

ph

ÉTICA DEL CUIDADO: ¿UNA ALTERNATIVA A LA ÉTICA TRADICIONAL?

*ETHICS OF CARE:
AN ALTERNATIVE TO TRADITIONAL ETHICS?*

DIANA HOYOS VALDÉS

Universidad de Caldas, Colombia. diana.hoyos_v@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 30 DE AGOSTO DE 2008 Y APROBADO EL 17 DE OCTUBRE DE 2008

RESUMEN ABSTRACT

En este artículo se expone y se evalúa lo que se ha llamado “ética del cuidado” y se intenta dar respuesta a la pregunta de si tal ética podría remplazar la ética tradicional, centrada en el concepto de justicia. Se exploran los fundamentos teóricos de la ética del cuidado y se analiza en qué medida algunas de las críticas a partir de las cuales se formula tal ética, son razonables. Al final del artículo se concluye que, pese a lo anterior, el concepto de justicia -aunque requiere también de algunos ajustes- sigue siendo fundamental para la construcción de una buena teoría ética.

This paper deals with what has been called “Ethics of care” and attempts to give an answer to the question of whether such ethics could ever take over the traditional one, which focuses mainly on the concept of justice. The theoretical foundations of ethics of care are explored and it is analyzed up to what extent some of the criticisms on which this ethics is formulated are reasonable. I conclude that despite of the former, the concept of justice -though it also requires some adjustments- is still fundamental for the development of a good ethical theory.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Ética del cuidado, feminismo, ética tradicional, justicia, capacidades humanas.

Ethics of care, feminism, traditional ethics, justice, human capacities.

No sé si me equivoco, pero la gran mayoría de nosotros, cuando ve que un conductor hace algo estúpido, dice: “seguro es una mujer”, y lo peor de todo es que pocas veces falla. También creo que la gran mayoría de nosotros piensa que es mejor una mujer como niñera que un hombre, y que si por alguna razón llega a necesitar un guardaespaldas, sería mejor un fornido varón que una mujer. Obviamente, todas estas creencias tienen orígenes y explicaciones distintas, algunas de las cuales están apoyadas por la evidencia. Pero la pregunta realmente interesante es ¿significa esto que hay diferencias naturales específicas que determinan conductas y habilidades diversas? Y más aún ¿son estas diferencias infranqueables? En caso de que la respuesta resultara positiva, ¿qué implicaciones tendría esto para la ética?

Las respuestas a estos interrogantes son muy disímiles, y por obvias razones no las exploraré todas aquí de manera exhaustiva. Me enfocaré, en particular, en aquella que señala la importancia de reconocer las diferencias entre hombres y mujeres, y con base en ello, plantear una nueva ética, una ética de las mujeres; esto es, la ética del cuidado. El presente artículo está dividido en tres partes: en la primera expongo los orígenes y fundamentos teóricos de la ética del cuidado, en la segunda hago una evaluación inicial de ésta, y en la tercera se verá por qué, pese a que deben reconocerse críticas importantes de este tipo de feminismo a la ética tradicional, una ética femenina no logra solucionar los problemas que debería solucionar cualquier ética. Dado lo anterior, en ésta tercera parte también se explora una propuesta que busca integrar los puntos en conflicto de los enfoques de la ética del cuidado y la ética de la justicia.

Antes de comenzar mi exposición, debo dejar claro que éste no es un trabajo a favor o en contra del feminismo. Y no lo es porque actualmente el feminismo presenta muchas variantes, por lo que tendría que examinar cada una de ellas y evaluarlas, lo cual excede los límites de éste.

Sin embargo, considero que es importante atender a lo que el feminismo está diciendo, por lo cual acá me propongo realizar la evaluación de una de sus variantes. Una que podríamos llamar *feminismo anti-liberal*.

Como es bien sabido, la teoría política liberal pone todo el énfasis en la importancia de la libertad individual, entendida como ausencia de interferencia arbitraria en las vidas de los individuos. Según esta concepción, la primera y principal función del Estado es proteger ese ámbito de libertad individual. Por esta razón, para dicha tradición el valor político fundamental es la justicia. No es, pues, una casualidad

que la primera frase de la obra más importante del liberalismo contemporáneo, *Teoría de la Justicia*, de John Rawls, diga: “*la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento*”.

Los teóricos de la ética del cuidado, por el contrario, sostienen que la prioridad que dan los liberales a la justicia, se basa en varios prejuicios asumidos de manera acrítica. Sostienen, por ejemplo, que tal prioridad se basa en una concepción errónea de la naturaleza humana, una visión en la cual los seres humanos somos concebidos como individuos aislados, como una especie de átomos, cuando la realidad es, argumentan, que somos seres profundamente sociales. Por no reconocer este hecho, argumentan estos críticos del liberalismo, la filosofía liberal desconoce el papel que desempeñan otros valores distintos a la justicia. Afirman, además, que típicamente, las sociedades moldeadas según los principios liberales clásicos terminan convirtiéndose en sociedades atomizadas, conflictivas, donde una de las principales funciones del Estado es administrar justicia. Michael Sandel, por ejemplo, argumenta que la justicia sólo es fundamental para comunidades que no tienen un grado de cohesión lo suficientemente alto. Él compara estas sociedades con un hogar unido, para concluir, que en una sociedad que posea la cohesión necesaria, la justicia es realmente secundaria. En un hogar así, sostiene, la justicia no es el valor fundamental. Como lo resume muy bien Ana Nettel:

[...] desde Platón en *La República* y *Las Leyes* hasta Rawls en nuestros días, las más sobresalientes teorías políticas sostienen que la justicia es la virtud principal de la organización política. Difieren de esta posición los comunitaristas, [...] como Sandel, sosteniendo que la justicia es una virtud de sustitución cuando todas las otras: generosidad, benevolencia, amor, han fracasado¹.

