
Ética del cuidado: Una mirada diferente en el debate moral

Romina Faerman*

Resumen

La ética del cuidado, desarrollada por Carol Gilligan, ha sido muy estudiada –y cuestionada– en diferentes aspectos. Esta teoría aporta una voz diferente y significativa al debate moral, en tanto entiende a las personas como concretas y situadas, haciendo hincapié en la importancia de las relaciones en las que se encuentran inmersas y la atención al contexto.

Una lectura de la ética del cuidado como teoría moral que contiene principios generales, con alcance universal, permite analizar su posible impacto en el modo de entender los principios morales de la ética de la justicia –con los que actúa de manera complementaria– así como también en cuestiones jurídicas como los procesos judiciales. Finalmente, esta visión de la ética del cuidado contribuye a justificar el carácter universal tanto de las obligaciones como del derecho al cuidado.

Palabras clave: ética del cuidado, principios morales, universalidad, teoría de la justicia de Rawls, derecho al cuidado.

* Abogada y Master en Derecho de la Universidad de Palermo, rominafaerman@gmail.com. Quiero agradecer a Marcelo Alegre, por su generosidad –en general y en este caso en particular– al revisar el borrador de este documento, y por sus imprescindibles observaciones. Agradezco también a Agustina Ramón Michel por la revisión y edición de este documento y los aportes efectuados. Y finalmente gracias a Karina Carpintero por el trabajo de edición. Los errores que a pesar de estos aportes subsistan son de mi exclusiva responsabilidad.

I. Introducción

El presente trabajo está basado en la investigación para la tesina de Maestría de la Universidad de Palermo donde estudié en particular la ética del cuidado; su relación con los derechos económicos, sociales y culturales; y el impacto de esta vinculación sobre el principio de autonomía personal.¹ Tras su defensa, apliqué este enfoque a un caso concreto: el derecho a la vivienda digna y adecuada en la Ciudad de Buenos Aires. Allí evalué concretamente la fundamentación de la sentencia dictada por el Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de Buenos Aires.²

Este artículo profundiza algunos aspectos de dicha investigación. Al igual que en los trabajos anteriores, corresponde advertir que la visión que se presenta es bastante particular, por ello los primeros apartados estarán destinados a delimitar la lectura de la ética del cuidado que guiará las posteriores consideraciones. A su vez, buscaré superar algunas de las críticas que se formulan a esta teoría y tomaré como ejemplo para el análisis dos cuestiones fundamentales como la relevancia del contexto y la atención de las necesidades de las personas, principalmente las vinculadas al cuidado.

Se estudiará la ética del cuidado entendida como una teoría moral que contiene principios, los que pueden adoptarse de manera complementaria de otros de la ética de la justicia. Para ello, se analizará inicialmente la atención al contexto y se evaluará el enfoque complementario que puede realizar al principio de autonomía personal, así como la mirada concreta que aporta la aplicación de las normas en los casos judiciales y la implementación de sentencias en casos estructurales.

Luego de ello, estudiaré el alcance de los principios de la ética del cuidado, haciendo hincapié en el deber de atender a las necesidades de los otros. Centralmente, intento sostener que la ética del cuidado es una teoría moral que establece principios de alcance universal.

Este último punto, a su vez, nos llevará a realizar algunas consideraciones sobre el derecho al cuidado como tal y las obligaciones que incumben al Estado para su garantía. Al respecto, es importante destacar que todas las personas requerimos cuidado, toda vez que la infancia y la vejez –en su caso– implican relaciones de dependencia. Algunas personas a su vez necesitan un grado mayor de cuidado durante sus vidas, por ejemplo, por razones de enfermedad o en situaciones de discapacidad física y/o psicosocial. Por ello, analizaré el carácter universal tanto de la obligación de prestar el cuidado como del derecho a obtenerlo.

1 Faerman (2012a).

2 Cfr. Faerman (2012b: 1-39). Véase en el mismo sentido, Asociación Civil por la Igualdad y la Justicia (2913). *Los derechos sociales en la Gran Buenos Aires*. Argentina: Eudeba.

II. Sobre la ética del cuidado

A partir de diversos estudios, Carol Gilligan desarrolló la teoría moral denominada ética del cuidado (1985: 291). Esta autora tomó como punto de partida una teoría influyente en materia de pensamiento moral elaborada por Lawrence Kohlberg en los años ochenta. Este autor diseñó un modelo que diferencia seis etapas del desarrollo moral al que le corresponde tres niveles distintos de razonamiento moral. A pesar de que efectuó su análisis únicamente con varones como objeto de estudio, concluye que las mujeres sólo avanzan hasta las etapas intermedias sin poder entonces alcanzar el desarrollo moral completo.

Gilligan cuestiona la teoría de Kohlberg por tomar la voz masculina como norma y considerar que el modo de razonar de las mujeres es inferior y responde a una deficiencia en su desarrollo femenino y, dado que no se incluyeron mujeres en la investigación anterior, efectúa un estudio sobre el razonamiento moral de las mujeres junto a los varones. En este análisis muestra que las voces de las mujeres son diferentes, y desarrolla la ética del cuidado, como una teoría alternativa de la ética de la justicia.

En este estudio, Gilligan cita las observaciones efectuadas por Nancy Chodorow sobre el desarrollo de las mujeres en tanto considera que la reproducción humana genera diferencias que caracterizan la personalidad y los papeles masculinos y femeninos, y atribuye estas diferencias no a cuestiones de anatomía sino al hecho de que las mujeres, universalmente, son responsables en gran parte del cuidado de los recién nacidos. Como resultado de ello, en cualquier sociedad con estas características la personalidad femenina llega a definirse en relación y conexión con otras personas más de lo que suele hacerlo la personalidad masculina, dado que para ambos sexos los cuidados durante los primeros años de la vida típicamente corren por cuenta de la mujer, la dinámica interpersonal de formación de identidad es distinta para niños y niñas. La evolución de las niñas ocurre en el marco de una relación ya que las madres tienden a experimentar a sus hijas como más semejantes a ellas, como una continuación de sí mismas. De esta manera, las niñas se perciben como similares a sus madres, fundiendo así la experiencia del apego con el proceso de formación de la identidad. Las madres experimentan con sus hijos como opuestos masculinos y los niños, al definirse como varones, separan a sus madres de sí mismos cortando así su amor primario y su sentido de nexo empático.

Concluye Gilligan que para los niños y hombres, la separación y la individualización están críticamente ligadas a la identidad sexual ya que la separación de la madre es esencial para el desarrollo de la virilidad. Para las niñas y mujeres, las cuestiones de la feminidad o de la identidad femenina no dependen de lograr la separación de la madre ni el progreso de la individualización. Dado que

la virilidad es definida por medio de la separación, mientras que la femineidad es definida por el apego, la identidad sexual varonil se ve amenazada por la intimidad mientras que la identidad del sexo femenino por la separación.

Estas diferencias se muestran en las diversas entrevistas realizadas a mujeres y varones vinculadas a la resolución de problemas morales, por ello Gilligan afirma que el razonamiento moral de las mujeres es diferente. Para ellas, el problema moral surge de responsabilidades en conflicto y no de derechos competitivos y, en la resolución de los problemas morales, las mujeres utilizan un modo de pensar contextual y narrativo, en lugar de formal y abstracto.

Según Gilligan, esta concepción moral preocupada por la actividad de cuidado centra el desarrollo moral en torno al entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como la concepción de moralidad como imparcialidad une el desarrollo moral al entendimiento de las reglas.

