecimiento del vínculo político y de los conflictos que le son propios, es la condición necesaria para que se pueda desarrollar en el hombre su destinación a la moralidad, que es *el verdadero fin de la especie humana*. En consecuencia, la política no se reduce a la condición de suplemento para la existencia de un ser sensible como lo es el hombre, en ‘ausencia’

¹¹ Esto se relaciona con lo que Kant denomina la *fórmula trascendental del derecho público*, donde “todas las acciones referidas al derecho de otros seres humanos que no sean compatibles con la publicidad son injustas” (*ZeF*, Ak., VIII, 381) lo que a su vez se conecta con este otro principio trascendental y positivo: “Todas las máximas que requieran de la publicidad para no frustrar su propósito coinciden unánimemente con el derecho y la política” (*ZeF*, Ak., VIII, 386).

de la verdad, que realiza el fin último de la especie, sino que ha de ser ella misma portadora de *su* verdad, una verdad: la verdad de la política, que no es 'inferior' a la moralidad, pues esta corresponde, en sentido estricto, a otro mundo (Rojas, 2007, p. 173)

El último Kant, en *El conflicto de las facultades* (1798) indica que el hombre debe ser determinado para dos mundos: para el reino de los sentidos y del entendimiento (el mundo terrestre) y para el reino de la moralidad (un mundo que no conocemos) (SdF, Ak. VII, 70). Ante esto, es lícito preguntarse cómo es posible constituir los derechos para este mundo de los sentidos y del entendimiento, si la moralidad representaría un reino que realmente no conocemos, que tendría algo de insondable.

El entusiasmo kantiano como posibilidad

Para Kant, lo que representa el verdadero signo del progreso humano es el *entusiasmo*, aquella simpatía que, si bien gira en torno a la revolución, *ocurre a nivel interior*, precisamente dentro de la conciencia de quienes no hacen ni participan de la revolución, que siempre acontece a nivel externo para quienes la propician y alientan.

Es muy importante destacar que la relación que tienen con la revolución quienes no son partícipes de ella es una *relación moral*, a partir de su origen en la conciencia como relación interior. Por tanto, según Kant, el entusiasmo es el signo de una *disposición moral de la humanidad*, que se manifiesta de dos formas importantes: 1.- en el derecho de todos los pueblos a darse (libremente) la Constitución política que les conviene y 2.- en el principio jurídico y moral de que, bajo sus principios, dicha Constitución evite toda guerra. Kant nos dice al respecto:

Con arreglo a ciertos aspectos e indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano, aunque sin ánimo profético, la consecución de esa meta [llegar a un estado tal,

que los hombres puedan darse a sí mismos la Constitución que deseen, que impedirá una guerra agresiva] y con ello al mismo tiempo que, a partir de ese momento, ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. (*SdF*, Ak., VII, 88)

Kant dice que lograr así sería históricamente inolvidable, pues evidencia en la naturaleza humana una disposición y capacidad únicas para unir naturaleza y libertad, según *principios legales internos*, incluso ignorando aspectos esenciales desde el punto de vista atemporal, local y formal, pues generalmente no se sabe con certeza cuándo, dónde y cómo ocurrirá una revolución de estas características.

Según Kant, debido a su *grandiosidad* como idea, su *universalidad* como extensión que genera influencia mundial y, sobre todo, por el *irresistible interés* que provoca, este sentimiento de entusiasmo como disposición original del ser humano puede ser recreado en cualquier momento de la historia humana, sin importar la situación en que nos encontremos, hasta que, por la fuerza de la insistencia, se logre su establecimiento: *un acto que es igual, pero que nunca es el mismo, donde todo es diferente, pero nada ha cambiado* en relación con nuestra voluntad de revolución.

Si bien esta revolución recorrerá el mismo camino, su posibilidad representa una virtualidad que siempre permanece, por lo inolvidable que fue, es y será esta disposición original al entusiasmo, ante la posibilidad histórica de garantizar la continuidad efectiva del progreso hacia lo mejor.

Creemos con Kant, que esta posibilidad de que el género humano progrese hacia lo mejor es factible, pero también es muy probable que falten muchos años y el paso de muchas generaciones para que esto recién empiece a ocurrir, pese a los pequeños avances que se han experimentado y que son positivos, precisamente en cuanto al cuidado de nuestra propia existencia fáctica en el mundo¹².

¹² Principalmente en materia de salud, prevención y erradicación de enfermedades, que han permitido la prolongación de la esperanza de vida, el aumento del uso de energías limpias, etc.

El hecho de que este *entusiasmo* provocado por la aparición de las revoluciones sea un sentimiento inolvidable (es decir, que una vez que se ha experimentado simplemente no puede dejarse atrás) nos permite detectar dónde radica, dónde se ubica más precisamente la idea kantiana del progreso hacia lo mejor: el progreso infinito que Kant nos señala no es propiamente el de la historia, sino el de la posibilidad misma de ella, para hacerla mejor que la generación precedente. Por tanto, nos parece que es la *posibilidad* y no el hecho de la historia (que, en este caso, vendría siendo únicamente el marco ineludible en el que ocurren los hechos que la constituyen) la que se puede proyectar incluso hacia el infinito, según la expresión de Kant, pues se trata precisamente de un *progreso moral*.

Sin embargo, en este punto no podemos desconocer que esa gran posibilidad de progreso más que aprovecharse se ha dilapidado: en general, las constantes revoluciones políticas nos han entregado un saldo más autoritario que democrático (aún con todas las implicancias que este concepto posee para Kant, que lo desestima como una forma de despotismo) donde las personas suelen convertirse políticamente en adeptos ideologizados más que en ciudadanos dueños de su propio pensamiento y, por ende, de su propio juicio.

Tampoco podemos obviar la violencia asociada a estas revoluciones que incluso marcaron la época en que vivió el último Kant¹³. Si bien existen algunas divergencias históricas al respecto, lo que nos importa aquí filosóficamente es cómo a partir de un mismo hecho que aparentemente surge como un nuevo comienzo, bajo un deseo de una vida más equilibrada y armónica, pueden surgir las peores formas de violencia posibles; cómo es que la libertad puede convertirse en opresión; la igualdad puede derivar en desigualdad y exclusión y

¹³ No olvidemos por ejemplo, lo sucedido posteriormente a la Revolución Francesa: los sucesos denominados como “el terror”, acontecidos principalmente entre 1793 y 1794, donde se considera históricamente que hubo un “estado de excepción” exterior a la constitución de la república misma, caracterizados principalmente por muchas ejecuciones públicas, alentadas por el fervor de la revolución misma.

la fraternidad puede transformarse en enemistad total y, por ende, en un cuasi total desconocimiento de nuestra condición humana¹⁴.

Por nuestra parte, consideramos que no hay derecho sin libertad, no hay libertad sin seguridad, ni seguridad sin justicia (igualdad) ni justicia sin conciencia (fraternidad): *tenemos la obligación de cuidar todo aquello que nos permite vivir*, partiendo por los derechos que posibilitan dicha convivencia.

El problema es que, a lo largo de la historia de la humanidad, se han intentado, realizado y destruido muchas ideas y objetivos políticos tendientes a hacer de las distintas sociedades un lugar mejor, sin evidentemente lograrlo del todo, fundamentalmente debido a las ambiciones de poder connaturales al hombre. Paralelamente a esto, el entusiasmo revolucionario siempre ha existido como otro intento de realización política, porque forma parte de ella como medio de expresión público.

Sin embargo, nos parece que este entusiasmo es dependiente siempre de su *forma*, de cómo se realice y sobre todo, de qué tipo de consecuencias generará para las generaciones futuras. Es allí donde el concepto de cuidado (como una forma de deber positivo) se hace presente, en tanto se debe conservar lo bueno del impulso natural que conlleva el deseo de renovación, pero al mismo tiempo se debe

¹⁴ Durante los siglos XVIII y XIX los conceptos filosóficos en torno a la sociedad avanzan progresivamente, principalmente a partir de la “producción” de conceptos universales que posteriormente categorizarán a la sociedad como tal, incluso hasta nuestros días, pero no porque esos conceptos sean malos o estén equivocados en sí mismos, sino porque fundamentalmente durante todo ese tiempo no ha habido una crítica realmente fundamentada, sobre todo en cuanto a la función política que esos mismos universales desempeñan en la sociedad misma. Por esto es muy importante todo el aporte de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, que analiza los límites del racionalismo moderno entendiéndolo en términos “prácticos”, es decir, como parte de un sistema que recae sobre las minorías y sobre quienes poseen menos o bien no poseen casi ningún poder político, además de compatibilizar esta crítica de la modernidad en función de las posibilidades efectivas de la realización del reconocimiento.

rechazar todo tipo de manifestaciones destructivas que puedan atentar contra la naturaleza de este nuevo proyecto de sociedad y convivencia.

En este punto, consideramos que el concepto de cuidado podría tener doble faz: por un lado es positivo, en tanto impulsa a la conservación y acrecentamiento de todo lo que permita su avance a través de la realización efectiva de los derechos tanto personales como colectivos y, por otra parte, es negativo, en tanto debe rechazar y abstenerse de todo lo que vaya o incluso pueda ir en contra de los derechos, esto es, de todo lo que podría coartar todos los derechos y deberes que puedan legalmente establecerse.

Para los tiempos que corren, llenos de divisiones y desacuerdos, o acuerdos que no se cumplen, tal vez sería interesante volver a intentar la posibilidad del universalismo político que Kant nos presenta a través de su idea de la historia universal en clave cosmopolita: instituir nuestros derechos no a partir de acuerdos imposibles o incluso de falsas democracias (formas que nunca concuerdan realmente con los principios que en todo lugar e incluso en toda época, el ser humano sabe que son los más convenientes para todos) sino desde la idea de un sentido común universal que tendría su base en el entendimiento, según Kant, como vemos en su célebre frase sobre el problema de la constitución política:

El problema de la instauración del Estado tiene solución incluso para un pueblo de demonios, por muy mal que pueda sonar esto, basta con que tengan entendimiento (...). Semejante problema ha de ser resoluble. Pues no se trata de la mejora moral de los seres humanos, sino solo del mecanismo de la naturaleza, y la tarea es saber cómo puede ser utilizado dicho mecanismo en los seres humanos para orientar en un pueblo la confrontación de sus sentimientos hostiles, de suerte que se obliguen entre sí a colocarse bajo leyes coactivas y tengan que dar lugar al estado de paz en que tales leyes tienen vigor. (*ZeF*, Ak., VIII, 366)

En suma, Kant postula el control de los mecanismos de la naturaleza sobre los hombres¹⁵ como forma de regular su accionar instintivo que, al estar dentro de leyes que todos deben cumplir, generaría un orden tal que, aparentemente y según su predicamento, *no daría lugar a otra cosa más que a la obediencia de la ley* y, por ende, a la paz perpetua propia de un Estado sólidamente constituido y fundamentado, es decir, un Estado que limita la libertad práctica de las personas a través de las leyes, para hacerla compatible con el espacio de libertad que propiamente el otro también posee.

Sin duda, se trata del clásico problema entre el poder político y la libertad humana, y es que detrás de cada uno se esconde el otro como dos caras de una misma moneda y entre ellos, o quizás incluso bajo ellos, se encuentra la conciencia de ser, como aquella instancia que siempre representa nuestra parte más pendiente: aquella que nos dice que ser conscientes es ser siempre conscientes de la *falta de algo*. La libertad, en cambio, es la *posibilidad de algo* mientras que el poder suele representar el *exceso de algo*, la hipertrofia de la posibilidad de la libertad, donde podemos hacer algo incluso muchas veces sin que los otros se den cuenta, lo que evidentemente es opuesto al darse cuenta esencial que la conciencia representa. En suma, el poder político vuelve a los seres humanos inconscientes de sí mismos y, en general, el único derecho realmente importante que dicho poder político otorga es el “derecho de posibilidad”, relegando los derechos de las personas siempre a un segundo, tercer o incluso último plano.

¹⁵ En términos contemporáneos, esta forma de control podría ser equivalente a los intentos de control del inconsciente dinámico, por parte de las ciencias psíquicas, que se ve reflejado parcialmente en todo el desarrollo de fármacos y psicotrópicos destinados a controlar el comportamiento agresivo o depresivo de los seres humanos.

El concepto de cuidado con relación a nuestros derechos

Si bien el concepto de cuidado no es propiamente kantiano, los conceptos de deber y derecho del filósofo de Königsberg sí se relacionan con este importante concepto ético, a modo de un puente que puede considerarse como un deber mayormente de carácter *positivo* (aún pese a su lado negativo aludido anteriormente), en tanto implica en su base una libertad limitada, condición necesaria para que todos los ciudadanos puedan convivir dentro de una sociedad de forma lo más armónicamente posible políticamente. El cuidado, en tanto regula el albedrío de las personas, se encuentra regulado por las leyes, que a su vez permiten variadas opciones y espacios para desarrollar el accionar práctico. Esto no significa que todos puedan hacer absolutamente todo lo que quieran, pues eso terminaría indefectiblemente interfiriendo en la libertad de los demás y viceversa, lo cual generaría una ruptura en el concepto de derecho mismo. Por tanto, el nivel de obligatoriedad de este deber es importante y significativo, debido a su intrínseca relación con la moral, en tanto está ligado a la ley que fundamenta dicha moral y que implica finalmente que el ser humano es un fin en sí mismo.

Es por eso que necesitamos cuidar nuestros derechos, partiendo por cuidarnos nosotros mismos siendo personas conscientes de sí mismas, de nuestro entorno y de las posibilidades que tenemos para cambiar las cosas y así hacerlas cada vez mejores. Ante esto, es esencial tener los criterios de pensamiento, acción y decisión para ello, que es lo que Kant nos aporta con su filosofía del derecho: la racionalidad para el pensamiento, la moralidad para la acción y la legalidad para la decisión, conceptos que, si bien son independientes, en Kant se encuentran indisolublemente ligados entre sí, como unidades superpuestas.

De acuerdo a lo expuesto, es necesario destacar que el cuidado de nuestros derechos se inicia desde el cumplimiento de nuestros deberes y no inversamente: nuestros deberes no se inician desde el cumplimiento de nuestros derechos, puesto que si incumplimos nuestros deberes

en cualquier contexto (como sujetos individuales, como ciudadanos, como parte de un colectivo particular, etc.) traicionamos el derecho que va implícito a dicho contexto; en cambio, si quien nos otorga el derecho (Dios, la naturaleza, la familia, el Estado, las instituciones, etc.) incumple con ello, no existe ningún deber que necesariamente debamos cumplir.

Por tanto, la ausencia de derecho, provocada por la ausencia de libertad, anula o hace desaparecer la necesidad del deber, mientras que la ausencia de deber no implica necesariamente una pérdida de derechos, es decir que la ausencia de un necesario cumplimiento externo implica la no necesidad de un cumplimiento interno pero, si esto interno no está presente, no impide que el ser humano pueda cumplir con sus deberes de externalidad, propios del ámbito jurídico, lo que nos recuerda el clásico dicho leguleyo de que la ley faculta, pero no obliga y que podría también invertirse en el caso de la moralidad, diciendo que ley moral obliga y debería facultar a los hombres a actuar por ella, en torno a su virtud.

Conclusión: ¿cómo cuidar nuestros propios derechos?

El ser humano es un proyecto siempre pendiente y, por lo mismo, se encuentra constantemente en estado crítico, desde la perspectiva de su convivencia micro y macrosocial con los demás. Consideremos el simple hecho de que, por ejemplo, en general, siempre se ha sabido que debemos respetarnos, pero finalmente esto no se hace. En suma, cabe preguntarse por qué el poder nos seduce de la manera más irresistible que pueda existir, al punto de decirse que “finalmente, todos los seres humanos tienen su precio”, al momento de ser convencidos a hacer algo, venciendo todo tipo de resistencias (moral, ética, social, económica, política, etc.).

Dado que el ser humano vive primero consigo mismo (auto-cuidado) y después con los otros (el cuidado de la alteridad) en un entorno determinado y, hasta ahora, único (el cuidado ecológico de

nuestro planeta Tierra) es necesario decir que, al menos ante estos tres contextos fundamentales, el concepto, la misión y, en definitiva, el deber de cuidar a cada uno de estos contextos parece algo evidente y obvio, pues salta a la vista en medio de cualquier realidad que podamos experimentar. Un pensamiento mínimamente consciente da cuenta de esto, pero insistimos: ¿por qué no hemos sido, no somos, ni muy probablemente seremos, capaces de considerar en los hechos que necesariamente debemos cuidar de todo aquello que nos permite vivir?

Aunque esto sea una obviedad, el problema principal es que, aun siendo algo tan evidente, es siempre lamentable el hecho de que nunca hayamos sido capaces de cambiar dicha situación y, peor aún, que muy probablemente no seamos capaces de hacerlo nunca en términos definitivos o, por lo menos, duraderos, o mejor dicho, en términos de Kant, de manera interna, lo que nos lleva a una de las claves para entender este problema.

El problema es la falta de conciencia, tanto de conciencia moral, como de conciencia de realidad. Este parece ser el mayor problema moral humano, aún más allá del problema del mal, que es un problema derivado de este problema mayor que existe en nuestra especie en su existencia en el mundo.

De acuerdo a esto, es necesario saber qué hacer para cuidar nuestros derechos: cumplir con nuestros deberes, que deben ser siempre justos y proporcionales, para recibir los derechos que merecemos y exigirlos ante su falta o incumplimiento. Esto debe ser siempre con miras universales, considerando a cada uno como si fuéramos nosotros mismos, porque tenemos el deber de respetarnos entre nosotros precisamente a través del derecho que cada uno posee, lo que inmediatamente genera, a su vez, el derecho de ser tratados con el mayor grado de conciencia posible por los demás.

Nuestra esperanza se basa en algo aparentemente muy simple, pero al mismo tiempo muy difícil de lograr: el desarrollo de la perfectibilidad del ser humano que, a nivel político, solo puede empezar a lograrse si revisamos constantemente las regulaciones y leyes que nos dirigen,

precisamente a partir de lo que las revoluciones, insurrecciones y situaciones de conflicto nos tienen que decir, como manifestaciones de alerta ante todo lo que como sociedad política mundial estamos haciendo indudablemente mal. Por ejemplo, para nadie es un misterio la importancia del medio ambiente: hasta ahora, la Tierra es nuestra única casa y tuvo que manifestarse para que recién empezáramos a hacer algo que quizás no alcance a salvarla y, lo peor, que no nos sirva para salvarnos a nosotros como especie.

Aún ni siquiera sabemos realmente cómo habitar entre nosotros, manteniendo nuestra mutua convivencia en sociedad sólo dentro de los límites de la tolerancia, desconfiando de lo desconocido e instituyendo problemas en lugar de allanar soluciones. Si bien es cierto el hombre es el sueño de una sombra, como decía Píndaro, también es cierto que lo que rige todas las cosas es la eterna contradicción, como dijo Heráclito. Dentro de esa situación, aún la esperanza es posible, quizás precisamente porque (tal como ocurre, por ejemplo, con el concepto de democracia) nunca se podrá realizar, pero tampoco nunca podrá eliminarse y, justamente por eso mismo, siempre podrá hacerse más perfectible. Una perfectibilidad que podemos considerar como una manera esencial de cuidarnos a nosotros mismos, a nuestro entorno y a los demás: un deber de la humanidad consigo misma, en medio de su natural derecho a convivir armónicamente.

Resulta importante recordar que la forma de convivencia que Kant nos plantea se encuentra transida por el derecho innato a la libertad “en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro, según una ley universal: es este derecho único, originario, que corresponde a todo ser humano en virtud de su humanidad” (*MdS*, Ak., VI, 237).

Referencias

- Kant, I. (2018). *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Alamanda.
- Kant, I. (2006). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza.
- Kant, I. (2005). *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Biblioteca Nueva.
- Kant, I. (2004). *Crítica de la Razón Práctica*. Alianza.
- Kant, I. (2004). *Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Alianza.
- Kant, I. (2003). *El conflicto de las facultades*. Alianza.
- Kant, I. (1996). *Metafísica de las Costumbres*. Altaya.
- Kant, I. (1991). *Antología*. Península.
- Vigo, A.G. (2022). *Kant y la conciencia moral. Un comentario de los textos principales*. Roneo.
- Rojas, S. (2007). *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*. Universitaria.

CÓMO CITAR

Arriagada Ramírez, A. (2023). Ética del cuidado en Bioética. *Ethika+*, (7), 39-56.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.69769>

Ética del cuidado en Bioética

ETHICS OF CARE IN BIOETHICS

Astrid Arriagada Ramírez
Magister en Bioética, Universidad de Chile
astriddra@gmail.com

RESUMEN: En este artículo, mediante una revisión y análisis bibliográfico, se aborda la ética del cuidado y el concepto de interseccionalidad como marco para un discurso bioético aplicado a las estructuras en la atención de salud y a la toma de decisiones. La ética del cuidado y la interseccionalidad aportan elementos pocas veces considerados en el análisis bioético, como es el contexto, la subjetividad, la experiencia vivida, las relaciones de cuidado y la responsabilidad consigo mismo y los otros, elementos que deberían permear la bioética en la atención de salud y en el actuar del ser humano con su entorno.

PALABRAS CLAVES: *ética del cuidado, bioética, bioética feminista, relación clínica, interseccionalidad.*

ABSTRACT: In this article, through a review and bibliographic analysis, the ethics of care and the concept of intersectionality are addressed, as a framework for a bioethical discourse applied to health care structures and decision-making. The ethics of care and intersectionality provide elements that are rarely considered in bioethical analysis, such as context, subjectivity,



lived experience, care relationships, and responsibility to oneself and others, elements that should permeate bioethics in health care and in the actions of the human being with his environment.

KEYWORDS: ethics of care, bioethics, feminist bioethics, clinical relationship, intersectionality.

La bioética, desde sus inicios como disciplina, ha estado dominada por la hegemonía de los discursos masculinos, por ellos y para ellos, como, por ejemplo, el *principialismo* norteamericano¹ que le otorga un carácter individual, homogéneo y universalista a los dilemas éticos. Aun cuando existen asuntos éticos de interés para las mujeres, como el aborto, las técnicas de reproducción asistida, etc., rara vez se han considerado sus opiniones o el pensamiento feminista sobre estas cuestiones.