Finalmente, estos críticos del liberalismo -entre ellos quienes abogan por la ética del cuidado- argumentan que la filosofía liberal resulta injusta para una porción muy grande de la población. En particular, sostienen que la concepción típicamente individualista y competitiva que subyace a la teoría liberal excluye, por principio, los intereses de las personas más dependientes: niños, discapacitados, ancianos, y en muchos casos, mujeres.

¹ Nettel, Ana Laura, *Justicia y feminismo* (Primera parte). Vía internet en: http://www.uom.edu.mx/trabajadores/64_Ana_Laura.html

ORÍGENES Y FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

En 1974, el psicólogo estadounidense Lawrence Kohlberg expuso su teoría sobre los estadios del desarrollo moral, básicamente, su teoría afirma que la esfera moral de todo ser humano pasa por tres niveles, cada uno de los cuales tiene dos estadios. En breve, los niveles y sus estadios son²:

i) Nivel preconvencional:

1. Estadio de la heteronomía y de la obediencia irreflexiva (de los 2 a los 7 años). Un ejemplo de razonamiento en este estadio sería: *“No hay que robar porque me pueden meter a la cárcel”*.

2. Estadio del egoísmo ilustrado, de la reciprocidad y del intercambio (de los 7 a los 11 años). Un ejemplo, *“Hay que obedecer a los padres y darles así contento porque hacen mucho por uno, y además porque los hijos que se portan bien suelen recibir juguetes”*.

ii) Nivel convencional

3. Estadio de la conformidad social (de los 11 a los 14 años). Ejemplo, *“Al jugar al fútbol no se puede cometer un atropello contra un jugador rival, pues un buen deportista juega siempre correctamente”* (rol social).

4. Estadio de la perspectiva sistémica (de los 15 a los 20, años). Ejemplo de razonamiento en este estadio: *“Ante un tribunal no se puede dar un falso testimonio porque esto va contra la ley; y además, porque si todas las personas mintieran, y no pudiéramos fiarnos de nadie, toda la vida social se vendría abajo”* (intereses del conjunto de la sociedad).

iii) Nivel postconvencional:

5. Estadio del contrato social (de los 20 a los 30 años). Ejemplo, *“El buen comportamiento moral consiste en respetar los derechos, cumplir el contrato social implícito razonable y buscar el mayor bien para el mayor número de personas”*.

6. Estadio de los principios morales universales (a partir de los 30). Ejemplo, *“El buen comportamiento moral consiste en obrar en conformidad*

² Esta caracterización está guiada por Uhl, 1997: 106-109.

con principios morales universales tales como la justicia, la igualdad y el respeto a la dignidad de la persona”.

Pese a la importancia del descubrimiento de Kohlberg, Carol Gilligan, una alumna suya, subrayó que éste había realizado sus estudios sólo con sujetos masculinos, lo cual implicaba que su teoría sólo hablaba acerca del desarrollo moral de la mitad de los seres humanos; no de todos, como él suponía.

En efecto, Gilligan repitió los experimentos con los dilemas morales que planteó Kohlberg, pero esta vez incluyendo sujetos femeninos, y se dio cuenta que las respuestas diferían de una manera importante. Encontró, por ejemplo, que mientras los niños prestan mayor atención al seguimiento de reglas o principios, las niñas se involucran en el conocimiento del contexto. Los primeros parecen más interesados por algo que podríamos llamar la justicia, en sentido abstracto, y las segundas por la atención cuidadosa del otro, de sus necesidades específicas. Así, pues, Gilligan concluyó que las mujeres tienden a razonar con una “voz diferente”, que puede resumirse de este modo:

Conforme a esta concepción, el problema moral surge de responsabilidades conflictivas más que de derechos que compiten entre sí, y requiere para su resolución un modo de pensamiento contextual y pormenorizado, más que formal y abstracto. Esta concepción de la moral como interesada en la actividad de cuidar a los demás centra el desarrollo moral en la comprensión de las responsabilidades y las relaciones, del mismo modo en que la concepción de la moral como equidad vincula el desarrollo moral a la comprensión de derechos y reglas (Gilligan, citada por Kymlicka, 1995: 289).

Esta otra voz, la femenina, sería entonces la voz a favor del cuidado, mientras la masculina sería la voz a favor de la justicia; y ambas, según Gilligan, resultan “*fundamentalmente incompatibles*”. Para apreciar mejor las diferencias entre ambas voces, detallemos un poco las implicaciones de cada una de estas visiones. Siguiendo a Kymlicka (1995), podemos decir que tales diferencias se dan básicamente en lo que cada una de ellas piensa acerca de las aptitudes morales, el razonamiento moral y los conceptos morales.