Ambas morales son disímiles. La moral de derechos, a diferencia de la moral de la responsabilidad, hace hincapié en la separación y no en la conexión, en su consideración del individuo y no en la relación como fundamental. Sobre un caso en particular, manifiesta que “[m]ientras que los sujetos de Kohlberg se preocupan por las personas que invaden los derechos de los demás, esta mujer se preocupa por la posibilidad de omisión, de no ayudar a otros cuando podríamos ayudarlos” (1985: 46-47).

126 Como ya se mencionó, la autora entiende que la forma de razonar de las mujeres es contextual, lo que permite el entendimiento de la causa, y las consecuencias que despiertan compasión y tolerancia. Además, este modo de razonar, al dar sustancia a las vidas de las personas hipotéticas, hace posible considerar la injusticia social que sus problemas morales puedan reflejar e imaginar el sufrimiento individual que su aparición puede significar, o su resolución engendrar.

Como resultado de sus observaciones, Gilligan afirma que “[e]l 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 reconciliables de este mundo. Para los hombres, el imperativo moral parece, antes bien, un *mandamiento de respetar los derechos de los demás y, así, de proteger de toda intrusión los derechos a la vida y la autorrealización*” (1985: 166).

Siguiendo estos estudios, es posible delimitar las particularidades de la ética del cuidado. Beatriz Kohen destaca las siguientes: subjetividad, cuidado, responsabilidad, comunidad, atención, respuesta activa al otro, interdependencia, evitación del daño y satisfacción de las necesidades de todos. La fuerza motriz es la cooperación y las aptitudes son la empatía y la capacidad para entablar y sostener relaciones humanas para el cuidado. Los fines morales son la evitación del daño y el mantenimiento de las relaciones. El modo de razonamiento moral es el pensamiento concreto y contextual y la capacidad para pensar en términos de relaciones. El mundo social es visto como una red comunitaria en la que los sujetos

son interdependientes, encarnados y situados (2005: 175-188).

La ética de la justicia, en cambio, se caracteriza por valores como la objetividad, autonomía, independencia, no interferencia, justicia, razón, individualidad, libertad e igualdad. La fuerza motriz es la competencia y las aptitudes son la razón, conciencia y aplicación de derechos y normas. Los fines morales son la justicia y el mantenimiento de las reglas y el modo de razonamiento moral consiste en el pensamiento abstracto, formal y objetivo y sumado a la capacidad de pensar en términos de jerarquía de derechos. En este caso, el mundo social es considerado desde la perspectiva de los individuos separados, autónomos, desencarnados, no situados (Kohen, 2005: 187-188).

Esta teoría de Gilligan ha sido muy criticada, especialmente desde otros feminismos. Además de cuestionamientos de tipo metodológicos, entre las objeciones más fuertes se destaca la que, por su énfasis en el pensamiento moral de “las mujeres” como tales, le imputa volver al esencialismo de género. Por otra parte, se critica ignorar que los valores expresados por las mujeres son generados en sociedades patriarcales, es decir, son frutos de la opresión.

En relación a la primera de las cuestiones, Gilligan rechaza de manera expresa esta aproximación. En efecto, afirma que la voz distinta no se caracteriza por el sexo sino por el tema. Sostiene que *“[s]u asociación con las mujeres es una observación empírica, y seguirá su desarrollo básicamente en las voces de las mujeres. Pero esta asociación no es absoluta; y los contrastes entre las voces masculinas y femeninas se presentan aquí para poner de relieve una distinción entre dos modos de pensamiento y para enfocar un problema de interpretación, más que para representar una generalización acerca de uno u otro sexo”* (1985: 14).

127

Además de la expresa oposición de Gilligan respecto a este punto, es importante destacar que en este estudio no pretendo sostener que el modo de razonar de las mujeres como tal es distinto, superior o inferior al de los varones, ni se toman estos valores por ser propios de las mujeres. Independientemente de su origen, constituyen importantes aportes a las teorías morales.

En cuanto a la segunda de las críticas, cabe preguntarse qué ocurre con otros grupos socialmente relegados ¿deberían adherir a los mismos valores de la ética del cuidado? Al respecto, Joan C. Tronto, en un texto crítico a la ética del cuidado, advierte que las perspectivas sobre la moralidad de miembros de los grupos minoritarios en los Estados Unidos suelen caracterizarse por una ética del cuidado y no una ética de la justicia. Afirma Tronto que *“[p]or ejemplo, las discusiones que Robert Coles condujo con niños chicanos, esquimales e indios mostraron frecuentemente críticas a los anglos por su falta de atención a los asuntos morales verdaderamente importantes y al cuidado de los demás y de la tierra. De modo parecido, en su representación de lo esencial de la cultura negra, John Langston Gwaltney muestra que los negros frecuentemente explicitan el mismo tipo de*

problemas morales. Lo esencial de la cultura negra, según Qwaltney, es que enfatiza el respeto fundamental por los otros, un compromiso con la honestidad, la generosidad motivada por el conocimiento de que se puede necesitar la ayuda de los otros en el futuro, y el respeto por las decisiones de los demás” (1987: 6).

Ahora bien, el hecho de que se trate de valores construidos por grupos desaventajados socialmente o víctimas de la opresión no quita su importancia. Muy por el contrario, autoras como Aura Estela Cumes reivindican la calidad de autoridades epistémicas y productoras de conocimiento de las personas que sufren la experiencia de la opresión y la lucha. Al respecto, Cumes considera que las mujeres indígenas tienen una experiencia que reta directamente la estructura social. Entiende que su voz es importante porque no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde los márgenes, y desde este espacio realizan contribuciones fundamentales sobre cómo leer el poder (2012: 1-16).³

Siguiendo esta línea, la ética del cuidado constituye una teoría que, aun asumiendo el riesgo de apartarnos de su propuesta original, puede realizar aportes al debate moral.

III. Una lectura posible

Las críticas más pertinentes, a los fines de este trabajo, son las enunciadas por George Sher (2002: 593 y ss.). Este autor destaca que Gilligan elabora su teoría con las siguientes bases: la moral de las mujeres es concreta y contextual, no está basada en principios, no es impersonal, se funda en pensamientos de cuidado más que en conciencia del deber y está estructurada sobre la base de la responsabilidad más que sobre los derechos. Esta caracterización de la teoría de Gilligan es fundamental para entender las objeciones que efectúa, las que analizaré –de manera desagregada– en los siguientes apartados.

1. Los principios y la ética del cuidado

En su análisis crítico, Sher considera que la descripción de la ética del cuidado permite afirmar que la moral que propone es concreta y contextual y, por tanto, no está basada en principios universales.

De este modo, formula una contraposición entre la contextualización y la noción de principios. En este sentido, se pregunta si las decisiones morales se deben tomar atendiendo únicamente al contexto –como propone Gilligan– o si deben basarse en un contexto más general, esto es, fundadas en principios morales.

³ Si bien es claro que Cumes también cuestionaría el trabajo de Gilligan, en tanto esta autora no toma en cuenta las diferentes formas de dominación que sufren las mujeres por razones étnicas y sociales, entre otras, el punto central de la cita resulta interesante para este análisis dado que muestra la importancia de tomar en cuenta especialmente la voz de las personas oprimidas a la hora de generar conocimientos sobre cómo entender las relaciones de poder.

