



Desafíos para la paz en un mundo globalizado. Por una ciudadanía cosmopolita y cuidadora¹

Challenges for peace in a globalized world.
Towards a cosmopolitan and careful citizenship

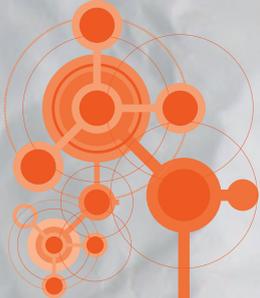
Desafios para a paz no mundo globalizado.
Por uma cidadania cosmopolita e cuidadora



Irene Comins Mingol

- Directora del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universitat Jaume I (UJI)
- Doctora en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo
- Investigadora en Estudios de Paz y Género
- Miembro del equipo fundador de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I
- Profesora del Departamento de Filosofía y Sociología de la UJI
- Algunas de sus publicaciones son *La ética del cuidado y la construcción de la paz*, Barcelona: Icaria, 2008; y *Filosofía del Cuidar*, Barcelona: Icaria, 2009
- E-mail: cominsi@uji.es

¹ Adaptación del artículo original "La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita" publicado en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 52, 2015.



Resumen

Este artículo aborda las contribuciones de una filosofía del cuidar a la construcción de una ciudadanía cosmopolita en un mundo globalizado. Y es que la capacidad del ser humano para empatizar con otros diversos, ser sensible a sus necesidades y responder adecuadamente va a *jugar* un papel fundamental en un mundo globalizado de interdependencias crecientes. Para ello el artículo aborda la importancia de una filosofía del cuidar para resignificar algunas asunciones dominantes sobre la naturaleza humana y señala el potencial de la ética del cuidado para tratar temas morales en contextos globales.

PALABRAS CLAVE: ÉTICA DEL CUIDADO • GLOBALIZACIÓN • CIUDADANÍA COSMOPOLITA • PAZ • EMPATÍA.

Abstract

This article discusses the contributions of a philosophy of caring for the construction of a cosmopolitan citizenship in a globalized world. The human ability to empathize with diverse others, be sensitive to their needs and respond appropriately will play a key role in a globalized world of growing interdependences. The article is structured in three parts, beginning with a brief introduction to the ethics of care. Secondly the article addresses the importance of a philosophy of caring to challenge some key assumptions about human nature. Finally we point out the potential of the ethics of care to address moral issues in global contexts.

KEYWORDS: CARE ETHICS • GLOBALIZATION • COSMOPOLITAN CITIZENSHIP • PEACE • EMPATHY.

Resumo

Este artigo aborda as contribuições de uma filosofia do cuidado para a construção de uma cidadania cosmopolita no mundo globalizado. A capacidade do ser humano para a empatia com o outro, ser sensível às suas necessidades e responder adequadamente a essas demandas são elementos fundamentais no mundo globalizado de interdependências crescentes. Para isso, este texto aborda a importância de uma filosofia do cuidado para ressignificar algumas suposições dominantes sobre a natureza humana e indica o potencial da ética do cuidado para tratar temas morais em contextos globais.

PALAVRAS-CHAVE: ÉTICA DO CUIDADO • GLOBALIZAÇÃO • CIDADANIA COSMOPOLITA • PAZ • EMPATIA.



INTRODUCCIÓN

La globalización está generando un cambio profundo en nuestras sociedades, nuestros proyectos vitales se entrecruzan cada vez más con los de *otros* seres humanos que hasta hace poco parecían lejanos, tanto física como conceptualmente. Muchas veces se trata de algo más que meros cruces, hasta el punto de que hoy más que nunca dependemos de personas que jamás hemos visto y que a su vez dependen de nosotros (Nussbaum, 2010, p. 113). En este contexto parece cada vez más difícil sostener que las fronteras morales debieran coincidir con las fronteras de nuestra comunidad cotidiana. Aparece, pues, un interrogante: *How far, literally, should we care?*²

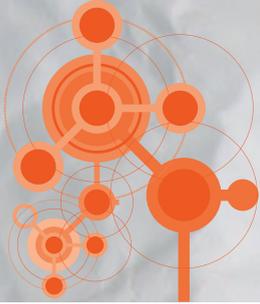
En este artículo vamos a abordar los desafíos y el potencial de la ética del cuidado en la construcción de una ciudadanía cosmopolita en un mundo globalizado. Y es que la capacidad del ser humano para empatizar con otros diversos, ser sensible a sus necesidades y responder adecuadamente va a jugar un papel fundamental en un mundo de interdependencias crecientes. Para ello el artículo se estructura en tres partes. En primer lugar, se presenta una breve introducción a la ética del cuidado. En segundo lugar, abordaremos la importancia de la ética del cuidado para cuestionar y resignificar algunas asunciones dominantes sobre la naturaleza humana. Finalmente señalaremos el revelador potencial de la ética del cuidado para tratar temas morales en contextos globales.

LA ÉTICA DEL CUIDADO: UNA BREVE PRESENTACIÓN

Carol Gilligan explicitó por primera vez en 1982 con su obra *In a Different Voice*, el diferente desarrollo moral que las mujeres han experimentado como resultado de la socialización y la práctica del cuidar. Hasta entonces la Teoría del Desarrollo Moral se ceñía sin excepciones a la teoría propuesta por su maestro y mentor Lawrence Kohlberg. Gilligan intentó ampliar la teoría moral de Kohlberg incluyendo un análisis sobre las experiencias morales de las mujeres, ya que la teoría de Kohlberg se construyó exclusivamente sobre el estudio de varones, en concreto 84 niños varones durante un período de más de veinte años (Gilligan, 1986, p. 40). Gilligan detectó en su análisis de las mujeres una diferente voz moral más relacional, que situaba como preferente la preservación de las relaciones, en oposición con la ética de la justicia, de la teoría del desarrollo moral según Kohlberg, en la que se sitúa como preferente la obediencia a normas morales universales. Esa diferente perspectiva moral de las mujeres -señala claramente Gilligan- es resultado de la división sexual del trabajo y de la aguda división entre lo público y lo privado. Hombres y mujeres desarrollan así dos perspectivas morales distintas, en función de esa desigual atribución de responsabilidades, que se han venido a calificar como *ética de la justicia* y *ética del cuidado*.