Así, respecto a las aptitudes morales, mientras dentro de la ética de la justicia se considera que lo más importante es aprender principios morales, en la ética del cuidado la aptitud se entiende como el desarrollo de disposiciones morales. Acerca del razonamiento moral, la ética de la justicia dice que lo que debe hacerse es resolver problemas buscando principios aplicables universalmente, mientras la ética del cuidado busca respuestas que puedan ser aplicadas a cada caso. Finalmente, sobre los conceptos morales la ética de la justicia afirma que se debe prestar atención a los derechos y a la equidad, mientras la ética del cuidado sostiene que es necesario prestar atención a las responsabilidades y a las relaciones. Miremos con un poco más de detalle estas diferencias.

En primer lugar, la razón por la cual dentro de la ética del cuidado se aboga por el desarrollo de disposiciones morales, más que por el aprendizaje de principios, parece tener sus raíces en la observación aristotélica, que el hecho que un agente moral conozca unos principios no garantiza que se comporte conforme a ellos, por lo que es necesario, más bien, desarrollar disposiciones estables a actuar de la manera correcta. Así, la ética del cuidado captura la idea que una ética centrada sólo en principios resulta insuficiente. Esta idea, por lo demás, ha sido muy fructífera en los últimos años, y ha mostrado que la tradición aristotélica podría arrojar luces cuando las teorías éticas centradas en principios resultan insuficientes (Hoyos, 2007). Sin embargo, va un poco más allá, y afirma que tales disposiciones convierten a los principios innecesarios, y en ocasiones, contraproducentes.

En segundo lugar, según la ética del cuidado el razonamiento moral debe buscar primordialmente encontrar respuestas que sean apropiadas a cada situación, porque cada caso es distinto. En cada uno de ellos el contexto y las personas varían, con lo que varían también sus intereses y sus necesidades. Hacer abstracción de esto mediante la aplicación de principios resultaría, a todas luces, un atropello. Esta posición parece basarse en la intuición sartreana según la cual, dado que no tenemos una esencia -porque en nosotros *“la existencia precede a la esencia”*-no tenemos una naturaleza humana, entonces lo único que podemos hacer es responder lo mejor que se pueda en cada caso, atendiendo cuidadosamente al contexto.

Tercero, la ética del cuidado afirma que los conceptos morales de mayor importancia son los de atención, responsabilidad y relaciones interpersonales, básicamente porque observa que hemos olvidado

nuestra fragilidad. Los seres humanos no vivimos como individuos aislados. Nuestra vida, sostiene, es una inmensa red de relaciones que nos permiten no sólo sobrevivir a un largo período de dependencia inicial en nuestra primera infancia, sino que enriquecen nuestros días cuando somos adolescentes y adultos, y luego nos permiten de nuevo sobrevivir a otro período de dependencia cuando nos volvemos ancianos. De este modo, la atención de los otros y hacia los otros, su responsabilidad y la nuestra, y las relaciones que nos unen, no sólo nos permiten sobrevivir, sino que son condición necesaria para que nuestra vida vaya bien.

Por esta razón, según Gilligan,

Una diferencia esencial es que aceptar responsabilidades por otros requiere de alguna verdadera preocupación por el bienestar de los mismos, mientras que los derechos son, esencialmente, mecanismos de protección que pueden ser respetados, simplemente, dejando a las personas a su propio cuidado. De este modo, Gilligan equipara el discurso de los derechos con el individualismo y el egoísmo, y dice que los deberes basados en derechos hacia otros están limitados por la no intromisión recíproca (Kymlicka, 1995: 302).

Los conceptos de derecho y equidad, propios de la ética de la justicia, por otro lado, presuponen que estamos siempre en situaciones de lucha o competencia en los que habría conflictos que resolver. Pero los seres humanos no solo no estamos siempre en lucha, sino que en nuestras relaciones predomina la cooperación, la necesidad y también el deseo de ayuda.

Una manera interesante como se manifiesta esta diferencia es, que según las observaciones de Gilligan:

El dolor sentido subjetivamente aparece como inmoral para las mujeres, sea el mismo justo o no, mientras que los hombres tienden a evaluar como inmoral sólo las cosas que son objetivamente injustas al margen de que el acto ocasione daños subjetivos (*Ibíd.*: 303).

Para comprender mejor, supongamos que usted está sufriendo un terrible daño debido a que tiene a su hijo gravemente enfermo y necesita pagar un tratamiento muy costoso para el cual no tiene dinero. Supongamos,

además, que usted no tiene dinero, porque en años anteriores lo ha despilfarrado.

Según el planteamiento de la ética del cuidado, lo que realmente importa es su daño actual, no las razones por las cuales llegó a esta situación. Usted está sufriendo un daño grave, y esto es suficiente para que yo me comprometa moralmente con usted y le ayude a encontrar una solución a su problema. Según la ética de la justicia, por otro lado, el hecho que usted se encuentre en esta situación como fruto de su irresponsabilidad cuenta. Así, aunque es claro que usted está sufriendo un daño subjetivo, no lo es que ésta sea una situación objetivamente injusta, porque es el resultado de sus elecciones pasadas y resulta inmoral que otros paguen por ellas.

Los teóricos de la primera postura (ética del cuidado) sostienen que poner el acento en la injusticia objetiva sólo resulta inicialmente plausible en ciertos contextos; a saber, cuando se trata de interacciones entre adultos capaces por sí mismos. De nuevo, esto supone que todos somos individuos autosuficientes, capaces de ejercer acciones recíprocas en la vida social, cuando en realidad más de la mitad de la población está compuesta por personas que dependen de otras: niños, ancianos y discapacitados. De este modo, decir que el fundamento de las pretensiones morales legítimas es la justicia objetiva, desconoce el hecho que muchas de las demandas que los otros nos hace surgen de una situación de dependencia, por lo cual no podemos y no debemos preguntarnos siempre si es justo o no que las hagan. Estas personas que se encuentran en situación de dependencia requieren cuidado y atención especiales, sin lo cual sufrirían daño subjetivo grave; resulta absurdo preguntarnos si es justa o no su pretensión que nos hagamos cargo de ellos.