La contraposición asumida por Sher no es tal. La atención al contexto puede funcionar como principio según el cual, al resolver cuestiones morales, debemos tomar en cuenta el contexto en que se originan y desarrollan. Esto incluiría, entre otras cuestiones, tomar a las personas situadas en una red de relaciones y atender especialmente las causas y las consecuencias que se producen en cada caso. De este modo, como sostiene Seyla Benhabib, “[e]l punto de vista del otro concreto, nos hace ver a cada ser racional como un individuo con una historia, identidad y constitución afectivo-emocional concreta. Al asumir este punto de vista nos abstraemos de lo que constituye lo común entre nosotros y nos centramos en la individualidad. Tratamos de entender las necesidades del otro, sus motivaciones, lo que busca y lo que desea... Las categorías morales que acompañan tales interacciones son la responsabilidad, vínculo y deseo de compartir. Los sentimientos morales correspondientes son el amor, cuidado y simpatía y solidaridad” (1992: 183). La ética del cuidado, a través del principio en análisis, propone tomar esta mirada sobre las personas.

La relevancia del contexto no radica en que se tomen las decisiones morales sin pauta alguna y sólo atendiendo a las circunstancias de cada caso, sino que conlleva a que, por ejemplo, los principios –de la ética de la justicia– se apliquen teniendo especialmente en cuenta estas particularidades. La atención al contexto funcionaría de este modo como un principio en sí mismo que exige que en las discusiones morales se tomen a las personas como concretas y situadas.

De este modo, un tema central propuesto por la ética del cuidado como la atención al contexto puede ser entendido como máxima junto otros principios de la ética de la justicia.⁴

1.1. Los principios de la ética del cuidado y de la justicia como complementarios

Tomar la ética del cuidado como una teoría moral que establece principios no implica excluir otros provenientes de la ética de la justicia. Al respecto, Gilligan sostiene que la ética de la justicia y la ética del cuidado son complementarias y están conectadas. En este sentido afirma que “[m]ientras que una ética de la justicia procede de la premisa de igualdad –que todos deben ser tratados igualmente– una ética del cuidado se apoya en la premisa de la no violencia, que no se debe dañar a nadie. En la representación de la madurez, ambas perspectivas convergen en la constatación de que así como la desigualdad afecta adversamente a ambas partes en una relación desigual, así también la violencia es destructiva para todos los participantes. Este diálogo entre

4 Téngase en cuenta que, a pesar de sus críticas, Sher admite que la propuesta de Gilligan puede ser entendida como una teoría basada en principios, aunque no redactados en términos tales como la equidad y la justicia.

imparcialidad y cuidado no sólo nos ofrece un mejor entendimiento de las relaciones entre los sexos, sino que también hace surgir un retrato más complejo de las relaciones adultas, laborales y familiares” (1985: 281). Al respecto, Seyla Benhabib sostiene que alcanzamos un sentido coherente de la propia identidad cuando integramos con éxito autonomía y solidaridad, cuando mezclamos adecuadamente justicia y cuidado (1990).

Entender a la atención al contexto como una máxima moral que actúa junto a los principios de la ética de la justicia no sólo es posible sino que también resulta deseable en tanto –a modo de ejemplo– permite justificar herramientas más adecuadas para las personas concretas en los procesos judiciales, y fortalece el modo de entender principios tan básicos y centrales como la autonomía personal.

1.2. Atención al contexto y autonomía personal

El principio de autonomía personal, tal como lo analiza Silvina Álvarez, no puede tomarse de manera aislada del contexto en el que se encuentran las personas a las cuales se pretende aplicar. Esta autora –basándose en la situación de las mujeres en las sociedades patriarcales– concibe a la autonomía como relacional, lo que implica entenderla en el marco de las relaciones en las que se encuentran las personas a las que se les pretende garantizar este principio.

130 Según Álvarez (2012), la autonomía relacional está especialmente interesada en desentrañar los procesos de socialización en los que se inscribe y actúa la persona. Este concepto, a su vez, supone una concepción de las personas en el que las posibilidades racionales y morales solo pueden entenderse adecuadamente en el contexto de interacción propio.⁵

Esta atención al contexto propuesta por Álvarez es similar a la que apunta la ética del cuidado y otras líneas del pensamiento feminista. De este modo, dicho principio contribuye a una lectura más concreta y encarnada de las personas para la aplicación de principios de la ética de la justicia como el de autonomía personal.

1.3. Atención al contexto y procesos judiciales

El entendimiento de las causas involucradas en los procesos judiciales resulta más apropiado si seguimos los métodos feministas de razonamiento contextual y concientización, ambos relacionados directamente con el principio que aquí estamos analizando.⁶ En particular, el método denominado narración de historias, aplicado a

5 La autora cita al respecto a Mackenzie Catriona y Natalie Stoljar (2012). *Relational Autonomy Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford: Oxford University Press. Disponible en: <http://www.palermo.edu/derecho/pdf/La-autonomia-de-las-mujeres.pdf>

6 Para consultar más información sobre estos métodos, véase: Goldfarb (2005: 67-156); y

los procesos judiciales, podría sensibilizar a las/os juezas/ces que deberán decidir. Siguiendo a Phyllis Goldfard, “[e]ste compromiso emocional e intelectual puede contribuir a que la interpretación y el análisis de la historia narrada se efectúen de una manera más cuidadosa” (2005: 97).

La atención al contexto no sólo refiere a cuestiones particulares de las personas a quienes se les aplican las normas sino también a las circunstancias sociales que deben tenerse en cuenta cuando se diseñan las reglas jurídicas. En este sentido, la desigual distribución de tareas en el ámbito familiar y la falta acceso al empleo en igualdad de condiciones, por ejemplo, motivados por la existencia de roles estereotipados de género resulta relevante a la hora de determinar institutos como el régimen patrimonial del matrimonio, la responsabilidad parental, el divorcio, entre otras cuestiones del derecho de familia.

A su vez, este principio resulta de extrema importancia con carácter posterior a la resolución de los casos judiciales, en el proceso de implementación de sentencias. Tomemos el caso “Mendoza”, donde, por razones ambientales, la Corte Suprema de Justicia de la Nación decidió el traslado de las familias que habitan el camino de sirga para limpiar la cuenca Riachuelo-Matanza (CSN, 2008). La participación de los interesados en este proceso resulta central porque se define el destino de sus familias y el lugar donde habitarán.

En este sentido, la ética del cuidado nos brinda un modo desarticulado de entender este tipo de participación. El contexto resulta sumamente relevante: un traslado no puede implementarse sin estimarse las necesidades de cada familia, tales como la accesibilidad real a los establecimientos educativos y servicios de salud públicos, por ejemplo. La ausencia o deficiente atención de estas particularidades tiene consecuencias perjudiciales para las familias involucradas tal como se advierte en el informe efectuado por el Ministerio Público Tutelar en el 2012, donde se da cuenta de las dificultades que enfrentaron y continúan enfrentar las familias trasladadas en el marco de dicho proceso judicial.⁷

De este modo, la atención al contexto resulta central en tanto propone un análisis de las situaciones particulares de los involucrados, y destaca la importancia de las consecuencias de la implementación de sentencias judiciales.

2. El carácter universal de los principios de la ética del cuidado

Esta lectura de la ética del cuidado que permite afirmar que se trata de una teoría moral que establece principios nos lleva a preguntarnos cuál podría ser su alcance, esto es, si puede superar el test de universalidad. En este sentido, podemos cotejar

a Jaramillo (2000: 25-60).