La ética del cuidado eleva la atención, la responsividad y el mantenimiento de las relaciones interpersonales al estatus de una importancia moral fundacional. Pero no se queda únicamente al nivel privado, sino que rompiendo la dicotomía entre público y privado alcanza la reflexión política. Así, por ejemplo, la teórica política Sevenhuijsen, siguiendo el trabajo de Joan Tronto y otras, propone el concepto de *ciudadanía cuidadora* (Sevenhuijsen, 2003) y argumenta que el cuidado debe reconciliarse con la justicia y las preocupaciones democráticas, por ello propone el cuidado como un tema de ciudadanía con importantes implicaciones prácticas y políticas. Como Gilligan señala la ética del cuidado "is a human ethic, integral to the practice of democracy and to the functioning of a global society" (Gilligan, 2013, p. 175).

² Así reza el título del artículo publicado por D. M. Smith en 1998 en la revista *Progress in Human Geography*, 22 (1), 15-38: «How far should we care? On the spatial scope of beneficence».



HACIA UNA VISIÓN RENOVADA DE LA NATURALEZA HUMANA

La ética del cuidado se considera, hoy en día, el enfoque alternativo más potente en cuestiones morales (Held, 2014) y ha contribuido significativamente, junto con otros desarrollos teóricos³, a un cambio de paradigma en virtud del cual se pone en valor y se reconoce la importancia de las relaciones, las emociones y la empatía.

Esa diferente voz se escuchó por primera vez como “femenina” porque el patriarcado asoció las emociones y las relaciones con las mujeres, y las consideró respectivamente limitantes de su racionalidad y autonomía. Sin embargo, lo que había sido considerado un problema en el desarrollo de las mujeres ha sido redefinido, desde la ética del cuidado, como un problema del marco interpretativo, como señala Gilligan “una limitación en la concepción de la condición humana, una omisión de ciertas verdades sobre la vida” (2014, p. 89). Con el cambio de paradigma esa “diferente voz” se redescubre como una voz radicalmente humana.

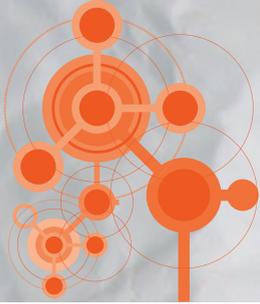
Como señala M^a Luz Pintos Peñaranda como humanos nacemos con unas capacidades pregenerizadas para la empatía, las emociones y la tolerancia (2010, p. 51-71), de ahí que la gran pregunta que cabe formularnos es, según Carol Gilligan, ¿Cómo perdemos esa capacidad para cuidar? ¿Qué inhibe nuestra habilidad de empatizar con otros? Para responder a esta pregunta Gilligan profundiza en el concepto de *daño moral*, que se produce con la ruptura de la confianza que compromete nuestra habilidad para amar. La ética del cuidado con su compromiso con las relaciones, el amor y la ciudadanía democrática, es también la ética de la resistencia al daño moral (Gilligan, 2014, p. 90).

En la adolescencia la construcción de la identidad se refuerza binariamente, de un modo en que la intimidad y la vulnerabilidad tienen un género, el femenino, y ser un hombre implica ser emocionalmente estoico e independiente (Gilligan, 2014, p. 94). Judy Chu identifica este proceso a edades incluso más tempranas, en cómo los niños que en 4 y 5 años eran atentos, auténticos y directos en sus relaciones unos con otros inician un proceso de separación e inautenticidad. Según Chu no es que las capacidades relacionales de los chicos se hayan perdido, sino que la socialización hacia la construcción cultural de la masculinidad, que es definida en oposición a la feminidad, parece forzar una división entre lo que los chicos saben y lo que los chicos muestran (Chu, 2014). En las voces de los adolescentes escuchamos señales del *daño moral*, en el momento en que son forzados, en virtud de la mística de la masculinidad, a traicionar lo que hasta ese momento consideraban correcto -la intimidad, la expresión del afecto y la sensibilidad-, una traición que es vista a los ojos del mundo como apropiada. En la historia del pensamiento occidental encontramos relatos simbólicos, y extremos, de esa traición al afecto y la intimidad. Agamenón sacrificando a su hija Ifigenia, Abraham preparándose para sacrificar a Isaac... actos en los que se traiciona el nexo íntimo de confianza filial en virtud de algún ideal superior, actos alabados culturalmente y recompensados con honor. La ética del cuidado como ética centrada en la vida y en su sostenibilidad, puede orientarnos en prevenir esa traición, ese daño moral. Ayudarnos a resignificar el concepto de ser humano, más allá de cualquier visión binaria o dicotómica entre géneros y a transgredir las construcciones identitarias violentas.

Las observaciones de Gilligan desafían la validez de dos asunciones clásicas sobre el ser humano: la concepción negativa del ser humano y la idea de individuo autónomo.

