
El cuidado de los individuos y de los grupos: ¿quién cuida a quién? Organización social y género¹

María Jesús Izquierdo

El ser humano no es una criatura tierna y necesitada de amor que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena proporción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo, matarlo.²

SIGMUND FREUD, *El malestar en la cultura*

“Durante milenios, el ser humano siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el ser humano moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.

MICHEL FOUCAULT, *La voluntad de saber*

El propósito de este texto es mostrar las interferencias que tienen lugar en el establecimiento de relaciones sociales cuando las actividades de cuidado se producen de un modo especializado, por parte de las mujeres, mientras que las actividades de provisión y defensa son responsabilidad de los hombres. Esa lógica económica va acompañada de una orientación ética que impide sustraerse al sexismo, ya que a los imperativos organizativos se une una exigencia interior

¹ Ponencia presentada en el Congreso Catalán de Salud Mental. Grupo de trabajo sobre Identidad, género y salud mental. Febrero de 2003.

² Me he permitido sustituir “hombre” por “ser humano”, tanto en el fragmento de Freud como en el de Foucault.

que opera sin necesidad de coerciones externas. La división sexual no sólo es limitante, sino que favorece la explotación económica de las mujeres, así como el desarrollo de sentimientos cargados de ambivalencia tanto en la persona que es objeto de cuidados como en su cuidadora. Bajo tales condiciones, la relación de cuidado atrapa en un nudo de conflictos en su mayor parte latentes y por ello muy difíciles de afrontar.

Inicio esta reflexión con algunas consideraciones sobre los conceptos de lo social, el cuidado y los géneros. De ahí se desprenderá quién se cuida de quién y con qué consecuencias. El telón de fondo de las reflexiones que siguen es el de la salud mental, si es que tiene sentido tomar de un modo aislado esa dimensión de la salud sin considerarla, como yo lo hago, como un hecho integral.

Lo social

De los seres humanos está más que repetido que somos sociales, de donde se seguiría que la vida en común es algo que podemos dar por descontado. Adquirimos el lenguaje en contacto con los demás, nos ajustamos a normas que nos preceden y desarrollamos estilos de vida que sólo serían posibles en contacto con otros seres humanos. Dada nuestra precariedad e insuficiencia para cubrir en solitario las necesidades más elementales, incluso para definir las, la propia existencia, en lo que tenemos de criatura humana, depende de que se establezcan relaciones sociales. Es más, el otro es una necesidad para nosotros, puesto que sólo es posible desarrollar conciencia de sí en relación con los demás. Las relaciones sociales, que implican la inclusión y la aceptación recíproca, pueden contener intereses económicos partidistas, incluso antagónicos. Para establecer qué tiene de particular lo social, me acojo a la propuesta de Maturana (1996) quien lo define en los siguientes términos:

Digo que el amor es la emoción que constituye los fenómenos sociales; que cuando el amor termina, terminan los fenómenos sociales y que las interacciones y relaciones que tienen lugar entre los sistemas vivientes bajo otras emociones diferentes del amor no son interacciones sociales ni relaciones sociales. Cuando hablo del amor, hablo de un fenómeno biológico, hablo de la emoción que especifica el dominio de acciones en el cual los sistemas vivientes coordinan sus acciones en una forma que implica aceptación mutua, y sostengo que tal operación constituye los fenómenos sociales (Maturana 1996: 111).

La dimensión social de nuestros vínculos no procede de la reflexión, ni obedece al cálculo, sino que se corresponde a un estado emocional. Por más que hay comportamientos sociales que podríamos denominar hipócritas, lo predominante es que forma y contenido se correspondan. El interés o el cálculo no son fundamentos de nuestra faceta propiamente social, sino de otras facetas de nuestras actividades, como la laboral, la política, la económica. Se está con el otro, se interactúa con el otro, porque se le quiere y se es querido, hay un estado emocional que impulsa a la acogida respectiva. Y ese reconocimiento no es simplemente de individuo a individuo, sino porque se pertenece a una cierta categoría, a un nosotros, cultura y estilos de vida compartidos (por ejemplo, ser catalanes), o aspiraciones políticas comunes (por ejemplo, los demócratas). Evidentemente lo social no está ausente de nuestras relaciones laborales o políticas y, en esa medida, en nuestras interacciones se solapan y confunden el amor, el interés o la voluntad de poder. Pero lo que denominamos social es el dominio en que las personas se ven impulsadas hacia las personas a consecuencia del sentimiento de aceptación recíproca. El fin de la relación es el otro y no lo que se puede conseguir de él o con él.

Ahora bien, el estado emocional que nos lleva a establecer relaciones sociales no es innato.³ La capacidad de amar y recibir el amor del otro resulta de un largo proceso de maduración, de la adquisición de un sentido yoico, de ser capaz de diferenciar la propia subjetividad del entorno. Tal proceso lleva a estar en posición de reconocer y amar al otro y de reconocer y aceptar el amor del otro.⁴ Pero aun sin ser un impulso primario, la vida humana sería inconcebible sin condiciones que hicieran posible sentirse apegados los unos a los otros.

Atendiendo al hecho de que lo social es sólo uno de los componentes de las interacciones, en la medida en que otros componentes, como el político o el económico se aposentan en nuestro mundo y dominan nuestra lógica de actuación, la posibilidad de amar y ser amado, de reconocer al otro y sus necesidades y recibir un reconoci-

³ Freud (1974b) reflexiona sobre este hecho en *El malestar en la cultura*, cuando discute a su amigo Romain Rolland la existencia de un sentimiento innato de pertenencia.

⁴ Freud (1974b).

miento y atención recíproca, queda amenazada. El predominio de la lógica económica y política hace del otro el objeto en el que satisfacer la agresividad, explotar su capacidad de trabajo sin remunerarla, usarlo sexualmente sin que haya consentido, humillarlo, hacerle sufrir.

El <i>continuum</i> de los regímenes de relación⁵			
Violencia	Justicia	Justeza	Paz
Sólo se reconocen las cosas y no se tienen en cuenta las personas.	Se establecen principios de equivalencia que permiten relacionar las cosas con las personas.	Se tiene en cuenta el uso que las personas hacen de las cosas.	Sólo se reconocen las personas.

Lo social y de su mano el cuidado se corresponden a los regímenes de relación en paz o en justeza, porque implican aquellos modos de relación en que se toma a las personas como fin. En cuanto a los criterios sobre el reparto de la riqueza, las cosas no son tomadas en sí mismas, sino en su relación con las personas. El otro concreto y sus necesidades se sitúan en el centro de la toma de decisiones.