El asunto es que, si bien teóricos de la justicia como Rawls afirman que tenemos algunas obligaciones con esa clase de personas, parece que tales obligaciones no van más allá de ser proporcionarles a los recursos necesarios para su mantenimiento. Y es así, que en la ética de la justicia las interacciones entre los adultos físicamente capaces constituyen el caso paradigmático. Pero, ¿y si tales personas necesitan algo más que recursos?, ¿si lo que necesitan es cuidado? Entonces la respuesta efectiva sólo puede prestarla quien pueda dar atención y cuidado. Los partidarios de la teoría de la justicia dirán que el Estado no puede obligar a nadie a que lo haga, porque esa es una elección personal, que

hace parte del dominio privado de cada persona. Si alguien lo hace, será por su elección, pero no hay obligación. Los teóricos del cuidado, por el contrario sostienen que sí la hay.

Finalmente, estas diferencias terminan desembocando en el que parece ser uno de los orígenes más fundamentales del problema: la distinción tradicional entre el ámbito de lo público o lo social, y el ámbito de lo privado o lo doméstico. Tal distinción puede caracterizarse de la siguiente manera:

Los liberales clásicos, por ejemplo, supusieron que la familia (encabezada por el padre) es una unidad biológicamente determinada, y que la justicia sólo se refiere a las relaciones convencionalmente determinadas entre las familias. Por lo tanto, la igualdad natural de la que se ocupan es la de los padres en tanto representantes de las distintas familias, y el contrato social que discuten es el que rige las relaciones entre las familias. La justicia se refiere a la esfera "social", donde los varones adultos tratan con otros varones adultos de acuerdo con convenciones mutuamente acordadas. Las relaciones familiares, por otra parte, son "privadas", y están regidas por el instinto natural o la comprensión. Los teóricos contemporáneos niegan que sólo los hombres sean capaces de actuar en la esfera social. Sin embargo, aunque hoy en día se afirma la igualdad sexual, se da por sentado que esta igualdad, como en la teoría liberal clásica, se aplica a las relaciones externas a la familia. Los teóricos de la justicia siguen desatendiendo las relaciones internas de la familia[...] (*Ibíd.*: 270).

Como se ve, el problema planteado aquí es acerca de quién tendrá la responsabilidad de cuidar de las personas que requieren cuidado, y la pregunta es si tal responsabilidad sólo existe dentro del ámbito doméstico, y por tanto, son las mujeres quien deben asumirla.

Por otro lado, cada una de las diferencias examinadas entre ambas posturas parece poder explicarse por el hecho, que dado que por mucho tiempo las mujeres han sido relegadas al segundo ámbito, han desarrollado más sus emociones que su capacidad de razonamiento moral, se han interesado más por las particularidades de las situaciones que por la abstracción de lo característico en ellas -que podría facilitar la elaboración y aplicación de principios- y se han preocupado más por

las relaciones interpersonales que por atender a la idea abstracta de humanidad. Han estado tradicionalmente a cargo de aquellas personas que requieren cuidado, por lo que han desarrollado otras maneras de evaluar y responder a los conflictos morales.

Sin embargo, algunos consideran que la explicación debe ir en sentido inverso: dado que la naturaleza femenina tiene esas características, el lugar que le corresponde es el que ha ocupado tradicionalmente, porque es allí donde esas características resultan de gran valor. La disputa acerca de cuál de las dos explicaciones es la adecuada ha sido denominada, por claras razones, esencialismo, pero no la abordaremos aquí. La pregunta que considero, es más interesante, es acerca de lo que deberíamos hacer respecto a esas diferencias, respecto a lo que nos dice esa *"otra voz"*.

¿Deberíamos concluir, como lo hacen la mayoría de los teóricos de la ética de la justicia, que esa forma de razonar debe reservarse sólo para los asuntos domésticos? ¿O aceptar el planteamiento de la ética del cuidado, según el cual los valores que han sido clasificados como típicamente femeninos deben tener mayor importancia en el manejo de lo público? ¿Y si es así, si incluimos estos valores en la esfera social, qué tanta importancia se les debe conceder? Como se imaginarán, hay respuestas de todas las clases. Algunas simplemente dicen que la otra voz debe ser escuchada, sin precisar qué tanto; otras dicen que los valores que se han desarrollado como resultado de la división sexual del trabajo y la injusta y relegación de la mujer, deben ser atendidos ahora con mayor cuidado. Estos valores, afirman, deben primar sobre los que han estado asociados con la visión masculina, pues es claro que ellos no han sido suficientes para evitar la destrucción. Los valores del amor y del cuidado, por el contrario, podrían salvar a la humanidad. Esta segunda postura, como se ve, sostiene la necesidad de dar prioridad a esta segunda voz. Hay todavía una tercera respuesta, según la cual se debe ir más allá de prestar mayor atención a estos valores para el manejo de lo público; según esta posición, éstos deben ser los únicos valores que debería aceptar un Estado.