A nivel general, y especialmente en la bioética biomédica, tampoco ha habido mayor autocritica frente a la posibilidad de sesgos de género en la teorización ética o del posible impacto sobre cuestiones bioéticas de supuestos culturales sobre las diferencias entre géneros (Crosthwaite, 2009). Mucho menos ha habido autocritica en el análisis bioético particular, en el que la deliberación podría tener una perspectiva de género sesgada o simplemente no tenerla. Por otro lado, más allá de la posición teórica en relación con el concepto de género —y con el feminismo—, es necesario comprender y visibilizar las asimetrías de poder históricas en cualquier práctica social y, con mayor razón, en la atención de salud, dada las razones de las mujeres para acceder a dicha atención. Esto revela las diferencias en la distribución o

¹ El *principialismo* surge en la década de los 70 con Beauchamp y Childress, quienes propusieron tres principios fundamentales que rigen la bioética: *no maleficencia, beneficencia y justicia*. Posteriormente se agrega la *autonomía*.

acceso a derechos y bienes, y la existencia y operación de relaciones estructurales opresivas.

En la última década del siglo XX, en concordancia con el creciente desarrollo del pensamiento feminista en áreas de la tradición intelectual y social, se hizo distintiva la voz de las mujeres en bioética. En la literatura, existe una gran variedad de publicaciones anglosajonas (Rogers et al., 2022; Hall y Asta, 2021) que demuestran el avance de la discusión feminista en bioética. En el caso de América Latina estas disminuyen considerablemente, lo que evidencia que aun cuando los movimientos ‘ni una menos’ o de ‘aborto libre’ generaron —y siguen generando— una mayor discusión y penetración del feminismo en la región, esto no basta. Precisamente, son estos temas en los que intersectan la bioética biomédica y los feminismos suscitando una conversación que trasciende lo académico y a los grupos de interés. Esto exige a la bioética, en tanto disciplina, tener otra mirada y poner atención a los contextos políticos y sociales de las mujeres y las diversidades sexo-genéricas al abordar cuestiones morales (Crosthwaite, 2009).

Considerando este contexto y con la finalidad de incorporar la perspectiva de género en el análisis y la evaluación bioética biomédica, abordaré uno de los principales enfoques teóricos feministas: la *ética del cuidado* como posible marco teórico en la relación entre género y bioética, y en su aplicación a las estructuras de atención en salud y al procedimiento para la toma de decisiones en este ámbito. Para ello, realizaré una revisión y análisis bibliográfico en el que se considerarán elementos fundamentales de la ética del cuidado. Como un complemento necesario indagaré también en el concepto de *interseccionalidad*.

Ética del cuidado

La ética del cuidado de Carol Gilligan, formulada en 1982, ha sido ampliamente difundida y es, sin duda la propuesta teórica más conocida en bioética, pero escasamente aplicada. Se originó a partir de los cuestionamientos a las investigaciones en psicología

del desarrollo moral de Kohlberg, quien postuló la existencia de 6 estadios morales, cada uno superior al anterior, por los que atraviesa una persona en su desarrollo y crecimiento. Kohlberg construyó este modelo de desarrollo moral a partir de observaciones realizadas solo en hombres e hizo extensiva sus conclusiones a las mujeres, reconociéndoles un desarrollo moral inferior al de los hombre debido a que no alcanzaban estadios superiores de universalidad y abstracción, necesarios para la autonomía moral (Tronto, 1987; Faerman, 2015; Maffía, 2018).

Gilligan planteó que las mujeres tienen un desarrollo moral diferente, pero no menor, orientado por “una preocupación por la actividad de dar cuidado, [centrando] el desarrollo moral en torno al entendimiento de la responsabilidad y las relaciones” (Gilligan, 1985, p. 42). Para las mujeres, señala esta autora, la atención hacia las relaciones de cuidado consigo mismo y con los otros, son centrales. Estas relaciones son contextuales y narrativas, y determinan normas morales distintas a las competitivas que se relacionan con la justicia, que es imparcial y objetiva. Lo contextual de este razonamiento femenino está en contraposición a los universalismos de la ética de la justicia quedando supeditado a la subjetividad, a factores extrínsecos y a la red de relaciones, esto no implica la ausencia de algún tipo de pauta en el análisis. Para la ética del cuidado, las personas son “concretas y situadas” (Faerman, 2015, p. 129). Así, la ética del cuidado, como principio de análisis, propone adoptar una mirada desde la persona y hacia las personas.

Gilligan (1985) sostuvo que “el imperativo moral que surge repetidas veces en las entrevistas con mujeres es un mandamiento de atención y cuidado, una responsabilidad de discernir y aliviar las dificultades auténticas y reconocibles de este mundo” (p. 166), asociadas principalmente a su configuración biológica. Por el contrario, el imperativo moral para los hombres es un “[mandato] de respetar los derechos de los demás y, así, de proteger de toda intrusión los derechos a la vida y la autorrealización” (Gilligan, 1985, p. 166).

La diferencia comienza con las premisas ontológicas y antropológicas. La perspectiva de cuidado ve a los seres humanos principalmente como interrelacionados y dependientes unos de otros, mientras que una perspectiva de justicia se centra más bien en individuos autónomos. En cuanto a las premisas epistemológicas, una perspectiva de cuidado considera los juicios morales como contextuales y los puntos de vista morales como posicionados, mientras que una perspectiva de justicia valora el universalismo, el objetivismo y la imparcialidad. Una perspectiva de cuidado valora el potencial epistémico de las emociones para apreciar conflictos morales e identificar soluciones, mientras que una perspectiva de justicia generalmente se basa en la razón. Una perspectiva de cuidado ve los conflictos morales como responsabilidades en conflicto basadas en la percepción de diferentes necesidades, mientras que una perspectiva de justicia enfatizará los derechos en conflicto. Desde una perspectiva de cuidado, las herramientas para resolver conflictos morales consisten en una reconstrucción empática de la perspectiva del otro concreto, así como un equilibrio consciente de las responsabilidades hacia los demás y uno mismo, mientras que una perspectiva de justicia se centra en el otro generalizado y en el papel del pensamiento lógico deductivo: el reconocimiento y la aplicación correcta de las reglas. Lo que está en juego en los conflictos morales, desde la perspectiva del cuidado, es responder a las necesidades (especialmente de aquellos otros concretos de los que nos hemos responsabilizado) evitando herir, y manteniendo o mejorando determinadas relaciones que bien pueden ser asimétricas y no libremente elegidas; una perspectiva de justicia se preocupa principalmente por la igualdad, la reciprocidad y el respeto por la autonomía. Finalmente, la madurez moral, desde la perspectiva del cuidado, consiste en la capacidad de captar la complejidad de las relaciones humanas y la conexión mutua entre uno mismo y los demás, junto con la capacidad de equilibrar adecuadamente el cuidado de los demás y de uno mismo; una perspectiva de justicia postula más bien la deducción consistente de decisiones morales a partir de principios generalizados (Gilligan, 1985).

Asimismo, Gilligan plantea que el desarrollo moral de las mujeres, además de dirigirse hacia una madurez alcanzada por la interdependencia y el cuidado, resulta en una posición de vida menos violenta (Gilligan, 1985). La autora postula la ética del cuidado como una ‘voz’ alternativa al camino único trazado por los hombres. Es un modo alternativo y más complejo de mirar la experiencia humana e interpretar lo social que se sostiene en otra forma de lenguaje y pensamiento (Gilligan, 1985): “mientras que una ética de la justicia procede de la premisa de igualdad —que todos deben ser tratados igualmente—, una ética de cuidado se apoya en la premisa de la no violencia: que no se debe dañar a nadie” (Gilligan, 1985, p. 281).

Pese a estas diferencias, los términos cuidado-justicia no deben ser vistos como excluyentes entre sí, sino que como complementarios, trascendiendo cualquier paralelismo con la dicotomía femenina-masculina. Muchas teóricas feministas, además de respaldar algunos aspectos de la ética del cuidado, también apelan al principio de justicia para fundamentar su crítica a la opresión patriarcal. Igualmente, se sugiere reconceptualizar la justicia distributiva más allá del enfoque dominante (Crosthwaite, 2009), en el sentido de disminuir las brechas de género y sus asimetrías en la distribución del poder.

Una de las principales críticas a la ética del cuidado postulada por Gilligan es su visión esencialista del género que no considera que los valores descritos en su investigación son fruto de la subordinación histórica femenina en sociedades patriarcales (Faerman, 2015). No obstante, esto no resta validez a los cuestionamientos a la ética tradicional que presenta al género como universal, imparcial y neutral.

Tronto (1987) plantea tres argumentos para sostener que la ética del cuidado no debe ser asumida como una teoría de la diferencia de géneros. Primero, cuestiona que se equipare el cuidado con la mujer porque la evidencia que apoya tal vínculo es inadecuada. Segundo, advierte que la simple diferenciación genérica en un contexto social puede identificar al hombre como normal, estableciendo implícitamente a las mujeres como inferiores, lo que puede ser peligroso para

ellas mismas. Tercero, plantea que existe la posibilidad de entramparse teóricamente al intentar “defender la moralidad de las mujeres en vez de mirar críticamente las posibilidades y los problemas filosóficos de una ética del cuidado” (p. 2). Al caracterizar el cuidado como una cualidad propia de una ética femenina, en cuanto a la crianza, a los lazos personales cercanos y la respuesta emocional hacia los demás, con conciencia de sentido de justicia e incapaces de una racionalidad objetiva e imparcial, se corre el riesgo de caer en caracterizaciones degradantes y de justificar su exclusión de la vida pública y de los círculos de poder, quedando subordinadas a estos.

Por otro lado, los que defienden la interpretación de la diferencia de géneros a través de esta teoría, sostienen que permite el análisis y la atención de casos y situaciones particulares y concretas, en relación con el contexto. Para el análisis bioético, en cuanto a lo procedimental, esto es especialmente relevante debido a que en la mayoría de los casos no se pueden emitir juicios generales, sino que más bien se debe ver el caso a caso (Ortiz, 2014).

De esta forma, una ética del cuidado puede operar como una alternativa a la teoría moral dominante, en la medida en que cuestiona las afirmaciones de las teorías éticas tradicionales, sostenidas en un pensamiento moral universal, imparcial y neutral en cuanto al género, y nos propone una ética basada en casos particulares, una ética en la que el análisis de casos y situaciones concretos puede tomar el lugar de la aplicación de reglas abstractas y generales (Ortiz, 2014).

Otro aspecto relevante es la noción de responsabilidad en la relación del cuidado. La responsabilidad es una categoría moral central, concebida como la necesidad de cumplir con las obligaciones hacia los otros y hacia sí mismo dentro de una red de relaciones en las que se está inmerso. Para Tronto (1993), la “responsabilidad tiene diferentes significados según los roles de género percibidos y los problemas que surgen de la clase, el estado familiar y la cultura, incluidas las diferencias culturales basadas en grupos raciales” (p. 133). Por tanto, la responsabilidad también tendría que ser vista con cierta

flexibilidad en vez de seguir utilizando la “obligación como base para comprender lo que la gente debe hacer por cada uno” (p. 133). De igual forma, Kittay (2019a) sostiene que las obligaciones morales de cuidado no solo se deben a la relación con otro, sino que también son específicas del individuo a quien estamos obligados a beneficiar, como es el caso, por ejemplo, del cuidado de un recién nacido que tiene una dependencia absoluta de ser cuidado, dependencia que varía a medida que crece. Por tanto, la responsabilidad en esta relación de cuidado más que un deber moral requiere de acciones entre el cuidador y el dependiente que no se entenderían de otra forma si no fueran supererogativas, cuyo único interés es el bienestar del otro. Cabe cuestionarse si bajo esta responsabilidad se requiere un grado superior de perfección moral por parte del cuidador y cuál sería la medida para establecer la responsabilidad del cuidado del otro.

Gilligan, en su libro, analiza el tema del aborto desde de la ética del cuidado, basada en entrevistas a mujeres acerca de sus experiencias de interrupción de embarazos. Esta perspectiva permite abordar los conflictos éticos en torno al aborto en términos particulares o subjetivos, es decir, el análisis caso a caso, sin patrones universalistas (Ortiz, 2014). Ciertamente, no solo sirve para abordar este tema, sino que su aplicabilidad permite abordar otros conflictos éticos desde una perspectiva feminista que incluya el reconocimiento de la subjetividad, el contexto y la responsabilidad en relación con el otro y consigo mismo.

La enfermería adopta esta perspectiva para la aplicación de su modelo de atención basado en el cuidado, apuntando al cuidado en sí, a la empatía y la responsabilidad. Esto no deja de presentar algunos problemas: por un lado, está el peligro de asignar la función del cuidar a la mujer, dadas las características históricas de la profesión, ejercida en su mayoría por mujeres, y, por otro lado, es necesario tener en cuenta que el cuidado va más allá de la acción de ‘cuidar’ en sí. Tal como sostiene Kittay (2019b), si este ‘cuidar’ no es suficiente para las necesidades que tiene una persona enferma, ¿la

enfermera podría considerarse entonces como una mala cuidadora o una mala enfermera?

Otra forma de observar la aplicabilidad de la ética del cuidado es en el caso de los conflictos en el final de la vida, específicamente, con los cuidados paliativos. En este enfoque de la atención de salud toma gran relevancia el cuidado, en cuanto a la implicancia en el padecimiento de una enfermedad terminal, en el contexto posicionado y subjetivo de vivir la cercanía de la muerte. También la interacción entre el cuidador y la persona cuidada, más que la responsabilidad vista como un deber moral, es la preocupación por el bienestar en atención a las necesidades generadas por las vivencias del fin de la vida. Esto conlleva procurar a las personas un ambiente que propicia el buen morir. En este sentido, la toma de decisiones debe estar centrada en el bienestar de las personas además de la experiencia vivida con respecto a su enfermedad.

Interseccionalidad

Considerando las premisas de la ética del cuidado en cuanto a lo contextual, supeditada a la subjetividad y a la red de relaciones implicadas, corresponde hacer el nexo con la interseccionalidad. La interseccionalidad es un concepto acuñado en términos formales y académicos por Kimberlé Crenshaw en 1989 y surge para visibilizar situaciones de discriminación y violencia experimentadas por mujeres afroamericanas, sin embargo, ha sido ampliamente difundido e incorporado como fórmula para explicar las asimetrías de justicia social, de poder y político que viven las mujeres. Collins y Bilge (2020) definen la interseccionalidad como una forma de comprender y explicar la complejidad del mundo, de las persona y de la experiencia humana, analizando cómo las relaciones de poder que se cruzan influyen en las relaciones sociales en diversas sociedades, así como en las experiencias individuales en la vida cotidiana.

La interseccionalidad considera distintas categorías: raza, clase, género, sexualidad, nación, capacidad, etnia y edad, entre otras, interrelacionadas y que se configuran mutuamente, sin exclusiones (Collins y Bilge, 2020). Estas categorías afectan la vida de las personas de tal manera que al analizarlas por separado no se pueden entender ni explicar las distintas formas de opresión (Crenshaw, 2012).

La interseccionalidad es presentada como herramienta de análisis que permite abarcar diferentes categorías que se entrecruzan en las personas dejándolas expuestas a opresiones múltiples (Collins y Bilge, 2020). Cho et al. (2013) proponen que para que un análisis interseccional sea tal, no basta solo con el uso del término ‘interseccionalidad’ dentro de los enunciados. Lo que hace la interseccionalidad como acción es “pensar el problema de la igualdad y la diferencia y su relación con el poder [y con ello] concebir las categorías no como distintas sino como siempre permeadas por otras categorías, fluidas y cambiantes, siempre en el proceso de crear y ser creadas por dinámicas de poder” (p. 795).

Además, Collins y Bilge (2020) establecen que estas categorías son afectadas en diferentes dominios de poder como lo es el estructural, cultural, disciplinario e interpersonal. La interseccionalidad reconoce que la pertenencia a un grupo determinado puede hacer que las personas sean vulnerables a diversas formas de sesgo, pero debido a que se pertenece simultáneamente a varios grupos, las complejas identidades moldean las formas específicas en que se experimenta dicho sesgo. Por ejemplo, los hombres y las mujeres experimentan el racismo de manera diferente, las mujeres de diferentes razas pueden experimentar el sexismo de manera diferente, y así sucesivamente. La interseccionalidad resalta aspectos de la experiencia individual dentro del campo de poder-saber que pueden pasar desapercibidos o ser excluidos (Collins y Bilge, 2020; Viveros, 2016).

En el ámbito de la salud, el análisis interseccional permite y propicia una reflexión permanente sobre cualquier discurso hegemónico. Traspasa y otorga una nueva perspectiva acerca de la subjetividad,

considerando que, si bien existe un modelo biopsicosocial a la hora de abordar la atención de salud, la interseccionalidad es mucho más profunda y específica al incorporar elementos que interfieren en el estado de salud, puesto que incluye categorías entrecruzadas que a menudo no son planteadas como tal. Por otro lado, estas intersecciones, además de intervenir en el estado de salud, se conjugan con la justicia social, con el acceso a la atención, que muchas veces son atribuidas a razones más bien estructurales que dejan a las personas en desventaja por el simple hecho de situarse en algunas de estas categorías. Esto fue evidente durante la pandemia de COVID-19: la población migrante, pobre y racializada presentó mayores índices de mortalidad y de enfermedades graves (Lin et al., 2022), dejando al descubierto las inequidades en el acceso a la salud, no solo para tratar la enfermedad en sí, sino que también en lo preventivo, determinando condiciones de salud deficientes, previas a la irrupción de la pandemia. Posteriormente, se observaron brechas en el acceso a la vacunación dada la situación irregular de muchos migrantes.

Interacción con la bioética

“Una mujer no nace, se hace” escribía Simone de Beauvoir, dejando a la construcción social como elemento fundamental para el devenir mujer. Es precisamente en este punto donde la bioética no puede ser indiferente, analizando y cuestionando la interacción de la *bios* con el devenir mujer, con el cuerpo, con sus roles, con sus vulnerabilidades, con las asimetrías históricas de poder y de derechos y por supuesto con la opresión. Estos temas han sido abordados ampliamente por las teorías feministas pero la bioética los aborda supeditados a la hegemonía masculina y paternalista de la medicina y de las ciencias de la vida.

La interseccionalidad, como herramienta analítica, sin duda es absolutamente aplicable al ámbito de acción de la bioética, en su reflexión y discusión. Este concepto provee el foco necesario para

facilitar la protección de las personas que sufren opresiones y discriminaciones que pueden perpetuar los daños morales en la atención clínica, la investigación y la salud pública (Scully, 2021). No obstante, aun cuando el poder del análisis interseccional, en todas sus formas, ha sido reconocido por algunos bioeticistas, aún queda pendiente ampliar su difusión dentro la disciplina (Scully, 2021), tarea que han asumido las bioeticistas feministas al fomentar distintas teorías filosóficas y sociales, y promover el desarrollo de la medicina, la naturaleza y las ciencias de la vida, distinguiéndose en su compromiso político de identificar y eliminar las prácticas que discriminan a las mujeres y, al hacerlo, crear un mundo más equitativo y justo para todos y todas (Scully, 2021).

En un nivel práctico, el análisis interseccional debe incorporarse en la atención clínica en su conjunto, así como fue incorporado el enfoque biopsicosocial en los años 70, tanto en la evaluación como en la emisión y tratamiento de un diagnóstico.

En bioética, la interseccionalidad y la ética del cuidado, como aspectos importantes para el análisis, deben estar incluidas en el método deliberativo, específicamente en la primera etapa, la de la “deliberación sobre los hechos”, (Gracia, 2001; Beca, 2011). De esta forma, se incluirían en el análisis las distintas formas de opresión que pueden experimentar las personas en situación de vulnerabilidad, por ejemplo, en conflictos generados en personas en situación de discapacidad, en decisiones frente al aborto, esterilizaciones forzadas, etc. En un nivel macro, en relación con las políticas públicas en salud y el sustento ético para la toma de decisiones, también se deben tener presente, atendiendo a las necesidades de los grupos oprimidos. Este es el caso en la distribución de recursos en salud, en la priorización de resolución de problemas de salud por parte de los Estados y las políticas de cuidados, como, por ejemplo, atención de salud en personas transgénero, en mujeres víctimas de violencia de género, en personas migrantes, en personas en situación de discapacidad, cuidados paliativos, etc.

El enfoque otorgado por los feminismos a la bioética no se reduce a la discusión sobre los conflictos al inicio de la vida y a la salud sexual y reproductiva sustentados en sólida conciencia de los impactos diferenciales de las caracterizaciones y roles de género, sino que involucra un giro teórico del modelo imperante en el énfasis ético del juicio individual hacia ideales de toma de decisiones comunicativa y colaborativa. La comprensión y los juicios de los individuos concretos son particulares más que universales y están enmarcados por la situación y la experiencia personal. Muchas feministas rechazan la posibilidad de una perspectiva epistemológica o moral no situada, argumentando que el conocimiento y la moralidad son productos de la negociación social. Los debates en epistemología y en ética feminista abordan la posibilidad de reconocer y valorar diversas perspectivas sin abrazar un relativismo que limitaría la posibilidad de compartir la vida social y los estándares morales, socavando el terreno desde el cual condenar la opresión (Crosthwaite, 2009).

Los análisis teóricos feministas brindan formas distintivas de comprender y evaluar las prácticas en la atención de la salud o en las ciencias de la vida. La responsabilidad en la evaluación ética en la institucionalidad bioética debe estar preparada para realizar una reflexión crítica sobre su propio quehacer social y político, sobre los supuestos y sus prácticas, así como también acerca de los marcos teóricos dominantes. La bioética feminista es un aporte a la reflexión sobre cuestiones bioéticas y sobre la propia reflexión bioética (Crosthwaite, 2009). Asimismo, abre la posibilidad a más opciones de caminos y soluciones a problemas con personas o grupos marginalizados y vulnerables, que exigen una especial atención a sus vidas. Es ponerse un lente con una perspectiva ampliada de lo femenino.

En general, las profesiones que tratan personas tienden a reflejar las perspectivas y valores socialmente dominantes, en tanto, la bioética, además, necesita representar los intereses de quienes se verán afectados por las políticas y prácticas de atención médica socialmente desfavorecidas. Sin embargo, los cuestionamientos de los bioeticistas no abarcan las distintas aristas que tienen los temas relevantes para

la vida de la mayoría de las mujeres y diversidades sexo-genéricas. Esto es parte de las principales críticas feministas: la exclusión del género de los análisis bioéticos tradicionales. La bioética tradicional se centra en lo genérico, lo abstracto y lo individual, dificultando que los grupos marginalizados hablen por sí mismos. Por tanto, la deliberación bioética queda sesgada frecuentemente por los debates entre “expertos”, llevados a cabo en comités, instituciones y revistas profesionales o académicas (Crosthwaite, 2009; Wolf, 2014). La mayor responsabilidad de la bioética es pensar a las personas desde lo otro, trascendiendo la empatía.