En el otro extremo se encuentra la violencia, que se corresponde a la guerra o en su defecto a la política. Las personas sólo son tenidas en cuenta como obstáculos o, en todo caso, como colaboradores para eliminar obstáculos. Cuando el régimen de violencia se atempera porque no se tiene poder suficiente para imponer los propios fines, aparece la justicia. Concretamente, el estado y, más todavía, el estado de bienestar puede ser interpretado como el resultado de constatar que no se puede acabar con el enemigo antagónico y no queda otra posibilidad de establecer reglas de juego, especialmente del reparto de la riqueza, no porque se quiera incluir al otro, sino porque no se lo puede eliminar.

⁵ El cuadro tiene como referencia el trabajo de Boltanski (1990).

El cuidado

Las palabras permiten expresar conceptos, y esos conceptos se convierten en la materia prima de las teorías con que explicamos lo que nos ocurre, o justificamos lo que nos proponemos hacer. El término “cuidar” procede del latín *cogitare*, pensar. Según María Moliner, en su primera acepción es “pensar o discurrir para algo” y como acepción segunda, “tener cierta preocupación o temor”. En cuanto al cuidado, lo define como la “intranquilidad o preocupación por el temor de que haya ocurrido u ocurra algo malo”.⁶

El primer concepto que se anida en el término “cuidar” es pensar, sin embargo, la actividad intelectual no tiene lugar de un modo espontáneo, sino que ha sido activada por una emoción. El cuidado se encuentra en la encrucijada de la razón y la emoción, se trata de una actividad racional originada por un estado emocional. El estado emocional, el temor, sólo es posible si hay conciencia de la propia vulnerabilidad o de la vulnerabilidad de quien es objeto de preocupación. Precisar a quién remite la vulnerabilidad es de importancia crucial en el tema que nos ocupa. Sin reconocimiento de la vulnerabilidad, ¿cómo se puede experimentar temor de que ocurra algo malo? ¿Qué lugar hay para el cuidado allí donde no hay o no se reconoce la vulnerabilidad?

Defender la ética del cuidado es otorgar un lugar central al cuidado en la orientación de nuestras vidas. Tal ética requiere adquirir conciencia de nuestra vulnerabilidad y de la vulnerabilidad del mundo en que vivimos, en sus diversas dimensiones, la física, la social, la política, la económica, la simbólica, la psíquica. Si otorgamos al principio ético del cuidado un alcance social, afirmamos con ello la conciencia de la vulnerabilidad. Entra por ello en nuestras reflexiones la consideración de la posibilidad del daño y, en última instancia, de la destrucción y de la muerte. El cuidado, más que una actividad o grupo de actividades particular, es una forma de abordar las actividades que surge de la conciencia de vulnerabilidad de uno mismo o de los demás.

⁶ Por más que no entraremos en tema, dado que desborda los límites de esta ponencia, hay que tener presente el posible ejercicio de poder y de autoritarismo cuando quien define algo como “malo” o como “necesario” sea una persona distinta de quien se beneficia o perjudica por las implicaciones prácticas de estas definiciones.

Salud mental y cuidado

Cuando establecemos una relación entre salud mental y cuidado, la tentación sería centrarse estrictamente en los cuidados mentales y en los responsables de proveerlos. En cambio, es fácil no apercibirse de la relación entre ofrecer y recibir cuidados y la salud mental.

Tal como acabamos de señalar, adoptar una posición compatible con recibir y dar cuidados requiere una condición: la conciencia de la vulnerabilidad y de la dependencia de los demás. Esta conciencia es el requisito previo para crear unas condiciones de relación que —siguiendo el planteamiento precedente sobre la naturaleza de lo social— sean plenamente sociales. Se trata del régimen de relaciones presidido por el reconocimiento y aceptación del otro, régimen en el que el otro es concebido como la necesidad básica para la constitución del sujeto y su límite. En tal régimen, el cuidado adquiere una atención central, se experimenta la alerta ante la necesidad de cuidados, tanto por parte de quien los requiere como de quien está en posición de suministrarlos.

Adquirir esa disposición de alerta que hace posible dar y recibir cuidados, requiere unas condiciones sociales que permitan la constitución de un sentimiento yoico adulto: superar el narcisismo primario, fijarse ideales para el yo que se encuentren dentro de los límites de lo posible y no supongan una negación fundamental de lo que somos y sentimos, aunque sea intrínseca a la naturaleza humana la ambivalencia de los deseos, y los conflictos entre lo que somos y lo que queremos ser, entre lo que podemos y lo que quisiéramos poder, entre lo que deseamos y lo que quisiéramos desear.

Sin esa labor de maduración emocional, sin tener en cuenta lo que se juega emocionalmente en la tarea de cuidar y recibir cuidados, la actividad misma fracasa. Esto puede ocurrir porque quien cuida es incapaz de concebir al receptor de los cuidados como un sujeto deseante independiente, separado subjetivamente de quien le atiende. En tal caso, el dependiente es el instrumento que permite confirmar la potencia e invulnerabilidad del cuidador. Las necesidades a las que responde y la alarma que se enciende, no tienen que ver con el objeto de sus cuidados, sino con la imagen que tiene de sí mismo y que desea preservar.

Del lado de quien es objeto de cuidados, la vulnerabilidad y dependencia, y sobre todo el hecho de que otro sea capaz de ofrecer la satisfacción que uno no se puede procurar autónomamente, genera sentimientos ambivalentes que abarcan la hostilidad, incluso la envidia de

esa capacidad de la que se es beneficiario, pero de la que se es carente. No es fácil soportar las propias carencias y mucho menos reconocerlas. Tal como señala Melanie Klein, hay una relación entre el gozo y la gratitud. Si en lugar de envidia, se experimenta gratitud se desea devolver el bien recibido. Podríamos añadir que es la gratitud la que libera de la envidia, lo cual requiere que el otro, el cuidador, esté en disposición de recibir cuidados y salir de su papel de cuidador.

Las posiciones de cuidador y cuidado no son fijas ni completas, quien es cuidado siempre tiene algo que ofrecer a quien le cuida. Si se petrifica la relación de cuidado y se realiza una división fija entre quien ofrece cuidados y quien los recibe, se corre el riesgo de que tal relación favorezca la generación de sentimientos de omnipotencia —que no son sino la negación del otro— de resentimiento hacia el otro porque sus cuidados son expresión de su poder sobre quien cuida, o de un anclarse en la relación de dependencia. En esas condiciones, lo que sería el ideal de relación, dar y recibir, el reconocimiento recíproco del otro y sus dones queda anulado a la par que se crean condiciones de posibilidad para que el abuso tenga lugar.

El género y el cuidado

Entre los libros escritos en torno a la ética del cuidado, probablemente *In a Different Voice* (1982) de Carol Gilligan sea el que ha recibido más atención, tanto en calidad de obra de referencia, como por las críticas que ha suscitado. Gilligan señala que el planteamiento de autores como Piaget, Kohlberg o Freud, por distintos caminos, llegan a conclusiones similares: el desarrollo moral de las mujeres es deficiente. Halla en estos planteamientos una paradoja, por un lado, se destacan “bondades” de la mujer, su cuidado y sensibilidad hacia las necesidades de los otros, y, por el otro, se señala que tales cualidades son deficiencias respecto del desarrollo moral.