- a. *¿Una Antropología Negativa?* Partiendo de la imagen del ser humano según Hobbes, somos individuos egoístas en búsqueda competitiva y permanente de poder. Esta asunción está en el fundamento de la mayoría de las teorías del

³ Un gran número de evidencias provenientes de la psicología evolutiva, la neurociencia o la primatología, entre otros campos, están arrojando una nueva luz sobre el concepto de naturaleza humana, y el importante papel que juegan las emociones y la empatía en el ser humano.



contrato social en las que descansan los sistemas políticos liberales. Sin embargo, las feministas han demostrado la distorsión de estas asunciones: sin cuidadores que actúan de un modo que contradice esas asunciones, ningún bebe habría crecido para ser un ser humano hobbesiano o un calculador racional. Diferentes antropólogos y primatólogos señalan también la importancia de la empatía en nuestra evolución y cómo junto con la cooperación juegan un papel fundamental en nuestra supervivencia como especie⁴.

Por nuestra propia biología, lo humanos ya estamos en una actitud de experiencia de vínculo, de comprensión y de tolerancia, que es natural y espontánea y, por tanto, que viene con nosotros de modo no racional ni premeditado y, por tanto, sin que medie ninguna construcción cultural (Peñaranda, 2010, p. 55).

El ser humano, viene al mundo en un *estado de desvalimiento* más acentuado que el de otros seres vivos lo que hace que precise de esas habilidades y de sus congéneres para llegar a desarrollarse. “Son las culturas concretas [...] lo que en muchas ocasiones impide que obren las habilidades o estrategias adaptativas armonizadas ya inherentes a nuestra corporalidad biológica” (Peñaranda, 2010, p. 70).

b. *¿Individuos Autónomos?* Otra de las asunciones con las que hemos definido desde occidente la naturaleza humana, y que bebe de la tradición kantiana y rawlsiana, es la del individuo racional autónomo en búsqueda de leyes abstractas y universales. Esta imagen distorsiona la realidad de cuán interdependientes y relacionales son los seres humanos que viven en contextos históricos concretos. Y cómo el cuidado vertebrata lo que radicalmente somos, tal y como describe la fábula-mito de Higinio recuperada por Heidegger. Estas teorías olvidan la importancia para la moralidad de emociones como la empatía, la compasión, la indignación ante el sufrimiento, en breve, la importancia del cuidado. Si bien las teorías kantianas y rawlsianas reconocen que los sentimientos apropiados ayudan a llevar a cabo los dictados de la razón, excluyen dichos sentimientos de la posibilidad de jugar un rol epistemológicamente justificable en determinar lo que la moralidad recomienda. Consideran que sólo la razón provee ese motivo justificable y desconocen la importancia moral de las relaciones reales de cuidado. No tienen en cuenta la importancia de las emociones ni para la comprensión de qué debemos hacer ni en la motivación para realizar esas acciones moralmente recomendadas. Sin embargo, sin sensibilidad empática uno puede no ser capaz de satisfacer las necesidades de los otros en el modo que requiere la moralidad. Sin sentimientos de preocupación, uno puede no tomar la responsabilidad por responder aquellos que están en situación de necesidad. Para la ética del cuidado la moralidad no es tanto un tema de reconocimiento racional -que también- como, sobre todo, de asunción de responsabilidades por otras personas particulares necesitadas (Held, 2014). Esto cuestiona el mismo principio de imparcialidad, ya que, para una buena relación de cuidado, necesitamos una comprensión moral contextual, narrativa y atenta a las particularidades.

Las observaciones de Gilligan nos permiten, pues, desafiar estas asunciones. Mientras que no son instalados en los hábitos del patriarcado, ni chicos ni chicas aspiran a ser ese individuo racional autosuficiente. Son, como todos nosotros, dependientes e interdependientes y conformados por, y a través de, sus relaciones con los otros y las otras. Las investigaciones de Gilligan muestran que es el patriarcado el que, en la adolescencia, lleva a las chicas a suprimir sus propias voces, y a los chicos a aspirar a la auto-suficiencia y al poder sobre otros. Sin el patriarcado, ambos estarían inclinados hacia la ética del cuidado tanto como a la ética de la justicia.

⁴ El concepto de ser humano del que partimos tiene un gran poder para la construcción del futuro, pues como una profecía que se auto-cumple el ser humano construye su mundo según la expectativa que sobre el concepto de ser humano y de identidad su cultura dibuja, de ahí la importancia de clarificar nuestra noción de ser humano. Es importante analizar y redefinir el modelo antropológico dominante, ampliando el concepto reduccionista existente (focalizado en las competencias violentas-agresivas del ser humano) por un concepto más complejo (que reconozca también las competencias para hacer las paces que tienen todos los seres humanos). Puede consultarse un análisis interesante del papel que juega la definición de ser humano como profecía autocumplida en Fry, D.: *The Human Potential for Peace: An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.



MÁS ALLÁ DE LO ÍNTIMO HACIA LO GLOBAL

La ética del cuidado rechaza enérgicamente el confinamiento de sus valores a la esfera privada de las relaciones personales. La brecha entre lo público y lo privado y el confinamiento de las mujeres al último está en la base del patriarcado que la ética del cuidado trata de superar.

