
Vulnerabilidad, ética del cuidado y enfoques ecosistémicos
Fundamentos ontológicos y éticos para el cuidado de sí, de los otros y de la naturaleza¹

Vulnerability, ethics of care and ecosystem approaches. Ontological and ethical foundations for caring for oneself, others and nature

Diego Carmona Gallego²

Recibido: 9/10/2020. Aceptado: 12/04/2021

<http://dx.doi.org/10.30972/dpd.10154825>

Resumen

En este artículo proponemos una relación complementaria entre la vulnerabilidad como categoría ontológica y el despliegue de una ética del cuidado. En primer lugar, presentamos una conceptualización de la vulnerabilidad a partir de los desarrollos de Emmanuel Lévinas que, en su propuesta, la concibe como sensibilidad en tanto receptividad articulada con la respuesta ética. Seguidamente, profundizamos en los aportes centrales de la ética feminista del cuidado: sus inicios, bases teóricas, características principales y concepción del desarrollo humano. A continuación, introducimos la dimensión del cuidado de la naturaleza a partir de enfoques ecosistémicos en torno al tema. Y concluimos este escrito afirmando la necesidad de conexión con la vulnerabilidad como fundante de una ética del cuidado de sí, de los otros y de la naturaleza de la que somos parte, esenciales tanto para el desarrollo humano como para el sostenimiento de la trama de la vida.

Palabras clave: vulnerabilidad; ética; cuidado; ética del cuidado; naturaleza.

Summary

In this article we propose a complementarity between vulnerability as an ontological category and the deployment of an ethic of care. In first place, we present a conceptualization of vulnerability from the developments in philosophy of Emmanuel Lévinas. In his proposed the vulnerability is conceptualized like sensitivity as receptivity articulated with the ethical response. Next, we delve into the central contributions of the feminist ethics of care: its beginnings, theoretical bases, main characteristics and conception of human development. Next, we introduce the dimension of caring for nature from ecosystem approaches around

¹ Este artículo es parte de una investigación titulada "Estudio sobre las percepciones del cuidado y su relación con las prácticas en los contextos organizativos", financiado mediante Beca Doctoral Conicet.

² Diego Carmona Gallego es Psicólogo por la Universidad Nacional de Rosario, Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Entre Ríos. Su filiación institucional es el Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IRICE) perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad Nacional de Rosario (UNR).

the subject. We conclude this article by affirming the need to connect with one's own vulnerability and that of the other as the foundation of an ethics of caring for oneself, the other and the nature of which we are part, essential both for human development and for the sustainability of life plot of life.

Keywords: vulnerability, ethics, care, ethics of care, nature.

1. Introducción

El gesto de cuidado primario por excelencia es el sostén. No hay posibilidad alguna de sobrevivencia si no somos acogidos por un otro. Esta situación es evocada en dos niveles: el literal y el metafórico. En sentido literal, necesitamos al menos de alguien que nutra, abrigue y acaricie como una constelación de cuidados sin la cual no se sobrevive. Al respecto, basta revisar las copiosas investigaciones realizadas en el campo de la salud mental, hacia mediados del siglo XX, en torno al cuidado comprendido como vínculo afectivo y los efectos de su ausencia para el desarrollo humano (Spitz, 1972; Bowlby, 1995; Winnicott, 2015). En sentido metafórico, el otro designa una relación ética de acogimiento (Esquirol, 2019) y su lugar puede ser ocupado por múltiples agencias encarnadas y entrelazadas en su estar cuidando.

El sostén está compuesto por el tríptico antes detallado. La nutrición como condición del crecimiento, el abrigo como protección frente a la intemperie y las condiciones adversas, la caricia como expresión del afecto. La caricia, tal como definió Lévinas (1999), lejos de indicar apropiación, indica una relación con la alteridad en tanto se desmarca de la captura y bordea lo inaccesible.

Si el gesto de cuidado por excelencia es el sostén, el gesto contrapuesto es el del aplastamiento y el golpe. Este sale hacia el mundo con ímpetu de conquista y dominio. En cambio, el gesto del sostén permite la salida de sí para generar un recogimiento, un gesto de inauguración que presenta el mundo.

La vulnerabilidad como categoría ontológica convoca a recrear estas dos gestualidades: el sostén y el golpe. Las mismas sintetizan en poderosas imágenes diferentes formas de estar-siendo en el mundo, en las relaciones con otros y con la naturaleza de la que somos hebras (Capra, 2009). El término vulnerabilidad deriva del latín *vulnus*, que significa herida. Se vincula a la posibilidad de ser heridos, sufrir una aflicción y también remite a ser conmovidos, tocados; una receptividad que permite el crecimiento en los encuentros.