EVALUACIÓN DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

Esta ética resulta interesante por muchas razones. Una de ellas es que realiza una crítica profunda y acertada, no sólo a la ética tradicional, sino a la tradición en general. Me refiero a la crítica asociada con lo que se ha

llamado “*división sexual del trabajo*”. Algunas de las consecuencias que se extraen de estas críticas, son discutibles, sin lugar a dudas. Pero es claro que esa división se ha dado, y que tanto sus fundamentos empíricos como los teóricos son endebles. Una de las consecuencias innegables, señalada por el feminismo de la diferencia, por ejemplo, es que:

Si se mantiene a un grupo al margen de ciertas actividades por un tiempo suficiente, es extremadamente probable que dichas actividades se desarrollen de tal modo que el grupo excluido acabe siendo incapaz de realizarlas. Sabemos que las mujeres han estado excluidas de muchas clases de trabajo, y esto significa que es bastante probable que no se encuentren en condiciones para llevarlos a cabo[...] (Ibíd.: 263).

Esto hace que cuando se hable de neutralidad respecto al sexo en la asignación de trabajos, por ejemplo, se pueda poner en duda que tal neutralidad implique necesariamente igualdad sexual. Si no hubo neutralidad desde el comienzo, asumirla ahora tal vez deje en peores condiciones al grupo que ha estado en posición de desventaja. Así las cosas, pese a que las mujeres y el feminismo en general han realizado grandes logros, al parecer sigue siendo cierto que hace falta hacer más para superar la desigualdad.

No obstante lo anterior, es necesario evaluar en qué medida la solución ofrecida por la ética del cuidado puede ser útil, no sólo para superar la desigualdad entre los sexos, sino también para solucionar otros problemas morales.

En primer lugar, recordemos que las diferencias básicas entre los enfoques de la ética de la justicia y la ética del cuidado, consistían en que respecto a las aptitudes morales, el primero considera que lo más importante es aprender principios morales, mientras en el segundo la aptitud consiste en el desarrollo de las disposiciones morales. Acerca del razonamiento moral, el primero dice que lo que debe hacerse es resolver problemas buscando principios aplicables universalmente, mientras el segundo busca respuestas que puedan ser aplicadas a cada caso. Finalmente, sobre los conceptos morales, el primero afirma que se debe prestar atención a los derechos y a la equidad, mientras el segundo sostiene que es necesario prestar atención a las responsabilidades y a las relaciones.

Sin embargo, respecto a la primera diferencia podríamos decir que aprender y aplicar principios morales no parece incompatible con el desarrollo de disposiciones morales. De hecho, la aplicación correcta de tales principios requiere una disposición moral especial para poder apreciar el contexto, para saber cuándo es aplicable un principio y cuándo no. Respecto a la segunda diferencia, podemos preguntarnos, con Kymlicka, lo siguiente:

...¿qué significa prestar atención simplemente a la situación? Después de todo, no todos los rasgos contextuales son pertinentes para las decisiones morales. Al tomar decisiones morales, no atendemos simplemente a los diferentes aspectos de la situación, sino que también juzgamos su significado relativo. Y aunque deseamos que las personas presten una adecuada atención a la complejidad de la situación, también queremos que determinen adecuadamente qué rasgos de la situación son moralmente significativos. Y esto parece presentar cuestiones que son más propias de principio que de sensibilidad[...] (*Ibid.*: 293)

Así, de nuevo ésta dicotomía resulta innecesaria. Para resolver un problema moral necesitamos tanto atender a los requerimientos específicos de la situación como apelar a principios abstractos que nos permitan saber a qué rasgos darles importancia en la evaluación moral y cuáles otros desechar.

La tercera diferencia, sin embargo, parece entrañar más elementos que las anteriores, por lo que le dedicaremos mayor atención. Como hemos dicho, ésta consiste en que mientras la ética de la justicia afirma que se debe prestar atención a los derechos y a la equidad, la ética del cuidado sostiene que lo más importante es atender a las responsabilidades y a las relaciones con los otros. Como habíamos visto, esta diferencia se manifestaba también, en que al parecer, para la perspectiva femenina el daño subjetivo puede ser fundamento de las pretensiones morales, mientras para la masculina debe serlo la injusticia objetiva. Y aunque inicialmente resulta razonable que así sea, porque es justo que usted, como adulto capaz y responsable, responda por las elecciones que realiza, también vimos que esta perspectiva excluye a la otra mitad de la población: la que está en situación de dependencia.

De nuevo, ¿significa que para la primera mitad de la población es útil la ética de la justicia, mientras para la otra mitad es útil la ética del

cuidado? O, dado que reconocemos la legitimidad de estas críticas a la tradición centrada en la justicia, ¿debemos abogar por la primacía del cuidado, y por su evaluación centrada en el daño subjetivo? Aunque esta posibilidad pretende brindar una solución al problema, la razón por la cual no parece razonable es la siguiente:

Los daños subjetivos se vinculan a expectativas, pero las sociedades injustas crean expectativas injustas. Considérense las relaciones maritales tradicionales, en las cuales los hombres no sirven a las mujeres como las mujeres sirven a los hombres. Los hombres esperan que las mujeres atiendan sus necesidades, y por ello sufren un daño subjetivo cada vez que se les exige que compartan las cargas de la vida doméstica... Los opresores sufrirán agudamente cualquier pérdida de privilegios, mientras que los oprimidos están, a menudo, socializados para no sufrir un daño subjetivo derivado de su opresión (*Ibid.*: 306).