Dado el arraigo del lenguaje moral de los derechos y los deberes es difícil imaginar cómo, y en qué contextos, el lenguaje y las estrategias de una ética crítica del cuidado podrían ponerse en práctica. Autoras como Fiona Robinson señalan el modo en que el lenguaje moral de los derechos y los deberes está inextricablemente unido a la filosofía política del liberalismo, una filosofía que actualmente domina nuestra forma de pensar sobre economía política global, legitimidad internacional o desarrollo. El discurso moral de los derechos y deberes, que enfatiza una visión del ser humano como individuo autónomo y libre, la igualdad formal y la reciprocidad, es poco probable que incomode a las asimetrías en el poder y el bienestar que actualmente caracterizan el orden global (Robinson, 1999, p. 157-158). Acercar la ética del cuidado al ámbito público y al ámbito de las relaciones internacionales puede contribuir en el esbozo de un nuevo paradigma de cosmopolitismo, vamos a ver a continuación los ámbitos que puede contribuir a reformular:

La atención a la diversidad: lo concreto dentro de lo universal

En el camino hacia la construcción de una globalización humana⁵ debemos ser conscientes de la dialéctica entre la necesidad de una teoría de la justicia universalizable y al mismo tiempo la necesidad de reconocer las diferencias existentes entre los seres humanos. En este sentido la ética del cuidado tiene importantes contribuciones a realizar pues, como señala Gilligan, entre las habilidades cognitivas de esa *diferente voz* moral destacan dos: 1. El juicio moral de la ética del cuidar es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones. 2. Muestra mayor propensión a adoptar el punto de vista del "otro particular".

La contextualidad del juicio moral es una manifestación de madurez moral que considera al "yo como algo inmerso en una red de relaciones con los otros" (Benhabib, 1990, p. 121). El respeto hacia las necesidades de los demás y la mutualidad del esfuerzo por satisfacerlas sustentan el crecimiento y el desarrollo moral. Desde el punto de vista del otro generalizado nuestra relación con la otredad se rige por las normas de igualdad formal y reciprocidad: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de nosotros lo que nosotros podemos esperar o suponer de él o ella. En cambio, desde el punto de vista del otro concreto, nuestra relación está regida por las normas de equidad y reciprocidad complementaria: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros y otras formas de conducta por las que ellos y ellas se sientan reconocidos y confirmados en tanto que seres individuales y concretos con necesidades y capacidades específicas. Aquí vemos la conexión entre la teoría del reconocimiento de Honneth y la noción de sujeto incardinado de Benhabib. Benhabib nos propone una teoría moral que nos permita reconocer la dignidad del otro generalizado mediante el reconocimiento de la identidad moral del otro concreto (Benhabib, 1990, p. 144).

En el camino hacia la construcción de una globalización humana es ineludible la tarea de reconstruir un sujeto arraigado, incardinado, un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. También es importante proponer una nueva visión de las relaciones sociales. Un nuevo concepto de intersubjetividad en que, sobre la base imprescindible de una ética de la justicia, intentemos comprender las necesidades de los otros y desarrollemos nuestra capacidad de empatía para entender sus motivaciones y cuáles son sus deseos, lo cual es importante, entre otras cosas, para una teoría del desarrollo. A ello nos puede ayudar la ética del cuidado y la teoría del reconocimiento, modulando la ética de la justicia.

5 U. Beck diferencia entre el globalismo o *globalización económica* vigente y la necesidad de construir una *globalización humana*. Ver Beck, U.: *¿Qué es la globalización?* Buenos Aires: Paidós, 1998.



No es a la idea de *justicia* a la que se opone la ética del cuidado, sino a la visión individualista y atómica de las personas como sujetos *abstractos* en lugar de *concretos* (Robinson, 1999, p. 25). En definitiva el dilema entre la igualdad y la diferencia. Según Alison Jaggar la igualdad es parte integral de una ética de la justicia que es característicamente masculina en la medida que oscurece la diferencia humana abstrayéndola de la particularidad y singularidad de personas concretas en situaciones específicas y que intenta resolver los intereses conflictivos aplicando un poder abstracto, en lugar de responder directamente a las necesidades que se perciben inmediatamente (Jaggar, 1996). La ética del cuidado se preocupa por las necesidades de las personas más vulnerables e indefensas en contextos históricos concretos. Es por ello más sensible a la necesidad de mantener la paz, y evitar el conflicto violento, que aquellas teorías centradas en la justicia abstracta que pueden allanar el camino a la justificación de una intervención militar.

El reconocimiento de que las relaciones de cuidado existen y que pueden ser ampliadas abre nuevas posibilidades importantes para repensar las transformaciones necesarias para lidiar con la pobreza global y la reestructuración de la actividad económica. La ética del cuidado promueve el diálogo con, y la escucha de, otros cuyas experiencias, perspectivas y culturas son muy distantes a la nuestra.

Atenerse a los mismos principios en diferentes circunstancias puede ser una injusticia. Cuando nos aferramos a los principios, sin atender al contexto, no estamos teniendo en cuenta la complejidad. Ser sensible a un amplio rango de consideraciones morales puede ser a menudo más importante que la adherencia rígida a principios (Held, 1995, p. 162). La teoría moral tradicional se ha basado frecuentemente en lo que una persona pensaría de estar en el punto de vista de un observador hipotético ideal. Sin embargo, la teoría feminista ha sido crítica de estos intentos de ignorar la realidad concreta y valora los juicios particulares producidos en la experiencia real sobre aquellos imaginados de ser aceptables en circunstancias hipotéticas (Held, 1995, p. 160).

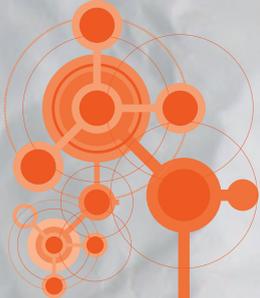
Podríamos decir de la ética del cuidado que es una ética dinámica, siguiendo la definición de Juan Masiá Clavel (2004, p. 246) según la cual a la ética dinámica:

se la busca, piensa y vive elaborándola junto con otras personas, a través de fallos y logros, ayudándose mutuamente a ponerse en órbita. En vez de una mera aplicación de normas y principios inmutables a casos concretos, se rehacen las normas y principios a la luz de cada caso inédito.