⁷ Véase: Bermúdez y Royo (2012).

la conformidad de la ética del cuidado con el imperativo categórico de Immanuel Kant que –en sus versiones más conocidas– indica: “*obra sólo según la máxima que al mismo tiempo puedas querer se convierta una ley universal*” (O’Neill, 1995).

Siguiendo a Seyla Benhabib, para analizar la universalidad de las pautas morales corresponde hacer una distinción entre el dominio de la moral y la justificación imparcial de los principios que se pretenden sostener. Estos puntos se analizarán en los apartados siguientes.

2.1. Dominio de la moral

Nuevamente, las críticas de Sher pueden guiar este análisis en tanto afirma que la ética del cuidado sólo es aplicable a las relaciones personales. Sostiene además que, dado el carácter único e irreplicable de la naturaleza de las relaciones personales, los deberes que imponen deben aplicarse sólo a estas personas. Aún quienes se encuentren en situaciones similares pueden no estar sujetas a iguales deberes porque las características de las relaciones personales pueden ser diversas (2002: 598-599). En consecuencia, considera que dado que en muchos casos los deberes de las relaciones personales son incompatibles con los deberes que surgen a partir de ciertos principios impersonales, si existe una hegemonía de la moral de los principios que incluyen estos últimos, entonces la teoría de Gilligan –entendida como limitada a los primeros- no proporciona una alternativa (2002: 599).

Si bien es cierto que los ejemplos que propone Gilligan para formular los principios de la ética del cuidado refieren fundamentalmente a relaciones personales, e incluso asumiendo que resulta más clara la aplicación de estos principios a dichas relaciones, lo cierto es no parece existir una relación lógica que implique tal limitación.

Sobre este punto resulta necesario hacer una aclaración vinculada al punto analizado en el apartado anterior. El hecho de que la ética del cuidado se aplique a relaciones personales no significa que no pueda imponer principios de tipo impersonales. Es decir, por ejemplo, la atención a las necesidades de los otros puede ser una obligación que tenga Juan Pérez, hermano de Ana Pérez, persona que se encuentra en estado de salud terminal. Es posible afirmar que cualquier persona que se encuentra en la misma situación, es decir, en la misma relación y bajo iguales condiciones, debe actuar de la una manera determinada. Así, toda/o hermana/o debe atender a las necesidades de su hermano/a cuando éste/a padezca una enfermedad terminal. De este modo, la obligación se aplica a las relaciones personales pero de manera impersonal, es decir, a todos/as aquellos/as que se encuentren en esta clase de relación.

Es cierto que, como sostiene Sher, las relaciones personales tienen características únicas e irrepetibles, pero sobre este punto la atención al contexto adquiere especial relevancia. En este sentido, la forma en que se cumplirán estas obligaciones dependerá de cada caso dado que, nuevamente, el contexto debe guiar la aplicación de otros principios.

Sin embargo, la impersonalidad que requiere Sher parece exceder este punto. Como ya se mencionó, este autor parte de la base de que los principios de la ética del cuidado son aplicables sólo a relaciones personales. Sin embargo, aclara —a pie de página— que si Gilligan sostiene que las relaciones personales son importantes porque proporcionan una suerte de conocimiento que puede guiar y uniformar nuestras relaciones con los extraños, algunas de sus objeciones no le son aplicables.

Siguiendo esta línea de análisis, no hay un vínculo lógico que limite las obligaciones de cuidado a las relaciones personales toda vez que es posible afirmar, a modo de ejemplo y sin contradicción alguna, que todas las personas tenemos deberes de cuidado respecto de quienes lo necesitan, como parte del deber de atender a las necesidades de los otros.

Estas obligaciones son muy amplias y presentan enormes complejidades dado que es claro que no es posible —y tampoco deseable— atender a “todas” necesidades de “todas” las personas, pero si delimitamos a los fines de este trabajo las obligaciones de ayuda —a modo de ejemplo— centrándonos en las cuestiones de cuidado, podemos afirmar que es falso que no sea posible atender a las necesidades de todos los afectados.⁸

Tomaremos, para este estudio, la atención de las necesidades de los otros vinculadas al cuidado que se producen por cuestiones naturales, principalmente el que requerimos las personas por no contar con aptitudes físicas —permanentes o temporales— o psicosociales para satisfacerlas por nosotras/os mismas/os. Estas necesidades se presentan en términos generales en la infancia, en la vejez, durante las enfermedades o en situaciones de discapacidad física, intelectual o psicosocial temporal o permanente. Es importante tener en cuenta que todas las personas, en mayor o menor medida, tenemos necesidades de cuidado, por tanto las demandas de cuidado —así como la obligación según se analizará a continuación— son universales.

Si a los fines de este análisis delimitamos las “necesidades” de este modo, es posible sostener que las obligaciones de cuidado nos alcanzan a todos respecto de los otros aun en casos en los que no tenemos vínculos directos.

Cómo cumplimos como ello es una discusión diferente pero, dado que no es imposible, la afirmación tiene sentido. Algunas obligaciones debemos cumplirlas de forma personal, en tanto refieren a vínculos específicos —por ejemplo de parentesco— pero otras pueden ser asumidas de manera indirecta.⁹

8 En este trabajo se evalúa en particular las cuestiones vinculadas al cuidado, sin perjuicio de que las obligaciones de atención de las necesidades de los otros, entendemos, tiene un alcance mucho más amplio. En este sentido, la justificación de los derechos económicos y sociales a partir de la ética del cuidado ya ha sido analizada en el artículo sobre derechos sociales ya citado en la introducción.

9 Con esta afirmación no se pretende desconocer el contenido afectivo que requiere llevar adelante tareas de cuidado, sino simplemente asumir que este atributo no es exclusivo ni excluyente de las relaciones personales. En efecto, pueden existir relaciones directas en las que

En efecto, la idea de organización social del cuidado muestra que el alcance de las obligaciones de cuidado incluye tanto a relaciones personales como impersonales. Esta organización refiere a la interrelación entre las familias, el Estado, el mercado y las organizaciones comunitarias producen y distribuyen el cuidado (Pautassi y Rodríguez Enríquez, 2014: 15). De este modo, Laura Pautassi afirma que “[e]n todos los casos, debe quedar claro que existen sujetos obligados a proveer el cuidado, desde los miembros de la pareja para con sus hijos, o de los hijos varones y mujeres para con sus progenitores en situación de autonomía relativa, pero también es el Estado o los particulares en determinados casos quienes también se encuentran obligados a ‘hacer’ en materia de cuidado” (Pautassi, 2007: 19 y 41).

Las obligaciones de cuidado nos alcanzan entonces tanto en términos personales como impersonales y, en lo que se refiere a estas últimas, el rol del Estado para instrumentar el cumplimiento resulta central, tal como se analizará en los apartados siguientes.

Además, existen razones que justifican no limitar las obligaciones de cuidado en términos personales. En efecto, si como veremos a continuación la distribución de las aptitudes naturales responde a cuestiones no relacionadas con nuestro merecimiento moral sino circunstancias asignadas de manera azarosa, el alcance amplio del deber de atención de las necesidades de las personas con menos suerte a través de las instituciones sociales resulta justificado.