Si bien la bioética del siglo XXI es consciente de la necesidad de incluir y de apostar por temas sociales y globalizados, además de admitir las perspectivas y experiencias de los grupos sociales marginalizados, y con frecuencia incluyen referencias feministas en la discusión de los temas, aún queda trabajo en cuanto a proporcionar las estructuras teóricas que puedan permear a la bioética desde perspectivas múltiples con soluciones defendibles de cuestiones morales (Crosthwaite, 2009). No obstante, este trabajo debe comenzar en la formación en bioética de los profesionales de salud, además de la constante inclusión de estas perspectivas en la educación continua de los mismos.

Con el desarrollo de las sociedades surgen nuevas problemáticas éticas en torno a la atención de salud, las que necesitan mucha discusión para llegar a acuerdos, en materia de salud y sociales, que se pueden reflejar a nivel legislativo en asuntos como, por ejemplo, la gestación subrogada, que hace 20 años atrás no tenía el impacto que tiene hoy en día, producto de los avances en fertilización asistida, el matrimonio igualitario, la postergación de la maternidad, etc. Estos temas, sin duda, tienen un trasfondo social profundo en cuanto a la autonomía² real de las mujeres en decidir sobre su cuerpo, de las

² El principio de autonomía también ha sido tratado por la bioética feminista, conocida como autonomía relacional, propuesto por Susan Sherwin y Carolyn MacLeod (2000). Esta se basa en la convicción de que las personas están integradas socialmente y que las identidades de los agentes están contextualizadas dentro de las relaciones sociales, moldeadas por un complejo de determinantes sociales

personas en elegir los métodos para tener hijos, y cómo el contexto y las construcciones culturales en torno a la gestación y la maternidad influyen en esta elección. La pandemia por COVID 19 también puso de relieve la discusión acerca del buen morir, el significado que tiene el bienestar al final de la vida y las relaciones de cuidado-dependencia en esta etapa y, desde luego, la discusión en torno a la eutanasia.

Conclusiones

Los bioeticistas, con la inclusión de estas teorías feministas, como la ética del cuidado y la interseccionalidad, además de la autocrítica a la pasividad en relación a los cambios históricos-sociales, deben estar atentos y repensar constantemente su actuar y la posibilidad de incorporar nuevos enfoques teóricos que puedan explicar de la mejor manera los contextos que rodean a una persona. Repensar las posibilidades de que puedan surgir nuevos mecanismos de poder-saber y estructuras de dominios que marginalicen, vulneren y opriman a una persona o grupo en particular. El aprendizaje histórico de las opresiones patriarcales deja claro que la reflexión ética es fundamental para la construcción de un nuevo marco ético-político.

En lo material, la ética del cuidado —y la interseccionalidad— además de establecer ciertos lineamientos éticos en la relación clínica, deben permear la bioética tradicional, puesto que estos aportes teóricos otorgan elementos pocas veces considerados en el análisis, como es el contexto, las circunstancias y la subjetividad de las personas, su experiencia vivida, las relaciones de cuidado y la responsabilidad consigo misma y los otros que las diversifican dentro de una comunidad, pero que, a la vez, las hacen susceptibles de varias formas de opresión. Esto debe incorporarse en su práctica desde el proceso de deliberación y, principalmente, en los elementos que sirven de insumo para la reflexión, incluyendo la atención a las dinámicas de poder

que se entrecruzan, como la raza, la clase, el género y la etnia, que intervienen en el ejercicio de la autonomía.

generadas en la relación de cuidado, el interés por la corporalidad y la materialización, y la apertura a las perspectivas de las diversidades (Scully, 2021). La ética del cuidado y la interseccionalidad se tornan, entonces, en fundamentos esenciales para la comprensión y la posibilidad de resolución de conflictos éticos, para la construcción de discursos y de cuestionamientos acerca del actuar del ser humano con su entorno.

Referencias

- Beca, J. P. (2011). *La toma de decisiones en ética clínica*. Facultad de Medicina CAS-UDD, Centro de Bioética. <https://medicina.udd.cl/centro-bioetica/files/2014/05/La-Toma-de-decisiones-en-etica-cl%C3%ADnica.pdf>
- Beauchamp, T. L. y Childress, J. F. (2001). *Principles of biomedical ethics*. Oxford University Press, USA.
- Cho, S., Crenshaw, K. W. y McCall, L. (2013). Toward a field of intersectionality studies: Theory, applications, and praxis. *Signs: Journal of women in culture and society*, 38(4), 785-810.
- Collins, P. H. y Bilge, S. (2020). *Intersectionality*. John Wiley & Sons.
- Crenshaw, K. (2012). Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra mujeres de color. En R.L. Platero Méndez (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en encrucijada* (pp. 87-125). Ediciones Bellaterra.
- Crosthwaite J., (2009). Gender and Bioethic. En H. Kuhse y Singer, P. (Eds.), *A companion to bioethics* (pp.36-45). Wiley-Blackwell.
- Faerman, R. (2015). Ética del cuidado: Una mirada diferente en el debate moral. *Revista de Teoría del Derecho de la Universidad de Palermo*, 2(1), 123-146.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura Económica.
- Gracia, D. (2001). La deliberación moral: el método de la ética clínica. *Med Clin (Barc)*, 117(1), 18-23.
- Hall, K. Q. y Asta (Ed.). (2021). *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*. Oxford University Press.
- Kittay, E. F. (2019a). *Love's labor: Essays on women, equality and dependency*. Routledge.
- Kittay, E. F. (2019b). *Learning from my daughter: The value and care of disabled minds*. Oxford University Press.
- Maffía, D. (2018). *El dilema moral del aborto*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Derecho Departamento de Publicaciones.

<http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/pensar-en-derecho/revistas/12/el-dilema-moral-del-aborto.pdf>

- Lin, Q., Paykin, S., Halpern, D., Martinez-Cardoso, A. y Kolak M. (2022). Assessment of Structural Barriers and Racial Group Disparities of COVID-19 Mortality with Spatial Analysis. *JAMA Netw Open* 5(3). DOI: [10.1001/jamanetworkopen.2022.0984](https://doi.org/10.1001/jamanetworkopen.2022.0984)
- Ortiz Millán, G. (2014). Ética feminista, ética femenina y aborto. En M. Casado, F. Luna y R. Vázquez (Coords.), *Género y bioética* (pp.93-113). Suprema Corte de Justicia de la Nación. Editorial Fontamara.
- Rogers, W. A., Scully, J. L., Carter, S. M., Entwistle, V. A. y Mills, C. (2022). *The Routledge Handbook of Feminist Bioethics*. Routledge.
- Scully, J. (2021) Feminist Bioethics. En K. Q. Hall (Ed.), *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy* (pp.272-286). Oxford University Press.
- McLeod, C. y Sherwin, S. (2000). Relational autonomy, self-trust, and health care for patients who are oppressed. *Philosophy Publications*. 345. <https://ir.lib.uwo.ca/philosophypub/345>
- Tronto, J. C. (1987). Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12. [http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/cedehu/material/\(13\)%20Texto%20Joan%20Tronto.pdf](http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/cedehu/material/(13)%20Texto%20Joan%20Tronto.pdf)
- Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, (52), 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wolf, A. B. (2014). Feminism and Bioethics. *Reference Module in Biomedical Sciences, Elsevier*. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-801238-3.00184-7>

CÓMO CITAR

Pérez Cáceres, D. & Troncoso Zúñiga, C. (2023). Cuidados: impacto político y cultural de los movimientos feministas en Chile durante el proceso constituyente. *Ethika+*, (7), 57-89. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.69809>

Cuidados: impacto político y cultural de los movimientos feministas en Chile durante el proceso constituyente

CARE: POLITICAL AND CULTURAL IMPACT OF FEMINIST MOVEMENTS IN CHILE DURING THE CONSTITUTIONAL PROCESS

Danitza Pérez Cáceres¹ y Camila Troncoso Zúñiga²

RESUMEN: Este artículo da cuenta del impacto en Chile de los movimientos feministas en la instalación del tema de los cuidados, en particular, en el proceso constituyente 2020-2022. Para esto, se establece por qué es relevante

- ¹ Abogada y magíster en Derecho Internacional de los Derechos Humanos de la Universidad Diego Portales. Doctoranda en Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona y de la Universidad Diego Portales. Diplomada en Teorías de Género, Desarrollo y Políticas Públicas, y Docencia Universitaria. Directora Ejecutiva de la Asociación de Abogadas Feministas de Chile. danitza.perez@mail.udp.cl. <https://orcid.org/0000-0001-8790-3250>
- ² Abogada y magíster en Estudios de Género y Cultura de la Universidad de Chile. Doctoranda en Estudios de Género y Políticas de Igualdad de la Universidad de Valencia. Diplomada en Género y Violencia y en Teorías de Género, Desarrollo y Políticas Públicas de la Universidad de Chile. Es integrante de la Asociación de Abogadas Feministas, siendo directora del área de Derechos Humanos durante 2019 y parte del 2020. catron@alumni.uv.es. <https://orcid.org/0000-0003-3939-3019>



para los movimientos feministas la visibilización de este tema. Posteriormente, se realiza un análisis de cómo los movimientos feministas influyeron en el proceso constituyente. Luego, y ante el rechazo del borrador de propuesta constitucional en el plebiscito realizado el 4 de septiembre de 2022, se mencionan otros posibles impactos de los movimientos feministas en referencia al tema de los cuidados. Finalmente, se concluye con una reflexión sobre los posibles efectos de la movilización feminista en la materia.

PALABRAS CLAVE: cuidado, proceso constituyente, impacto cultural y movimientos sociales, movimiento feminista, políticas públicas

Abstract: This article gives an account of the impact in Chile of the feminist movements in the installation of the issue of care, in particular, in the constituent process 2020-2022. For this, it is established why the visibility of this issue is relevant for feminist movements. Subsequently, an analysis of how the feminist movements influenced the constituent process is carried out. Then, and given the rejection of the draft constitutional proposal in the plebiscite held on September 4, 2022, other possible impacts of the feminist movements are mentioned in reference to the issue of care. Finally, it concludes with a reflection on the possible effects of feminist mobilization on the matter.

KEYWORDS: care, constituent process, cultural impact and social movements, feminist movement, public policy

Existe consenso, tanto a nivel de organismos internacionales como desde la academia, sobre la importancia de los cuidados para el desarrollo y bienestar de las sociedades, y también sobre la existencia de una crisis actual al respecto. Por cuidados o trabajo de cuidados, nos referimos a todas aquellas actividades que se realizan para mantener, continuar o reparar nuestro mundo, de manera que podamos vivir en él tan bien como sea posible. Esta definición, recogida por CEPAL, involucra, dentro del concepto “mundo”, nuestros cuerpos, nuestro ser y nuestro ambiente. Asimismo, incluye tanto la posibilidad del

autocuidado como la de cuidar a otros, de manera que involucra la perspectiva tanto de quienes otorgan como de quienes reciben cuidados (CEPAL, 2018). En otras palabras, al hablar de cuidados nos referimos a

(...) actividades que regeneran diaria y generacionalmente el bienestar físico y emocional de las personas [y que] incluye las tareas cotidianas de gestión y sostenimiento de la vida, como el mantenimiento de los espacios y bienes domésticos, el cuidado de los cuerpos, la educación/formación de las personas, el mantenimiento de las relaciones sociales o el apoyo psicológico a los miembros de la familia. (ONU Mujeres y CEPAL, 2020, p. 11)

Parte importante del trabajo de cuidados es realizado en el seno del hogar y sin una remuneración de por medio, justificado esto último por los roles y estereotipos de género que han depositado en las mujeres el “don” y “deber” de cuidar a otros sin esperar nada a cambio. De allí que a lo largo de este trabajo nos referiremos al “trabajo no remunerado” y al “trabajo doméstico” como énfasis y dimensiones de los cuidados: “trabajo doméstico”, para relevar el principal lugar donde se desarrollan los cuidados; y “trabajo no remunerado”, para visibilizar la ausencia de una contraprestación o retribución económica por el trabajo de cuidados realizado.

Los cuidados son parte de nuestra humanidad, habitamos cuerpos y psiquis frágiles y vulnerables que requieren cuidados físicos, emocionales, amorosos y de la salud durante toda nuestra vida. Si bien estos se intensifican en ciertos momentos, todas las personas necesitan cuidados a lo largo de su vida (Carrasco, 2021). Para poder transformar las nociones de cuidado que se encuentran presentes en la sociedad, es decir, para dejar atrás la creencia de que solo algunas personas requieren cuidados, es menester modificar los supuestos desde los cuales se crea esta noción de persona autosuficiente, propia de la economía ortodoxa, para dar paso a la idea de un sujeto interdependiente (England, 2004) que requiere de otras personas para habitar el

mundo, y cuya necesidad incluye no solo bienes materiales y servicios básicos, sino que también aspectos emocionales (Carrasco, 2021).

El consenso gradual sobre la importancia de los cuidados, sumado a la presión ejercida desde los movimientos feministas y los organismos internacionales, ha permitido el paulatino reconocimiento del trabajo no remunerado, doméstico y de cuidados en América Latina (ONU Mujeres y CEPAL, 2021). Un primer paso ha sido el reconocimiento de la existencia y el rol que juegan los cuidados dentro de determinadas sociedades, puesto que los patrones culturales que condicionan cómo y quién ejerce estas tareas se encuentran profundamente arraigados en la sociedad y en quienes adoptan las decisiones a nivel gubernamental y estatal.

Los movimientos feministas y los organismos internacionales tienen agendas y propósitos diversos, y si bien el objetivo de este trabajo es explorar el impacto de los movimientos feministas, no podemos obviar que los organismos internacionales son relevantes en materia de difusión de ideas, en el establecimiento de plataformas de cooperación intergubernamentales y en la elaboración de agendas internacionales (Osorio, 2015; Ruiz, 2015). Los movimientos feministas han posicionado este tema en la agenda pública y a nivel internacional, es decir, lo han transformado en un problema público (Guzmán, 2023), con el objetivo de contar con políticas públicas de cuidados y una adecuada distribución de la responsabilidad sobre las mismas entre los distintos actores públicos y privados, con el objetivo de reconocer, redistribuir y reducir el trabajo de cuidados no remunerado.

Los movimientos feministas han organizado huelgas generales cada 8 de marzo, que colocan en el centro la reproducción de la vida y la desigual distribución de roles en el ejercicio del cuidado. Verónica Gago ilustra este punto al señalar que la huelga implicó politizar las violencias y se convirtió en “herramienta para un mapeo de la heterogeneidad del trabajo en clave feminista, dando visibilidad y valorizando las formas de trabajo precario, informal, doméstico,

migrante” (2019, p. 25), no considerándolos como trabajos suplementarios sino como uno de los puntos centrales de la explotación. En el caso chileno, ha sido la Coordinadora Feminista 8 de marzo, la organización que ha convocado a una huelga general feminista contra la precarización de la vida. En ese contexto, el 8 de marzo del año 2019 tuvo lugar la manifestación más masiva de la historia a nivel nacional (*El Mostrador*, 2019), seguida de la del 2020, justo antes del inicio de la pandemia. Pero la movilización no se quedó solo en la calle, sino que permeó el primer proceso constituyente logrando que movimientos y grupos que no habían participado de la política institucional se incluyeran y tuvieran voz, como es el caso de la misma Coordinadora Feminista 8M (Erria, 2022).

De esta manera, el consenso respecto de la importancia de avanzar en materia de cuidados alcanzó el debate constitucional durante los años 2021 y 2022, lo que hizo posible la incorporación en el borrador constitucional de una cláusula específica sobre el derecho al cuidado que abordaba las dimensiones tanto de quien cuida como de quien requiere dichos cuidados. Sin embargo, los esfuerzos no solo llegaron hasta la propuesta de Constitución, que posteriormente fue rechazada, sino que además han permeado el Congreso y el Ejecutivo, dejando claro que existe una necesidad y una demanda desde la sociedad civil que seguirá expresándose hasta convertirse en un derecho.

El presente artículo busca dar cuenta del impacto que han tenido los movimientos feministas, tanto políticos como culturales, en el proceso de incorporación de los cuidados al debate público, reconociéndolos como uno de los factores que ha influido en este proceso. Para esto se analiza, en primer lugar, qué entendemos por movimientos feministas y por qué para estos es relevante la injusta organización social del cuidado. En segundo lugar, se analiza la incidencia de los movimientos feministas en el proceso constituyente y cómo fue incorporado el tema de cuidados en el borrador de Constitución. Finalmente, y dados los resultados del plebiscito del 4 de septiembre de 2022, en el que se rechazó este borrador, se analizan otras formas de impacto que han tenido los movimientos feministas en materia de

cuidados, tanto a través de políticas públicas y del Poder Ejecutivo, como en el ámbito cultural.

Movimientos feministas y los cuidados: nudo estructural en la desigualdad de género

Los movimientos feministas son variados y plurales. Podemos encontrar la existencia de una corriente autónoma, que no busca trabajar con instituciones públicas ni organismos internacionales, y una corriente institucionalizada, que incluye a quienes ingresan al Estado y también a aquellas organizaciones no gubernamentales y centros de estudio y grupos de expertas, el llamado feminismo profesionalizado con una vocación de incidencia en el Estado y de acompañar la implementación de políticas públicas (Forstener, 2019; Reverter, 2011). Dicha división responde a procesos de institucionalización posdictatoriales influidos por una agenda internacional y regional de género, que promovía la transversalización de género y la creación de mecanismos para el adelanto de las mujeres (Forstener, 2019). Una tercera posición, la representa el feminismo de la movilización social, que incluye una pluralidad de opciones políticas, promoviendo algunas un cierto grado de institucionalización y otras reivindicando la autonomía total (Forstener, 2019).

Movimientos feministas, entonces, refiere a una pluralidad de grupos que tienen un objetivo común: transformar las relaciones de género y terminar con el patriarcado. En este caso, haremos referencia a la corriente institucionalizada, en tanto durante el proceso constituyente distintos centros de estudio y ONG³ se involucraron en este proceso con el objetivo de incidir en la redacción de un texto que brindara garantías de igualdad³; a la Colectiva Feminista que surgió

³ Por ejemplo, organizaciones defensoras de derechos de las mujeres como Comunidad Mujer, Corporación Humanas, el Observatorio de Equidad de Género, el Centro de Estudios de la Mujer, la Asociación de Abogadas Feministas aportaron a través de campañas informativas, audiencias en la CC y presentación de iniciativas populares de norma.

en el mismo órgano constitucional; y al feminismo de la movilización social que se incorporó también a la discusión institucional del proceso constituyente, lo que se vio reflejado en organizaciones como la Coordinadora Feminista 8M que llevó candidatas a la Convención Constitucional, apoyando el proceso desde dentro pero también a través de la movilización en las calles.

Los movimientos feministas, en su corriente institucional y de movilización social, han incidido a través de la visibilización y puesta en la escena pública de diversos temas, entre ellos, los cuidados (Romanos et al., 2021). Así, a través de la constatación de que la invisibilización del trabajo doméstico de cuidados constituye uno de los nudos estructurales que impiden avanzar en la igualdad de género, ha buscado visibilizarlo y consagrarlo en cuerpos legales y normativos, tanto a nivel internacional⁴ como nacional.

A nivel internacional, uno de los primeros hitos lo constituye la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing, emanada de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, a la cual asistieron representantes del feminismo institucional de Chile y de ONG, además de contar con la participación activa de la sociedad civil y organizaciones no gubernamentales en el proceso preparatorio y en foros regionales (Guzmán, 1996). El texto reconoce los avances realizados en la transformación de la división sexual del trabajo, principalmente a través de la difuminación de los límites entre los ámbitos productivos y reproductivos, no obstante dar cuenta de que la incorporación de mujeres a los ámbitos productivos y públicos no implica que haya ocurrido lo mismo con los hombres en la esfera privada y doméstica (ONU Mujeres, 1995). En el documento, se promueve que los Estados alienten a que los hombres participen en igualdad de condiciones en las labores de cuidado de hijos e hijas y en el trabajo doméstico;

⁴ Para la influencia del movimiento feminista en la agenda internacional, ver Facio, 2011 y Lamus, 2008. Autoras como Englehart y Miller (2020) recalcan la relevancia de activistas que son parte del mundo diplomático y del activismo feminista para poder elaborar e implementar agendas de género, lo que Elizabeth Prüegl (2004) denomina *femocrats*.

cuantifiquen el trabajo no remunerado y lo incluyan en las cuentas nacionales; y realicen estadísticas sobre el uso del tiempo.

A nivel latinoamericano, la Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe ha sido el lugar a través del cual los movimientos feministas y los Gobiernos han buscado visibilizar temas como el cuidado y el trabajo doméstico no remunerado. De esa forma, a través de los consensos y declaraciones se ha instado a los Estados a que adopten políticas sobre el cuidado y que apunten a la promoción de la corresponsabilidad con el objetivo de contribuir a una “justa organización de cuidados”. Estas instancias, si bien son intergubernamentales, se realizan incorporando la participación de la sociedad civil y de movimientos feministas quienes realizan encuentros paralelos, asistiendo a su vez a los encuentros institucionales.

En la *Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe*, realizada el año 2007, a la cual asistieron organizaciones de mujeres y feministas, como parte de la delegación chilena oficial o integrantes de organismos no gubernamentales independientes, se reconoce, en el llamado Consenso de Quito, que la división sexual del trabajo constituye un factor estructural de la desigualdad de género (CEPAL, 2008). En Brasilia, el año 2010, en la Undécima Conferencia Regional sobre la Mujer en América Latina y el Caribe, se establece que “el trabajo doméstico no remunerado constituye una carga desproporcionada para las mujeres y en la práctica es un subsidio invisible al sistema económico, que perpetúa su subordinación y explotación” (CEPAL, 2010, p. 2). El año 2013, en Santo Domingo, se determina que la agenda de desarrollo a nivel universal debe considerar ambas dimensiones, la productiva y la reproductiva, y apuntar a la transformación de la división sexual del trabajo que genera una carga desproporcionada para las mujeres, y termina contribuyendo y perpetuando otras desigualdades estructurales de género, como la pobreza y la marginación.⁵

⁵ XII Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe en Santo Domingo, del 15 al 18 de octubre de 2013.