El poder de la motivación: de la teoría a la praxis

Además de esta aportación a la ética de la justicia, la ética del cuidado también toma seriamente el problema de la motivación y el de la naturaleza de la respuesta moral, aspectos que son, en cierta medida, marginados por la ética de la justicia. En la ética de la justicia el concepto de deber se limita a la no-interferencia recíproca, en cambio, en la ética del cuidado incluye la necesidad de dar respuesta a las necesidades de los otros. Una de las diferencias más visibles de la ética del cuidado con respecto a otras es que no tiene como preocupación central el *juicio moral*. Para muchas otras éticas, como la ética kantiana o la ética del discurso, el juicio moral es el tema clave, ¿qué elementos hacen que un juicio sea moral? La mayoría de los filósofos que se han ocupado de la moral se han preguntado por el origen y fundamento de los juicios morales. En cambio, en la ética del cuidado toma preocupación central no sólo el juicio moral sino el impulso y la disposición moral.

Uno de los grandes obstáculos a superar en el ámbito de la ética es la distancia existente entre nuestras grandes declaraciones sobre los derechos humanos y las realizaciones de la vida cotidiana, el abismo entre la teoría y la praxis. El cuidado supera este abismo ya que consiste en la aplicación afectiva y efectiva de los grandes principios morales a la realidad cotidiana. De este modo, el cuidado puede ser el puente que salve la distancia entre los grandes dichos y los hechos. El camino a través del cual los principios morales y los valores universales, se practiquen e incardinan en la cotidianidad.



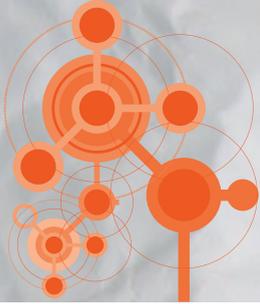
El filósofo Thomas Pogge (2012), conocido por sus escritos sobre la pobreza global y las responsabilidades de los países más ricos, sitúa los derechos humanos en el centro de su análisis. Según Pogge estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo al mantener un orden económico global que provoca esta pobreza. No obstante, los derechos humanos son elementos de la ley, son los mínimos que la ley debería asegurar. Y es que el hambre en el mundo no se presta bien a soluciones y remedios exclusivamente *legales*. La ética del cuidado, por el otro lado, clama para que algo se haga en favor de los niños y niñas que mueren cada año, de hambre o por una enfermedad evitable. El enfoque del cuidado podría proveer la motivación para abordar seriamente el problema (Held, 2014, p. 113). El mismo Pogge reconoce que si la ciudadanía de los países más ricos se preocupara por reducir la pobreza global, también lo harían sus políticos y se tomarían los pasos necesarios al respecto (Pogge, 2012, p. 31). Sin embargo, la existencia cotidiana, especialmente la del mundo actual, tiende a aislar al ser humano y a transmitirle una impresión de irresponsabilidad.

La participación requiere de una motivación, y un importante factor motivador es la preocupación por el bienestar de los seres humanos y de la naturaleza, y el reconocimiento de nuestras capacidades para ser agentes de cambio. La marginación y restricción del valor del cuidado a la esfera privada ha provocado nefastas consecuencias para la esfera pública. La falta de implicación, de compromiso, de motivación, de sentimiento de responsabilidad por lo que nos rodea son los más claros síntomas de este fenómeno. De ahí la importancia de reivindicar el cuidar para reconstruir los fundamentos de una ciudadanía participativa. Mediante las tareas de cuidado el individuo se siente significativo, importante, necesario, y se da cuenta de que tiene cierto poder para modificar la realidad. La participación responsable en las estructuras sociales constituye la mejor garantía para que el individuo pueda conseguir una vida buena y feliz. Así la democracia cumple con sus dos dimensiones: la instrumental, en cuanto método que permite resolver pacíficamente las disputas y exigir por parte de los ciudadanos a los gobernantes la satisfacción de sus necesidades; y la sustancial, en la medida en que esa participación política de los ciudadanos constituye una actividad humana intrínsecamente consustancial al desarrollo de las cualidades propias del ser humano.

De hecho el pensamiento que se desarrolla entre los teóricos del cuidar es altamente compatible con diferentes tendencias que se disciernen en el proceso de la globalización. Tales como el desarrollo de una sociedad civil global, el crecimiento de las organizaciones no gubernamentales o el nuevo orden mundial en red del que nos habla Anne-Marie Slaughter (2004). La “globalización desde abajo” (Falk, 1993) de los movimientos sociales transnacionales, tales como el movimiento ecologista o los movimientos contra los efectos nocivos de la globalización corporativa, apoyan el aumento de la influencia global del cuidado y de sus valores.

La ética del cuidado apoya claramente el derecho internacional, tal y como se ha desarrollado hasta ahora, pero apoya incluso más la cooperación cuidadosa que puede hacer decrecer la necesidad de dicha ley (Held, 2011). Es interesante, en este sentido, el concepto de *ciudadanía*, una noción de ciudadanía que pone en el centro el cuidado y el compromiso por el bienestar de los otros, las otras y la naturaleza.