134

De hecho, pensar en el cuidado sólo en términos personales tiene –al menos– dos problemas en la práctica. En sociedades patriarcales como la nuestra, las tareas de cuidado recaen sobre las mujeres. En efecto, en el informe elaborado sobre la materia, coordinado por Laura Pautassi y Corina Rodríguez Enríquez, se afirma que en nuestro país se “*verifica la persistencia de una asimetría en la organización del cuidado al interior de los hogares, ya que las responsabilidades están concentradas en las mujeres, con una participación débil de los varones*” (Pautassi y Rodríguez Enríquez, *op. cit.*: 176). Ello, con las consecuencias desfavorables que conlleva tales como la doble jornada laboral para las mujeres y la desigualdad en el acceso al empleo, a los cargos públicos, a los estudios y espacios académicos, entre tantas otras cuestiones.

Por otra parte, en nuestra realidad la atención únicamente personal de las cuestiones de cuidado produce discriminación también por razones económicas y sociales. Si tenemos presente que las políticas de cuidado –en términos generales– están pensadas como beneficios de las trabajadoras asalariadas, quedan fuera de protección adecuada entonces los derechos de las personas con mayor exclusión social. Tal como sostiene

no se presente el afecto mencionado, así como también se pueden crear instituciones sociales que cuenten con personal idóneo que pueda ofrecer esta forma de cuidado.

Rodríguez Enríquez, se produce respecto de estos grupos un círculo vicioso: las personas en hogares que pueden afrontar un mayor costo de contratar servicios de cuidado privados tienen más posibilidades de una inserción laboral plena en el mercado laboral de todos los adultos, mientras que los hogares de sectores de bajos ingresos construyen otras estrategias que implican la no inserción de las mujeres en el mercado laboral o su inserción precaria, o atribuyen responsabilidades de cuidado a las mujeres más jóvenes, limitándose sus posibilidades de educarse o insertarse tempranamente en el mercado laboral (Rodríguez Enríquez, 2005: 6).

Entender las obligaciones en términos impersonales también contribuye a superar las situaciones de desigualdad antes descriptas. El alcance impersonal de las obligaciones de cuidado no sólo es posible sino que también resulta deseable. Por tanto, no es razonable limitar el dominio de la moral de manera tal que las cuestiones vinculadas a la ética del cuidado sólo refieran a las obligaciones directas y personales.¹⁰

Asumiendo entonces la posibilidad de que la ética del cuidado establezca principios aplicables también a las relaciones impersonales, resulta pertinente aún la pregunta vinculada a la superación de las restricciones que una justificación imparcial impone.

Al respecto, Sher afirma que tanto las teorías deontológicas como las consecuencialistas pretenden justificar sus principios a partir de perspectivas abstractas y generales. Para ello, se pregunta si –siguiendo la teoría de Rawls– los contratantes elegirían los principios vinculados con la ética del cuidado. Aun partiendo de una lectura diferente a la que realiza Sher de la ética del cuidado, es posible seguir las preguntas que formula e intentar relacionar la ética del cuidado con la teoría de Rawls, a los fines de evaluar si los principios mencionados superarían un test de imparcialidad en su justificación.

135

2.2. Justificación imparcial de los principios

Para comenzar este análisis, corresponde advertir que Rawls niega expresamente la posibilidad de utilizar los principios de justicia aplicables a la estructura básica de la sociedad para resolver cuestiones de cuidado como las descriptas en el apartado anterior.

Por un lado, descarta la aplicación de los principios a la “[s]ituación en la cual alguien piensa en cómo asignar ciertos bienes a personas necesitadas que les son conocidas” (Rawls, 2014: 71). Por tanto, no se utilizan para la distribución de bienes particulares a individuos particulares con nombre propios. Sin embargo, esta observación no es importante dado que, como ya se propuso, la ética del cuidado puede además establecer principios impersonales.

¹⁰ Esta posición es consistente con la sostenida por Benhabid, en tanto cuestiona las críticas que Habermas y Kohlberg formulan a la ética del cuidado por limitar injustificadamente su aplicación como cuestiones de evaluativas pero no morales. Ver Benhabid (1992: 208 y ss.).

La exclusión de las cuestiones de cuidado surge con toda claridad de su concepción política de las personas, a quienes entiende como plenos participantes en la cooperación social (Rawls, 2014: 101). Martha Nussbaum cuestiona este aspecto fundamental de la teoría de Rawls. Le critica que asume *“a las partes como adultos contratantes competentes, con un grado de necesidad similar y capaces de un nivel de cooperación social que les posibilite entablar un contrato con los demás”* (2001: 69). Agrega que su idea de cooperación social está basada en la reciprocidad entre seres aproximadamente iguales y no deja un espacio explícito para las relaciones de dependencia (2001: 69). De este modo, Nussbaum cuestiona que no toma adecuadamente en cuenta las necesidades diferentes de cuidado que tienen las personas durante distintas etapas como la niñez o la vejez, la enfermedad o incluso las situaciones de discapacidades físicas o psico-sociales más permanentes.

Rawls excluye de manera directa las cuestiones de cuidado cuando analiza cómo se determina la posición de los menos afortunados de la sociedad a los fines de aplicar el principio de diferencia. Al respecto, si bien refiere a tres clases de contingencias –origen familiar y de clase, dones naturales, y suerte y fortuna– y dentro de la segunda de las categorías se podría incluir las cuestiones de cuidado, el autor descarta de manera expresa esta posibilidad. En efecto, afirma *“supondré que todos tienen necesidades físicas y capacidades psíquicas dentro del ámbito normal, de modo que no se plantean problemas de cuidado especial de la salud y de cómo tratar las deficiencias mentales”* (2014: 100).

Años después, Rawls ratifica –de un modo menos exigente– su posición. Afirma que ha supuesto y seguirá suponiendo que *“aunque los ciudadanos no tienen iguales capacidades, sí poseen, por lo menos en grado mínimo esencial, las capacidades morales, intelectuales y físicas que les permiten ser integrantes plenamente cooperadores de la sociedad durante toda una vida”* (1995: 179). De este modo, asume que las personas superan este grado mínimo en líneas generales y prevé como sólo excepción las variaciones que se producen por enfermedades o accidentes. Sin embargo, considera que estas cuestiones deben ser resueltas en la etapa legislativa y con el objetivo de restaurar la salud de las personas mediante atención médica de manera tal que éstas puedan volver a ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad (Rawls, 1995: 180).

Es decir, creo que el autor contempla de manera inadecuada las contingencias vinculadas a accidentes y enfermedades dado que muchas de éstas generar consecuencias permanentes, y omite considerar la situación de las personas que en la infancia o la vejez se encuentran por debajo de dicho grado mínimo. Este punto de partida es claramente contrario al que supone la ética del cuidado y el principio de atención a las necesidades en particular (Rawls, 1995: 180).

Sin perjuicio de la trascendental importancia de estos puntos, la teoría de Rawls

tiene mucho que decir. En efecto, permitiría compensar las injusticias que se producen por la distribución arbitraria de las capacidades naturales y podría servir a los fines de cotejar la universalidad de la ética del cuidado en el ámbito de su justificación.

Por ello, inicialmente se hará a un lado este aspecto para evaluar la posibilidad de elegir principios de la ética del cuidado partiendo de una posición imparcial. Analizaremos primero su concepción de la justicia y la importancia de la distribución arbitraria de los dones naturales en su teoría y luego se verá, si es posible a pesar de la posición de Rawls, extender este estudio a los principios vinculados a la ética del cuidado.