Cuando se parte del estudio de las mujeres y se derivan las construcciones relativas al desarrollo de sus vidas, empieza a emerger el perfil de una concepción moral distinta de la descrita por Freud, Piaget o Kohlberg. Según esta concepción [la de Gilligan], el problema moral surge del conflicto entre responsabilidades más que de la competencia entre derechos, y para su resolución requiere un modo de pensamiento contextual y narrativo más que formal y abstracto. Esta concepción de la moralidad preocupada por la actividad del cuidado centra el desarrollo moral en torno a la comprensión de la responsabilidad y de las relacio-

nes, tal como la concepción de la moralidad como justicia vincula el desarrollo moral a la comprensión de los derechos y las normas (Gilligan 1982: 19).

Gilligan cuestiona el hecho de que las tres visiones de la moralidad —preconvencional, convencional y posconvencional— a que hacen referencia Piaget y Kohlberg, se tomen como fases del proceso de desarrollo moral, en lugar de concebirlas como tres concepciones morales distintas, así es como se entiende que la moral preconvencional indica la incapacidad de construir un punto de vista compartido, por lo tanto, de dotarse de leyes y normas para la regulación de las relaciones sociales (Gilligan 1982: 72-3); la moral convencional se puede expresar como la coincidencia entre lo justo y lo bueno o, lo que es lo mismo, la aceptación de las leyes sociales vigentes en una sociedad particular, un punto de vista compartido local, no generalizable a cualquier sociedad; y la moral posconvencional constituye una superación de las anteriores, dado que comporta reflexionar sobre los valores sociales y produce juicios morales que tienen alcance universal, aquellos cuya validez no se limita a un cierto contexto o momento de la historia, sino que son aplicables en cualquier momento y lugar. La maduración moral culminaría con la capacidad de formular juicios morales no contextuales o locales, sino universales.

La posición de Gilligan es que las convenciones que dan forma al juicio moral son distintas entre las mujeres y los hombres, no que las mujeres presenten déficits en su desarrollo moral. Las mujeres plantean los problemas morales en términos de cuidado y responsabilidad, por ello el desarrollo de su pensamiento moral está vinculado a la comprensión de la responsabilidad en las relaciones concretas: la relación cara a cara y el contexto de la misma tienen una gran importancia. En cambio, considera que la concepción de la moralidad como justicia relaciona el desarrollo moral con la equidad y la reciprocidad. A su entender, los planteamientos de Piaget y de Kohlberg están imbuidos de androcentrismo, es decir, pretenden referirse al desarrollo moral como un proceso único, universal, cuando el proceso que describen sólo es aplicable a los hombres.

Dado que se toma el proceso de maduración de los hombres como el universal, el problema de las mujeres es la conciliación entre feminidad y madurez: la “mujer buena” niega la responsabilidad ya que sólo pretende que satisfice las necesidades de los demás, la “mujer mala” renuncia a aquellos compromisos que la conducen al autoengaño o a la decepción.

Es precisamente éste el dilema que la voz femenina intenta resolver —el conflicto entre compasión y autonomía, entre virtud y poder— en su esfuerzo por reclamar su mismidad y resolver el problema moral de tal modo que nadie salga dañado (Gilligan 1982: 71).

Esta autora afirma que puede aportar evidencias sobre la existencia de diferencias entre los sexos. La pregunta es: ¿cuál es su origen? ¿Se pueden modificar? ¿Qué relación hay entre los sexos: de complementariedad o jerárquica? ¿Cuál es la cuestión en juego? La inclusión social de las mujeres y, como resultado de la misma, de su punto de vista, o la asimilación por parte de la colectividad de su punto de vista, es decir que cada ciudadano sea capaz de ponerse, respecto de los problemas morales, en clave de ética del cuidado.

Por más que Gilligan no se llega a pronunciar de un modo explícito sobre el particular, las reflexiones con las que concluye su trabajo nos permiten interpretar que se plantea la complementariedad de las relaciones entre las mujeres y los hombres.

Entender el modo en que la tensión entre las responsabilidades y los derechos sustenta la dialéctica del desarrollo humano es ver la integridad de dos modos dispares de experiencia que en el fondo se hallan conectados. Mientras una ética de justicia procede de la premisa de igualdad —que todos deben ser tratados igual—, la ética del cuidado se apoya en la premisa de la no violencia: que nadie debe ser dañado. Al representar la madurez, ambas perspectivas convergen en la comprensión de que del mismo modo en que la desigualdad afecta a ambas partes de una relación desigual de un modo adverso, la violencia es asimismo destructiva para cualquiera de los implicados. [...]. Mediante esta expansión de la perspectiva, podemos comenzar a imaginar cómo un matrimonio entre el desarrollo adulto tal como habitualmente se representa y el desarrollo de las mujeres tal como empieza a ser visto, podría conducir a una comprensión modificada del desarrollo humano y una visión de la vida humana más generativa (1982: 174).

Es indiscutible que *In a Different Voice* es una obra de referencia. Al mismo tiempo ha suscitado críticas que, por su solidez, no pueden ser ignoradas. Algunas se dirigen al tipo de teoría del desarrollo moral que propone y a sus implicaciones prácticas.

Hacia una metaética del cuidado

Un camino alternativo al de Gilligan es el que toma Joan Tronto (1987, 1994, 2002). Su ámbito de trabajo es la ciencia política y, desde esa perspectiva, se interroga sobre la pertinencia de una ética del cuidado. Lo primero que señala Tronto es que en el planteamiento de Gilligan se

hallan mezcladas dos líneas de reflexión: una sobre la diferencia y otra sobre el cuidado, formándose una ecuación mediante la cual se correlacionan el cuidado y la feminidad (1987: 646). Más allá de que se dé esa correlación, lo que le preocupa a Joan Tronto son sus consecuencias. Está interesada en preservar la ética del cuidado y en hacer de la misma una ética de alcance universal y no sólo la ética particular de las mujeres. Su propuesta permitiría resolver los problemas de salud mental que apuntábamos: que los cuidados pueden ir acompañados de envidia, y cuidar, de sentimientos de omnipotencia. Entiendo que al adjudicar a la ética del cuidado un alcance universal, dar y recibir serían a su vez prescritos como componentes universales de las relaciones humanas, y no específicos de las mujeres.