Siguiendo a Esquirol (2019: 20), nos preguntamos: "Permanencia no gracias a la substancia y a la identidad, sino al abrigo y al cuidado ¿Dónde nos llevaría esta pista?". Abordamos en este artículo, en primer lugar, la conceptualización de la vulnerabilidad en la filosofía de Lévinas. A continuación, los principales aportes de la ética feminista del cuidado: inicios, bases teóricas, características principales y concepción del desarrollo humano. Luego, retomamos aportes que nos permiten pensar el cuidado más allá de lo humano. Finalmente,

postulamos que, en la medida en que exista un reconocimiento de la vulnerabilidad como rasgo de la condición humana, es posible desplegar una ética del cuidado de sí, de los otros y de la naturaleza de la que somos parte.

Esta revisión resulta urgente y prioritaria en el marco de nuestra época, caracterizada por lo que muchos autores definen como crisis civilizatoria (Boff, 2004, 2012; Cullen, 2019), de paradigma social (Capra, 2009), multidimensional o policrisis (Morin, 2014).

Se trata de la interrelación entre fenómenos tales como: el individualismo, la competencia, la soledad, la destrucción de la naturaleza de la que somos parte y la disolución de redes comunitarias y sociales de cuidado mutuo. En simultáneo a esta textura sociohistórica descrita, emergen nuevas modalidades del lazo social que parecen basarse en una “erótica social” y dar cuenta de una búsqueda de comunidad ante la saturación provocada por el individualismo (Maffesoli, 2004, 2019).

Ante este contexto, deviene fundamental indagar en supuestos ontológicos y éticos que puedan sustentar una sociedad basada en el cuidado de la vida.

2. La vulnerabilidad en la base de la ética

El yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad.

Lévinas (2005: 123)

Para abordar la cuestión de la vulnerabilidad, nos remitimos a los aportes de la filosofía de Emmanuel Lévinas. Este destacado filósofo de origen lituano y de religión judía estuvo detenido en un campo de concentración del totalitarismo nazi y sufrió la muerte de familiares, exterminados por dicho régimen. A pesar de estas circunstancias, o justamente por causa de ellas, ha dedicado toda su obra a reflexionar sobre la ética, es decir, sobre la relación con la alteridad.

La filosofía de Lévinas presenta su eje central en la ética comprendida como responsabilidad. El destacado filósofo de la ética, Cullen (2019), ha definido su propuesta como una ética del cuidado de la alteridad. En este sentido, nos preguntamos: ¿Cuál es la ligazón entre vulnerabilidad como marca de la condición humana y ética del cuidado?

Lévinas articula dos nociones centrales para pensar la responsabilidad hacia con el otro en tanto diferente de mí. En su obra planteará las nociones de hospitalidad (en el libro *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*) y sustitución (en el libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*).

La primera noción implica un hospedar al otro sin reducirlo a una clasificación. La relación no es meramente cognitiva, racional, sino que implica poder recibir a alguien en su carácter de infinito. El otro es infinito en tanto desborda la idea que tengo de él en mí. En este sentido, si el sostén remite a la excelencia del cuidado primario, la hospitalidad supone la excedencia del otro (Rabinovich, 2001). Si el otro es acogido, es decir, recibido en tanto alteridad, se

presenta ante la mismidad como secreto, misterio, excediendo la idea que tengo de él en mí (Levinas, 2001). Esta excedencia despierta el deseo infinito, el deseo metafísico que tiende hacia lo absolutamente otro.

La relación ética precede cualquier comprensión del mismo, así como de nuestro mismo ser, y por ello es irreductible a la totalidad de nuestro pensamiento. El Infinito que opuso a la Totalidad en su obra *Totalidad e Infinito* (2004) indica que la alteridad por su carácter infinito no puede ser capturada en un concepto-totalidad. Si la reducción se efectuara, quedaría reducida a nuestra mismidad (yo). Llegados a este punto, podemos decir que, en la medida en que se acoge la alteridad, subyace una ética del cuidado que honra la vulnerabilidad humana. Sobre este último punto, volveremos en breve.

Si la alteridad se escabulle de mi clasificación y de toda relación de conocimiento, emerge en su carácter infinito una relación que el filósofo indicó como trascendente.

Por otra parte, la segunda figura de responsabilidad en la ética de Lévinas es la substitución, la cual implica un ser elegidos por el otro y una insustituibilidad de la responsabilidad por y ante él que desemboca en la condición de "rehén". Nadie puede sustituirnos en tal responsabilidad.