El año 2016, en la Estrategia de Montevideo, se reconoce que la injusta organización social del cuidado y la división sexual del trabajo es uno de los cuatro nudos estructurales que impiden la igualdad de género, y se plantea una hoja de ruta y mecanismos a través de los cuales avanzar en su superación (CEPAL, 2017). En esa misma línea, en el Compromiso de Santiago, se incorpora la necesidad de contabilizar los efectos de la economía del cuidado y elaborar sistemas integrales de cuidado (CEPAL, 2020). Las instancias mencionadas implican la participación de un feminismo más institucionalizado (centros de estudio, organizaciones no gubernamentales) que busca incidir en los compromisos adoptados, en una relación de ida y vuelta con los procesos nacionales e internacionales (Guzmán, 2012, p. 9).

Como se observa, a nivel regional, el tema de los cuidados se ha visibilizado de forma progresiva, integral y con una visión transformadora, reconociéndose como un nudo estructural, que debe ser modificado para avanzar hacia la igualdad de género.

A diferencia de los compromisos políticos, a nivel vinculante, diversos tratados han visibilizado y reconocido el derecho al cuidado, pero en forma focalizada: la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores, en su artículo 12, señala el derecho a un sistema integral de cuidados; la Convención de Derechos del Niño, en su artículo 3.2, se refiere al deber de los Estados de asegurar la protección y el cuidado; y la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad menciona a cuidadores/as y cuidados en un sentido focalizado.

Tanto los movimientos feministas como académicas e investigadoras han recalcado la cantidad desproporcionada del trabajo de cuidados que recae sobre las mujeres, de forma que la incorporación de una perspectiva feminista para hablar de cuidados implica que estos deben ser analizados desde una perspectiva integral y colectiva, y no desde la lógica individual y privada. Su abordaje debe ser desde la noción de responsabilidad social y no solo desde la carga para las mujeres (Esquivel et al., 2012).

En efecto, la perspectiva feminista va más allá, comprendiendo que es la sostenibilidad de la vida lo que debe ser incorporado como objetivo de todas las medidas y no el crecimiento económico (Esquivel, 2016). La economía feminista -que trabaja la crisis de los cuidados como consecuencia de la ausencia de un sistema económico que se haga cargo de la sostenibilidad de la vida- considera justamente la transformación del sistema, pasando de un crecimiento ilimitado a lógicas de decrecimiento que permitan la sostenibilidad de la vida (Pérez Orozco, 2014), en tanto es el cuidado el elemento que contribuye a mantener las condiciones de vida de las personas y las comunidades. Solo el trabajo de las mujeres a lo largo de los años ha permitido la reproducción de la vida (y he ahí también el lema de los últimos 8 de marzo en torno a la huelga feminista, “sin el trabajo de las mujeres, la vida se detiene” y “contra la precarización de la vida”⁶).

Por lo tanto, los movimientos feministas, en sus corrientes institucionalizada y de movilización social han reconocido los cuidados como un nudo estructural que debe ser desatado para avanzar hacia una sociedad igualitaria que tenga como objetivo la sostenibilidad de la vida. Para ello, han utilizado organismos internacionales, colaborado en la creación de agendas e impulsado la movilización, con el objetivo de desprivatizar el tema, visibilizarlo y hacer de este un problema público y colectivo.

Incidencia del movimiento feminista en el proceso constituyente de Chile

En Chile, la Constitución de 1980 no reconoce el derecho al cuidado. Por el contrario, el modelo subsidiario fomenta la privatización de algunos de los derechos esenciales vinculados a los cuidados, como son la salud o la educación. La ausencia de un sistema que garantice efectivamente estos derechos es uno de los elementos que jurídicamente

⁶ Para más información, consultar <https://latfem.org/8m-en-chile-una-protesta-contra-la-precarizacion-de-la-vida/>

dificulta avanzar en la materia. Junto con ello, el texto constitucional consagra una noción de ciudadanía propia de un Estado patriarcal, que se basa en la división entre lo público y lo privado (Sepúlveda y Vivaldi, 2021), y que se fundamenta en la creencia de que existe un sujeto individual y autosuficiente, que no requiere cuidados de otras personas, sino que actúa en un ámbito público y económico sin tener necesidades relacionadas con el cuidado (Carrasco, 2021). Por lo anterior, el proceso constituyente chileno y la eventualidad de avanzar en materia de cuidados fue y sigue siendo una oportunidad para los movimientos feministas chilenos.

Ahora bien, para determinar cuál fue el impacto que tuvieron estos movimientos, debemos partir por señalar que, al hablar de impacto, hablamos de una abstracción que debe ser concretada y especificada si queremos analizar cuál es el que un movimiento social ha tenido en determinado tema; qué tipo de impacto, sobre quién y si coinciden con los que el propio movimiento social se planteó inicialmente (Sribman, 2021). Los movimientos feministas, en ese sentido, se han planteado, entre otros temas, incorporar los cuidados tanto a nivel cultural como a través del reconocimiento normativo⁷. A nivel general, han tenido mayor éxito en visibilizar los problemas y llevarlos al ámbito de la discusión pública, que en la implementación de soluciones o de transformación del modelo económico (Romanos et al., 2021).

El impacto de los movimientos sociales puede ser en distintos ámbitos: político, cultural o biográfico (Sribman, 2021). Por impacto

⁷ Esto se aprecia en entrevistas a integrantes del movimiento feminista. Ver <http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/mariela-serey-de-asociacion-yo-cuido-el-cuidado-tiene-que-quedar-en-la-nueva-constitucion-tiene-que-ser-un-derecho-el-cuidar-y-el-ser-cuidado/> Además, en agosto de 2022, se incorporó en la franja feminista por el apruebo. La Coordinadora 8M, en conjunto con Nosotras Audiovisuales (NOA), presentó el capítulo “Cuidar es trabajar” en donde se relevó la incorporación de los cuidados en la nueva constitución. Mayor información en <https://www.elmostrador.cl/braga/2022/08/09/franja-feminista-presenta-el-reconocimiento-del-trabajo-domestico-y-de-cuidados-en-la-propuesta-de-nueva-constitucion/>

político se entiende cuando se producen aquellos “cambios legislativos, institucionales, en políticas públicas y en las acciones tomadas por los partidos” (Sribman, 2021, p. 64); por cambios culturales, se entiende aquellos que se refieren a transformaciones en valores o ideas de la comunidad, así como nuevas prácticas culturales o identidades colectivas; y, finalmente, el cambio biográfico se refiere a cómo dicho movimiento impacta en la propia vida de quienes participan en un determinado movimiento.

En particular, a continuación se analizará el impacto de los movimientos feministas en el ámbito político en sentido restringido (normativo), justamente referido al proceso constituyente, es decir, el impacto sobre los instrumentos y las instituciones vigentes, para determinar si fue posible su transformación en aras de una nueva organización social del cuidado. Por lo pronto, cabe adelantar que efectivamente tuvo un impacto en términos normativos, pero dicho impacto fue truncado por el rechazo del proyecto de nueva Constitución.

La influencia de los movimientos feministas en el proceso constituyente ocurrió desde su inicio. Al promulgarse la Ley N°21.200 que permitió la convocatoria a un plebiscito que determinara si se aprobaba o no la idea de una nueva Constitución, los movimientos feministas se articularon para incorporar la paridad en el organismo que fuera a redactar el texto (Arce, 2022; Ponce de León, 2021), lo que incluyó acciones coordinadas de politólogas, activistas, académicas, centros de estudio, universidades y organizaciones sociales, para realizar manifestaciones en la calle y afuera del Congreso, así como reuniones de *lobby* con presidentes y presidentas de partidos políticos, reuniones con parlamentarios/as y activismo digital (Arce, 2022). El impacto político de los movimientos feministas se expresó posteriormente con la publicación de la Ley N°21.216 que estableció la paridad en el futuro organismo, con un mecanismo particular en las listas y posterior corrección en resultados. Este hito posicionó a Chile como el primer país en el mundo que contaría con un órgano constitucional paritario.

De esa forma, la Convención Constitucional estuvo integrada por 77 mujeres y 78 hombres, lo que fue decisivo para la incorporación de ciertas temáticas. En efecto, un estudio de PNUD da cuenta de que

(...) la presencia de las mujeres no contribuye solo a representar mejor a las mujeres, sino también a incorporar miradas, preocupaciones y preferencias que van más allá de la igualdad de género que han tenido históricamente menor presencia en el debate público y/o donde no se ha avanzado en reformas profundas, tales como temas medioambientales, de descentralización, pueblos indígenas y participación popular, entre otros. (PNUD, 2022, p. 13)

Las constituyentes se organizaron en torno a la Colectiva Feminista, compuesta por más de 50 mujeres de diversos sectores (grupos de izquierda y centro izquierda), articuladas en torno a una agenda feminista con el objetivo de incorporarla al borrador de Constitución (Román, 2022). Presentaron una serie de propuestas de normas relativas a derecho a una vida libre de violencia, derechos sexuales y reproductivos, la paridad en diferentes órganos, justicia de género e igualdad sustantiva, entre otras; pero no solo eso, también se articularon en torno a la incorporación de la perspectiva de género e interseccional en todo el borrador y no solo en relación con derechos fundamentales.

La Colectiva Feminista, a través de sus representantes, pero también representando a los movimientos feministas de los que venían quienes la integraban (desde partidos políticos a organizaciones territoriales), buscó incorporar el tema de los cuidados en el reglamento, así como posteriormente en las normas sustantivas del texto constitucional. A su vez, diversos centros de investigación y organizaciones feministas aunaron sus esfuerzos para incorporar los cuidados en la discusión pública (Palma, 2021; Zúñiga, 2020). En el Reglamento General de la Convención Constitucional se contempló no solo el enfoque de derechos humanos y la perspectiva de género y feminista como elementos transversales, sino también el enfoque de cuidados como un principio rector, señalándose que este consistía en

[r]econocer y valorar la labor de cuidados no remunerados, generando las medidas e infraestructura necesarias con la finalidad de garantizar una participación democrática efectiva en condiciones de igualdad de quienes asumen dichas responsabilidades, propiciando la colectivización de ellas en condiciones de dignidad. El presente principio estará orientado a la búsqueda del derecho universal y multidimensional del cuidado, el cual implica resguardar el derecho a recibir cuidados de todas las personas. (Convención Constitucional, 2021, Artículo 3 letra l)

La incorporación de los cuidados también se reflejó en cómo se establecieron las jornadas de trabajo, de lunes a viernes con 44 horas semanales y considerando especialmente a quienes tenían personas a su cuidado (Artículo 30). Ahora, si bien se buscó generar un impacto en las jornadas a través de la normativa, la realidad distó bastante de ajustarse a ello, con jornadas laborales que iban de lunes a domingo y una carga laboral que no era compatible con labores de cuidado (Guzmán, 2023). A nivel normativo, el reglamento incorporaba los cuidados, el derecho al cuidado y el reconocimiento del trabajo doméstico y de cuidado no remunerado, como temas que debían ser abordados por la Comisión de Derechos Fundamentales (artículo 65). Por lo tanto, ya en el reglamento y funcionamiento de la Convención Constitucional contamos con un alto impacto político (reconocimiento normativo sustantivo), pero un bajo impacto cultural, pues por mucho que se consagraron ciertos elementos, en la práctica, la realidad no se ajustó a ello.

Pero, además, el movimiento feminista institucionalizado (centros de estudio y organizaciones de abogadas, por ejemplo) se dedicó a impulsar plataformas para promover la participación de mujeres en el proceso constituyente. Un ejemplo de ello es la plataforma Nada Sin Nosotras, compuesta por la Corporación Humanas, el Observatorio de Género y Equidad (OGE) y el Centro de Estudios de la Mujer (CEM), organizaciones feministas que se articularon para la creación de contenido e información (Guzmán, 2023).

El proceso de creación de normas que se incorporaron en el borrador de Constitución tuvo tres fuentes diversas: sociedad civil, pueblos indígenas y aquellas que emanaron de los propios constituyentes. El proceso en general estuvo acompañado de una alta participación de la sociedad civil y movimientos sociales, lo que se expresó en la asistencia y exposición en audiencias particulares y a través de la presentación de iniciativas populares de norma (IPN). A través de las IPN, la sociedad civil, mediante organizaciones o personas naturales, presentaba propuestas de normas que, en caso de superar los 15.000 patrocinios, eran discutidas por las comisiones temáticas correspondientes. Además, organizaciones, comunidades o asociaciones indígenas podían presentar iniciativas constituyentes indígenas (ICI). Los y las constituyentes también podían presentar propuestas de normas (ICC), las que debían ser firmadas por no menos de ocho convencionales. Las normas presentadas, y que cumplieran los requisitos particulares, eran discutidas por las Comisiones Temáticas y en caso de ser aprobadas, discutidas por el Pleno de la Convención. Finalmente, en caso de ser aprobadas en esta instancia, ingresaban al borrador de Constitución.

De todas las iniciativas populares de norma que se presentaron, 2.496 cumplieron criterios de admisibilidad y pertinencia que permitían su publicación, de un total de 6.114 iniciativas ingresadas a la plataforma; de las cuales 90 incluían temáticas de género (Andahur et al, 2022). Entre las iniciativas publicadas solo 77 alcanzaron el umbral de 15.000 firmas. 60 de ellas fueron presentadas por organizaciones.

Si contamos el total de iniciativas publicadas, solo 12 se referían a los cuidados (en comparación con 343 iniciativas sobre socioecología), sea para reconocer un sistema de cuidados, para consagrar el derecho a los cuidados en forma universal o con relación a grupos particulares que, por su situación de dependencia, requerían cuidados. De las 12 que se referían a cuidados, solo 3 consiguieron los 15.000 patrocinios para ser discutidas en la comisión (a diferencia de 18 IPN referidas a temas socioecológicos), además de 2 ICI. Por lo tanto, en comparación con otros ámbitos, el impacto del tema de cuidados es

menor, a pesar de ello, la cantidad de IPN presentadas no implicó un mayor o menor reconocimiento en el texto constitucional pues la obtención de firmas solo aseguraba que se iban a discutir dentro de la Convención y en ningún caso su incorporación directa al borrador constitucional.

Una de las iniciativas presentadas fue elaborada por Comunidad Mujer y el Núcleo Constitucional de la Universidad Alberto Hurtado. En esta se planteó el tema de cuidados bajo el marco de la triple “R”, reconocimiento, reducción y redistribución (siguiendo lo señalado por ONU Mujeres, 2018)⁸. Se incluía no solo como derecho, sino también como un principio, pues se proponía considerar la noción de cuidados en el preámbulo y en los principios constitucionales, para que irradiara al cuerpo normativo y sirviera de marco interpretativo. En cuanto al derecho, se presentaba a través de tres aspectos: derecho a cuidar, derecho a ser cuidado/a y derecho a cuidarse, junto con el mandato para crear un sistema integral de cuidados. Además, se estableció que la tarea de cuidados debía ser remunerada y reconocida no solo como un elemento aislado sino en relación con el derecho al trabajo, salud y seguridad social, con la pretensión de que, a través de esto, se garantizaran condiciones dignas y justas para las personas que ejercen el cuidado. De todas maneras, la prioridad estaba puesta en personas en situación de dependencia, discapacidad, infancia y personas mayores.

Una segunda propuesta velaba porque el trabajo de cuidados se reconociera y regulara en relación con el derecho al trabajo, en articulación con la igualdad, vida digna y seguridad social, así como el asegurar la exigibilidad del derecho. Esta IPN fue presentada por el actual alcalde de Recoleta, Daniel Jadue. Una tercera propuesta planteaba la consagración del derecho al cuidado durante los primeros mil días de vida, con la correlativa protección de la maternidad y corresponsabilidad, con garantías laborales tanto para hombres

⁸ IPN se encuentra en: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/02/Iniciativa-Popular-75-9638.pdf>

como para mujeres⁹. Esta iniciativa fue presentada por integrantes del Movimiento Ciudadano Posnatal de Emergencia, surgido durante la pandemia por COVID-19. De las tres iniciativas, la primera es apoyada por organizaciones dedicadas a la promoción de los derechos de las mujeres desde una perspectiva profesionalizante, la segunda presentada por un alcalde perteneciente al Partido Comunista y la tercera por una organización social que no se reconoce a sí misma como feminista sino como movimiento ciudadano.

De las dos iniciativas presentadas por pueblos indígenas, una se refería al derecho al trabajo y su protección, y otra, a la protección y el reconocimiento que se le otorga a la cuidadora indígena. La primera implicaba el reconocimiento del trabajo de cuidados en los siguientes términos:

(...) labores de sostenimiento de la vida no solo domésticas sino también de apoyo y acompañamiento en relaciones interdependientes, es reconocido por el Estado, deberá ser remunerado y redistribuido en condiciones de reciprocidad entre el Estado, la ciudadanía y las familias, conformando un Sistema de cuidado universales y efectivos. En particular, dicho sistema deberá considerar las formas de reproducción de los cuidados y cosmovisión de los pueblos indígenas¹⁰.

En cambio, la segunda ICI reconocía el derecho al cuidado en sus tres aspectos, derecho a cuidar, a ser cuidado y a cuidarse, así como la creación de un sistema integral de cuidado que tenga pertinencia cultural, en los términos de la primera IPN descrita. Esta iniciativa fue presentada por un grupo de personas mapuche luego de un

⁹ IPN se encuentra en: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/02/Iniciativa-Popular-32-56422-derecho-al-cuidado-de-los-primeros-mil-dias-de-vida.pdf>

¹⁰ En: ICI en <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/02/178-Derechos-al-trabajo-y-seguridad-social-y-anexos.pdf>, articulado.

“Futra Trawün Constituyente” realizado en el centro ceremonial de Lo Prado¹¹.

Por otro lado, quienes eran constituyentes tenían también la posibilidad de presentar iniciativas. Nueve de estas iniciativas se referían a temas de “cuidados”, incluyendo una de la Colectiva Feminista (González, 2021), que presentó la iniciativa “Derecho al cuidado y reconocimiento del trabajo doméstico y de cuidados”¹² (ICC N°355), patrocinada por 34 convencionales y 47 organizaciones de la sociedad civil (Ulloa, 2022). A su vez, convencionales del Colectivo del Apruebo y Socialista presentaron la iniciativa N°562 sobre “El trabajo de cuidados como tarea colectiva”¹³.

Luego de la discusión en la Comisión de Derechos Fundamentales, se presentaron dos artículos para ser discutidos en el pleno: el artículo 10 sobre “Derecho al cuidado” y el artículo 11 sobre “Reconocimiento del trabajo doméstico y de cuidados”. Estos tuvieron un apoyo transversal, reconociéndose el cuidado como un derecho, la necesidad de elaborar un sistema integral de cuidados con pertinencia cultural, la corresponsabilidad y conciliación, así como la garantía de los derechos de personas que ejercen dichas labores y el trabajo doméstico como una actividad económica de las cuentas nacionales.

Con pequeñas modificaciones, ambos artículos fueron aprobados por el 78, 25% del total del pleno, es decir, con un alto consenso en la materia (Ulloa, 2022). Luego del proceso de armonización, el artículo 49 reconoció el trabajo doméstico y de cuidados, estableciendo que eran trabajos socialmente necesarios e indispensables para la sostenibilidad de la vida y el desarrollo de las sociedad, reconociendo

¹¹ ICI https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/03/252-A.-Cuidadora_We-Liwen_001.pdf

¹² ICC se encuentra en: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/01/355-4-Iniciativa-Convencional-Constituyente-de-la-cc-Mariela-Serey-sobre-Derecho-al-Cuidado-1200-21-01.pdf>

¹³ ICC se encuentra en <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/02/546-Iniciativa-Convencional-Constituyente-del-cc-Miguel-Angel-Botto-sobre-trabajo-de-cuidados-1631-01-02.pdf>

además su contribución como actividad económica y la necesidad de considerarlos en la elaboración de políticas públicas; además, en este artículo se promovía la corresponsabilidad social y de género, implementando mecanismos de redistribución de manera de no ser una carga excesiva para quien lo ejerce.

El artículo 50, a su vez, consagró que toda persona tiene derecho al cuidado en su triple manifestación: derecho a cuidar, a ser cuidada y a cuidarse, desde el nacimiento hasta la muerte, señalando que es el Estado el que deberá garantizar que el cuidado sea digno y realizado en condiciones de igualdad y corresponsabilidad, a través de la implementación de un Sistema Integral de Cuidados, que incorpore un enfoque de derechos humanos, de género e interseccional, asegurando un financiamiento progresivo. Reconoce también que el sistema prestará atención especial a ciertos grupos que se encuentran en una situación más vulnerable, como la infancia, personas mayores, personas con discapacidad, en situación de dependencia y aquellas con enfermedades graves o terminales, procurando resguardar los derechos de quienes ejercen dicha labor, en el mismo sentido que las iniciativas presentadas. De todas maneras, se reconoce como titular del derecho a toda persona, y no solo a aquellas que pertenezcan a un grupo vulnerabilizado, lo que adquiere una relevancia fundamental en tanto el enfoque de la política es que las personas son sujetas de derecho y no beneficiarios pasivos (ONU Mujeres y CEPAL, 2021), es decir, con enfoque de derechos humanos.

Además, para darle sustento al reconocimiento de los cuidados, en los Principios y Disposiciones Generales se incorpora la noción de “interdependencia” (“[l]as personas nacen y permanecen libres, interdependientes, e iguales en dignidad y derechos”) que modifica la sustentación de la organización social de los cuidados y el paradigma que rige actualmente.