Por otra parte, cuestiona la pretensión de que las diferencias entre hombres y mujeres mencionadas por Gilligan sean específicas del género, considera que tienen más que ver con la desigualdad social que con las diferencias entre mujeres y hombres. Tanto Gilligan como Kohlberg caen en sesgos de clase, dado que ambos han basado sus afirmaciones en investigaciones realizadas con personas en posición de privilegio. Por ello, no pueden constatar la existencia de patrones distintos de moralidad en función de la posición social, ya que todos sus informadores han sido personas del mismo nivel socioeconómico. Investigaciones realizadas permiten también afirmar la existencia de diferencias en el desarrollo moral entre blancos y negros⁷ que recuerdan las diferencias entre mujeres y hombres constatadas por Gilligan. La cuestión, entonces, no es la diferencia entre hombres y mujeres, sino la desigualdad social, y de entre las distintas formas de desigualdad —que no la única—, la de género. Para la autora, abogar por una moralidad femenina como correctivo de las concepciones morales dominantes, tiene consecuencias negativas tanto respecto de la moralidad

⁷ Tronto menciona el estudio de Robert Coles, *Eskimos, Chicanos, Indians* (Little, Brown & Co., Boston, 1977). Las conversaciones de este último con niños chicanos, esquimales y negros revelaron que eran críticos respecto de los angloamericanos a los que acusaban de falta de cuidado con el prójimo y con la tierra. Otro autor al que se refiere para respaldar sus afirmaciones es John Langston Gwaltney, el cual, en *Drylongso: A Self-Portrait of Black America* (Random House, Nueva York, 1980), afirma que la preocupación por los otros es un aspecto nuclear de la cultura negra (Tronto 1987: 650). Podemos hallar referencias en el mismo sentido en Kellerhals

como respecto de las mujeres: “Al hacer eso, ha facilitado a sus críticos el rechazo de la moralidad de las mujeres por ser secundaria e irrelevante para las preocupaciones morales y políticas de más alcance” (1987: 655).

De este modo, se refuerza la posición del hombre y de sus modos de concebir la vida en común, en la medida en que se le asigna lo más amplio, lo universal, mientras que la mujer —y los grupos subordinados— queda reducida a lo particular.⁸

Tronto se propone quebrar la ecuación feminidad=cuidado, para a continuación conceder a la ética del cuidado el lugar que le corresponde: el cuidado no es una característica de la feminidad, sino que tiene un alcance universal. Defiende la construcción de una teoría del cuidado en términos de teoría moral y política. La ética del cuidado es una alternativa a las teorías de la justicia vigentes ya que no se sitúa en los márgenes de la moral y la política, ni siquiera para complementarla, sino que se convierte en su fundamento mismo.

En su línea de poner en evidencia las relaciones de poder y desigualdad subyacentes al cuidado, afirmaba lo siguiente en un debate reciente:⁹

Por más valioso que sea el cuidado, ver si un grupo social es capaz de forzar a otra gente a que se ocupe de realizar su trabajo de cuidado es un modo de captar su poder. En consecuencia, la distribución del trabajo de cuidado refleja poder [...]. La clase media idealizada de los Estados Unidos, por tanto, requiere estructura y perpetúa algunas de las propias inequidades en el cuidado

et al, 1997. Enriquece la argumentación de Tronto añadir la perspectiva histórica; según E. E. Sampson, el particularismo o universalismo de las normas depende del grado de modernización de las sociedades: en las modernas, los criterios son universales, por más que constata un cambio en la década de los setenta, en que la abundancia llevó a confundir lo deseable o necesario con lo justo, “Justice and Social Character”, citado en Kellerhals 1997: 28.

⁸ Ilustra este riesgo refiriéndose a la clasificación de Kohlberg en respuesta a las críticas de Gilligan. Señala que “moral” puede tener dos sentidos. El “punto de vista moral” remite a la imparcialidad y a la voluntad de llegar a un consenso con los demás, lo que sería un punto de vista amplio. La moral también puede remitir a la responsabilidad y al cuidado, más evidente en las relaciones que obligan especialmente, como las familiares y las de amistad, lo que implica situar la moral, concebida de este modo, como de aplicación limitada (Tronto 1987: 653).

⁹ Publicado en la revista *Boston Review* (2002) a partir del artículo de Jody Heymann, “Can Working Families Ever Win? Helping parents succeed at work and caregiving”.

que describe Heyman.¹⁰ Una “persona cuidadora” sólo quiere lo mejor para su familia cuanto más pertenece a la élite, cuanto más depende de los demás para satisfacer sus necesidades básicas [...], los que están en peor situación social, también disponen de menos recursos para satisfacer sus necesidades [...].¹¹ El cambio sólo puede ocurrir si imaginamos de manera radical una estructura social que ya no requiere que las personas compitan las unas con las otras para conseguir que sus necesidades básicas queden adecuadamente satisfechas. La concepción del cuidado de tal sociedad no será el de un bien privado sino el de un valor público y pleno (2002).

El interés de la aportación de Tronto radica, sobre todo, en poner en evidencia el poder subyacente a las relaciones de cuidado, pero de un modo opuesto al que habíamos señalado. Ella no se centra en las implicaciones que tiene para la relación el hecho de que quien cuida tenga poder sobre quien es cuidado, sino en el hecho de que tener poder permite descargarse de las responsabilidades del cuidado. Cualquiera de las dos aproximaciones muestra el juego de poder implícito en las relaciones de cuidado. Si son las mujeres quienes cuidan, eso significaría que, por un lado, pueden generar resentimientos —obstaculizadores de las relaciones sociales— en quienes reciben sus cuidados, y, por otro, que los cuidadores mismos y por tanto las mujeres, en tanto que cuidadoras, están sometidas a relaciones de poder.

Una teoría que integra el cuidado y la justicia

Finalmente, nos detendremos en las aportaciones de Diemunt Elisabet Bubeck en su libro *Care, Gender and Justice*. Su visión tiene la virtud de superar la contraposición entre justicia y cuidado, rescata la importan-

¹⁰ La autora del artículo del que parte el debate sobre el cuidado en el que participa Tronto.

¹¹ Sobre el daño añadido que supone encontrarse en los segmentos más desprivilegiados de la población es sumamente interesante el trabajo de Mingione *Las sociedades fragmentadas* (1993). Su tesis es que las necesidades no se cubren únicamente mediante el mercado, trabajando asalariadamente y adquiriendo mercancías, sino que tiene una gran importancia el abastecimiento que procede del trabajo no mercantil que se realiza en el seno de las familias. La paradoja es que aquellas familias en las que el nivel de ingresos es más bajo, por encontrarse ocupadas en el sector de actividad con contratos precarios o trabajo sumergido, se ven obligadas a extender la jornada de trabajo remunerada a tal extremo que no disponen de tiempo para satisfacer las necesidades mediante actividades de autoabastecimiento, es decir, ejerciendo en el seno de la familia misma las tareas de cuidado, y las que indirectamente puedan dar como resultado el bienestar de la familia.

cia de los cuidados públicos, y al adoptar la perspectiva de género tiene también en cuenta la posición de los hombres aunque con algunas deficiencias que señalaremos. Adicionalmente, ante el supuesto de que el cuidado es una actividad que las mujeres tienden a asumir de forma natural, su posición es que aun en el caso de que fuera así, como exigencia ética es posible imponer que se eliminen las diferencias de género. De hecho es más fácil cambiar lo "natural" que lo "cultural".