Y es que el cuidado contribuye en el delineamiento del ejercicio de la ciudadanía como acción. Las democracias no se pueden reducir a su dimensión legal o al juego de mayorías y minorías. La alternativa pasa por reconstruir una democracia directa con una sociedad civil participativa con un abanico más amplio de opciones para la acción. En concreto, según Tronto, Lister y Sevenhuijsen, el cuidado como proceso social y práctica de una sociedad civil activa se desarrolla en tres fases que pueden resumirse así: 1. Ser sensibles y detectar las necesidades sociales de cuidado, 2. Asumir la responsabilidad y la potencialidad para ser agente de cambio, 3. Realizar las acciones pertinentes, es decir, materializar el cuidado. El cuidado, con esta estructura, sirve como base para el logro político de una sociedad mejor. En este sentido, Tronto propone una forma sencilla de definir la ciudadanía, como el proceso en el que los ciudadanos y ciudadanas se comprometen e involucran en procesos de cuidado. Una definición de ciudadanía que puede transformar el modo en que pensamos la vida pública y privada, el modo en que entendemos la participación política. De ahí la importancia de facilitar espacios, y tiempos, para las prácticas de una *ciudadanía cuidadora y responsable*: prácticas en donde las personas pueden manifestarse a sí mismas como cuidadoras



y/o receptoras del cuidado, en diálogo unas con otras, preocupadas por el bienestar propio, el de los otros y otras, y el de la naturaleza. Asistiendo así a nuevas formas de acción democrática que integran el cuidado como eje vectorial, convirtiéndose el cuidado en una práctica de política democrática participativa y global.

Del deber de cuidar

Según John Rawls (1971) la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, pero autoras como Virginia Held sostienen que para lidiar con los problemas morales de un mundo cada vez más interconectado, una ética del cuidado desarrollado tendría más que ofrecer. Sarah Clark Miller examina el paradigma de la justicia hegemónico en el abordaje de los problemas morales y globales en la actualidad y defiende la necesidad de ponerlo en diálogo con las aportaciones de la ética del cuidado en lo que ella denomina un *cuidado cosmopolita* (Clark Miller, 2012)⁶. Según Miller la distancia no es un factor de relevancia moral y propone un deber de cuidar que puede ser a la vez global y concreto en su respeto por formas locales de entender el cuidado (Clark Miller, 2012). Según Clark Miller estamos moralmente obligados a responder a las necesidades fundamentales, tenemos el deber de cuidar. La conclusión de que tenemos un deber de cuidar descansa tanto sobre una ética kantiana y una ética del cuidado, de hecho Miller defiende una especie de hibridez entre la ética kantiana y la ética feminista del cuidado. La ética kantiana, y en concreto la idea del deber de ayudar, el principio de beneficencia, provee la fundamentación moral a la obligación de cuidar. Por otro lado, la ética del cuidado revela el contenido de esa obligación y la forma en la que debe llevarse a cabo. Miller establece un vínculo interesante entre el concepto kantiano de dignidad humana y el cuidado, un cuidado que refuerza la dignidad de las personas necesitadas. Según Miller se precisa una combinación de la ética kantiana y de la ética del cuidado para dar una explicación completa del deber de cuidar.

La ética del cuidado tomaría el derecho internacional, tal y como se ha desarrollado hasta ahora, como enormemente útil para evitar el conflicto violento. Pero no sólo eso, sino que lo entendería como expresión de los valores de cuidado y preocupación por la fragilidad de personas concretas (Clark Miller, 2012).

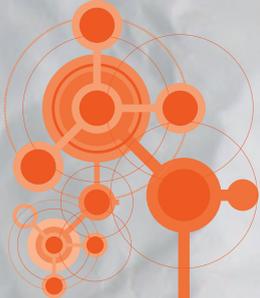
Todos reconocemos la importancia de elevar y promover el imperio de la ley al nivel global. Esto puede ser recomendado a partir de diferentes doctrinas morales, como la ética kantiana y el utilitarismo, pero puede ser incluso más fuertemente demandado por la ética del cuidado. Desde la perspectiva del cuidado, la ley es un enfoque limitado para un dominio limitado de la actividad humana. La ética del cuidado anima a los estados y otras organizaciones a tomar responsabilidades por proteger las poblaciones vulnerables y promover las regulaciones pacíficas de los conflictos antes de que escalen en violencia. La negociación de los conflictos no coercitivamente y el abordaje de los problemas de los políticamente marginados o explotados puede llegar a ser claramente prácticas de cuidado.

En lugar de centrarse en las normas a seguir o en las violaciones a la norma que deben penalizarse, la ética del cuidado atendería los problemas políticos, sociales y económicos que hacen que esas normas sean tantas veces inadecuadas en la protección de personas y grupos concretos.

Un mundo de relaciones: más allá de la dicotomía entre cuidado y justicia

Las conexiones de la sociedad civil, más visibles en los últimos años, son fundamentales para la construcción de una sociedad más democrática y comprometida, y pueden ser interpretadas como relaciones de cuidado. Este cuidado debería ser gradualmente extendido a los habitantes del globo (Held, 2014, p. 113).

⁶ Ver también su Tesis Doctoral: *The Duty to Care. Need and Agency in Kantian and Feminist Ethics*, 2003.



La ética del cuidado, a diferencia de otras tradiciones éticas, parte de una visión relacional e interdependiente de las personas. Mientras que la ética de la justicia prioriza los derechos individuales, buscando imparcialidad y principios universales, la ética del cuidado se centra en la confianza, los lazos sociales, la cooperación y la atención a las necesidades de los demás (Zembylas, 2010, p. 234).

El eje crucial se encuentra en la habilidad de pensar en las personas diferentes a nosotras como incluidas en la categoría de «nosotros». Para que ese compromiso empático tenga implicaciones en la calidad de la vida social colectiva es necesario reconciliar las tensiones entre la ética de la justicia y la ética del cuidado (Smith, 2000). Una ética del cuidado reconceptualizada, que rechace la falsa dicotomía entre justicia y cuidado, puede tener implicaciones sustantivas para las vidas cotidianas de grupos marginalizados. La justicia está conectada con el cuidado, la solidaridad, la compasión y la empatía. A su vez el cuidado nos ayuda a reconocer las obligaciones de justicia que tenemos con otros (independientemente de si se encuentran cerca o lejos de nosotros). El cuidado como práctica democrática ofrece un programa político que puede equilibrar los derechos y las responsabilidades.