Veamos entonces la teoría de Rawls con el objeto específico de evaluar si principios vinculados a la ética del cuidado podrían elegirse de manera imparcial por los contratantes bajo el velo de ignorancia. Para ello, es importante tener presente el tratamiento que Rawls da a las contingencias sociales y naturales, y evaluar luego la posibilidad de incluir en estas últimas las cuestiones vinculadas al cuidado.

Siguiendo a Rawls, los objetivos de los principios de justicia son, entre otros, mitigar las contingencias sociales y de la fortuna natural sobre las porciones distributivas (2014: 78). Estas condiciones se deciden como consecuencia de la lotería natural y, desde una perspectiva moral, este resultado es arbitrario. Por ello, afirma que “No hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales, a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas” (2014: 79).¹¹

137

Afirma Rawls que las características naturales fijas determinan posiciones pertinentes a los fines de aplicar el principio de la diferencia y, dado que éstas no pueden ser modificadas, las posiciones que se definan contarán como lugares iniciales en la estructura básica. De este modo, considera el autor que “[n]adie habrá de beneficiarse de estas contingencias salvo cuando esto redunde en el bienestar de los demás” (2014: 102).

En efecto, dado que nadie merece mayor capacidad natural, el modo de operar con ellas es “configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al principio de la diferencia si es que queremos diseñar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debido a su lugar arbitrario en la distribución de cualidades naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias” (citado por Kymlicka, 1995: 71).

En esta línea, sostiene que toda vez que las desigualdades de nacimiento y dones naturales son innecesarias, habrán de compensarse de algún modo, tal como lo exige el principio de compensación. Afirma que “la sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dones naturales y quienes han nacido en posiciones

11 Agrega a su vez que incluso ser merecedor de esfuerzo depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales (2014: 79).

sociales menos favorables. La idea es compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad.” Al respecto, agrega que “[c]onforme este principio podrían aplicarse mayores recursos para la educación de los menos inteligentes que para la de los más dotados, al menos durante ciertos periodos de su vida, por ejemplo, en los primeros años escolares” (Rawls, 2014: 103).

Si a pesar de la expresa oposición de Rawls incluimos como dones naturales inmerecidos las circunstancias naturales por las que las personas requieren cuidado y, por tanto, hacemos aplicable el principio de la diferencia a estas contingencias, los principios de la ética del cuidado superarían el test de imparcialidad. Para que ello sea posible, corresponde dar razones para tomar como arbitrarias la distribución de contingencias vinculadas al cuidado.

En este sentido, es posible afirmar que nacer con mayores aptitudes naturales es una cuestión azarosa. Nadie merece la fortuna de poseer capacidades plenas, por tanto pertenecer al grupo de personas que requieren especial cuidado—por ejemplo quienes tienen discapacidades físicas o psicosociales— no está relacionado con el merecimiento moral.

Además, si bien es cierto que todas las personas requerimos cuidado en la infancia y la vejez—en su caso—, es decir, no hay una distribución azarosa desigual, lo cierto es la posibilidad de contar con recursos para afrontar sí responde a circunstancias arbitrarias. Así, si nacemos en una familia cuyos integrantes se ocupan de manera personal del cuidado, cuentan con empleos formales que tienen guardería o cuentan con los recursos materiales suficientes para solventar los gastos correspondiente, necesitaremos menos de la oferta estatal de cuidado que quienes no tienen estos privilegios, por ejemplo, los que son abandonados en la infancia o en la vejez.

Por ello, es posible afirmar que resulta razonable asimilar las cuestiones de cuidado a las contingencias naturales respecto de las cuales las personas no poseen merecimiento moral alguno en su distribución.

Bajo esta lectura es posible sostener que los contratantes—en condiciones de imparcialidad— elegirían principios vinculados a la ética del cuidado relacionados con el principio de diferencia. En efecto, podrían considerar importante que a partir de los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad se compensen las desigualdades que se producen de manera arbitraria relacionadas con las contingencias naturales aquí descriptas.

Al respecto, Nussbaum considera que la teoría de Rawls debe ser revisada, de manera tal que se incorpore una concepción diferente de la persona que reconozca distintas clases de dignidad en el mundo, al igual que una lista apropiada de bienes primarios que incluya las necesidades de cuidado. En igual sentido, Will Kymlicka afirma que estas desigualdades naturales deberían ser compensadas del mismo modo que las sociales, mencionando como ejemplo particularmente la situación de las personas físicamente disminuidas. Concluye que existen razones para reconocer

los impedimentos físicos naturales como base para la compensación y para incluir los bienes primarios naturales en el indicador que determina quién se encuentra en la posición menos favorecida (1995: 88).

La similitud que Rawls presenta entre el principio diferencia y de fraternidad – cuyos postulados son semejantes a los de ética del cuidado– abonan esta aproximación, en tanto éstos están basados en la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados (2014: 107). Sin embargo, como ya se mencionó, Rawls excluye de manera expresa las cuestiones de cuidado en la aplicación de los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad.

Al respecto, corresponde mencionar que no contribuye a la inclusión de las cuestiones de cuidado el hecho de que Rawls entienda que obligaciones vinculadas con esta temática recaen sobre las personas y no sobre las instituciones sociales. En efecto, este autor distingue el objeto primario de los principios de justicia social, esto es, la distribución de beneficios y cargas de la vida social en estructura básica de la sociedad de los principios que se aplican a los individuos y sus acciones en circunstancias particulares (Rawls, 2014: 62).

Los principios de justicia tienen una finalidad: proporcionar una asignación de derechos y deberes fundamentales y determinar la división de las ventajas debidas a la cooperación social (Rawls, 2014: 65). Las personas tienen –en términos morales– diversos deberes entre los que Rawls menciona los denominados deberes naturales. Estos no guardan relación alguna con las instituciones o prácticas sociales, en general, su contenido no viene definido por los posibles acuerdos en los que éstas participen (2014: 115). A modo de ejemplo, un deber natural de las personas consiste en “ayudar al prójimo” (2014: 116).

Una explicación a la exclusión de los principios de la ética del cuidado –que actuaría conjuntamente con la concepción política de las personas ya mencionada– puede estar dada por el hecho de que Rawls entiende a las cuestiones de cuidado como deberes naturales que sólo competen a las personas y están fuera de la teoría de la justicia para la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, aun asumiendo que las cuestiones vinculadas a la salud –bienes naturales según Rawls– no pueden ser redistribuidas en la sociedad, la relevancia que se dé a estos bienes en la determinación de la posición de las personas como desaventajadas para la aplicación del principio de diferencia y las medidas que se tomen para mitigar estas desigualdades a través de la distribución de los bienes sociales primarios, son cuestiones sobre las que los principios de justicia tienen mucho que decir.

Los principios de la ética del cuidado –junto a los principios de justicia de Rawls– podrían justificar el deber diseñar instituciones sociales para cumplir también, de modo indirecto e impersonal, las obligaciones de cuidado y así revertir situaciones de desigualdad generadas por contingencias naturales inmerecidas. Si el rechazo expreso de Rawls para hacerlo se relaciona –entre otras cuestiones– con entender que

estas cuestiones se enmarcan en los deberes naturales de las personas, la traducción de estos deberes en términos institucionales permitiría dar este paso.