Define el cuidado de un modo que lo convierte en la actividad social por excelencia, ya que pone el acento en la precariedad y vulnerabilidad, en el hecho de que no somos autosuficientes. Por ello reserva el concepto de cuidado para ciertos casos, cuando uno mismo no es capaz de satisfacer sus propias necesidades. Utiliza el término "servicios" para referirse a los casos en que la persona objeto de atención podría, si quisiera, hacerse cargo de satisfacer sus necesidades:

El cuidado (*caring for*) es la satisfacción de las necesidades de una persona por otra persona. La interacción cara-a-cara entre cuidador y cuidado es un elemento crucial del conjunto de la actividad y la necesidad es de tal naturaleza que no puede ser satisfecha por la propia persona necesitada (Bubeck 1995: 129).

La justicia y el cuidado, que comúnmente se presentan como alternativas contrapuestas, están necesariamente conectadas. Por una parte, los principios de justicia desempeñan un papel importante en que sea o no aceptable una ética del cuidado. Por la otra, al advertir que el cuidado no tiene lugar únicamente en la familia¹² sino también en la esfera pública, subraya la importancia de generalizar. La práctica del cuidado no se puede limitar al conocimiento individualizado de las necesidades, sino que requiere principios generales, como los que provee el conocimiento científico. De hecho, suponer que los cuidados se limitan a relaciones interpersonales entre personas próximas y tienen lugar en el ámbito privado, implica que los cuidados quedan al margen del desarrollo científico-técnico y, por tanto, su práctica no se beneficia de estos desarrollos.

¹² A esta esfera Bubeck la denomina privada. Sin embargo, al contraponer la esfera "privada" a la "pública", suponiendo que la privada corresponde a la familia y la pública a la política y la economía, se olvida de que buena parte de las actividades económicas tienen un carácter mercantil y que las actividades mercantiles son actividades privadas, no públicas. Por tanto, la esfera "privada" está compuesta por la familia y el mercado y no sólo por la familia.

Al derivar los cuidados de principios de justicia, lo que ocurre es que se reconoce públicamente la carga del cuidado y el hecho de que en la actualidad está distribuida de un modo desigual, como también lo están los cuidados. Si el cuidado se suministra privadamente, comporta desigualdades; no todos tienen acceso igual al cuidado, por ello, debe socializarse esta actividad. Teniendo en cuenta la concepción de “lo social” desarrollada al inicio de esta ponencia, la dimensión social de nuestras relaciones —reconocimiento y aceptación del otro— debe ampliar su área de influencia, restándole territorio a la lógica económica y a la política, y por lo tanto al interés o al poder.¹³ Este planteamiento conduce a que Bubeck afirme que el cuidado forma parte de las obligaciones de ciudadanía. Inversamente, cuando el cuidado se concibe como actividad privada, queda fuera del alcance de las teorías de la justicia.

El aspecto final que deseo destacar del trabajo de Bubeck —especialmente por lo sugerente que me resulta— es el de la relación entre cuidado y género. Siguiendo los planteamientos de esta autora podríamos definir las actividades de las mujeres como trabajo de cuidado y las de los hombres como trabajo de provisión y de lucha. Las mujeres, al hallarse movidas por una ética del cuidado, desplazan su interés de ellas mismas a los demás. Por ello, se encuentran en posición de ser explotadas dado que pierden de vista sus propias necesidades e intereses. Esa desatención a la propia persona en la que cae la cuidadora favorece que en lugar de proveer cuidados, lo que en realidad suministre sean servicios. En efecto, buena parte de sus actividades corresponde a lo que se define como servicios, dado que la persona cuidada es potencialmente autosuficiente, pero ahorra tiempo al lograr que otra persona se ocupe de ella.¹⁴ También ahorra tiempo cuando deja en manos de otras personas el trabajo de cuidado del que es responsable.¹⁵ Es el caso de una mujer que atiende las necesidades de su marido y de sus hijos sin que el

¹³ Desde el punto de vista de la gestión de nuestros impulsos, supondría un importante trabajo de gestión emocional continuo, ya que el deseo de destrucción y la consideración del otro como medio son posibilidades siempre presentes en toda relación, también en las relaciones de cuidado.

¹⁴ Este es el caso típico en que los servicios de las mujeres proveen a los hombres sin que haya reciprocidad.

¹⁵ Es el caso de los hijos/as cuando delegan los cuidados de sus padres y madres a otras personas, o las madres y padres cuando no cuidan directamente a sus hijos/as.

marido contribuya en la parte que le corresponde al cuidado de los hijos. La otra cara del cuidado es que genera un fuerte sentimiento de poder y realización.¹⁶ Ese doble componente del cuidado explica que las mujeres adopten una actitud contradictoria frente al cuidado: por una parte se sienten invadidas y desgastadas y al mismo tiempo no pueden tolerar que aquellos a quienes cuidan puedan prescindir de sus atenciones.¹⁷

Bubeck lejos de contraponer el cuidado a la justicia, tiene la virtud de conectarlos. También conecta el cuidado con la explotación de las mujeres, por lo que va más allá de la mera consideración de que las mujeres se encuentran subordinadas. Presenta el mecanismo por el que las mujeres quedan desposeídas, empobrecidas y, por tanto, en unas condiciones que facilitan su sometimiento. Entiende que la explotación de que son objeto es consecuencia de la ética del cuidado. Esta orientación ética las mueve a cubrir las necesidades ajenas y facilita que a menudo confundan los servicios con el cuidado.

Ahora bien, si alguna crítica se le puede formular es que padece un sesgo ginecocéntrico: utiliza distinta lógica argumentativa cuando habla de las mujeres que cuando habla de los hombres. Si, según Bubeck, lo que mueve a las mujeres es la ética del cuidado, nos preguntamos qué es lo que mueve a los hombres, teniendo en cuenta que éstos construyen su subjetividad como proveedores y luchadores. ¿No podemos acaso suponer que lo que mueve a los hombres es una ética de la provisión y la defensa? Si es este el caso y, en paralelo a los razonamientos que aplicaba al caso de las mujeres, podemos afirmar que los hombres se dejan someter al mecanismo de la explotación debido a la ética que los mueve, llegando además a proveer para quien en realidad no lo necesita y defenderla, de modo similar a como las mujeres confunden los servicios con el cuidado.

¹⁶ En este punto, el argumento coincide con los planteamientos de Tronto cuando señala la dimensión de poder presente en el cuidado.

¹⁷ Entiendo que se podrían hacer consideraciones similares sobre la tarea de provisión y protección, y el hecho de que el hombre, por su parte, se halle también nadando entre dos aguas, y sienta sus responsabilidades como una carga injusta, en la medida en que desarrolla una tarea de provisión y protección para personas, la mujer y los hijos, que se podrían hacer cargo de tales funciones y sin embargo no lo hacen. Al mismo tiempo, vive un sentimiento muy intenso de realización al “sacar adelante” una familia.