Ambas figuras de la responsabilidad implican resistencia a la objetivación y hallan su base en la vulnerabilidad, comprendida esta última como sensibilidad y/o pasividad en tanto receptividad en la relación de proximidad. Así es que la vulnerabilidad designa tanto la vulnerabilidad propia como la de los demás.

Según reporta la filósofa argentina Palacio (2015), la categoría de "vulnerabilidad" emergió en la obra madura de Lévinas, en particular profundizó sobre la misma en su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974). En esta obra, la noción es presentada como proximidad y contacto con el otro, una sensibilidad corporal-carnal anterior a toda mediación reflexiva o de la conciencia. Una pasividad por la cual alguien es pasible de ser afectado en el encuentro, aún a pesar suyo, a partir del mandato que del rostro del otro emana. En este sentido, se destaca la heteronomía en la que se funda el orden ético, punto de decisivo contrapunto con las filosofías de la autonomía moral, como la de Immanuel Kant.

Para explicar la exigencia ética a la cual nos conmina alguien con su presencia, Lévinas recurre a un precepto bíblico: "Y por eso yace en el mismo instante del rostro una orden. Siempre la considero una orden, un mandamiento, y por cierto como el primer mandamiento: ¡No matarás!" (Lévinas, 2001: 103).

La exigencia ética no proviene del ejercicio de la razón como principio universal, sino del rostro del otro.

la fuente y el basamento de la ética no es la comprensión del sufrimiento del otro –que es ya una modalidad de asimilar y poseer de la ontología– sino que es la afectación sensible y corporal en la propia subjetividad que queda ahora anudada por la responsabilidad del otro.

(Palacio,

2008:

41)

Por lo tanto, el fundamento de la ética de la alteridad estriba en la vulnerabilidad del sujeto afectado por la vulnerabilidad del rostro. Asimismo, esta afectación deviene como posible al ser concebido el propio sujeto que se encuentra con el rostro como un sujeto vulnerable, capaz de recibir la huella de los demás (Lévinas, 2001).

Como hemos dicho hasta aquí, la noción levinasiana de vulnerabilidad guarda estrecha relación con la responsabilidad, así como con la cuestión de la acogida y la hospitalidad (Cullen, 2019).

Llegados a este punto, resulta de fundamental relevancia introducir una noción asociada estrechamente con la vulnerabilidad y, más ampliamente, con el planteo general de la ética levinasiana. Se trata de la noción de rostro.

A partir del rostro, Lévinas expresa la interpelación ética de la otredad. El rostro del otro convierte al sí mismo en responsable. Pues aquí es necesario explicitar que no se debe confundir el rostro que llama con la cara. El rostro es la desnudez, el estar-expuesto, ser expuesto en un aquí (Lévinas, 2001).

Las respuestas a la llamada ínsita al rostro del otro pueden ser contrastantes. En caso que la respuesta consista en una acogida de la alteridad, se trata de una ética de cuidado del otro en la que se anuda el cuidado de sí. En cambio, si el otro es reducido a la mismidad, emerge la violencia (Cullen, 2019). Cuando el otro es reducido a la mismidad, estamos en presencia de una "filosofía digestiva" (Lévinas, 2001) que reduce el encuentro a la comprensión cognitiva. Esta segunda respuesta remite al gesto del golpe que señalamos al comenzar este escrito.

En cambio, cuando el rostro no es reducido a la mismidad sino acogido en su alteridad, estamos inmersos en una hospitalidad o ética del cuidado. El cuidado de la alteridad implica la consideración de los demás siempre como un enigma, opaco al entendimiento (Skliar, 2010). Por ello, la relación cara a cara no se reduce a la mera comprensión o entendimiento, en otros términos, a la introducción de la alteridad en un marco cognitivo (Critchley, 2004).

La vulnerabilidad, por tanto, refiere a la exposición ante alguien del que se es responsable, capaz de responder a su llamado por la misma condición de apertura. Para Lévinas, estamos tocados por el ser del otro expuesto para la muerte (Lévinas, 2001).

Según Cullen (2019), desde esta vulnerabilidad y hospitalidad es posible desplegar una ética del cuidado más cercana a la ternura que al rigor del cumplimiento de ciertos principios. Se trata de una "acogida sin preguntas ni suposiciones previas" (Cullen, 2019: 30). Es justamente a partir de estar expuestos a la interpelación, ante el rostro, que se origina el deber de tratar a los demás en tanto fines en sí mismos y no como medios.