Como se ve, las ideas de justicia e injusticia parecen ser previas en la evaluación moral, porque no todas las demandas de cuidado deberían ser atendidas. Para saber cuáles deben serlo y cuáles no, parece necesario echar mano primero de la noción de justicia, y esto es válido tanto en el ámbito público como en el doméstico.

Adicionalmente, es importante resaltar que incluso el problema de cómo repartir la tarea del cuidado es en sí mismo sea una cuestión de justicia. Y es así porque, si se sigue sostenido que ésta es una tarea típicamente femenina (y no se reconoce el valor social y económico de ésta ni los autosacrificios que tienen que realizar quienes se dedican a ella) la plena realización de las mujeres en ciertos campos seguirá estando vedada en un sentido importante.

De este modo, parece que hemos arribado a un callejón sin salida. Por un lado, reconocemos que las críticas de este enfoque feminista a la tradición centrada en la justicia parecen razonables, pero por el otro advertimos que su propuesta de abandonar la idea de justicia y reemplazarla por la de cuidado no parece una buena opción. ¿Cómo integrar entonces las críticas y parte de la propuesta de la ética del cuidado, sin abandonar la idea de la justicia? Una buena respuesta a esta pregunta la ofrece la filósofa norteamericana Martha Nussbaum, por lo que a continuación paso a explicar su propuesta.

EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

1. Origen del enfoque y fundamentos teóricos

En su libro *Las Fronteras de la Justicia*, publicado en el 2006, Nussbaum expone ampliamente su idea según la cual la noción de justicia, tal como se ha entendido tradicionalmente, tiene unas fronteras o límites que deben ser superados. No obstante lo anterior, afirma, la idea de la justicia social es irrenunciable. Es por esta razón que evalúa lo que para ella ha sido la mejor teoría dentro de la tradición de la ética de la justicia: la teoría del contrato social, y en especial, la versión sostenida por Rawls. Y muestra que pese a que esta teoría es la mejor sobre justicia social básica que se ha desarrollado, no logra responder a los desafíos que se presentan en ciertas condiciones de desigualdad. Por esto, ella se enfoca en las dificultades que surgen en el trato que les damos a las personas con discapacidad física o mental, cuando hay problemas entre diferentes naciones, o en lo que concierne al trato que debemos darle a los animales no humanos. Así, su idea central es que una teoría basada en la cooperación social y política puede ayudarnos a formular unos principios que nos permiten ir en búsqueda de la justicia social.

Sin embargo, ella afirma que desde el principio su idea no es desechar el proyecto general de Rawls. De hecho, afirma que toma de él varias ideas centrales para articular su propuesta basada en las capacidades. Tales ideas son:

[...]la del liberalismo político (una forma de liberalismo no basada en principios metafísicos o religiosos capaces de crear división) y la idea del consenso entrecruzado (la idea de que personas con diferentes concepciones metafísicas y religiosas pueden aceptar dicha concepción política en lo fundamental) (Nussbaum, 2007: 25).

Pese a estos encuentros básicos con la teoría rawlsiana de la justicia, su enfoque de las capacidades pretende ser “una teoría no contractualista de la asistencia”. Básicamente, se aparta de la teoría contractualista en la manera como concibe i) las bases de la cooperación social, ii) la dignidad humana y iii) el papel de la noción de bien en la totalidad de la teoría. Veamos detalladamente cada uno de ellos.

En primer lugar, para ella es falso que la justicia sólo pueda surgir en una situación de relativa igualdad (como afirma Hume) y que la cooperación social sea el resultado de la expectativa de beneficio mutuo. Por el contrario:

En el enfoque de las capacidades, la concepción de los beneficios y los fines de la cooperación social es moral y social desde el principio[...] entiende que los seres humanos cooperan movidos por un amplio abanico de motivos, entre ellos el amor a la justicia, y en especial la compasión moral hacia aquellos que poseen menos de lo necesario para llevar una vida decente y digna (*Ibid.*: 164)

Así, si es que hubo algún día algo como “*el estado de naturaleza*”, del que parte todo contractualismo, éste fue abandonado no por el beneficio mutuo que cada hombre obtenía con ello, sino porque era imposible imaginar una buena vida que no implicara fines y experiencias compartidas.

En segundo lugar, distanciándose de la tradición general, y en particular, de la teoría rawlsiana³, Nussbaum no concibe la dignidad de las personas apoyándose en Kant, sino en Aristóteles, y esta es una diferencia importante, porque rompe con la tradicional manera de defender la dignidad a partir de la sola razón y la exclusión de otros rasgos de nuestra naturaleza. En sus palabras:

Esto supone introducir en la concepción política de la persona, de la que van a derivarse los principios políticos básicos, un reconocimiento de que somos animales temporales y necesitados, que nacemos siendo bebés y terminamos con frecuencia en otras formas de dependencia[...] También supone reconocer que la clase de sociabilidad propia de los seres humanos incluye relaciones simétricas como las que destaca Rawls, pero también relaciones de asimetría más o menos extrema; e insistir en que sigue habiendo reciprocidad y un funcionamiento plenamente humano en tales relaciones asimétricas (*Ibid.*: 167).

³ A lo largo de los dos libros mencionados aquí, ella señala muchas diferencias y puntos de encuentro entre su teoría y la de Rawls. Ver, por ejemplo, 2000: 134 (diferencias). En 2007: 179, dice que “*la justicia como equidad es un enfoque procedimental y el enfoque de las capacidades es un enfoque orientado al resultado*”.