De lo que acabo de señalar no se sigue, ni lo pretendo, que los hombres no se hallen en los espacios económicos y políticos ocupando abusivamente posiciones de poder relativo respecto de las mujeres y de las criaturas. Lo que quiero destacar es que ese privilegio es al mismo tiempo una trampa que les atrapa y a la que deben rendir tributo, llevado al extremo, con su propia vida.

*El género: de la solidaridad con fundamento económico
a la solidaridad con fundamento ético*¹⁸

El tercer concepto de nuestro recorrido es el de género. Sumándome a los planteamientos de Judith Butler, no concibo que el género sea la interpretación cultural del sexo, ni que se construya culturalmente sobre el cuerpo, porque implicaría tomar al sexo y al cuerpo como lo dado, lo existente previamente a las relaciones sociales, cuando el cuerpo no se construye de un modo "natural", sino que se produce como nudo de relaciones sociales. El género tampoco es *a priori*, sino algo que se hace: el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción (Butler 2001a: 56).

Nos hace mujeres y hombres someternos a las reglamentaciones de género. Nuestra interpretación de esas reglamentaciones, obedecerlas sólo parcialmente o desobedecerlas, deshace el género, lo vuelve problemático, pone en evidencia su carácter contingente. La "mujer" y el "hombre" no tienen existencia anterior a las relaciones sociales. La mujer es "hacer de mujer" y el hombre "hacer de hombre", pero uno y otro hacer se requieren mutuamente. La existencia de la mujer es condición de necesidad de la existencia del hombre y viceversa.

Como es bien sabido, el género es un concepto que alcanza una pluralidad de dimensiones. Ahora bien, de entre la totalidad de ámbitos en que tienen lugar las relaciones de género, hay dos que destacan y llegan a condicionar los restantes ámbitos: el modo en que las personas se relacionan en la producción de su existencia física y el modo en que tiene lugar la orientación del deseo y la pauta predominante que guía las acciones.

¹⁸ Las reflexiones que siguen a continuación toman como punto de partida la ponencia previa de la autora "¿En qué consiste la masculinidad?.." (2002a).

Lo que denominamos “mujer” y “hombre” no son sujetos sometidos a relaciones desiguales, sino efectos del poder que la desigualdad social hace posibles. Añadiré ahora que, de entre las múltiples relaciones de poder, las económicas son fundamentales. Por el impacto de lo económico sobre otros ámbitos y dimensiones de la vida es que afirmo que la división sexual del trabajo tiene un efecto constituyente de subjetividades. Sigo a Judith Butler en la idea de que el sometimiento sería el efecto paradójico de un régimen de poder por el cual las mismas “condiciones de existencia”, la posibilidad de persistir como ser social reconocible, exigen la formación y el mantenimiento del sujeto en subordinación. “Si aceptamos la idea de Spinoza de que el deseo es siempre deseo de persistir en el propio ser [...]. El deseo de persistir en el propio ser exige someterse a un mundo de otros que en lo esencial no es de uno/a [...]. Sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el ‘propio’ ser” (Butler 2001b: 39).

El sometimiento de las mujeres a los hombres es en parte efecto de la voluntad de “las mujeres” de persistir como seres sociales reconocibles. El deseo de ser lo que se “es” y de ser reconocida por ello, exige someterse a un mundo en que la organización de las actividades productivas se rige por criterios sexistas. Se deja de ser mujer u hombre si se deja de hacer de mujer o de hombre. Sólo es posible ser sujeto de sí, si se soporta no ser, extrañarse de lo que permite el reconocimiento del otro. Persistir en el “propio ser” contra el “ser ajeno” de la identidad social atribuida es instalar la incertidumbre en el mundo y tener que abordarla desprovista del manto protector, pero también opresor, del género.

Los sujetos se configuran en el reparto de responsabilidades, y las subjetividades que se construyen en sociedades como la nuestra remiten a un hombre proveedor-protector-guerrero y a una mujer cuidadora. Ni el uno ni la otra son ellos mismos, sino las responsabilidades que se les adjudican en ese acto constituyente. El reconocimiento que recibe el hombre es dependiente de su función económica política o bélica, y el de la mujer queda difuminado en la familia o la maternidad. Esa configuración de los géneros se corresponde con la división sexual del trabajo. El espacio que se tiene está asociado al lugar que se ocupa en la división sexual del trabajo. Hay, no obstante, una tercera categoría de individuos, los dependientes, en su mayor parte hijas e hijos. Con el envejecimiento de la población cada vez son más los viejos y los enfermos, generalmente mujeres, que requieren cuidados, mientras que son cada día menos las criaturas.

El modelo de ciudadanía que se ha implantado en nuestra sociedad y respaldamos con nuestras acciones, por más que lo critiquemos, supone que el cuidado de los dependientes no es responsabilidad pública. Es cierto que se reserva a los poderes públicos esa potestad y responsabilidad última, pero en condiciones “normales”, cada cabeza de familia ha de dotarse de la estructura familiar que le permita cubrir/ asumir su parte en la continuidad del orden social, haciéndose cargo de la protección de los dependientes. El implícito es que corresponde a la mujer dotar de infraestructura al hombre para que éste pueda ejercer sus funciones de ciudadano. En ese pretendido pacto, y en la medida en que tiene un carácter patriarcal, la propia categoría de “dependiente” se construye socialmente, alargando artificialmente la edad en que se accede al trabajo remunerado,¹⁹ o acortándola, también artificialmente.

Una característica del patriarcado que lo hace tan consistente y estable, tan difícil de superar, es el hecho de que las dependencias sociales, construidas en función de las características de la organización social, se apuntalan en diferencias físicas. Ese mecanismo de naturalización vela la existencia de relaciones evitables de poder. Por eso es tan difícil reconocer la diferencia que hay entre el cuidado y los servicios,²⁰ y cuándo la provisión de servicios es un modo de alargar la dependencia así como de evitar la autonomía de quienes son objeto de tales atenciones.

La concepción actual de la ciudadanía comporta la externalización a las familias —léase mujeres— de los costos de producción de la vida humana. La tensión entre la obligación de hacerse cargo de los dependientes por tener con ellos vínculos de parentesco y la libertad de constituirla se traduce en un reparto de cargas desigual y en un estímulo a que la familia desaparezca. Comporta una carga no reconocida, puesto que no se reparte igualitariamente entre los miembros de la familia y mucho menos entre todos los ciudadanos, tengan o no tengan familia, dado que los dependientes sólo son considerados responsabilidad social de un modo subsidiario. Tal disposición implica una

¹⁹ Los datos indican que la posición de hija/o se alarga hasta edades muy avanzadas y que el reparto de la actividad económica remunerada o del trabajo doméstico funciona siguiendo criterios que no corresponden a las capacidades reales para desarrollar estas actividades.