Lo anterior no es baladía, sino que viene a transformar la concepción sobre las personas y su forma de relacionarse, reconociendo la vulnerabilidad intrínseca que implica que todas las personas requie-

rimos de la existencia de una comunidad y de otras personas para sobrevivir, que la vida independiente y en solitario no existe (Carrasco, 2021; Núñez, 2022). En ese sentido, la incidencia de las ideas de los movimientos feministas, es decir, del paradigma feminista en los elementos incorporados en el borrador es considerable, en tanto se introduce una lógica de la vida por sobre el modelo extractivista, que solo ha profundizado la desigualdad estructural (Vivaldi et al, 2022). Este paradigma busca alejarse de una noción de sujeto individualista para dar paso a una comprensión colectiva de la vida, que viene a hacer frente, así, a las distintas precarizaciones vividas (Vivaldi et. al, 2022). De esta manera, el impacto busca ser no solo político en su sentido restringido (solo la norma), sino también cultural, pues se apunta a transformar las concepciones sobre la vida y la forma de relacionarse, sobre ideas y creencias. El reconocimiento de los cuidados en el borrador fue altamente valorado:

(...) la que concita mayor nivel de acuerdo es ‘Toda persona tendrá derecho a la seguridad social y será protegida en caso de vejez, enfermedad, discapacidad y desempleo’, seguidos por el reconocimiento de las labores domésticas y cuidados como socialmente necesarios (...). (Corporación Humanas et al, 2022, p. 18)

¿Por qué era relevante incorporar la noción de sistema en el reconocimiento normativo? Pues esta idea nos habla de un modelo de gobernanza particular, de la articulación entre distintas instituciones y servicios y no de iniciativas aisladas (ONU Mujeres y CEPAL, 2021). Por lo tanto, el reconocimiento de los derechos y su consagración es relevante sobre todo si se piensa en el texto constitucional, que es el que establece el modelo de sociedad que se construye y en torno al cual se organiza la legislación y el modelo de Estado. Esto va influyendo en cómo la sociedad se organiza en torno a los cuidados, qué actores están incluidos y cuál es el rol del Estado y de la comunidad en esta materia. Y, además, cuál es la noción de sujeto que se encuentra en la base, al reemplazar concepciones como la autosuficiencia por la de interdependencia e incorporar la sostenibilidad de la vida como

centro y horizonte. En ese sentido, la transformación en clave feminista implica una subversión de los términos actuales, una transformación no focalizada en ciertos elementos sino total, implica no solo la consagración normativa e institucional (impacto político), sino una transformación cultural que se sustente en otras ideas, creencias y valores de la comunidad, distintos de los dominantes hoy en día.

En consecuencia, la pretensión y el objetivo de los movimientos feministas va mucho más allá de simplemente reconocer normativamente el derecho a los cuidados en sus distintas manifestaciones, sino que apunta a una transformación política y cultural, es decir, a la transformación de cómo nos organizamos como sociedad. Es por esto que el impacto va a ser equívoco si, a pesar de la existencia de una normativa, las relaciones de género y la distribución de los cuidados no son modificados. Esto nuevamente nos lleva a una posible tensión entre los impactos, tal como se expresó en el Reglamento de la Convención Constitucional, en el que a pesar de reconocerse el enfoque de cuidados y la necesidad de que las jornadas fueran acorde a ciertas necesidades, esto no se vio expresado en una efectiva implementación. No basta solo con un reconocimiento en la norma, sino que esta es interpretada y aplicada según las ideas presentes y según las estructuras en las que se encuentra (aquí cabe entonces cuestionarse, por ejemplo, si el plazo dado a la Convención Constitucional era suficiente, o si solo lo era pensando en una visión patriarcal según la cual un hombre blanco heterosexual con recursos económicos actúa en lo público, mientras alguien invisible se hace cargo de los cuidados que requiere).

El proceso constituyente no ha terminado. En enero de este año 2023 se presentó el nuevo Reglamento de Funcionamiento de los Órganos del Proceso Constitucional, que omite toda referencia a los cuidados. Por lo tanto, el impacto en el reglamento antiguo no trascendió al nuevo proceso, dando cuenta de que el impacto cultural aún es deficiente en este tema y de que los movimientos feministas, ante el rechazo del primer borrador, no han logrado articularse con la misma fuerza con que lo hicieron en la Convención y antes, en el

proceso que llevó a la Convención, debido en parte a que diseño institucional no permite la participación de independientes, dificultando que la Coordinadora Feminista 8M, por ejemplo, lleve candidatas al, ahora llamado, Consejo Constitucional, que no admite candidaturas no presentadas por partidos políticos.

Tampoco se ha incorporado el derecho a los cuidados en las normas que ingresadas por el Consejo de Expertos. Hay un tema que sí parece haber tenido un impacto mayor: la paridad. El nuevo reglamento en su artículo 14 reconoce la paridad en los organismos de este nuevo proceso (Consejo Constitucional, la Comisión Experta y el Comité Técnico de Admisibilidad). Lo relevante de esto y de su impacto es que la paridad no implica solo una mayor representación política de mujeres, sino una configuración democrática y del Estado inclusiva, es decir, una “configuración más legítima del Estado democrático” (Sánchez y Figueroa, 2022, p. 229).

Sin perjuicio de lo anterior, los desafíos son variados. Uno de ellos es la incorporación del enfoque interseccional en la aplicación de la paridad, para que dé cuenta de la diversidad de mujeres y las distintas opresiones (Ponce de León, 2021), especialmente cuando hablamos de cuidados, donde el género se entrelaza con la discapacidad, la pobreza y/o la ruralidad como potenciadores de desigualdad. Asimismo, continúa pendiente determinar el impacto que tendrá la paridad en el nuevo texto constitucional, pues sabemos que si bien la paridad no es garantía de la inclusión del derecho al cuidado, la incorporación de mujeres sí habilita que ciertas temáticas sean discutidas, especialmente aquellas que están estrechamente vinculadas con las vivencias.

El derecho al cuidado: otras formas de reconocimiento

La incorporación del derecho al cuidado en la Carta Magna fue uno de los temas que los movimientos feministas buscaron instalar durante la discusión constitucional. El reconocimiento constitucional permite

establecer en una norma de rango superior, marcos y directrices generales para el eventual desarrollo del derecho a través de políticas públicas. Si bien la propuesta de nueva Constitución fue rechazada, la instalación del tema ha significado que los esfuerzos se han encaminado a otras formas de reconocimiento y avance en materia de cuidados que no requieran necesariamente la reforma constitucional. Organizaciones de mujeres y feministas chilenas han puesto el cuidado como un tema de interés público, evidenciando la situación de precariedad y abandono en que se encuentran las personas que ejercen cuidados, quienes, según la Primera Encuesta de Cuidados Informales de Chile, en un 97,7% son mujeres (Fundación Mamá Terapeuta y Asociación Yo Cuido, 2018). Sin embargo, las políticas de cuidado existentes no reflejan una inclusión del paradigma feminista, sino que se focalizan en la satisfacción de necesidades prácticas de personas que, debido a su situación de dependencia, requieren cuidado.

Algunas políticas públicas han intentado abordar el problema, apuntando a una población específica y de manera segmentada, enfatizando una visión parcial del cuidado que implica que solo ciertos grupos deben recibirlo, y no una visión feminista e integral que busque posicionar los cuidados y la sostenibilidad de la vida al centro. En Chile, la Ley N°20.379 que crea el Sistema Intersectorial de Protección Social (2009) buscaba articular distintos programas y acciones realizadas por el Estado, integrando subsistemas¹⁴ de protección social como Chile Crece Contigo, Chile Seguridades y Oportunidades, y Elige Vivir Sano (Fernández et al, 2021).

Otro intento reciente se realizó el año 2017, con la creación de “Chile Cuida”¹⁵, un programa piloto cuyo objetivo principal es

¹⁴ La Ley 20.369 define en su artículo 2° “subsistemas” como el conjunto de acciones y prestaciones sociales ejecutadas y coordinadas intersectorialmente por distintos organismos del Estado, focalizadas en un mismo grupo de personas y/o familias, en situación de vulnerabilidad socioeconómica.

¹⁵ Para más información, revisar: <https://apoyosycuidados.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/>

acompañar y apoyar a través de diferentes servicios, a las personas en situación de dependencia funcional, sus cuidadores y cuidadoras, sus hogares y su red de apoyo. Así, busca disminuir la vulnerabilidad biopsicosocial de la diáda persona en situación de dependencia funcional y su cuidador o cuidadora principal. (Fernández et al, 2021, p. 40)

Si bien, el programa se plantea de una forma novedosa en comparación a las otras políticas desarrolladas hasta ahora, el principal problema que posee es la cobertura, ya que alcanza solo al 0,4% de la población potencial (CASEN, 2020). Asimismo, el programa está dirigido a hogares con adultos mayores, niños, niñas, adolescentes y adultos en situación de dependencia y discapacidad, que forman parte del 60% de los hogares más vulnerables del país de acuerdo con la calificación socioeconómica según Registro Social de Hogares. Si bien la demanda por contar con políticas que se hagan cargo de la crisis de los cuidados es parte de la agenda feminista, esta no ha logrado incorporar nociones esenciales como son la integralidad de los servicios brindados por parte del Estado, así como su descentralización y complementariedad con otros programas sociales.

El impacto cultural, es decir la incorporación y transformación de ideas y creencias en la comunidad, también se vio expresado en la última elección presidencial, en que varios candidatos, de izquierda a derecha, incorporaron dentro de sus programas de gobierno, con diversas profundidades, el reconocimiento a las labores de cuidado no remunerado. Uno de ellos y hoy presidente, Gabriel Boric, recogió demandas de los movimientos feministas, dentro de las cuales está la creación de un Sistema Nacional de Cuidados.

En noviembre de 2022, el Gobierno de Chile lanzó lo que podríamos considerar un primer paso para la eventual ejecución de un programa de estas características: una plataforma para identificar a personas cuidadoras y entregarles una credencial¹⁶. La elaboración de

¹⁶ Nota de prensa: <https://www.gob.cl/noticias/gobierno-lanza-plataforma-para-identificar-personas-cuidadoras-conozca-los-detalles-y-quienes-son-los-beneficiados/>

un catastro inicial que permita dimensionar la magnitud del problema en Chile es el objetivo principal de esta política, identificando las necesidades reales y el tipo de programas que se deben impulsar, lo que está lejos de un reconocimiento político y cultural de los cuidados.

Como se observa, este y otros programas que se vinculan con cuidados en Chile se focalizan en grupos de población según la capacidad económica del beneficiario y no se plantean como un derecho universal. Asimismo, suele tratarse de iniciativas desarticuladas entre ellas, lo que implica que los órganos del Estado bajo cuya dependencia se encuentran son diversos, con distintos presupuestos y diferentes órganos ejecutores o colaboradores. En este sentido, la integralidad que se busca desde una mirada feminista se encuentra completamente ausente.

Conclusión

El resultado del plebiscito del 4 de septiembre de 2022 representó un duro golpe al movimiento feminista que aspiraba a contar con un texto constitucional que incorporaba perspectiva de género y feminista, reconocía el trabajo doméstico y de cuidados no remunerado como una labor socialmente necesaria, y establecía el derecho a ser cuidado, a cuidar y al autocuidado, entre otros grandes temas que el feminismo ha buscado instalar.

El análisis del impacto que tuvo el movimiento feminista en la incorporación de estos temas en el borrador de la nueva Constitución, para poder, así, transformar la injusta organización social del cuidado puede ser un arma de doble filo. Por un lado, parece un ejercicio poco práctico analizar este tema si efectivamente el texto ya fue rechazado; pero, por otro lado, es un ejercicio de reconocimiento a tantas compañeras que efectivamente trabajaron para que tuviésemos una constitución feminista, y que, a partir del trabajo en la calle y de la elaboración de normas, llegaron a esta fórmula de consagración normativa que buscaba transformar las relaciones desiguales de género,

considerando que la organización de los cuidados, tal como está, sigue constituyendo un núcleo estructural de la desigualdad de género.

En el mismo sentido, nos sirve de parámetro para poder identificar aquellos aspectos que efectivamente contribuyen a una transformación social, y para medir si las políticas públicas actuales, y aquellas que han surgido, se hacen cargo de los elementos identificados por los movimientos feministas como necesarios. En efecto, Chile tiene tendencia a la segmentación y a la privatización de los cuidados, los que siguen siendo carga de las familias. Por su parte, muchas de las iniciativas realizadas en esta materia refuerzan los estereotipos y roles de género que posicionan a las mujeres como las principales cuidadoras, perpetuando brechas, barreras y desigualdades estructurales, pues sabemos que solo un efectivo reconocimiento del trabajo de cuidados y doméstico no remunerado, siempre bajo el alero de la corresponsabilidad, permite subvertir las relaciones de subordinación entre hombres y mujeres (Lagos y Arévalo, 2021).

Por lo mismo, el análisis de impacto no puede efectuarse de forma lineal o haciendo eco de fórmulas causales y unívocas, pues se generan avances y retrocesos continuos, incluyendo las políticas bienintencionadas que terminan por reforzar roles y estereotipos de género. Los movimientos feministas tuvieron un impacto considerable en el pasado proceso constituyente chileno, desde la consagración de la paridad inicial hasta posteriormente la incorporación de los cuidados en el reglamento de funcionamiento y como norma en el borrador de nueva Carta Magna.

Si bien el impacto político y normativo del rechazo de la propuesta no es menor, el impacto cultural permitió sentar bases para el proceso actual, de manera que, aunque el nuevo reglamento no incorpora elementos de cuidado en su redacción, la paridad constituye una conquista. Es la paridad, la incorporación de la experiencia de las mujeres en los órganos redactores, lo que mejora las posibilidades, aunque no constituye una condición suficiente, para la eventual

incorporación de los cuidados y la sostenibilidad de la vida en el nuevo texto constitucional.

Finalmente, a pesar de no contar actualmente con un texto constitucional que consagra normativamente el derecho al cuidado, la elaboración de encuestas y los efectos de la pandemia COVID-19 dan cuenta de una preocupación constante por el tema que deriva en la incorporación de nuevas ideas en el imaginario social, como lo es una justa organización social de los cuidados. Lo que queda en adelante es impulsar la transformación de los paradigmas actuales hacia uno donde los cuidados se consagran y protegen como un derecho universal, y no como un sacrificio de las mujeres sustentado en el amor.

Las preguntas que surgen, entonces, son varias: ¿es posible hablar de un impacto de los movimientos feministas en materia de cuidados? ¿Son aquellas otras iniciativas posteriores un reflejo de este impacto inicial? ¿Habrá generado la movilización feminista un impacto cultural más allá de lo establecido en el borrador de Constitución y que pueda tener efectos ahora? Algunas de las respuestas a estas preguntas las observaremos en la culminación del nuevo proceso constitucional. Sin embargo, el impacto normativo que se logró en un momento inicial sugiere que el impacto cultural aún es deficiente.

Referencias

- Andahur, E., Figueroa, C., Glatz, P. y Pineda, V. (2022). Iniciativas populares de norma que ingresaron a la Convención Constitucional: análisis temático de socioecología, género y participación popular. *Reporte (3). Rumbo colectivo*. <https://rumbocolectivo.cl/analisis-ipn/>
- Arce, J. (2022). Desde la autonomía del cuerpo hasta la paridad de género en la Convención Constitucional chilena: análisis del movimiento feminista chileno. En S. Reverter y A. Molini (Eds.), *La Praxis feminista en clave transformadora* (pp. 43-71). Colección Ágora Feminista Universidad Jaime I.
- Carrasco, C. (2021). Capitalismo neoliberal: ¿cómo situamos los cuidados? En I. Arriagada, V. Guzmán (Eds.), *Las tramas del cuidado en la nueva Constitución* (pp.21-29). Juntas en Acción. <https://comunidadmujer.cl/wp-content/uploads/2022/04/Las-tramas-del-cuidado-en-la-nueva-Constitucion.pdf>
- CEPAL (2008). *Informe sobre la Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe, Quito, Ecuador*. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/16638>
- CEPAL (2010). *Consenso de Brasilia. XI Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe*. <https://www.cepal.org/es/eventos/undecima-conferencia-regional-la-mujer-america-latina-caribe>
- CEPAL (2017). *Estrategia de Montevideo para la implementación de la Agenda Regional de Género en el Marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030*. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/41011-estrategia-montevideo-la-implementacion-la-agenda-regional-genero-marco>
- CEPAL (2018). *Los cuidados en América Latina y el Caribe. Textos seleccionados 2007-2018*. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44361/1/S1801102_es.pdf

- CEPAL (2020). *Compromiso de Santiago (XIV Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe)*. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46468-compromiso-santiago-xiv-conferencia-regional-la-mujer-america-latina-caribe>
- Congreso Nacional de Chile (2023). *Reglamento de funcionamiento de los órganos del proceso constitucional*. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1189814>
- Convención Constitucional (2021). *Reglamento general de la Convención Constitucional*. <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2021/10/Reglamento-definitivo-versio%CC%81n-pa-ra-publicar.pdf>
- Corporación Humanas, CEM y Observatorio Equidad y Género (2022). *Encuesta Nacional de Opinión de Mujeres sobre el Proceso Constituyente en Chile*, julio de 2022. https://www.humanas.cl/wp-content/uploads/2022/08/ENCUESTA-CORPORACION-HUMANAS_2022.pdf
- El Mostrador (8 de marzo, 2019). Desbordante movilización feminista concentra a varios cientos de miles de personas en Santiago y regiones. <https://www.elmostrador.cl/destacado/2019/03/08/desbordante-movilizacion-feminista-concentra-a-varios-cientos-de-miles-de-personas-en-santiago-y-regiones/>
- England, P. (2004). El yo divisorio: prejuicios androcéntricos de las hipótesis neoclásicas. En M. Ferber y J. Nelson (Eds.), *Más allá del hombre económico* (pp.59-82). Ediciones Cátedra.
- Englehart, N. y Miller, M. (2020). Women's Rights in International Law: Critical Actors, Structuration, and the Institutionalization of Norms. *Politics & Gender* 16 (2), 363-387.
- Erria (4 de julio, 2022). Entrevista a Javiera Manzi, militante de la Coordinadora Feminista 8M. <https://erria.eus/es/elkarrizketak/el-proceso-constituyente-y-la-potencia-feminista-son-dos-caras-de-la-misma-moneda>
- Esquivel, V., Espino, A. y Rodríguez, C. (2012). Crisis, regímenes económicos e impactos de género en América Latina. En V.

- Esquivel (Ed.), *La economía feminista desde América Latina: una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región* (pp. 290-348). ONU Mujeres, Santo Domingo.
- Esquivel, V. (2016). La economía feminista en América Latina. *Revista Nueva Sociedad*, 265, 103-116.
- Facio A. (2011). Viena 1993, cuando las mujeres nos hicimos humanas. *Pensamiento Iberoamericano*, 9, 3-20.
- Fernández, C., Gambardella, M. y Morales, N. (2021). *Hacia una política integral en materia de cuidados*. Instituto Rumbo Colectivo y Friedrich Ebert Stiftung. https://rumbocolectivo.cl/sistema_nacional_cuidados/
- Forstener, N. (2019). Feminismos en el Chile Post-Dictadura: Hegemonías y Marginalidades. *Revista Punto Género*, 11, 34-50.
- Fundación Mamá Terapeuta y Asociación Yo Cuido (2018). *Primera Encuesta sobre Cuidadores Informales Presentación ante la Cámara de Diputados y Diputadas*. <https://www.camara.cl/verDoc.aspx?prmID=161490&prmTIPO=DOCUMENTOCOMISION>
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- González, B. (30 diciembre de 2021). Constituyentes feministas presentan propuestas de normas por el derecho al cuidado y reconocimiento del trabajo doméstico y de cuidados. *La Neta*. <https://laneta.cl/constituyentes-feministas-presentan-propuestas-de-normas-por-el-derecho-al-cuidado-y-reconocimiento-del-trabajo-domestico-y-de-cuidados/>
- Guzmán, L. (1996). IV Conferencia mundial sobre la mujer: interrogantes, nudos y desafíos sobre el adelanto de las mujeres en un contexto de cambio. En: *Estudios básicos de derechos humanos* (pp. 15-46). IIDH <http://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/a12068.pdf>
- Guzmán, V. (2012). Políticas públicas e institucionalidad de género en América Latina (1985-2010). *Serie Mujer y Desarrollo* 118, CEPAL.

- Guzmán, V. (2023). El colectivo feminista en la Convención en Chile: estrategias y logros. *Organicom*, 41, 18-30.
- Lagos, C. y Arévalo, N. (2021). Constituciones latinoamericanas y perspectiva de género. En B. Sepúlveda y F. Pinto (Coord.), *La Constitución Feminista* (pp.77-112). LOM Ediciones, Chile.
- Lamus, D. (2008). La agenda global de las Naciones Unidas para 'La Mujer'. *Revista Polis*, 7(20), 261-283.
- Núñez, C. (2022). *Interdependencia*. Columna Diario La Tercera. <https://www.latercera.com/opinion/noticia/interdependencia/5DBZGEVTIRHJTOCRKDI25XGGY/>
- ONU CEPAL (2010). *Informe de la Undécima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe*. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/16541/S2011948_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- ONU Mujeres (1995). *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*. United Nations. https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/CSW/BPA_S_Final_WEB.pdf
- ONU Mujeres y CEPAL (2020). *Cuidados en América Latina y el Caribe en tiempos de COVID-19. Hacia Sistemas Integrales para fortalecer la respuesta y la recuperación*. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/45916-cuidados-america-latina-caribe-tiempo-covid-19-sistemas-integrales-fortalecer>
- ONU Mujeres y CEPAL (2021). *Hacia la construcción de sistemas integrales de cuidados en América Latina y el Caribe: elementos para su implementación*. https://oig.cepal.org/sites/default/files/s2200187_es.pdf
- Osorio, C. (2015). Mecanismos de difusión de los Programas de Transferencia Condicionada en América Latina. El caso chileno. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales* (53), 31-48.
- Palma, N. (13 de noviembre de 2021). La lucha de las investigadoras y convencionales por incluir el derecho al cuidado en la nueva Constitución. *Diario U. Chile*. <https://radio.uchile.cl/2021/11/13/>

la-lucha-de-investigadoras-y-convencionales-por-incluir-el-derecho-al-cuidado-en-la-nueva-constitucion/

- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Editorial Traficante de Sueños.
- PNUD (2022). Paridad de género y representación sustantiva de las mujeres. Análisis del impacto de la paridad de género en las votaciones de la Convención Constitucional en el período de discusión de normas constitucionales. <https://www.estudiospnud.cl/informes-desarrollo/paridad-de-genero-y-representacion-sustantiva-de-las-mujeres-analisis-del-impacto-de-la-paridad-de-genero-en-las-votaciones-de-la-convencion-constitucional-en-el-periodo-de-discusion-de-normas-consti/>
- Ponce de León, V. (2021). La paridad de género en el proceso constituyente chileno: alcances, expectativas y desafíos, *Revista de Derecho Político*, (112), 383-413. DOI: <https://doi.org/10.5944/rdp.112.2021.32233>
- Prugl, E. (2004). International Institutions and Feminist Politics. *Brown Journal of World Affairs*, 10(2), 69-84.
- Reverter, S. (2011). Los retos del feminismo institucional. *Revista Internacional de Filosofía*, (4), 223-229.
- Román, C. (6 de abril de 2022). La huella feminista en la nueva Carta Magna de Chile. *Democracia abierta*. <https://www.opendemocracy.net/es/la-huella-feminista-en-la-nueva-carta-magna-de-chile/>
- Romanos, E., Sola, J. y Rendueles, C. (2021). El (limitado) impacto del ciclo anti-austeridad en la política económica. En P. Ibarra, S. Martí i Puig y A. Sribman (Eds.), *Impactos ¿qué consiguen los movimientos sociales?* (pp. 205-212). Bellaterra Edicions.
- Ruiz, P. (2015). La transferencia de políticas globales en género y su puesta en agenda. *Revista Ópera*, (16), 55-75.
- Sánchez, L. y Figueroa, P. (2022). Participación política de las mujeres en el proceso constituyente chileno. *Revista de Derecho Político*, (113), 223-243.