En tercer lugar, su concepción del bien es “*más rica y moralmente cargada*” que la noción del bien sostenida dentro de la tradición contractualista, en la medida en que implica también lo justo, y es así, porque dentro de su enfoque: “*la dignidad no es algo que pueda definirse de forma previa e independiente de las capacidades, sino que se encuentra en cierto modo imbricada en ellas y en su definición*” (Ibíd.: 169).

Adicionalmente, es también una teoría fuertemente emparentada con la teoría de los derechos, aunque pretende también abarcar más que ésta⁴. Debido a que pensar en términos de capacidad brinda un patrón de medición, para garantizarle a alguien un derecho, en la medida en que las capacidades no deben garantizarse sólo en sentido formal, sino también, y sobre todo, en sentido material. Pero esto va más allá de la simple asignación de recursos o de la satisfacción de los deseos de la gente.

2. Caracterización del enfoque de las capacidades

Para comprender mejor la propuesta de Nussbaum, es necesario que nos remitamos a su libro *Las mujeres y el desarrollo humano*, publicado en el año 2000. En éste, ella plantea lo siguiente:

La meta del proyecto en su conjunto es brindar el sustento filosófico para una visión de los principios constitucionales básicos que deben ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones como un mínimo requerido por el respeto a la dignidad humana[...] esta idea de un mínimo social básico proviene de un enfoque centrado en las capacidades humanas, es decir, en aquello que la gente es realmente capaz de hacer y de ser (Nussbaum, 2000: 32).

Como el título del libro lo sugiere, su idea es que el desarrollo humano no será posible si no se pone especial atención a los problemas que enfrentan las mujeres en general, y en especial, las mujeres de los países en desarrollo. Éste es un libro que surgió como fruto de su trabajo conjunto con Amartya Sen en la India, desde que en 1986 fue nombrada Consejera de investigaciones en el *Instituto Mundial para el Desarrollo de la Investigación en Economía*. Sin embargo, su idea de las capacidades fue extendida posteriormente para encarar otros problemas que la autora considera fundamentales para lograr la justicia social (i.e., cómo

⁴ Ver 2000, cap. VI: “*Capacidades y derechos humanos*”.

hacer extensiva la igualdad de derechos a las personas que padecen discapacidades físicas y mentales, cómo lograr unas condiciones dignas y justas para el trato entre naciones, y finalmente, cómo tratar a los animales no humanos de una manera justa).

Pero ¿a qué capacidades se refiere propiamente? Ella proporciona una lista que me voy a permitir citar *in extenso*. Éstas son las que llama *capacidades centrales para el funcionamiento humano*:

1. Ser capaz de vivir hasta el final una vida humana de extensión normal; no morir prematuramente, o antes de que la propia vida se haya reducido de tal modo que ya no merezca vivirse.
2. Ser capaz de tener buena salud... estar adecuadamente alimentado, tener un techo adecuado.
3. Ser capaz de moverse libremente de un lugar a otro; que los límites del propio cuerpo sean tratados como soberanos...
4. Ser capaz de utilizar los sentidos, de imaginar, de pensar y razonar, y de hacer todo esto de forma "*verdaderamente humana*", forma plasmada y cultivada por una adecuada educación... ser capaz de utilizar la propia mente de manera protegida por las garantías de libertad de expresión... ser capaz de buscar el sentido último de la vida a la propia manera...
5. Ser capaz de tener vinculaciones con cosas y personas fuera de uno mismo, de amar a quienes nos aman y cuidan de nosotros... que el propio desarrollo emocional no esté arruinado por un temor o preocupación aplastante, o por sucesos traumáticos de abuso o descuido...
6. Ser capaz de plasmar una concepción del bien y de comprometerse en una reflexión crítica acerca del planeamiento de la propia vida.
7. Ser capaz de vivir con y hacia otros... ser capaz tanto de justicia como de amistad. (Proteger esta capacidad significa proteger instituciones que constituyen y alimentan tales

formas de afiliación, y proteger asimismo la libertad de reunión y de discurso político). Ser capaz de trabajar como un ser humano, haciendo uso de la razón práctica e ingresando en significativas relaciones de reconocimiento mutuo con otros trabajadores.

8. Ser capaz de vivir con cuidado por los animales, plantas y el mundo de la naturaleza y en relación con todo ello.
9. Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Ser capaz de participar efectivamente en elecciones políticas que gobiernen la propia vida, y de tener propiedad, no solamente de manera formal sino en términos de real oportunidad... (*Ibíd.*: 120-123).

Respecto a esta lista ella hace, además, las siguientes precisiones:

1. Las capacidades son componentes separados, con valor e importancia irreductibles. Pero,
2. relacionados de muchas maneras.
3. Algunas de ellas son lo que Rawls llama "*bienes primarios*". Lo que el gobierno puede y debe hacer es brindar la base social de estas capacidades.
4. La lista de las capacidades parte de premisas éticas y extrae conclusiones éticas (que parten de lo que ella denomina una *idea moral independiente*, en la medida en que no hace presupuestos metafísicos o teleológicos). El punto de partida es la idea según la cual sólo aquellas capacidades humanas que han sido evaluadas como valiosas desde un punto de vista ético nos plantean una exigencia moral⁵. La principal conclusión es que, en virtud de la centralidad de esas capacidades, deben servir para definir las metas de desarrollo y los principios constitucionales que rijan un Estado.