La vida exige un gran caudal de amor, dirigido incluso a seres tan alejados de nuestra experiencia cotidiana que es menester un esfuerzo consciente para recordar su existencia, su *coexistencia*. La ética del cuidado en lugar de basarse en un modelo de individuo independiente y autosuficiente concibe a las personas como inherentemente relacionadas e interdependientes. En lugar de asumir que las relaciones sociales moralmente relevantes son las que iniciamos voluntariamente, reconoce la significatividad moral de las relaciones no escogidas entre personas de poder muy desigual en las que nos encontramos (Held, 2011). La ética del cuidado fomenta prácticas como la construcción de confianza, la atención a necesidades reales y el abordaje de los conflictos de forma no violenta.

¿Es ciertamente la distancia – física/espacial, cultural y psicológica entre los agentes morales – lo que debemos abordar y ajustar al pensar en una ética global o internacional? (Robinson, 1999, p. 44-45). Según los teóricos de la globalización y del cambio social global, el orden del mundo contemporáneo se caracteriza por su profundo cambio en lo que a distancias se refiere (Robinson, 1999, p. 45). La noción del *encogimiento del mundo* sugiere que de alguna forma las distancias se han reducido. El resultado es la creación de relaciones entre *otros ausentes*, localmente distantes para una situación de interacción cara a cara; a través de los medios de comunicación, el transporte o las tecnologías de la información. Una era de globalización caracterizada también por diferencias radicales, percepciones de las diferencias afectadas por las relaciones de poder y patrones de exclusión. Según Fiona Robinson una ética para esta era no puede mantenerse en la distancia, adoptar *un punto de vista desde ningún lugar*, o mantenerse tras *el velo de ignorancia*, viendo los actores globales como participantes autónomos e iguales en relaciones políticas, económicas y morales (Robinson, 1999, p. 46). Una era de interdependencia global demanda una ética relacional que sitúe el valor más elevado en la promoción, restauración o creación de buenas relaciones sociales y personales, y de prioridad a las necesidades e intereses de otros concretos. Según Fiona Robinson la aportación principal de la ética del cuidado a las relaciones internacionales es el énfasis en la creación de nuevas relaciones sociales e incluso personales entre grupos e individuos de diferentes niveles socio-económicos y lugares. Esas nuevas relaciones pueden motivar atención moral y cuidado.

Frente a las políticas del miedo que se erigen en occidente como visión de la otredad, las políticas del cuidado. *El miedo a los bárbaros* – así reza el título de uno de los últimos libros de Tódorov –⁷ es el que amenaza en convertirnos en bárbaros a nosotros mismos. La ética del cuidado, centrada en la vida, puede ayudarnos a cambiar de orientación respecto a la visión de la otredad.

⁷ Tódorov, T.: *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014. Tódorov utiliza el concepto *barbarie* para designar la capacidad humana de despreciar la humanidad de los otros, en contraste con el de *civilización*, que designaría la capacidad para considerar la humanidad del otro.



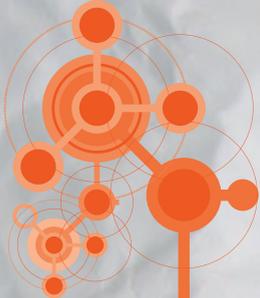
La ética del cuidado en la que se socializan las mujeres tiene como eje prioritario de la acción moral el sostenimiento y no ruptura de las relaciones interpersonales. En contraste la ética de la justicia tiene como eje prioritario de la acción moral el cumplimiento de los principios universales abstractos, si es necesario a costa de las mismas relaciones interpersonales – llegando a justificar bajo la bandera de la libertad, la igualdad o cualquier otro principio universal, la guerra y la destrucción de vidas humanas, consideradas meros efectos colaterales –. Así pues, el sujeto, desde el punto de vista de la ética del cuidar, es un sujeto intrínsecamente relacional, que tiene en el sostenimiento de la vida y la interconexión con los otros el eje prioritario de la acción moral. Annette Baier ha comparado la crítica de Gilligan a la autonomía y desarraigo del individuo con el lenguaje marxista de la alienación. El trabajo en la fábrica capitalista aliena al trabajador al desconectarlo del producto de su trabajo. La ética de la justicia aliena moralmente al individuo al separarlo de su mayor fuente de moralidad: la interconexión con los otros. Según Baier algunos de los efectos de esta falta de interconexión son la soledad, la apatía para la participación en procesos políticos o la falta de sentido de la vida. La madurez moral de la ética del cuidado implica una ciudadanía más comprometida, responsable e interconectada. Si bien uno de los grandes logros de la modernidad fue el descubrimiento de la autonomía, ese logro degeneró en las sociedades modernas en un excesivo individualismo. Un individualismo que implicaba la inflación de los derechos individuales, sin referencia alguna a los deberes, y la pérdida de sentido de pertenencia a una comunidad. Desde la ética del cuidado se viene realizando una crítica de ese individualismo abstracto. Un individualismo que menosprecia el papel de las relaciones sociales en la constitución de la auténtica identidad y la naturaleza de los seres humanos. Los sujetos del individualismo abstracto se presentan como maximizadores utilitaristas que buscan racionalmente su propio interés y beneficio. Frente a esa concepción individualista y abstracta del yo y de la comunidad humana, desde la ética del cuidado se propone una concepción del yo como algo inherentemente social. El conflicto y la competición ya no se consideran las relaciones humanas básicas, sino que se sustituyen por visiones alternativas de la fundación de la sociedad humana derivadas del apego del cuidado y la atención.