- Sepúlveda, B. y Vivaldi, L. (2021). Introducción: hacia una Constitución Feminista. En P. Sepúlveda y F. Pinto, Florencia (Coord.), *La Constitución Feminista* (pp.13-36). LOM Ediciones.
- Sribman, A. (2021). Conceptualización de los impactos. Aspectos teóricos. En P. Ibarra, S. Martí i Puig y A. Sribman (Eds.), *Impactos ¿qué consiguen los movimientos sociales?* (pp. 59-70). Bellaterra Edicions.
- Ulloa, M.V. (2022). Seguimiento normativo de la propuesta constitucional de género. Análisis temático del derecho al cuidado y los derechos sexuales y reproductivos. *Rumbo Colectivo*. <https://rumbocolectivo.cl/seguimientogenero/>
- Vivaldi, L., Ried, N., Aliste, J. y Poillot, A. (2022). Noción feminista de interdependencia ante los problemas contemporáneos del derecho. En. *Mucho género que cortar: Estudios para contribuir al debate sobre género y diversidad sexual en Chile* (pp. 101-120). Programa de Investigación en Género y Diversidad Sexual. Universidad Alberto Hurtado.
- Zúñiga, Y. (30 de diciembre de 2020). Desafíos del feminismo en la discusión constituyente. *Ciper Académico*. <https://www.ciperchile.cl/2020/12/30/desafios-del-feminismo-en-la-discusion-constituyente/>

CÓMO CITAR

Segovia Mendoza, C. & Valdés Blanchemin, C. (2023). Liberalismo, conservadurismo y feminismo: perspectivas teóricas sobre el cuidado en América Latina. *Ethika+*, (7), 91-117. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.69418>

Liberalismo, conservadurismo y feminismo: perspectivas teóricas sobre el cuidado en América Latina

LIBERALISM, CONSERVATISM, AND FEMINISM: THEORETICAL PERSPECTIVES ON CAREGIVING IN LATIN AMERICA

Clemente Segovia Mendoza¹ y Catalina Valdés Blanchemin²

clemente.segovia@ug.uchile.cl

catalina.valdes.b@ug.uchile.cl

RESUMEN: En América Latina se ha levantado la demanda del reconocimiento de las labores de cuidado. Este artículo argumenta que el feminismo decolonial, en contraposición al liberalismo y al conservadurismo, ofrece el mejor sustento teórico para darle fundamento a esta demanda. Mientras que el liberalismo y el conservadurismo, como consecuencia de sus perspectivas teóricas, relegan los cuidados al ámbito privado, el feminismo decolonial entrega herramientas teóricas y metodológicas que permitirían generar reflexiones más completas respecto a cómo el cuidado se enmarca dentro

¹ Estudiante de pregrado, licenciatura en Ciencia Política. Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile. <https://orcid.org/0009-0006-0055-8145>.

² Estudiante de pregrado, licenciatura en Ciencia Política. Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile. <https://orcid.org/0009-0002-6122-3219>.



de sociedades poscoloniales con instituciones liberales.

PALABRAS CLAVE: ética del cuidado, liberalismo, feminismo decolonial, conservadurismo, América Latina.

ABSTRACT: In Latin America the demand for the recognition of caregiving duties has been raised. This paper argues that decolonial feminism, in contrast to liberalism and conservatism, gives the best theoretical support to make sense of this demand. While liberalism and conservatism, because of their theoretical perspectives, relegate caregiving to the private sphere, decolonial feminism gives the theoretical and methodological tools that would allow to make proper reflections regarding how caregiving is framed within the post-colonial societies with liberal institutions.

KEYWORDS: care ethics, liberalism, decolonial feminism, conservatism, Latin America.

En América Latina existe una relación naturalizada entre los cuidados y el rol de la mujer, tanto a nivel social como familiar. Esta relación se arrastra desde la Colonia: el posicionamiento de madres indígenas que debían hacerse cargo de sus hijos mestizos y volverse el pilar fundamental de la familia fue un fenómeno común en toda la región que dejó a la mujer como principal sustento del cuidado familiar y responsable de ese tipo de labores (Montecino, 2010).

Con el pasar de los años, esto se fue perpetuando por medio de las instituciones dentro de las sociedades contemporáneas. En la actualidad las estructuras familiares latinoamericanas siguen manteniendo el mismo patrón de posicionamiento de la madre/esposa como responsable de los cuidados de la familia, pero sumándole que, en consideración de que existe una preponderancia de familias monoparentales llevadas por mujeres, también debe asumir el rol de proveedora (Rea et al., 2021). Esto hace que sea urgente atender y generar políticas públicas enfocadas en los cuidados, puesto que las mujeres deben asumir una doble jornada de trabajo, una que no

es remunerada y otra que, pese a ser pagada, muchas veces no lo es acorde al verdadero trabajo realizado (por las brechas salariales existentes entre hombres y mujeres) (Rea et al., 2021).

Podemos describir los cuidados como un acto de protección orientado a cuidar la vida, en el que toma un rol central la interacción entre dos o más personas (Alvarado García, 2004). De esta forma, la ética de los cuidados reconoce al mundo como una red de relaciones sociales en las que los agentes morales reconocen su responsabilidad de cuidados hacia los otros en situaciones reales, no en meras situaciones hipotéticas (Alvarado García, 2004). La ética de los cuidados surge de la crítica de la psicóloga y filósofa Carol Gilligan al trabajo del psicólogo Lawrence Kohlberg (Fascioli, 2010). A grandes rasgos, según Kohlberg, el desarrollo moral de las personas va desde la moral convencional a una moral basada en relaciones sociales, para finalmente alcanzar una moral abstracta y universalista. A partir de un estudio empírico, Kohlberg señaló que las mujeres no alcanzan el pleno desarrollo moral, ya que estas basan sus decisiones morales en las relaciones interpersonales de cuidados por sobre decisiones morales abstractas (Fascioli, 2010). Gilligan (2016) critica esta idea, señalando que las mujeres tienen una forma de desarrollo moral que es esencialmente distinta a la de los hombres: mientras que los hombres tienen una orientación moral hacia la justicia —impersonal, abstracta y universal—, las mujeres tienen una orientación moral hacia el cuidado y la responsabilidad en contextos específicos y personales. A partir de esta conclusión, Gilligan —y también otras pensadoras, como Seyla Benhabib (1995)— abogan por la incorporación de los cuidados dentro de la teoría moral universal, abandonando el pensamiento abstracto e incorporando los cuidados del “otro concreto” configurado en la situación particular (Fascioli, 2010).

En la actualidad, la visibilización de los cuidados como un trabajo, en lugar de una responsabilidad asignada por el género, es un foco importante dentro de las demandas feministas alrededor del mundo. Esto adquiere mayor relevancia en contextos de reestructuración y cuestionamiento sociopolítico, como lo fue el caso de Chile en el

proceso constituyente 2021-2022. En efecto, el trato machista de la sociedad, que carga las labores de cuidado de manera desproporcionada en las mujeres, ha provocado que surjan demandas por un sistema de cuidados que tome en consideración la experiencia personal y específica de las mujeres como víctimas de violencia. Estas demandas han sido levantadas tanto a nivel histórico por los movimientos feministas (Farías, 2021), como en los años más recientes de la historia de Chile por el mayo feminista de 2018 y el estallido social de octubre de 2019 (Toro, 2021). De esta forma, las demandas feministas han buscado replantear el rol de los cuidados en la sociedad, de manera tal que escapen de la esfera privada a la que han sido relegados y lleguen a la esfera pública, tomando un rol central en la institucionalidad chilena.

Estas demandas se expresaron cabalmente dentro de la Convención Constitucional que tuvo lugar en Chile. Una de las principales características de la propuesta de nueva Constitución, resultado del proceso llevado adelante por la Convención, fue la búsqueda de reducir las desigualdades de manera transversal, ya sea ampliando derechos sociales o reconociendo realidades que no estaban representadas en la Constitución del 80 (Segovia, 2021). Una de las áreas donde se propusieron cambios significativos y que, eventualmente, se habría visto más beneficiada con la instauración del nuevo texto constitucional, fue la de género y equidad (Segovia, 2021). Más allá de las posibilidades que entregaba para una mayor representatividad, por la instalación de una política paritaria en todas las instituciones y organismos del Estado, uno de los mayores avances, considerando la construcción social del país y de la región, fue el reconocimiento de las labores domésticas y de cuidado como un trabajo, así como el derecho a que este fuera llevado a cabo con dignidad y en corresponsabilidad (Segovia, 2021).

Hoy en día las iniciativas que buscan reconocer los cuidados como un trabajo que aporta en lo público y lo privado reciben gran apoyo político no solo en Chile, sino que en toda América Latina. Ejemplo de ello es la incorporación del trabajo reproductivo no remunerado en la Constitución de 2008 y el Plan Nacional del Buen Vivir de

Ecuador, y la creación, en Uruguay, del Sistema Nacional de Cuidados (Batthyány, 2015). Todas estas iniciativas buscan reconocer los labores de cuidado y el trabajo doméstico, a la vez que plantean un debate importante sobre la ética y la manera en que se analizan estos fenómenos, sobre todo dentro de la realidad de la región.

Pese a todas las particularidades que posee América Latina, una de las posiciones políticas y filosóficas contemporáneas más comunes para analizar el comportamiento sociopolítico de la región ha sido el liberalismo. El liberalismo, a grandes rasgos, es una doctrina que propone formas de articular la esfera pública y privada que ponen en el centro del sistema político, ético, social y económico a los individuos y sus “libertades”. El liberalismo, en particular una interpretación formalista de este, puede llevar una carga universalista muy grande. Como respuesta han surgido alternativas que pretenden disputar la centralidad política y filosófica del liberalismo. Es el caso del feminismo decolonial, perspectiva desde la cual abordaremos la temática del cuidado.

Frente a la cuestión sobre cómo debería analizarse la lógica y la demanda por cuidados dentro de las sociedades latinoamericanas, proponemos que el feminismo decolonial entrega mejores y más herramientas para comprender la complejidad y las implicancias reales del cuidado y su relación con el género, en un contexto donde la raza y el legado colonial juegan un rol importante en la configuración de esta relación.

Para abordar esta tesis, en primer lugar, se hará una breve caracterización del liberalismo y la posición que toma respecto a los cuidados. Lo anterior será contrastado con las posturas conservadoras y feministas respecto de la temática y las críticas que estas hacen a la visión liberal. Se profundizará, luego, en su abordaje desde el feminismo decolonial. Finalmente, se expondrán algunas reflexiones en torno a la discusión presentada.

Liberalismo como doctrina de análisis de los cuidados

El liberalismo se puede entender como una doctrina multidimensional —abarca aspectos políticos, sociales, éticos y económicos— enfocada en la interacción de las libertades de los individuos, así como también en las limitaciones que implica la protección de ellas (Squella, 2019). Esta doctrina pone en el centro el uso de la razón abstracta, en el entendido de que esta permite identificar principios esenciales del ser humano (Hobbes, 2008; Locke, 1988) o principios racionales de convivencia (Bagnoli, 2021). Se caracteriza, además, por una preocupación por identificar principios formales o procedimentales que regulen la vida cívica y pública, dejando los principios éticos más densos a la esfera privada (Courtland et al., 2022).

El liberalismo, en sus múltiples encarnaciones, ha sido ocupado teóricamente para abarcar los cuidados. En su enfoque de las capacidades, que la autora considera compatible con el liberalismo político de Rawls (2005), Martha Nussbaum (2011) identifica como una capacidad humana importante el ser cuidado y criado. Por su parte, distintas publicaciones en las áreas de trabajo de cuidados consideran relevante tomar en consideración una perspectiva liberal de la justicia al momento de tomar decisiones de cuidados (Botes, 2000; Lovat y Gray, 2008; Reitz-Pustejovsky, 2002; Shaw, 2017). Sin embargo, según Benhabib (1995), las características propias del liberalismo llevan a que este ponga en segundo plano la ética de los cuidados, puesto que identificar principios universales abstractos que manejen la vida pública excluye los cuidados, debido a su carácter mucho más particular, haciendo que no puedan ser entendidos como públicos y abstractos.

Esto se puede identificar en el trabajo del sociólogo y filósofo alemán Jürgen Habermas. Sus aportes teóricos han sido ocupados para analizar la lógica y ética de los cuidados tanto en rubros asociados a cuidados (Botes, 2000; Lovat y Gray, 2008; Shaw, 2017) como en análisis teóricos (Aune, 2007; Meehan, 2014). La obra teórica de Habermas es extensa e intrincada, y abarca décadas de reflexión social y

política. En una de sus primeras obras, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, el autor ahonda en la incongruencia entre la idea de la esfera pública y la ideología presente en la práctica de la esfera pública. Mientras que la idea de la esfera pública persigue crear un espacio donde individuos racionales, libres e iguales deliberen con el propósito de identificar el bien común y el conocimiento veraz, en la práctica la ideología de la esfera pública enmascara la realidad de un sistema social dominado por la lógica capitalista en la que se minimiza la capacidad crítica de los individuos (Habermas, 1991). Así, el proyecto político de Habermas consiste en rescatar el ideal de la esfera pública y la deliberación que ocurre dentro de esta, en tanto permite crear e identificar normas morales y políticas que resuelvan el conflicto entre las personas (Gordon Finlayson, 2005).

Dentro de la teoría moral y política de Habermas, la idea de deliberación entre agentes racionales para alcanzar el bien común propia de la esfera pública se convierte en una parte crucial del procedimiento de significación y formulación de normas morales y legales. Una norma moral cumple con su cometido (resolver el conflicto entre agentes al modificar sus comportamientos y expectativas) si es que logra ser aceptada como válida (Habermas, 2001). Siguiendo a Gordon Finlayson (2005), dos principios rigen la validez de una norma moral en la obra de Habermas:

- Principio del discurso (D): una norma es válida si todas las personas afectadas están de acuerdo con esta como participantes de un discurso racional.
- Principio moral o de universalidad (U): una norma es válida si y solo si sus consecuencias sobre los intereses de todos los afectados —entendidos como personas libres— son aceptadas en conjunto.

El concepto de discurso señalado en (D) es una forma de comunicación orientada a alcanzar un consenso sobre la validez de una proposición entre distintos actores lingüísticos (Habermas, 1985). El consenso debe ser llevado a cabo por agentes libres e iguales (Habermas, 2001). De esta forma, (D) es un principio negativo, ya que

señala que las normas válidas son solo aquellas que se pueden alcanzar mediante el discurso y, por lo tanto, aquellas que son parte de un consenso racional (Gordon Finlayson, 2005). Así, la negatividad del principio descansa en que este opera como un umbral, en tanto señala qué normas no son válidas (Gordon Finlayson, 2005).

Por su parte, el principio (U) es tanto positivo como negativo, dado que señala que las normas válidas son aquellas cuyas consecuencias sobre los intereses de las personas afectadas son aceptadas en conjunto—y por lo tanto opera como un bicondicional, determinado de forma negativa qué normas no son válidas, pero también señalando qué normas sí son válidas (Gordon Finlayson, 2005). El principio (U) también es mucho más fuerte que el principio (D), en la medida en que pretende identificar si una norma puede ser universalizada o no (Habermas, 2001). De esta forma, solo aquellas normas morales que puedan ser universales van a ser válidas para los sujetos. La universalidad se alcanza tanto al ser un objeto de consenso de agentes racionales, como al identificar un interés común de todos los agentes afectados por la norma (Gordon Finlayson, 2005).

Estos principios para identificar normas morales universales influyen profundamente en la validez y legitimidad de la ley (Habermas, 1997). De acuerdo con Gordon Finlayson (2005), para Habermas, la ley es legítima si sigue el principio democrático que establece que la ley es legítima si amerita la aprobación de todos los miembros de la comunidad legal dentro de un proceso discursivo de legislación constituido legalmente por un cuerpo colegiado.

De esta forma, la legitimidad de la ley descansa, de forma similar a la validez de las normas morales, sobre el fundamento racional de estas, alcanzado mediante el discurso por sobre la legitimidad afectiva (Habermas, 1997). Asimismo, una ley legítima tiene una relación estrecha con las normas morales, en tanto la ley legítima es consistente con las normas morales universales y en tanto ambas persiguen el bien común (Habermas, 1997).

Podría decirse que la teoría moral de Habermas retrata un “paisaje moral” relativamente vacío, ya que los principios señalados arriba conllevan que exista un número reducido de normas universales importantes (Habermas, 1994). Sin embargo, el “paisaje” se vuelve más denso al agregar a los valores como constituyentes de la vida ética. La vida ética se distingue de la moral en que la primera se enfoca en los valores propios de cada sociedad o comunidad (Habermas, 1997). Los valores se entienden como objetos simples, constitutivos de la cultura de cada comunidad y, por lo tanto, su validez es condicional al contexto específico en el que se encuentran (Habermas, 1997). Estos se pueden entender como las tradiciones y convenciones de cada comunidad que dan forma a sus prácticas sociales, políticas y culturales (Gordon Finlayson, 2005). Los valores éticos propios de cada comunidad también son compatibles con la ley. De esta forma, el desarrollo político de un país comprende la articulación específica a cada contexto específico, determinado por los valores éticos de la pluralidad de sociedades, del conjunto de normas morales universales, dando forma a un conjunto de leyes que interpretan y adaptan normas generales a contextos particulares (Baumeister, 2003).

Pese a la compatibilidad entre ley y valores éticos, esta se mantiene solo mientras no viole las demandas del discurso moral (Baumeister, 2003). Dado que las normas morales son universalmente válidas si cumplen con los principios (D) y (U), estas tienen una prioridad por sobre los valores éticos, por lo que las normas morales universales establecen un límite al rol práctico que pueden cumplir los valores éticos (Habermas, 1997). Algo similar ocurre con la ley: la legitimidad de esta emerge del discurso y, por lo tanto, de un acuerdo racional entre agentes. Pese a que la ley puede ser consistente con los valores éticos de una comunidad, si algún valor ético entra en conflicto con la ley, en particular con aquellas leyes que adaptan normas morales originarias del discurso, esta última debería tener prioridad sobre los valores, ya que es legítima como objeto de consenso bajo el discurso.

La posibilidad de conflicto entre la ley y los valores éticos, y la prioridad de la primera sobre estos últimos, causa que Habermas tá-

citamente excluya la ética de los cuidados de la esfera pública. Debido a que la justicia, en Habermas, requiere apelar a la universalidad, al hacer consideraciones morales justas se pierde el punto de vista del otro concreto, esto es, de la persona particular (Benhabib, 1995; Meehan, 2000). Así, la incorporación de los cuidados a la estructura legal e institucional de un país o comunidad no sería posible porque requeriría de una apelación a la universalidad, cosa que no es posible, dado que los cuidados requieren tomar en cuenta el punto de vista del otro concreto para tomar decisiones.

Recapitulando, en la obra de Habermas los ideales de la esfera pública (deliberación pública e identificación de verdades y bien común) influyen en la forma de validación de las normas morales y legales. De esta manera, las normas morales y legales se asocian a la esfera pública en tanto son productos de la deliberación que ocurre dentro de esta. La validez conferida a las normas morales y legales les otorgan prioridad por sobre los valores éticos de las comunidades —por ejemplo, aquellos que se refieran a los cuidados—, trasladando estos últimos a un segundo plano, usualmente a la esfera privada. Así, la lógica de los cuidados es excluida del punto de vista moral y legal al no corresponder con el punto de vista de las normas universales abstractas, siendo desplazada a los márgenes de la moralidad como cuestiones de virtudes particulares o de la buena vida y, por esta vía, a la esfera privada.

Críticas generales a la propuesta de Habermas y al liberalismo

Crítica conservadora

Debido a la incapacidad del liberalismo de poder dar fundamento a la demanda por los cuidados en América Latina, es necesario volcarse a analizar otras alternativas teóricas y políticas. Partamos con el con-

servadurismo. Desde su concepción, el conservadurismo ha estado en contraposición al liberalismo (Hamilton, 2020). En particular, el conservadurismo se caracteriza por criticar la idea liberal de reconocer o construir principios morales universales que puedan abstraerse y estar por encima de los valores particulares de cada sociedad, en tanto estos principios morales universales no operan en el vacío, sino que se sostienen en una concepción ética particular, propia de una comunidad (Hamilton, 2020; Quinton, 2017; Sterba, 2002). En la misma línea, la crítica comunitarista al liberalismo, que no es necesariamente idéntica a la del conservadurismo, pero que, en autores particulares como MacIntyre, se acerca bastante, señala que es imposible reducir el carácter de la vida moral a una serie de normas procedimentales y mucho menos hacer de estas normas universales (Sterba, 2002; Williams, 2012).

Pese a que el conservadurismo se asocia principalmente a Inglaterra, Francia y Estados Unidos (Quinton, 2017), esta perspectiva también existe en América Latina. Un ejemplo contemporáneo es la obra del autor chileno Pedro Morandé, quien señala que en América Latina existe un determinado *ethos* cultural, asociado al catolicismo, que conecta a los individuos con la cultura y la historia, y de esta forma le da un fundamento a sus acciones políticas y a la vida moral (Morandé, 2017).