Sin embargo, incluso bajo este análisis subsisten limitaciones en la teoría de Rawls que no permiten dar una respuesta adecuada a las cuestiones de cuidado. Al respecto, Kymlicka afirma que el principio de diferencia aplicado a cuestiones de cuidado resulta insuficiente toda vez que la persona físicamente disminuida, por ejemplo, soporta mayores costos medicina transporte. Así, refiere que estas personas sufren una inmerecida carga para desarrollar una vida satisfactoria, causada por sus circunstancias y no por sus elecciones, carga que el principio de la diferencia no elimina sino más bien tolera (1995: 87).

Agrega este autor que la compensación de las desigualdades naturales genera algunas dificultades dado que ninguna cantidad de dinero puede capacitar a la persona seriamente desfavorecida para que lleve adelante una vida tan ventajosa como la de las otras (1995: 94). Para superarlas, toma la teoría de Ronald Dworkin, en tanto afirma que es posible pensar, en una situación original como la de Rawls, en un seguro que las personas elijan contra la posibilidad de resultar inválidos o desfavorecidos de *otra manera en la distribución de dotaciones naturales*. De este modo, afirma que *“los ingresos por impuestos sería una vía para recaudar las primas que la gente hipotéticamente estaría de acuerdo en pagar, y los distintos esquemas de bienestar, cuidado médico, y programas contra el paro serían vías para hacer efectiva la cobertura de aquellos que estuvieran sufriendo desventajas naturales cubiertas por el seguro”* (Kymlicka, 1995: 95).¹²

140

La ética del cuidado otorga razones para fundar este seguro que podría ser elegido por los contratantes en la posición original. A su vez, esta vía nos lleva de manera directa a justificar las instituciones sociales de cuidado.

En consecuencia, si bien esta lectura no permite superar uno de los ejes centrales de la teoría de Rawls –la concepción política de las personas como plenamente cooperantes durante todas sus vidas– a los fines de este trabajo resulta útil para afirmar la universalidad de los principios que propone la ética del cuidado y justificar también– desde una visión igualitaria– instituciones sociales de cuidado.

III. Algunas consideraciones finales sobre el derecho al cuidado

La ética del cuidado leída de este modo contribuye a justificar la obligatoriedad de la asignación de recursos públicos para fomentar instituciones sociales de cuidado, destinadas a garantizar el denominado derecho al cuidado.

Dos aclaraciones al respecto. Por un lado, corresponde mencionar que Gilligan

¹² Dworkin sigue el “segundo mejor”, esto es, no cree que este sistema compense plenamente las desigualdades no merecidas sino que constituye lo mejor que podemos hacer al respecto.

cuestiona la idea misma de derechos. Observa que la equiparación de la moral con el respeto a los derechos pone restricciones a la responsabilidad al limitar el deber de la reciprocidad a no intervención, mientras que la responsabilidad incluye el Yo y los otros, considerados como distintos pero conectados, y no separados y opuestos (1985: 239). De esta contraposición planteada por Gilligan surge claramente que la concepción de los derechos que cuestiona es la que se limita a reconocer únicamente su faz negativa, es decir, entender que los derechos sólo imponen deberes de no intervención y no responsabilidades. Es por ello que la crítica de Gilligan sólo alcanza a aquellas concepciones de los derechos que sostienen únicamente los liberales conservadores.^{13 14} Siguiendo una concepción liberal igualitaria, la ética del cuidado y la noción de derecho no son incompatibles.

Por otra parte, relacionar el derecho al cuidado con las teorías morales—en particular la ética del cuidado—de ningún modo implica restar obligatoriedad a las obligaciones jurídicas que éste se derivan. Por el contrario, la relación entre la moral y el derecho que aquí se pretende analizar está basada en la posición de Carlos Nino, en tanto sostiene que los principios morales constituyen la base de una concepción liberal de la sociedad, de cuya combinación se deriva un conjunto plausible de derechos individuales básicos. Al respecto, el autor refiere al principio de autonomía de la persona, de inviolabilidad y de dignidad (2007: 199 y ss.). Los principios de la ética del cuidado se vinculan, de este modo, con derechos más específicos como el derecho al cuidado.¹⁵

13 Los liberales igualitarios, en cambio, aceptan una visión positiva de los derechos, lo que a su vez implica una concepción más amplia de los deberes del Estado. Las obligaciones no se limitan a la no interferencia sino que se deben garantizar los derechos a través de las políticas públicas correspondientes.

14 Esta advertencia respecto de que las críticas a los derechos efectuada por Gilligan sólo alcanza a las concepciones liberales conservadoras fue destacada por autores como Will Kymlicka y Susan Moller Okin. Al respecto, Kymlicka afirma que “Todas las demás teorías que he examinado reconocen efectivos deberes en relación con el bienestar de los demás. Entonces, mientras que el sistema de la justicia pone el acento en los derechos de las personas, es bastante apropiado decir que estos derechos imponen responsabilidades sobre los demás. Y, por cierto, éste es el modo en que muchos de los responden a las críticas Gilligan describen su teoría de la ética del cuidado” (Kymlicka, 1998: 302). Por su parte, Moller Okin destaca que “Gilligan seems predisposed to interpret talk of “rights” as referring to what are sometimes called “negative rights”, that is to say, rights that require only restraint, and no positive responsibility, on the part of the corresponding obligation holder(s). She tends therefore to conflate talk about rights with individualism and even selfishness. But as a number of moral philosophers have recently argued, many rights entail positive obligations and substantive responsibilities on the part of other, and at least some of Gilligan’s male respondents are ambiguous on this issue. In this light, the distinction between a “morality of rights” and “morality of responsibilities” seems artificial and even obfuscating, unless it is meant simply to indicate where the greater emphasis is placed” Moller Okin (1990: 157).

15 Remitimos nuevamente al trabajo citado en la introducción donde se relacionan los derechos económicos, sociales y culturales —particularmente el derecho a la vivienda digna y adecuada— con la ética del cuidado.

Esta teoría contribuye en la justificación de la universalización de la responsabilidad del cuidado, en efecto, postula que todos estamos obligados a prestar cuidado, en algunos casos de forma personal pero siempre con alcance impersonal. En este último aspecto, el rol del Estado como garante de derechos resulta fundamental para su instrumentación.

Esta posición es consistente con la idea de “economía de cuidado ampliada” que Corina Rodríguez Enríquez utiliza para referir al sistema de reproducción social conformado tanto por el trabajo doméstico no remunerado realizado en el interior de los hogares –equivalente al alcance personal aquí descrito– así como también a la provisión pública y privada del servicio de cuidado –que incluye el enfoque impersonal–. Dentro de esta última, la autora menciona la provisión de educación y servicios de salud públicos, de servicios de cuidado infantil, de personas mayores, con enfermedades o discapacidades, entre otros (2005: 6-7).

En consecuencia, todos tenemos el deber de brindar cuidado como exigencia de principios como el de la igualdad, dado que no merecemos las injusticias que se generan por la arbitraria distribución de las contingencias naturales y en razón de que la ética del cuidado –como teoría moral– exige que las personas nos preocupemos por las necesidades de todos. Esta visión aporta fundamentos a la contemplación del derecho al cuidado como derecho humano fundamental. En este sentido, Pautassi afirma que no se trata de promover únicamente una mayor oferta de cuidado –de por sí indispensable– sino universalizar la responsabilidad, la obligación, la tarea y los recursos necesarios para el cuidado. Será la única forma que trascienda los compromisos inmediatos y que se inserte como un derecho humano fundamental: el derecho a ser cuidado y a cuidar (2007: 41).