Los valores cívicos tradicionales de justicia, igualdad y libertad constituyen un mínimo necesario, pero no suficiente, para conseguir una democracia participativa. La tarea pendiente consiste en reconstruir el paradigma de una ciudadanía democrática a través del desarrollo de un nuevo lenguaje capaz de incorporar valores relacionales. El concepto de ser humano inherente a la ética del cuidado diverge del concepto de individualismo unilateral de muchas teorías políticas. La interrelación y la interdependencia son conceptos centrales en una ética del cuidar. El pensamiento que guía la ética del cuidar es el de seres humanos necesitados unos de otros en el objetivo de conseguir una vida de calidad, y que sólo pueden desarrollarse como individuos a través de relaciones de cuidado con los otros. Selma Sevenhuijsen acuñó este fenómeno como *autonomía relacional*. Así, desde la ética del cuidado la relación y la interdependencia entre los seres humanos son la red fundamental sobre la que se basa nuestro accionar y nuestro posicionarnos en el mundo.

CONCLUSIONES

Como hemos visto, la justicia y el cuidado son interdependientes y ambos son necesarios en la construcción de una globalización humana. Pero si bien la ética del cuidado no pretende sustituir la ética de la justicia, puede aportarle elementos de valor, como la consideración del otro concreto o la importancia de la respuesta moral.

El ser humano tiene el potencial de construir su propio *carácter* “al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala” (Kant, 1935, p. 221), esa es la esperanza que nos anima a proponer la educación en los valores y praxis del cuidar como parte de una educación para una ciudadanía cosmopolita. Y es que como señala Mary Brabeck (1989) la responsabilidad hacia los otros, la conexión y la compasión son factores que no se encuentran en el margen de la moralidad sino en su mismo centro. “Educar en la madurez moral, desde Gilligan significa educar en la madurez tanto de la *justicia*, como de la *preocupación y cuidado* de unos seres humanos por otros” (Martínez Guzmán, 1998, p. 123).



REFERENCIAS

BAUMAN, Zygmunt: *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós, 2005.

BENHABIB, Seyla. El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. València: Edicions Alfons el Magnànim, 1990. p. 119-149

BRABECK, Mary. *Who cares? Theory, research, and educational implications of the ethic of care*. New York: Praeger, 1989.

CLARK MILLER, Sarah. *The ethics of need: agency, dignity, and obligation*. New York: Routledge, 2012.

CHU, Judy. *When boys become boys: development, relationships, and masculinity*. New York: New York University Press, 2014.

FALK, Richard. The making of global citizenship. In: BRECHER, Jeremy et al. (Eds.). *Global visions: beyond the new world order*. Boston: South End Press, 1993. p. 39-50.

GILLIGAN, Carol. *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Joining the resistance*. Cambridge: Polity Press, 2013.

_____. Moral injury and the ethic of care: reframing the conversation about differences. *Journal of Social Philosophy*, Hoboken, v. 45, n. 1, p. 89-106, 2014.

HELD, Virginia. Feminist moral inquiry and the feminist future. In: _____ (Ed.). *Justice and care: essential readings in feminist ethics*. Colorado: Westview Press, 1995. p. 153-176.

_____. Morality, care and international law. *Ethics & Global Politics*, Abingdon, v. 4, n. 3, p. 173-194, 2011

_____. The ethics of care as normative guidance: comment on gilligan. *Journal of Social Philosophy*, Hoboken, v. 45, n. 1, p. 107-115, 2014.

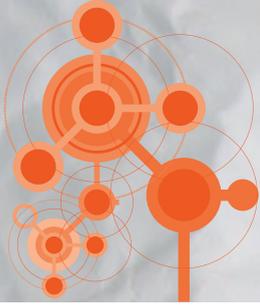
JAGGAR, Alison. Ética feminista: algunos temas para los años noventa. In: CASTELLS, Carme (Ed.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 167-184.

KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Revista de Occidente, 1935.

MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. Género, paz y discurso. In: FISAS, Vicenç. (Ed.). *El sexo de la violencia: género y cultura de la violencia*. Barcelona: Icaria, 1998. p. 117-134.

MASIÁ CLAVEL, Juan. *Fragilidad en esperanza: enfoques de antropología*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.

NUSSBAUM, Martha. *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz, 2010.



PINTOS PEÑARANDA, Maria Luz. Fenomenología, género y paz. In: COMINS MINGOL, Irene; PARÍS ALBERT, Sonia (Eds.). *Investigación para la paz: estudios filosóficos*. Barcelona: Icaria, 2010. p. 51-71.

POGGE, Thomas. ¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo? *Eidos*, Barranquilla, v. 2012, n. 17, p. 10-67, 2012.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

ROBINSON, Fiona. *Globalizing care: ethics, feminist theory and international relations*. Oxford: Westview Press, 1999.

SEVENHUIJSEN, Selma. The place of care: the relevance of the feminist ethic of care for social policy. *Feminist Theory*, Thousand Oaks, v. 4, n. 2, p. 179-197, 2003.

SLAUGHTER, Anne-Marie. *A new world order*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

SMITH, David. *Moral geographies: ethics in a world of difference*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

ZEMBYLAS, M. The ethic of care in globalized societies: implications for citizenship education. *Ethics and Education*, Abingdon, v. 5, n. 3, p. 233-245, 2010.

Artículo recibido el 02.05.2018 y aprobado el 20.06.2018.