Asimismo, el conservadurismo no es ajeno a la ética de los cuidados. Esta ha sido abordada y apoyada por la ética sentimentalista, desarrollada por pensadores protoconservadores como David Hume y Adam Smith (Luo, 2007; Slote, 2007). Y, pese a que estas perspectivas no necesariamente mantienen un conservadurismo político y apoyan propuestas transformadoras (Slote, 1998), sí mantienen una perspectiva teórica cercana al conservadurismo humeano, en contraposición al liberalismo kantiano y contemporáneo. Debido a esto, es necesario analizar el conservadurismo como una perspectiva teórica y política, con el propósito de evaluar si es capaz de dar fundamento a las demandas por cuidados en América Latina.

Podemos definir el pensamiento conservador como una corriente en filosofía política caracterizada por su desconfianza del uso de la razón abstracta, orientándose en cambio hacia el uso de la experiencia histórica y de las tradiciones como base de la razón práctica (Hamilton, 2020). Dado el vínculo que destaca la literatura entre Hume y (a) el conservadurismo y (b) la ética de los cuidados, nos centraremos principalmente en su versión del conservadurismo. Partiendo desde lo epistemológico, para Hume (1986) no es válido hacer uso de la razón abstracta para sacar conclusiones con respecto a cuestiones de hecho. Así, distingue entre el uso de la razón deductiva, propia de las ciencias lógicas que operan con ideas abstractas, y el uso de la razón en las ciencias empíricas y en la descripción de valores, que son cuestiones de hechos (Hume, 1986, 1993). La importancia de la diferencia entre los dos tipos de uso de la razón es que el uso de la razón deductiva es estrictamente racional, en tanto puede extraer conclusiones de los propios componentes de las ideas con las que opera, mientras que las ciencias empíricas y de la moral no pueden realizar juicios deductivos, en tanto tratan con hechos que no contienen componentes implícitos en sí, sino que son meras observaciones (Hume, 1986). Así, la razón abstracta queda relegada solo a las ciencias formales, mientras que las ciencias empíricas y la moral descansan sobre otras bases (Sabine, 1994).

Como respuesta ante la incapacidad del uso de la razón abstracta, los pensadores conservadores apuntan a la tradición histórica como fundamento de la práctica. Hume (2018) argumenta que la vida social es posible gracias a la existencia de costumbres sociales sostenidas en convenciones, las que dan orden a la sociedad. Una convención es un conjunto de expectativas sobre las prácticas sociales que se dan en una comunidad las cuales motivan a los miembros de la comunidad a seguir esas mismas prácticas determinadas (Hume, 2018; Vanderschraaf y Valls, 2018). Las costumbres y el aparato de convenciones surgen de manera histórica y azarosa, y se mantienen en tanto generan utilidad social, entendida como orden y estabilidad (Hume, 2018; Sabine, 1994; Vanderschraaf y Valls, 2018). Debido a

que las costumbres surgen de manera histórica, no se puede decir que exista un único conjunto de costumbres que den utilidad social, sino que existirá una variedad de convenciones que cumplan ese propósito en diferentes comunidades y contextos históricos (Hardin, 2007).

Dado que el motivo de existencia de una costumbre es el de brindar utilidad social, Hume (2018) considera que esta puede ser abandonada en el caso de que deje de ser útil a la comunidad. Es importante destacar que el abandono de una costumbre ocurre solo cuando estas dejan de ser útiles para la totalidad de la comunidad, ya que una determinada costumbre puede ser perjudicial para determinados grupos de la sociedad, pero seguir siendo útil socialmente mientras establezca orden y estabilidad (Sabine, 1994). Así, dentro de la doctrina conservadora la mantención de las tradiciones sociales de cada comunidad se vuelve importante, dado que el cambio radical provoca un grave daño a las comunidades en la medida en que genera incomodidad, conflicto y consecuencias inesperadas dentro de la población (Quinton, 2017). De esta forma, las costumbres son una parte vital de la experiencia humana, ya que organizan el funcionamiento de la sociedad y permiten a los individuos vivir una vida regida por principios morales.

El estudio del conservadurismo nos lleva a plantear algunas críticas. En primer lugar, el objeto del conservadurismo no es la persona, sino que las costumbres y tradiciones de la sociedad. El rechazo del uso de la razón abstracta lleva a que los conservadores renieguen de propuestas transformadoras universalistas basadas en características esenciales del individuo pero también extienden el rechazo al cambio propuesto por personas de la propia comunidad. Pese a que los conservadores argumentan que es posible el cambio social, consideran que este debe existir solo si permite que siga existiendo cierta “utilidad social” o si continúa con la tradición institucional propia de cada sociedad. Pero como vimos más arriba, una costumbre puede ser útil socialmente, esto es, proveer orden y estabilidad para una determinada comunidad, y, al mismo tiempo, mantener a un determinado grupo oprimido. Lo mismo ocurre con una tradición histórica e institucional: la serie

de costumbres que dan forma a las tradiciones de una comunidad pueden estar asociadas a la opresión de determinados grupos. El caso es evidente al estudiar la opresión de género que sufren mujeres y diversidades sexogénicas. La estructura de los Estados liberales, propios de la modernidad, constituye una institucionalidad útil, pero por la forma que han adquirido históricamente, han estado asociados a la opresión hacia las mujeres debido a la separación entre la esfera pública y privada, dejando a las mujeres relegadas a la esfera privada (Pateman, 1988). En la actualidad la violencia contra las mujeres sigue presente en la propia estructura institucional y simbólica de la economía y de la política contemporáneas, causando múltiples instancias de violencia contra las mujeres (Segato, 2003). Así, si determinados grupos dentro de la propia comunidad pretenden realizar cambios sociales para mejorar su posición y su calidad de vida, podrían ser censurados y oprimidos porque atacan la tradición y, por lo tanto, el orden social y los fundamentos de la moral y de la política.

En segundo lugar, y de manera complementaria al punto anterior— podemos señalar que el conservadurismo es una corriente de pensamiento que privilegia a ciertos grupos por sobre otros. Si pensamos en las costumbres como estructuras que norman el comportamiento social y distribuyen recursos (Binmore, 2007; Vanderschraaf y Valls, 2018), entonces las costumbres e instituciones de cada comunidad pueden dejar a un grupo determinado de la sociedad con una mayor cantidad de recursos políticos y económicos que a otros sectores (a menos que la convención social dicte una repartición totalmente equitativa de los recursos). Por ejemplo, la división de género del trabajo entre hombres y mujeres es una estructura histórica que divide las diversas tareas sociales entre géneros, dejando a las mujeres en una situación de desventaja, dado que no pueden acceder a ciertos puestos laborales y que tienen que sostener una mayor carga laboral debido a que deben asumir labores de cuidado no remuneradas (Gurtler y Smith, 2005). Como para el conservadurismo este estado de cosas desigual genera utilidad social y está en la base del funcionamiento de la sociedad, cambiarlo no sería deseable, salvo que la alternativa sea útil

socialmente y conserve el espíritu institucional de la comunidad. El conservadurismo no permite que estos grupos puedan exigir cambios revolucionarios, porque atentarían contra las estructuras institucionales que permiten el funcionamiento de la comunidad. De esta manera, los grupos más oprimidos y desaventajados deben impulsar cambios graduales que mantengan la estructura de dominación que se les ha impuesto si desean mejorar su posición.

Es a partir de estas dos críticas que señalamos que el conservadurismo no puede dar fundamento a las demandas por una ética de cuidados. Mientras que las demandas por cuidados impulsan la necesidad de hacer que la lógica de cuidados se presente de forma clara en la esfera pública (ya sea mediante demandas y movimientos sociales, o aplicadas mediante reformas a sistemas de salud y educación), el conservadurismo y las instituciones y tradiciones que defiende están estructuradas en base a la opresión e invisibilización de los cuidados, desplazando a estos a la esfera privada en conjunto con las mujeres, sobre quienes cae el peso social de tener que llevar a cabo los roles de cuidados.

Crítica feminista

Otra postura que ha sido crítica del liberalismo es el feminismo. Para empezar, el feminismo, a modo general, es entendido como una teoría que propone realizar una operación crítica y deconstructiva a los modelos que producen (y reproducen) la subordinación multidimensional de la mujer (Allen, 2022). A partir de estas ideas, a lo largo de la historia se han articulado grandes movimientos sociales alrededor del mundo, con el fin de reivindicar la figura de la mujer y derribar las estructuras sexistas (Allen, 2022).

Considerando las características del liberalismo en relación con la manera en que funcionan (o deberían funcionar) las acciones de las personas en razón de sus derechos y libertades y contexto en que se encuentren (dentro de la esfera pública o esfera privada), hay ramas del

feminismo que difieren de las posiciones liberales. Las discrepancias de las posiciones feministas no liberales se basan en la justificación de que las liberales tienen un deje de desinterés por la integración efectiva de las mujeres y de grupos marginados, debido a sus pretensiones de universalización por sobre la visibilización y participación de la pluralidad de realidades que componen una comunidad (Pateman y Sefchovich, 1990). Como consecuencia, se ignoran sistemáticamente asuntos particulares (al normar el espacio público), lo que vulnera la libertad de los grupos subordinados (como las mujeres) en la esfera privada (Pateman y Sefchovich, 1990).

Según Pateman y Sefchovich (1990), uno de los mayores problemas de la doctrina liberal para la incorporación de las mujeres como individuos, es la decisión de simplificar la participación de grupos sociales marginados, tratando de salvaguardar las libertades de la mayoría. Esto es cuestionable, si consideramos que responde a una pequeña clase dominante frente a una diversidad extensa. De esta manera, las mujeres se siguen viendo sometidas a continuar bajo las decisiones de los hombres en la esfera pública y, a su vez, de la tradición patriarcal en lo privado (Pateman y Sefchovich, 1990).

Ahora bien, y posicionando esta disyuntiva en la discusión de los cuidados, hay autoras feministas que son reacias (parcialmente) a los postulados de Habermas. Para empezar, Gilligan (2006; como se cita en Medina-Vicent, 2013) destaca el asertividad del autor respecto a la reinterpretación que hace a la justicia contemporánea, sobre todo del funcionamiento ético de lo público y las relaciones humanas. No obstante, el intento de darle una configuración completa a las interpretaciones contemporáneas de la ética tiene algunos errores de planteamiento que afectan negativamente el rol de la mujer en los niveles político y social. Habermas plantea que las relaciones entre las personas, familiares o amistosas, se organizan y desenvuelven de manera privada y, por lo tanto, no deben ser consideradas como relaciones que afecten las estructuras morales (Medina-Vicent, 2013). El feminismo es crítico de esa visión, principalmente porque hay relaciones privadas que, además de verse afectadas por las condicionantes de lo público,

afectan la manera en que los individuos actúan y se desarrollan en los espacios no privados. En este punto es donde Medina-Vicent (2013) inserta el tema de los cuidados y la ética que involucra.

La ética de los cuidados se cimienta en la responsabilidad con el otro y en la conciencia de que las personas se necesitan entre sí. Las mujeres son quienes, históricamente, han asumido el rol protagónico respecto de la responsabilidad de los cuidados dentro de sus esferas privadas. Considerando que los efectos colaterales que puede traer este fenómeno en lo público son interpretados como “personales”, la responsabilidad ética que recae en las mujeres no es una realidad considerada en la toma de decisiones y en la configuración de lo público (Medina-Vicent, 2013). En este sentido, las perspectivas feministas plantean la necesidad de analizar las relaciones privadas de las mujeres como resultado de estructuras morales que no las consideran, principalmente por las pretensiones universalistas que tienen los proyectos contemporáneos (Medina-Vicent, 2013). A partir de todo lo anterior, se hace necesario reconocer y entender el cuidado como una responsabilidad que no es exclusiva de las mujeres en sus círculos privados (Medina-Vicent, 2013).

Propuesta desde el feminismo decolonial

Para el análisis feminista de los cuidados en América Latina, cobra especial relevancia la perspectiva del feminismo decolonial. Siendo parte de las teorías feministas no liberales, el feminismo decolonial se enmarca dentro de las ramas más bien disidentes de los grandes proyectos universalistas que proponen otras líneas de pensamiento.

En América Latina, así como en otras regiones afectadas por la colonización y la imposición de modelos de modernización, la decolonialidad se vuelve una perspectiva crítica del ordenamiento moral y ético necesaria y útil para comprender, en mayor profundidad, la configuración de los espacios públicos y privados en sectores subalternos. De esta manera, considerar la estructura jerárquica que

impuso la colonización es un pilar fundamental para el estudio de las perspectivas decoloniales, puesto que esa estructura se ha materializado en la exclusión de grupos racializados y ha reforzado el eurocentrismo, así como condicionado el rol de la mujer tanto en lo público como en lo privado (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Curiel, 2015; Mignolo, 2007).

El feminismo decolonial se puede definir como una corriente crítica del feminismo que reconoce una visión universal que impone patrones de organización colonial y que, en la práctica, deriva en la invisibilización de las perspectivas del género precoloniales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Curiel, 2015; Mignolo, 2007). De esta manera, se entiende que no ser europeo (o no seguir los estándares europeos) es un hecho determinante en la opresión a la que se ve expuesta una persona, más aún si es mujer. Esta perspectiva feminista se basa en la negativa a aceptar parcial o totalmente las estructuras sociopolíticas de origen colonial, entregando mayor y especial valor a las culturas precoloniales (Lugones, 2014).

Las diferentes visiones del feminismo decolonial parten de la misma base: el rechazo a los roles de género que les impone la herencia colonial, sobre todo hacia el rol que deben de cumplir las mujeres. Montecino (2010) analiza cómo la mujer dentro de América Latina es relegada principalmente al trabajo doméstico y al cuidado (sobre todo a la maternidad), algo que se arrastra desde el periodo colonial y se replica (en diferentes medidas) hasta la actualidad. Adicionalmente, autoras como Young (1998) plantean que instituciones importadas de la cultura española, católica y colonial como, por ejemplo, el matrimonio han aportado a perpetuar el papel de la mujer/esposa como quien debe cargar, obligatoriamente con la responsabilidad del cuidado del otro. De esta manera, se puede observar cómo dentro de la configuración del mundo privado, mediante las tradiciones y la justicia, se ha justificado la asignación de los cuidados en relación con el género.

La institucionalización de esa herencia es algo que, hoy en día, las mujeres de regiones que alguna vez fueron colonizadas deben enfrentar en pos de ampliar sus derechos y abrirse paso en el espacio público. Si bien desde el feminismo decolonial hay quienes plantean el desligarse por completo de los aspectos heredados de la cultura europea, sectores más regulados de la corriente proponen algo que parece ser el vuelco que han dado los movimientos feministas latinoamericanos en la actualidad: rescatar los avances del feminismo contemporáneo que sí suponen herramientas que mejoran la realidad sociopolítica de las mujeres en sus respectivos contextos, pero a su vez adaptando aquellas normas generales que no abordan de manera correcta las realidades subalternas (Lugones, 2014; Segato, 2011).

En síntesis, las demandas por el reconocimiento de los cuidados, como se revisó en el apartado anterior, coinciden con la necesidad de entender la ética de los cuidados como un concepto que también interfiere en lo público y que, en definitiva, debería implicar la regulación de cómo se organiza lo privado en ese aspecto. No obstante, en el caso de América Latina cobra especial relevancia para el análisis de esas estructuras públicas y privadas, la identificación de las normas éticas y morales que no son propias de la cultura regional y que, más bien, corresponden a imposiciones coloniales que pueden y deben ser modificadas por los efectos negativos que tienen para la caracterización del género.

Reflexiones finales

En suma, los modelos sociopolíticos actuales se ven fuertemente influenciados por el liberalismo, el cual ha ganado terreno al plantear estructuras donde se buscan soluciones a los problemas humanos en razón de la simplificación de sus realidades, considerando factores comunes y universales. En este sentido, el liberalismo ha funcionado para unificar cultural y políticamente las sociedades, al establecer estándares generales morales para todos. No obstante, la naturaleza

del liberalismo ha hecho que este sea sumamente criticado, debido a que, al establecer una moralidad universal, relega realidades subalternas a la esfera privada, incluso cuando también tienen repercusiones en la esfera pública. Esto afecta la manera en que son visualizados los cuidados a nivel social y político, invisibilizando los efectos que tiene la asignación de la responsabilidad de los cuidados con relación al género.

En América Latina, el conservadurismo y el feminismo (principalmente la rama decolonial) son posturas que critican el avance del liberalismo como una posición que no es del todo válida para analizar las relaciones de poder en la región, debido al pasado colonial que esta posee. El conservadurismo propone que la imposición de las culturas ajenas y las estructuras globales contemporáneas silencian las tradiciones propias de América Latina. En una línea similar, el feminismo decolonial plantea que esos factores, que propicia y promueve el liberalismo, también instauraron la existencia del patriarcado y el machismo que promueve el rol de la mujer como cuidadora en el espacio privado, limitando a su vez su posición en lo público.

De este modo, tal como se propone en la tesis inicial, el feminismo decolonial, en comparación con el conservadurismo, hace un análisis mucho más completo y acertado sobre la realidad en América Latina. El liberalismo, que es la doctrina general que se utiliza para estudiar fenómenos sociopolíticos contemporáneos, no cubre analíticamente todas las aristas necesarias para comprender los cuidados en la región, principalmente por la separación que hace de lo público y privado. Al considerar los cuidados como parte exclusiva de lo privado, no se consideran los efectos que tiene en lo público, especialmente para las mujeres dentro del contexto latinoamericano. Como se exploró en el artículo, el conservadurismo —como una alternativa en respuesta a las falencias del liberalismo— ha propuesto la protección de los valores y culturas precoloniales, lo que permite comprender la configuración local de manera mucho más cercana a la realidad latinoamericana. Sin embargo, el conservadurismo, al defender las costumbres propias de

una comunidad en base a su “utilidad social”, omite las situaciones propias de opresión dentro de las comunidades.

Por su parte, el feminismo decolonial (al incluir el enfoque de género) reconoce que existen proyectos socioculturales que promueven valores sexistas desde la época colonial. Estos, actualmente y junto a su reproducción en instituciones contemporáneas, propician la imposición de los cuidados como una característica exclusiva de las mujeres. De esta manera, es necesario deconstruir las percepciones del género que se dan como resultado exclusivo de la expansión del feminismo liberal/hegemónico, y en su lugar, avanzar hacia las concepciones decoloniales. No obstante, se hace el alcance de que el feminismo decolonial es una corriente filosófica que tiene muchas aristas respecto a la observación y tratamiento de problemáticas de género en sociedades con pasado colonial, por lo que solo dirigir el debate hacia la deconstrucción no es de por sí una solución suficiente para reflexionar acerca de los cuidados en América Latina.

El feminismo decolonial entrega una herramienta epistémica que, de hecho, encaja con la manera en que debería ser posicionado el problema dentro de países latinoamericanos que poseen estructuras liberales y, a su vez, una herencia colonial. Desde esta perspectiva, se insta a separar analíticamente los beneficios objetivos que ha tenido el feminismo hegemónico para la participación y derechos de las mujeres dentro de los contextos institucionales en que se ven insertas, por ejemplo, que en algunos países ya se haya avanzado en materia de reconocimiento de los cuidados y el trabajo doméstico, más allá de las condiciones y características que se tiene en América Latina, y, paralelo a ello, a identificar los elementos que han quedado fuera. De esta manera, se hace más fácil reflexionar sobre si aquellas realidades son un efecto del colonialismo y, a partir de eso, ver cómo se pueden canalizar institucionalmente de la forma más adecuada, en relación con su contexto y con el peso histórico que están arrastrando.

Para comprender las demandas feministas respecto al reconocimiento público de los trabajos de cuidados no remunerados en

América Latina, el feminismo decolonial entrega herramientas analíticas mucho más completas y complejas para entender las bases éticas y morales que las sustentan. Esto porque, en síntesis, alberga visiones que apuestan por la observación de las estructuras políticas contemporáneas e invitan a poner el foco en los casos que se salen de las normas hegemónicas, con el fin de llegar a la perspectiva más completa de los elementos que cimentan las estructuras sociopolíticas de regiones colonizadas, como lo es América Latina. Entonces, para entender la lógica de los cuidados, sus implicancias sociales y el marco legal en que se mueve, es sumamente relevante hacer ese ejercicio y partir de las bases teóricas y metodológicas que puede entregar el feminismo decolonial.

Referencias

- Allen, A. (2022). Feminist Perspectives on Power. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/feminist-power/>
- Alvarado García, A. (2004). La ética del cuidado. *Aquichan*, 4(1), 30-39.
- Aune, J. A. (2007). “Only Connect”: Between Morality and Ethics in Habermas’ Communication Theory. *Communication Theory*, 17(4), 340-347. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2007.00300.x>
- Bagnoli, C. (2021). Constructivism in Metaethics. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>
- Batthyány, K. (2015). *Las políticas y el cuidado en América Latina: Una mirada a las experiencias regionales*. CEPAL. <https://hdl.handle.net/11362/37726>
- Baumeister, A. T. (2003). Habermas: Discourse and Cultural Diversity. *Political Studies*, 51(4), 740-758. <https://doi.org/10.1111/j.0032-3217.2003.00456.x>
- Benhabib, S. (1995). The Debate over Women and Moral Theory Revisited. En J. Meehan (Ed.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* (pp. 181-203). Routledge.
- Binmore, K. (2007). *Game Theory: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Botes, A. (2000). A comparison between the ethics of justice and the ethics of care. *Journal of Advance Nursing*, 32(5), 1071-1075. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2000.01576.x>
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.25-46). Siglo de Hombre.

- Courtland, S. D., Gaus, G. y Schmitz, D. (2022). Liberalism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberalism/>
- Curiel, O. (2015). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J. Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp.45-60). Hegoa.
- Fariás, A. (2021). Feminismos y movimiento estudiantil (mayo feminista). En M. A. Garretón (Ed.), *Política y movimientos sociales en Chile: Antecedentes y proyecciones del estallido social de octubre 2019* (pp. 221-252). Lom Ediciones.
- Fascioli, A. (2010). Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan. *Actio. Revista del Departamento de Filosofía de la Práctica*, (12), 41-57.
- Gilligan, C. (2016). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
- Gordon Finlayson, J. (2005). *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Gurtler, S. y Smith, A. (2005). The Ethical Dimension of Work: A Feminist Perspective. *Hypatia*, 20(2), 119-134. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00471.x>
- Habermas, J. (1985). *The Theory of Communicative Action: Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. The MIT Press.
- Habermas, J. (1994). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (C. P. Cronin, Trad.). The MIT Press.
- Habermas, J. (1997). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. The MIT Press.
- Habermas, J. (2001). *Moral Consciousness and Communicative Action*. The MIT Press.