De este modo, la obligación de atender a las necesidades de las personas sería entonces también impersonal e indirecta, y su alcance universal tanto en lo que hace a los obligados a presentarlo como a todas las personas que, como mínimo en la infancia y la vejez -en su caso- requerimos de cuidado.

IV. Conclusiones

Siguiendo el análisis realizado, la ética del cuidado puede ser entendida como una teoría que propone principios morales de aplicación a todas las relaciones –tanto personales como impersonales–. Entre ellos se incluyen, a modo de ejemplo, la atención al contexto y las cuestiones vinculadas con el cuidado.

La ética del cuidado, de manera complementaria, realiza importantes aportes en las discusiones tanto morales como jurídicas. En efecto, tal como se analizó en este trabajo, el principio de atención al contexto permite realizar una lectura más concreta de la de autonomía personal. A su vez, los procesos judiciales resultan más adecuados si incluimos las exigencias que la ética del cuidado propone a través de

la debida atención al contexto en la aplicación de las normas así como también en los procesos de implementación de sentencias.

La ética del cuidado, como teoría moral, superaría el test de universalidad tanto en el ámbito de su dominio como de su justificación. En este último aspecto, la teoría de la justicia de Rawls, a pesar de la expresa oposición de su autor, sirve de base para fundar esta afirmación. En efecto, en la posición original se podrían elegir principios que contemplen las cuestiones centrales de la ética del cuidado, lo constituiría una justificación imparcial de esta teoría.

Por otra parte, la teoría rawlsiana podría –y sería deseable que lo hiciera– incorporar las cuestiones de cuidado dentro de la idea de dones naturales que, por su distribución arbitraria, deben ser compensados con la aplicación de los principios de justicia. Si bien ello no daría una respuesta acabada a los problemas del cuidado, constituiría un aporte importante sobre todo desde su visión igualitaria.

En conclusión, esta lectura de la ética del cuidado permite tomarla como teoría moral que mucho tiene para aportar al debate y contribuye en la justificación de instituciones legales, herramientas jurídicas e institutos como el derecho al cuidado y, sobre este último, refuerza su entendimiento como derecho que exige al Estado el diseño de políticas públicas universales para garantizarlo.

Bibliografía

Jurisprudencia

Corte Suprema de Justicia de la Nación (2008). Caso “*Mendoza Beatriz Silva y otros c. Estado Nacional y otros s/ daños y perjuicios (daños derivados de la contaminación ambiental del Río Matanza-Riachuelo)*”. Expediente M. 1569. XL.

Doctrina

Álvarez, Silvina (2012). “La autonomía personal de las mujeres. Una aproximación a la autonomía relacional y la construcción de las opciones”. Paper borrador presentado en el *Seminario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires*, 13 de diciembre de 2012. Disponible en: <http://www.palermo.edu/derecho/pdf/La-autonomia-de-las-mujeres.pdf>

Benhabib, Seyla (1990). "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en *Teoría feminista y teoría crítica*, S. Benhabib y D. Cornell (eds.), traducción A. Sánchez. Valencia: Ed. Alfons el Magnanim.

-- (1992). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. España: Gédisa.

Bermúdez Ángeles y Laura Royo (coord.) (2012). "La dimensión social de las relocalizaciones. El fallo 'Mendoza' y los derechos de la infancia en la zona sur de la CABA", *Documentos de Trabajo* n° 16, Asesoría General Tutelar de la Ciudad de Buenos Aires. Consultado el 17 de enero de 2016 en: <http://mptutelar.gob.ar/sites/default/files/DT%20N%2016-AGT.pdf>.

Cumes, Aura Estela (2012). "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las forma de dominio", *Anuario hojas de Warmi*. España: Universidad de Murcia, 1-16. Consultado el 19 de enero de 2016 en: <http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/viewFile/180291/151201>.

Faerman, Romina (2012a). *Ética del cuidado, derechos económicos y sociales y autonomía personal*. Tesis. Director: Marcelo Alegre, Universidad de Palermo.

-- (2012b). "El derecho a la vivienda digna y adecuada. Análisis de la jurisprudencia del Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de Buenos Aires a la luz de los principios de la ética del cuidado", *Jura Gentium*, Italia, 2012. Consultado el 17 de enero de 2016 en: <http://www.juragentium.org/topics/latina/it/faerman.pdf>

144 -- (2013). "El derecho a la vivienda digna y adecuada. Análisis de la jurisprudencia del Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de Buenos Aires a la luz de los principios de la ética del cuidado". En Asociación Civil por la Igualdad y la Justicia, *Los derechos sociales en la Gran Buenos Aires*. Argentina: Eudeba.

Gilligan, Carol (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.

Goldfarb, Phyllis (2005). "Una espiral entre la teoría y la práctica. La ética del feminismo y la educación práctica", *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho* 3(6), Universidad de Buenos Aires, 67-156. Consultado el 19 de enero de 2016 en: http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/rev_academia/revistas/06/una-espiral-entre-la-teoria-y-la-practica.pdf.

Jaramillo, Isabel Cristina (2000). "La crítica feminista al Derecho". En *Género y Teoría del Derecho*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Kohen, Beatriz (2005). "Ciudadanía y ética del cuidado". En Elisa Carrió y Diana Mafía (comps.), *Búsquedas de sentido para una nueva política*. Buenos Aires: Paidós, 175/188.

Kymlicka, Will (1995). *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel S.A.

Moller Okin, Susan (1990). "Thinking like a Woman". En Deborah Rhode (Ed.),

- Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press.
- Nino, Carlos (2007). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea.
- Nussbaum, Martha (2001). "El futuro del liberalismo feminista", *Areté Revista de Filosofía XIII*(1). Consultado el 19 de enero de 2016 en: <http://www.revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/viewFile/7427/7649>.
- O'Neill, Onora (1995). "La ética kantiana". En Peter Singer, *Compendio de ética*. España: Alianza Editorial, 253-267.
- Pautassi, Laura (2007). "El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos", *Serie Mujer y Desarrollo 87*, 5-37. Consultado el 18 de enero de 2016 en: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/5809/S0700816_es.pdf;jsessionid=9B1FCE1BAB50A76E06385D497245668C?sequence=1.
- Pautassi, Laura y Corina Rodríguez Enríquez (coordinadoras) (2014). *La organización social del cuidado de niños y niñas. Elementos para la construcción de una agenda de cuidados en Argentina*. Buenos Aires: Asociación por los Derechos Civiles, Centro Interdisciplinario de Políticas Públicas y Equipo Latinoamericano de Género.
- Rawls, John (2014). *Teoría de la justicia* (10ª reimpression). Argentina: Fondo de la Cultura Económica.
- (1995). *Liberalismo Político*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Rodríguez Enríquez, Corina (2005). *La economía del cuidado: una porte conceptual para el estudio de políticas públicas*. Argentina: Centro Interdisciplinario para el Estudio de las Políticas Públicas.
- Sher, George (2002). "Other Voices, Other Rooms? Women's Psychology and Moral Theory" En Jeffrey R. Di Leo, *Morality Matters: Race, Class, and Gender in Applied Ethics*. Boston, Mass: McGraw-Hill, 593 ss.
- Tronto, Joan C. (1987). "Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado", *Signs: Journal of Women in Culture and Society 12*. Chicago: University of Chicago. Traducido por el Programa de Democratización de las Relaciones Sociales, Escuela de Posgrado, Universidad Nacional de General San Martín. Disponible en: [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).