²⁰ Siguiendo la terminología de Tronto.

externalización de costos hacia las mujeres que sigue la lógica que ha conducido a la degradación del medio ambiente, al haberlo usado “libremente” sin cubrir los costos de su recuperación, como se ha venido haciendo.

La división del trabajo sujeta, crea una solidaridad forzada, un sistema de mutuas dependencias organizado en cascada. Dependencia y subordinación de los niños, viejos y enfermos respecto de la mujer, de la mujer respecto del hombre, del hombre ganador de pan respecto del empresario... Se trata de una solidaridad forzada, porque no se dispone de vías alternativas para la cooperación o, si se prefiere, los costos en los que se incurre cuando se toman vías alternativas son tan altos, que se acaba disciplinando la conducta y volviendo al redil de los modos de vida dominantes. La solidaridad, en este caso, tiene un fundamento económico, el móvil que lleva a tener en cuenta a los demás no se debe tanto a la aceptación recíproca como al interés.

Ahora bien, el sujeto surge en su sujeción a unas formas de vivir y de hacer en cuya creación no ha participado. ¿Cómo emerge la subjetividad en este contexto? Podemos señalar dos formas. Los factores psíquicos que intervienen en la orientación del deseo y en el modo de hacer, y los procesos reflexivos que orientan moralmente nuestras conductas, el territorio del deber. Siguiendo a Axel Honneth, relacionamos las actitudes morales con el reconocimiento, entendiendo que cada tipo de daño moral se corresponde a un tipo de reconocimiento, siendo la moral “la quintaesencia de las actitudes que estamos mutuamente obligados a adoptar con el fin de garantizar conjuntamente las condiciones de nuestra integridad personal” (Honneth 1997: 28).

Por tanto, lo moral y lo social se dan la mano. Si social es el sentimiento de aceptación recíproca, moral es garantizar conjuntamente las condiciones de nuestra integridad personal. Si contemplamos la división sexual del trabajo desde la perspectiva de “lo social”, cuyo motor es el amor, y no de “lo económico”, cuyo motor es el interés, podemos tomar como expresiones de amor al otro el modo en que la división sexual del trabajo orienta las interacciones sociales. Si tomamos en consideración la dimensión social de la división sexual del trabajo, habremos de suponer que ésta genera formas especializadas de expresar ese amor, de expresar el sentimiento social. Habremos de encontrar dos expresiones del amor —y no sólo de interés— en la actividad económica: la femenina y la masculina. Y habremos de mostrar un común de-

nominador para ambas, se trata del cuidado tal como es definido por Fisher y Tronto: "el tipo de actividades que abarca todo lo que hacemos para mantener, continuar, y reparar nuestro 'mundo' de modo que podamos vivir en él lo mejor posible"²¹ (citado en Bubeck 1995: 128).

La persona queda subjetivada como mujer al desarrollarse en ella la tendencia a la conexión con el otro, un estar abierta a sus opiniones y necesidades, atenta a las señales que emite. Cuando esa conectividad se expresa moralmente, conduce al cuidado de los otros. Ese modo de subjetivación, la dimensión psíquica de la feminidad, suele ir acompañada de un imperativo moral por el que la mujer antepone el cuidado de los demás y sus necesidades al cuidado de sí misma. Ese compromiso con el cuidado, esa responsabilidad, esa voluntad de dar respuesta a las necesidades de los demás es lo que hace de ella un ser humano susceptible de someterse a relaciones no sólo de dominación, sino de explotación. Se somete a la obediencia como consecuencia del imperativo moral²² que la impele a cuidar de quien la necesita y de quien se define como necesitado de ella, en un marco en que ella misma ha sido construida como la capaz de hacerse cargo de los demás. Estas son las condiciones subjetivas que hacen posible que el expolio y extenuación de la mujer se lleven a cabo contando con su propia colaboración. La orientación de la mujer al otro, como persona, como fin de su vida, la desposee de la capacidad de defender su propio espacio y de concebir un espacio propio. A tal extremo, que pierde la vida, queda despersonalizada o incluso borra la diferencia entre su subjetividad y la de aquellos a quienes toma como objeto de sus cuidados.

En cuanto al "hombre", o más bien la persona subjetivada como hombre, su imperativo moral es el de proveer para que la vida sea posible, pero se trata de una provisión excluyente. Mantener, continuar y reparar "nuestro mundo", en el caso de los hombres, supone la existencia de "otros" mundos que para el nuestro pueden ser un obstáculo o

²¹ Tronto amplía en 1993 esta definición incluyendo a nuestros cuerpos y a nosotras mismas.

²² Dejo en suspenso una reflexión sobre la moral misma porque en este contexto no podría recibir la atención que se merece, como tampoco se podría atender debidamente a los planteamientos de Freud que, en *El malestar en la cultura*, y Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, la sitúan en el plano del poder, y de Lacan que, en el *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*, la relaciona con el principio de realidad.

una amenaza. La subjetividad del hombre se construye en términos de acción, de capacidad de tomar, emprender, hacer, poseer, conseguir, concebirse como sujeto deseante. De ahí se sigue la percepción del otro/rival, del otro amenazador, competidor, obstáculo a la realización de los objetivos propios. El hombre protege, cuida, provee para su familia en una relación de competencia con otros, en rivalidad inmediata por un puesto de trabajo o con afán territorialista. La orientación moral del hombre favorece que tome a los otros no como fines, sino como medios para sus fines. La familia le permite ser ciudadano y la familia le obliga a la provisión, la defensa, la protección, hasta el punto de perder su propia vida en el intento, y poner en riesgo la vida de quienes debe proteger.

La división sexual del trabajo va acompañada de un extrañamiento entre la mujer y el hombre que favorece fantasías omnipotentes. Por parte de la mujer, la pretensión de que la vida de los demás depende por entero de ella y que puede anticipar y satisfacer cualquier necesidad. Esa fantasía alimenta la receptividad hacia las necesidades ajenas y la falta de atención, incluso de conciencia, hacia las propias necesidades. El sustrato emocional de esa fantasía es una actitud en parte amorosa, en parte resentida, en parte despreciativa ante la precariedad humana de los demás, que no de ella. En cuanto al hombre, al suponer que los otros no son capaces de conseguir los medios para cubrir sus necesidades ni de defender sus vidas, alimenta también sentimientos de omnipotencia, que, como en el caso de la mujer, se traducen en una explosiva mezcla de amor, resentimiento y desprecio. La mezcla, en el caso de la mujer, puede conducir a que adopte actitudes manipuladoras y de chantaje emocional, y en el hombre a que dirija su agresividad hacia aquellas personas cuyas vidas dependen de él.