⁵ En 2007: 185, afirma: "en mi teoría la idea de la naturaleza humana es pura y explícitamente normativa[...]"

5. Las libertades y oportunidades reconocidas por la lista no deben entenderse en un sentido puramente formal, pues poner el énfasis en las capacidades:

implica promover para todos los ciudadanos una mayor medida de igualdad material de la que existe en la mayoría de sociedades, en cuanto es poco probable que se pueda obtener que todos los ciudadanos estén por encima de un umbral mínimo de capacidades para el verdadero funcionamiento humano sin implementar ciertas políticas redistributivas (*Ibíd.*: 130).

Para finalizar, quiero resaltar que éste planteamiento es realmente novedoso e interesante, porque logra solucionar el problema al cual habíamos llegado cuando evaluamos la ética del cuidado (i.e., cuando advertimos que algunas de las críticas a la tradición parecían acertadas, pero no aquella propuesta de abandonar la noción de justicia). Pese a que la manera como lo hace puede verse en lo que ya hemos mencionado, voy a terminar mostrando otras razones por las cuales podemos ver, que en su enfoque, el cuidado de los otros -en especial de los más necesitados- es de gran relevancia para el logro de la justicia social, en la medida en que ésta no puede alcanzarse si no se atienden adecuadamente las necesidades de aquellos que tienen amenazadas las capacidades que les permitiría vivir una vida humana digna.

Así, esta síntesis entre los dos enfoques antes en disputa puede verse, por ejemplo, en su insistencia en que *“el objetivo político apropiado es la capacidad, no el funcionamiento”*. Ésta es su respuesta a la posible objeción según la cual con su propuesta ella podría estar alentando a los gobiernos para que inste o empuje a la población a funcionar de una determinada manera. Su respuesta, es que donde se trata de ciudadanos adultos, lo que el gobierno debe proporcionar es la base social para que se desarrollen las capacidades centrales. Sin embargo, aclara, cuando se trata de ciudadanos no adultos en sentido biológico, o de ciudadanos no adultos porque se les ha mantenido en condiciones de desventaja, entonces la meta política deberá ser el funcionamiento, y es así, porque la lista de capacidades que ella ha elaborado está constituida por lo que llama *“capacidades combinadas”*, debido a que requieren tanto de una maduración interna como de un ambiente propicio para su desarrollo. Claramente, si se da lo primero pero no lo segundo, la capacidad no

se desarrolla; sin funcionamiento no hay capacidades⁶. Esto significa, que respecto a este grupo de personas, el Estado tiene que asumir una posición de cuidado, proporcionándoles lo necesario para que el funcionamiento se de y posteriormente surja la capacidad. Sólo así se logrará justicia social.

Adicionalmente, su enfoque pretende integrar tanto el interés de los teóricos de la ética de la justicia por encontrar unos principios de posible aplicación universal, como la preocupación de los de la ética del cuidado, por estar atentos al contexto. Así, afirma que:

La idea que hay detrás del uso de una lista única no es que haya una única forma de realización para el ser humano, sino más bien que un grupo de ciudadanos razonables puede estar de acuerdo en que estas capacidades son requisitos importantes para cualquier concepción razonable de la realización humana, a partir de una concepción política de la persona como un animal político, a la vez digno y necesitado; y, por lo tanto, que constituyen una buena base para definir los derechos políticos básicos en una sociedad justa (Nussbaum, 2007: 187)⁷.

Finalmente, su enfoque está fuertemente emparentado con la concepción liberal según la cual la individualidad, la libertad y la capacidad de elección son unos de los bienes más importantes para el ser humano, pero insiste también en que *“los seres humanos son inevitablemente dependientes e interdependientes”* y sostiene, además, que *“puede haber dignidad en las relaciones de dependencia”* (Ibíd.: 221).

No obstante, esta maravillosa síntesis, Nussbaum le da prioridad al objetivo liberal, pues en su lenguaje significa que la sociedad tiene el mandato de lograr que todas y cada una de las personas alcancen las capacidades de la lista, para que puedan disfrutar de tanta libertad e independencia como sea posible.

Considero que la validez de este último punto puede probarse mediante el recurso que la propia Nussbaum utiliza. Ella se pregunta si tal vez haríamos mejor en abandonar el objetivo (liberal) de la independencia

⁶ Sin embargo, el objetivo político sigue siendo la capacidad, no el funcionamiento. La razón de por qué es así, puede verse en 2000: p. 136 y en 2007: 177, 178.

⁷ Para una exposición más detallada de este punto, ver 2000: cap. 1, *“En defensa de los valores universales”*.

y en concebir el Estado como una madre universal (tal como lo haría un partidario extremo de la ética del cuidado). Para responder, se pregunta si la imagen de “*ser hijo de una madre*” describe todo lo que hay en la idea de ser un ciudadano de una sociedad justa.

Sin embargo, su respuesta negativa a esta última pregunta, Nussbaum recuerda la historia de un niño con síndrome de Down a quien el profesor le pregunta qué quiere ser cuando sea mayor. El niño contesta: “*quiero ser grande*” (*Ibíd.*: 221-222). Nussbaum concluye a partir de esto que se necesita mucho más que la imagen de ser hijos de una madre. Se necesita, ante todo, el conjunto de capacidades que le permiten a uno convertirse en un miembro adulto, independiente e integrado de la sociedad.