- Hamilton, A. (2020). Conservatism. En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/conservatism/>
- Hardin, R. (2007). *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2008). *Leviathan*. Oxford University Press.
- Hume, D. (1986). *A Treatise of Human Nature*. Penguin Classics.
- Hume, D. (1993). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hackett Publishing Company.
- Hume, D. (2018). An Enquiry Concerning the Principles of Morals. En A. Coventry y A. Valls (Eds.), *David Hume on Morals, Politics, and Society*. Yale University Press.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press.
- Lovat, T. y Gray, M. (2008). Towards a Proportionist Social Work Ethics: A Habermasian Perspective. *British Journal of Social Work*, (38), 1100-1114. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcl396>
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 57-74). Editorial Universidad del Cauca.
- Luo, S. (2007). Relation, Virtue, and Relational Virtue: Three Concepts of Caring. *Hypatia*, 22(3), 92-110. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01092.x>
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política feminista. *Fòrum de Recerca*, 18, 3-26. <https://doi.org/10.6035/ForumRecerca.2013.1>
- Meehan, J. (2000). Feminism and Habermas' discourse ethics. *Philosophy & Social Criticism*, 26(3), 39-52. <https://doi.org/10.1177/019145370002600302>

- Meehan, J. (Ed.). (2014). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. Routledge.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Montecino, S. (2010). *Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno*. Catalonia.
- Morandé, P. (2017). *Cultura y modernización en América Latina*. IES.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard University Press.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press.
- Pateman, C. y Sefchovich, S. (1990). Feminismo y Democracia. *Debate Feminista*, (1), 7-28.
- Quinton, A. (2017). Conservatism. En R. E. Goodin, P. Pettit y T. Pogge (Eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (pp. 285-311). John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781405177245.ch11>
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Rea, P., Montes, V. y Pérez, K. (2021). Políticas de cuidado con perspectiva de género. *Revista Mexicana de Sociología*, 83(3), 547-580.
- Reitz-Pustejovsky, M. (2002). Is the Care We Provide Homeless People, Just? The Ethic of Justice Informing the Ethic of Care. *Journal of Social Distress and the Homeless*, 11(3), 233-248. <https://doi.org/10.1023/A:1015729030069>
- Sabine, G. (1994). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. *E-cadernos CES [En línea]*. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

- Segovia, M. (2021). *Convención Constitucional: Mecanismos de paridad redujeron a 2,9% la brecha de representatividad de las mujeres*. CIPER. <https://www.ciperchile.cl/2021/05/17/convencion-constitucional-mecanismos-de-paridad-redujeron-a-29-la-brecha-de-representatividad-de-las-mujeres/>
- Shaw, J. (2017). Introducing Post-Secular Work: Towards a Post-Liberal Ethics of Care. *British Journal of Social Work*, 48(2), 412-429. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcx036>
- Slote, M. (1998). The Justice of Caring. *Social Philosophy and Policy*, 15(1), 171-195. <https://doi.org/10.1017/S0265052500003113>
- Slote, M. (2007). *The Ethics of Care and Empathy*. Routledge.
- Squella, A. (2019). Liberalismos. *ARQ*, 146-149.
- Sterba, J. P. (2002). Liberalism and the Challenge of Communitarianism. En R. L. Simon (Ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy* (pp.177-196). John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470756621.ch8>
- Toro, M. S. (2021). Los feminismos que vemos. Agencia, movilización y proyecto político. En M. A. Garretón (Ed.), *Política y movimientos sociales en Chile: antecedentes y proyecciones del estallido social de octubre 2019* (pp. 253-279). Lom Ediciones.
- Vanderschraaf, P. y Valls, A. (2018). Hume on Decisions, Convention, and Justice. En *David Hume on Morals, Politics, and Society* (pp. 317-338). Yale University Press.
- Williams, B. (2012). Pluralismo, comunidad y wittgensteinianismo de izquierda. En G. Hawthorn (Ed.), *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político* (pp. 56-68). Fondo de Cultura Económica.
- Young, I. (1998). Imparcialidad y lo cívico-público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política. En R. del Águila (Ed.), *La democracia en sus textos* (pp. 413-444). Alianza.

Traducción



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

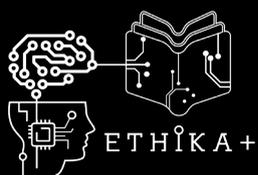
- Bellamy, Edward. (1888). *Looking Backward, 2000–1887*. Houghton Mifflin.
- Bennhold, Katrin. (2011). From Afar, Moneymaker and Mother. *New York Times*, March 7.
- Borooah, Vani K., and Martin Paldam. (2007). Why Is the World Short of Democracy? A Cross-Country Analysis of Barriers to Representative 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.

Reseñas



CÓMO CITAR

Hernández, F. R. (2023). Ética cosmopolita: Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia de Adela Cortina. *Ethika+*, (7), 171-175. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.69650>

Ética cosmopolita: Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia de Adela Cortina

Francisco Rafael Hernández

Estudiante de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile

f.hernandez.9@ug.uchile.cl



España: Paidós, 2021
208 pp.
ISBN: 978-84-493-3795-6

Ante problemas globales, soluciones globales. Es esto lo que nos propone Cortina en *Ética cosmopolita*, un libro de respuesta ante la crisis de la pandemia COVID-19, desde una filosofía que se hace cargo de las problemáticas sociales. El COVID-19 sacó a relucir problemas críticos, ya sea económicos, medioambientales, sociales, políticos y éticos a nivel mundial. Aquí es donde ve Cortina soluciones globales, cosmopolitas, pues las problemáticas eran comunes a todo el mundo, sin distinguir culturas, sistemas políticos, o posiciones geográficas.



En el transcurso del libro, Cortina ahonda en las problemáticas críticas sobre las que el COVID dejó huella, ya sea sanidad, economía, democracia, virtualidad, gerontofobia, entre muchas otras. Todos estos problemas, Cortina busca resolverlos de una forma similar: Vincula el imperativo kantiano “Obra de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre al mismo tiempo como un fin y no un simple medio”¹ y la propia obra de Cortina, *Ética mínima* (2010). En base a esto, busca formular esta ética cosmopolita, una ética supranacional, en donde las personas seamos siempre un fin, no como en los países en donde rigen los nacionalismos, o en donde rige el neoliberalismo, o incluso el capitalismo chino, en donde se prioriza mínimamente el bienestar de las personas, siendo prioridad la nación o la economía. Con todo esto, podemos decir que la ética cosmopolita de Cortina es un modelo de corte Kantiano aplicado a la sociedad, en donde la economía será también parte de esta ética y erigirá como fin no tan solo al negocio, sino también a las personas, estableciendo un mínimo ético global, común entre las personas por ser personas.

Dividido en 11 capítulos, todos abordando problemas universales, Adela Cortina trata sobre ellos de una forma reflexiva, pero también tajante. En pro de la democracia, de la libertad y de la sociedad, la pensadora rechaza totalmente las prácticas antidemocráticas, como cuando nos menciona el ataque al capitolio post elecciones en Estados Unidos luego de la derrota de Donald Trump (p. 60), también se rechazan los nacionalismos por ser anticosmopolitas, por ejemplo, cuando nos menciona a Rousseau (p. 146) y su moralismo patriota, y por supuesto, se rechazan los mercados que no antepongan primero a las personas que al negocio (p. 19). Son esas las ideas con las que Cortina trabaja en su *Ética cosmopolita*. ¿Son capaces de construir un mundo mejor?

Durante la introducción, Cortina nos declara tajantemente una de las mayores premisas del libro: “La empresa del futuro será social

¹ Kant, I. (1989). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos.

o no será” (p. 16). Esta base sobre la que trabaja Cortina es clave para desarrollar su ética cosmopolita, en donde nos recordará que es necesaria una economía, política y ética como si la gente importara². La idea de la empresa social de Cortina, durante la pandemia cobró un valor de necesidad. Vimos cómo se dejó sin sustento económico a las familias, sin tener ninguna posibilidad de seguir trabajando, pues la pandemia lo impidió. Las empresas sociales deberán estar preparadas para eventuales pandemias, pero, primero, necesitan ser partícipes activos de esta ética cosmopolita, en donde se vele por las personas de manera primordial, y no tan solo en pandemia, sino, en el día a día.

Muchos “dilemas” fueron debatidos dentro de la pandemia, como elegir entre la economía o la vida, por ejemplo. Pero para Cortina, no fueron todos dilemas (p. 53). Una situación es dilemática cuando solo existen 2 opciones posibles, pero este no era el caso, eran problemas, pues había diversas formas de solucionarlos. Uno de los “dilemas” que escuchamos durante los años de encierro, fue que las personas mayores no son rentables, por tanto, al elegir entre una persona joven o alguien de tercera edad para poder ser tratado, se elige a la más joven. Adela nos dice que la tercera edad sí es rentable (p. 93). Responde a la supuesta no rentabilidad mencionando a los negocios que dependen de forma total o parcial de la tercera edad, como las farmacéuticas o las de cuidado al adulto mayor. A esta irracionalidad (el basarse en la edad para ser o no atendido) Adela la llama gerontofobia. Este “dilema”, que para Cortina es gerontofobia, tiene más soluciones, de las que la bioética podía hacerse cargo de distintas maneras, como, evaluar entre la calidad futura de vida y el tiempo de vida presumible después de la recuperación.

No solo la tercera edad no era rentable, sino tampoco las humanidades. Las humanidades, según dicen, no producen, no aumentan el PIB. Pues bien, no es cierto, ya que los negocios sí enriquecen, pero las humanidades nos hacen mejores, y a la vez, sí aumentan el

² Recordando la obra de Ernst Friedrich Schumacher *Lo pequeño es hermoso: economía como si la gente importara* (1973).

PIB, como nos muestra Cortina (p. 113). Y, obviamente, buscamos ser mejores, en especial cuando se busca instaurar una calidad global estandarizada de relaciones interpersonales dentro de las sociedades. Sin las reflexiones que las humanidades ejercen dentro de la sociedad, se dificulta el proceso de establecer mínimos éticos globales.

Para Cortina, la aplicación de esta ética cosmopolita debe ir acompañada de democracias fuertes, en las que la república sean los ciudadanos y no simplemente gobiernos que ejerzan su poder sobre la gente, es decir, el fin de los gobiernos deben ser las personas. Medidas antidemocráticas fueron aplicadas durante la pandemia, por ejemplo, el ataque al capitolio de EE. UU. bajo el llamado que hizo Donald Trump al no haber sido electo presidente es una clara muestra de aquello (p. 60). Deben primeramente respetarse las decisiones democráticas, para poder lograrse democracias fuertes. No tan solo es labor de los gobiernos crear y fomentar democracias fuertes; es, por supuesto, esencial la participación de las personas. Es necesario que el pueblo también mejore su moral para que las leyes también mejoren (p. 105). Ya con esto, se puede aplicar una ética cosmopolita, en donde se ceda soberanía a la ética supranacional.

Entendamos también que no cualquier eticidad será cosmopolita. Como nos dice Cortina, Rousseau, a pesar de su fuerte moralismo, es también fuertemente nacionalista (p. 146). Esta característica hace que la moral de Rousseau no sea coincidente con la cosmopolita, pues Rousseau al ver como aliado tan solo a su país, terminan los demás siendo contrarios a él, difiriendo totalmente de una ética cosmopolita, que busca atravesar fronteras y no regirse por banderas ni culturas (pero tampoco eliminarlas), sino, establecer un punto común de interacción humana.

En la lectura del libro, es necesario tener en cuenta que el libro está escrito en Europa, en donde llevan ya bastante tiempo aplicando el supranacionalismo en cuanto a temas éticos, políticos y económicos (Unión Europea). Nos puede o no gustar la propuesta cosmopolita de Cortina, pero siempre teniendo en cuenta que las condiciones sociales,

políticas y económicas de Europa son muy distintas a las vividas en América, en África, en Asia u en Oceanía. El plan de Cortina está claramente basado en el sistema político europeo, en donde ya se aplican medidas de diversos tipos a nivel Unión Europea, y el siguiente paso sería aplicar la ética cosmopolita que propone. La autora no propone un plan de acción para el resto del mundo, en donde las condiciones son distintas, en donde la política está fragmentada, la economía deteriorada, y la seguridad es ínfima, y por supuesto, en donde el supranacionalismo aún no llega a tal magnitud.

Hoy, cuando la pandemia ya pasó su peor momento, y miramos hacia el pasado la temporada de encierro, vale la pena preguntarnos qué ha mejorado, qué no, y qué debemos hacer para vivir en un mundo mejor, un mundo que no decaiga con la misma intensidad como lo hizo en la pandemia del COVID-19. Las ideas de Cortina nos pueden dar, como mínimo, pistas para avanzar como sociedad.

CÓMO CITAR

Alegría, D. (2023). La ética del cuidado de Fabianne Brugère. *Ethika+*, (7), 177-182.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.69770>

La ética del cuidado de Fabianne Brugère

Daniela Alegría
dvalegriaf@gmail.com



Chile: Metales Pesados, 2022
121 pp.
ISBN: 978-956-6203-04-9

El libro *La ética del cuidado* de Fabianne Brugère (publicado originalmente en Francia en 2011) presenta, en primer lugar, una reseña de los textos fundadores de la tradición estadounidense de pensamiento en torno al “tema del *care*” para luego dar cuenta de su recepción francesa. En una reciente entrevista, Brugère sostiene que la ética del cuidado surgió como una crítica al sistema neoliberal: en este “gran juego de Monopoly”, sostiene la autora, se nos ha hecho creer que todos somos iguales, pero, en realidad, las situaciones de poder y privilegio siguen reforzando a los fuertes y debilitando a los débiles; la ética del cuidado, agrega,



cuestiona el absurdo neoliberal situando en el centro la necesidad de los cuidados.¹

En el primer capítulo, “El tema del *care*. La voz de las mujeres”, la filósofa francesa señala que “la teoría del *care* fue elaborada en primer lugar como una ética relacional estructurada por la atención hacia los otros” (p. 17)² y, a continuación, presenta dos orientaciones teóricas que, en la década de los ochenta, abordaron el tema del cuidado, la de Carol Gilligan y la de Nel Noddings.

Gilligan escribe *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* en 1982, libro en el que denuncia un problema metodológico de los estudios de Lawrence Kohlberg y Jean Piaget: estos excluyen a las mujeres. Para Kohlberg, las mujeres no llegarían a elevarse hasta las normas de perfección moral que constituyen la autonomía individual y la capacidad de justificar racionalmente la propia conducta. Los hombres, en tanto, demostrarían una madurez moral. Conocido es el “dilema de Heinz” que utiliza el psicólogo: un hombre llamado Heinz considera robar o no el medicamento que no puede pagar para salvar la vida de su esposa enferma. Dos niños de once años, Amy y Jack, responden la pregunta sobre qué debería hacer Heinz. Jack contesta que Heinz debe robar el medicamento. De acuerdo con Kohlberg, esto significa que Jack concibe este dilema como un conflicto que debe resolverse entre el derecho de propiedad y el derecho a la vida. Amy, por su parte, concibe el dilema moral como una narración de relaciones humanas y propone que Heinz converse con el farmacéutico para llegar a un acuerdo. Para Kohlberg, Amy se posiciona en un nivel inferior que Jack en la escala del desarrollo moral que propone su teoría.

¹ <https://www.sudouest.fr/environnement/en-quete-demain/fabienne-brugere-toures-les-vies-se-valent-et-les-plus-vulnerables-ont-besoin-d-attention-11063894.php>

² En la presentación del libro, la traductora señala que se utilizará el anglicismo “care” para mostrar, entre otros asuntos, que la ética del cuidado pertenece a una corriente de pensamiento que emerge en EE. UU.

Gilligan, discípula de Kohlberg, no cuestiona la afirmación que señala que Amy no podría llegar a un estadio más elevado de desarrollo moral (como Jack), sino el método de investigación utilizado por Kohlberg. Para la psicóloga, Amy concibe la moralidad de una manera en la que las relaciones personales son un elemento relevante a la hora de realizar un juicio moral. Como señala Brugère, Gilligan abre un camino para la voz de las mujeres. Más que realizar una jerarquización entre hombres y mujeres, esta autora propone dos formas de concebir la ética: una ligada a la justicia y otra al *care*. La primera, hace referencia al sujeto de derechos y a un individuo que se desarrolla por medio de la separación afectiva, la segunda, ha sido omitida.

La teórica del cuidado Nel Noddings, también presentada en este libro, en tanto, construye una teoría del *care* ligada al maternaje. Se inscribe, así, en una tradición de pensamiento que sostiene que existe una esencia o identidad propia de las mujeres en cuyo centro está el ser madres. En *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984), Noddings describe el tipo de educación que las madres entregan en el ejercicio de su rol. Esta sería una educación moral ligada al cuidado. Brugère sostiene que al atribuir solo a las mujeres la capacidad de educar en el cuidado se caricaturiza el concepto de *care* y se vincula a las mujeres con una identidad inamovible.³ “Hacer de las mujeres seres abocados a la relacionalidad y a la preocupación por los otros amerita una discusión” (p. 21), concluye la autora.

El propósito de Gilligan, en cambio, no es reducir a las mujeres a una moralidad del cuidado o de la solicitud y a los hombres a una moralidad de la justicia abstracta. Lo que busca, más bien, es

³ Sara Ruddick en su libro *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (1989), al igual que Noddings, mantiene estos prejuicios que finalmente están en contra de una política de emancipación para las mujeres, considera Brugère. El pensamiento maternal construye un ideal del cuidado en el que, aunque despliegue tesis más convincentes que Noddings, las mujeres están en la voz de los dominados condenados al silencio, y “a la construcción heterosexual del mundo y a su normalidad sexuada” (p.24), agrega la autora.

mostrar que existe una concepción de la identidad que se construye socialmente desde la primera infancia. Así, pues, son las mujeres las que habitualmente ejercen el cuidado de los niños, personas con dependencia y personas mayores, y Gilligan así lo describe, pero como señala Joan Tronto, otra de las pensadoras reseñadas en este libro, el cuidado es también una cuestión de raza y clase. Las prácticas del cuidado, especialmente las tareas corporales, probablemente serán realizadas por una mujer inmigrante y pobre.

En el segundo capítulo, “El cuidado. Contra el individuo liberal”, Brugère sostiene que el *care* participa de un cuestionamiento a la idea de *homo oeconomicus* y busca promover otras lógicas sociales diferentes a la lógica mercantil. Poner en escena el *care*, afirma la autora, es ser conscientes de nuestra vulnerabilidad y nuestras redes de interdependencia: “Reconocer que somos física y psíquicamente vulnerables, dependientes unos de otros, ha permitido imaginar de otra manera nuestro destino común, y sobre todo poner en valor nuestras esferas de desposeimiento y de interdependencia” (p. 55). El *care* busca, por tanto, un cambio de paradigma que considere que todos estamos vinculados. La reciente pandemia del COVID-19 es un buen recordatorio de esto.

En este segundo capítulo cabe destacar la distinción entre “cuidar” y “preocuparse por” que propone la autora a propósito de *The Ethics of Care* de Virginia Held (2006). En efecto, podemos *cuidar* de un niño simplemente atendiendo sus necesidades corporales, pero podemos también agregar el hecho de *preocuparse*, es decir, tener como finalidad el desarrollo del niño (p. 56). Tronto, por su parte, señala que el *care* comporta cuatro fases: preocuparse de (*caring about*), cuidar de (*taking care of*), procurar cuidados (*care giving*) y recibir cuidados (*care receiving*). Brugère acota que, entonces, la atención, la responsabilidad, la competencia y la capacidad de respuesta son los conceptos que constituyen una gramática ética del acto del *care*. Y la filosofía moral dominante, desde el inicio de la modernidad hasta nuestros días, no ha prestado la debida consideración a estas nociones.

Finalmente, en el tercer y último capítulo, “Por una democracia sensible”, la autora se refiere al uso neoliberal del cuidado a propósito de la extinción neoliberal de la democracia y la instrumentalización del *care*. Más adelante, menciona el enfoque familiar del *care*, a propósito del contrato sexual que describe Carole Pareman, en el que la mujer se transforma en esposa, ama de casa y proveedora de cuidados, sin recibir un salario a cambio por su trabajo, mientras que el hombre sí puede elegir un recorrido para su vida.

La ética del *care* se esfuerza en analizar las prácticas de cuidado centrandó su interés en la profesionalización, pero también en que el cuidado no puede hacerse sino en nombre de una concepción del vivir juntos, una visión de las etapas de la vida, y una reflexión sobre nuestra (inter)dependencia y vulnerabilidad.

La ética del cuidado es un texto que da cuenta de la importancia sistemática e histórica de la noción de *care*. Brugère demuestra un conocimiento de la literatura especializada en torno al tema y con ello ayuda a los lectores a comprender el surgimiento de la ética del cuidado, sus problemas (las lecturas conservadoras que limitan la identidad de las mujeres) y sus desafíos (cómo comprender una ética feminista del cuidado o cómo concebir una democracia sensible a las poblaciones más invisibilizadas o estigmatizadas).

Como menciona la traductora Natalia Calderón en la presentación del libro, el cuidado es un asunto cultural, social y político del todo relevante en nuestra sociedad. En Chile, distintas políticas públicas apuntan a tomar en cuenta la importancia de los cuidados como, por ejemplo, el futuro Sistema Nacional de Cuidados. La propuesta (finalmente rechazada) de nueva Constitución mencionaba en el artículo 50 que “toda persona tiene derecho al cuidado” y en el artículo 49 que “el Estado reconoce que los trabajos domésticos y de cuidados son trabajos socialmente necesarios e indispensables para la sostenibilidad de la vida y el desarrollo de la sociedad”. Las políticas públicas relacionadas con el trabajo doméstico y de cuidados son

necesarias y una correcta comprensión del *care* ayudará a frenar un uso neoliberal de este y su instrumentalización.

Brugère realiza una importante contribución a los estudios sobre la ética del cuidado con este libro. El envejecimiento de la población en las próximas décadas hará que se aumente la necesidad de cuidados por lo que cabe destacar la relevancia de publicar esta traducción considerando que los estudios sobre el cuidado son cada vez más necesarios para ayudarnos a concebir nuevas maneras de comprender y transformar el mundo social.