La niña que se fantasea la enfermera-de-guerra-cuidadora-del-soldado-gravemente-herido-en-medio-del-fuego-enemigo, es el imaginario social de la división sexual de las actividades de cuidado, donde la sociedad y la familia se construyen mediante la proyección de los propios miedos en forma de enemigo exterior. El chico que fantasea ser soldado-a-modo-de-San-Jorge-matando-al-dragón-con-riesgo-de-su-propia-vida, anticipa este mismo imaginario, sólo que desde la posición complementaria. Carecen los dos de vida propia, dan su vida por los géneros, y en ese gesto se niegan el derecho y el riesgo de vivir a su manera.

Quién cuida a quien cuida

Ya hemos visto que la preocupación por el cuidado y lo contextual es un rasgo que caracteriza no sólo a las mujeres, sino a colectivos situados en posición de subordinación. Ello conduce a ocuparnos no tanto del alcance moral del cuidado, como de la relación cuidador/cuidado y, de un modo inexcusable, también de la relación proveedor-defensor/dependiente. La ética y la elección de principios éticos pertenecen al terreno del mandato interior; si el mandato es exterior, estamos hablando de ley. La capacidad de juicio sobre lo que es bueno y lo que no lo es, es distinta del juicio sobre lo que es legal y lo que no lo es.

Para que podamos hablar de ética en las relaciones sociales, la democracia se vuelve un requisito inevitable. Porque una ética social implica que el conjunto de la ciudadanía se dota de un orden, de una guía para el establecimiento de relaciones, y ese orden del que se dota se traduce en un conjunto de mandatos, instituciones, dotaciones presupuestarias que lo hagan realizable. En esas condiciones, el orden social no es una cuestión de poder y dominación, sino de ética, en el sentido en que Rousseau decía que obedeciendo los mandatos sociales, en la medida en que emanan de uno mismo, uno se obedece a sí mismo. Uno se obedece a sí mismo cuando obedece las reglas del juego en cuya producción ha participado. Por ello, abordar la vida en común como una cuestión ética nos sitúa en el terreno de la política y de los mecanismos de que se dota la vida política para hacer realidad el encuentro de aspiraciones, guías de actuación, modos de relación. Implica el desarrollo del amor a la inclusión, a formar parte de, a participar de una vida en común, y de una corresponsabilidad social por las personas necesitadas, para que cubran sus necesidades y, sobre todo, para que no dependan de los cuidados de los demás, sino que sean autónomas.

Tal meta requiere la construcción de un mundo hecho por personas precarias que toman a los otros como una necesidad para el desarrollo del propio ser. ¿A qué otra cosa le podemos llamar salud y, más específicamente, salud mental?

Bibliografía

- Benhabib, Seyla, 1992, "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *Isegoría*, núm. 6.
- Boltanski, Luc, 1990, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métailié, París.
- Bubeck, Diemut Elisabet, 1995, *Care, Gender, and Justice*, Clarendon Press, Oxford.
- Butler, Judith, 1998, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *debate feminista*, núm. 18, octubre.
- Butler, Judith, 2001a, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG-UNAM, México.
- Butler, Judith, 2001b, *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid.
- Forrester, John, 2001, "Justicia, envidia y psicoanálisis", *Freud. Partes de guerra. El psicoanálisis y sus pasiones*, Gedisa, Barcelona.
- Fraser, Nancy, 1997, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- Freud, Sigmund, 1974, *Obras Completas*, Nueva Visión, Madrid.
- Freud, Sigmund, 1974a [1927], *El porvenir de una ilusión*, tomo VIII.
- Freud, Sigmund, 1974b [1930], *El malestar en la cultura*, tomo VIII.
- Freud, Sigmund, 1974c [1933], *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, tomo VIII.
- Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (en español: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1985).
- Heymann, Jody, 2002, "Can Working Families Ever Win? Helping Parents Succeed at Work and Caregiving", *Boston Review*, vol. 27, núm. 1, febrero/marzo.
- Honneth, Axel, 1997, "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, vol. 64, núm. 1.
- Izquierdo, María Jesús, 1998, *El malestar en la desigualdad*, Cátedra, Madrid.
- Izquierdo, María Jesús, 1999, "Del elogio de la diferencia y la crítica de la desigualdad a la ética de la similitud", *Papers* núm. 59, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Izquierdo, María Jesús, 2000a, *Cuando los amores matan. Cambio y conflicto en las relaciones de edad y de género*, Ed. Libertarias, Madrid.

- Izquierdo, María Jesús, 2000b, "Visibilidad y legitimidad de las mujeres como colectivo social", presentado en las Jornadas "Transmitir, valorar y reconocer la experiencia de las mujeres", Instituto Vasco de la Mujer, 26 junio, Vitoria.
- Izquierdo, María Jesús, 2001a, "Razón y sentimiento en las relaciones de pareja: ¿del contrato al diálogo?", ponencia presentada en el Congreso "Los hombres ante el nuevo orden social", Emakunde (Instituto Vasco de la Mujer), Centro Kursal Elkargunea, 13 al 15 de junio, Donostia.
- Izquierdo, María Jesús, 2001b, *Sin vuelta de hoja. Sexismo: placer, poder y trabajo*, Ed. Bellaterra, Barcelona.
- Izquierdo, María Jesús, 2002a, "¿En qué consiste la masculinidad?: de lo privado a lo público, de lo personal a lo relacional, de lo psíquico a lo social", ponencia presentada en la Reunión de Masculinidad y políticas públicas, PUEG/UNAM, 25 al 27 de noviembre, México, D.F.
- Izquierdo, María Jesús, 2002b, "La dimensión social de la participación política", ponencia para el Ochenta Aniversario de la constitución de Emakunde Abertzale Batza, Palacio de Congresos Kursaal, 15 de junio, Donostia.
- Kellerhals, Jean, Marianne Modak y David Perrenod, 1997, *Le Sentiment de justice dans les relations sociales*, PUF, París.
- Klein, Melanie, 2001, *Envy and Gratitude: A Study of the Unconscious*, Routledge, Londres.
- Maturana, Humberto R., 1996, "Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga", en Marcelo Pakman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, vol. 1, Gedisa, Barcelona.
- Mingione, Enzo, 1993, *Las sociedades fragmentadas. Una sociología de la vida económica más allá del paradigma de mercado*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid.
- Pateman, Carole, 1995, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.
- Pateman, Carole, 1996, "A Comment on Johnson's 'Does Capitalism Really Need Patriarchy?'", *Women's Studies International Forum*, vol. 19, núm. 3.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1985, *El contrato social*, Madrid.
- Tronto, Joan, 1987, "Beyond Gender Difference to a Theory of Care", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, núm. 4.

-
- Tronto, Joan, 1994, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, Nueva York.
- Tronto, Joan, 2002, "The Value of Care. A Response to 'Can Working Families Ever Win?'", *Boston Review*, vol. 27, núm. 1, febrero/marzo.
- Young, Iris M., 1990, "Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia.
- Young, Iris M., 2000, "Las cinco caras de la opresión", en *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.