En síntesis, la vulnerabilidad es marca de la condición humana en la filosofía de la alteridad levinasiana. Emanada del rostro en su exposición ante mí y devuelve a la propia condición vulnerable de la mismidad. La noción de rostro permite fundar una ética desde la

vulnerabilidad corporal y la posibilidad de afectar y ser afectado. Más que conciencia trascendental, hay una pasividad extrema, una entrega no elegida, un estar dados a la presencia ajena que nos conmina a la responsabilidad. El mandato de respuesta ética no surge desde la reflexión o pensamiento, sino de esta exposición vulnerable del orden de la corporalidad. Asimismo, el rostro ante todo es un enigma más que fenómeno a ser comprendido.

Por todos estos señalamientos, la filosofía levinasiana constituye, a nuestro entender, un valioso e ineludible antecedente de la ética feminista del cuidado, al situar una ligazón entre ética, corporalidad, vulnerabilidad y alteridad. Aquí debemos señalar que desde nuestra perspectiva es dable situar convergencias entre la ética de la alteridad y la ética feminista del cuidado (Gilligan, 1987; Held, 2006), ya que ambas comprenden la ética desde una perspectiva relacional-vincular y en el marco de las experiencias encarnadas que vivencian las personas. Tanto la ética de la alteridad como la ética feminista del cuidado (Gilligan, 1987; Held, 2006; Noddings, 2003) contrastan con las propuestas éticas de cuño racionalista, como la kantiana, que fundan la posibilidad de la respuesta ética en el ejercicio de la razón y el imperio de principios abstractos. Desde las formulaciones en las que profundizamos en este artículo, la ética remite al encuentro cara a cara con el otro y por ello se trata de propuestas entrelazadas con la corporeidad y la experiencia.

Por último, existe un lazo íntimo entre la ontología de la vulnerabilidad y la ética del cuidado. Es justamente porque estamos abiertos a ser afectados en los encuentros con los demás que podemos cultivar una ética del cuidado. La ética del cuidado se percató de la posibilidad de ser heridos, así como también de la capacidad que los humanos –y en términos más amplios todo lo viviente– tienen de regenerarse a partir de las heridas. De este modo, la ética del cuidado honra la vulnerabilidad constitutiva al darle lugar a las heridas, así como también promoviendo modos de vida y encuentros hospitalarios con la alteridad.

Estas premisas resultan más que relevantes en un contexto de crisis civilizatoria. La compleja situación de nuestra época demuestra el nulo lugar que tiene el registro de la vulnerabilidad constitutiva como experiencia colectiva y presenta el desafío de seguir explorando las relaciones entre vulnerabilidad y cuidado.

3. La ética feminista del cuidado

*En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina;
en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana*

Carol Gilligan

Si hacemos una reseña del pensamiento filosófico occidental, desde Aristóteles, la mujer fue asociada a la reproducción y la emoción, mientras que el hombre a la razón. En el siglo XVIII, Kant prolongó esta dicotomía al señalar que las mujeres eran deficientes en términos de la razón. Más recientemente, en el siglo XX, teóricos del desarrollo moral como Kohlberg afirmaron que las mujeres contaban con una moralidad deficiente. Por lo tanto, hasta el

surgimiento de la ética del cuidado no se concebía que en las actividades mayormente desarrolladas por las mujeres fuese posible cultivar otro modo de pensamiento, un pensamiento alternativo al dominante centrado en los principios abstractos.

Tal como la ética de Lévinas, los desarrollos de la llamada "ética del cuidado" permiten comprender al cuidado como un modo de relación, pero con una preocupación concomitante por la cuestión del género y la crítica al patriarcado que la ética levinasiana no exhibe.

Desde la visión que ofrece la ética feminista del cuidado, se informa un tipo de pensamiento que valora la preservación de los vínculos, así como la experiencia de participación y conexión relacional que implica presencia del yo (Gilligan, 1987). Se trata de la reivindicación de experiencias históricamente asociadas a las mujeres, en relación con el tejido de un pensamiento ligado al cuidado de la vida. En semejanza con la ética de Lévinas, se parte de una definición de lo humano en torno a su vulnerabilidad, así como su necesidad de los otros para existir y mantenerse con vida. En este sentido, el *homo vulnerabilis* (Molinier, 2018) presenta una relación de tensión con el paradigma mecanicista de la modernidad, que comprende al sujeto como un individuo autosuficiente e independiente, acentuando características del patriarcado.

La ética del cuidado se define como feminista en tanto se propone universalizar los valores y prácticas de cuidado, deshaciendo la identificación exclusiva del cuidado con el género femenino. Propone enriquecer a toda la sociedad con esta perspectiva, la cual no solo es apta para los contextos de relaciones personales, sino también para pensar los lazos sociales que unen a los grupos y conforman las instituciones sociales y políticas, así como para el abordaje de numerosas y diversas problemáticas sociales³.

Desde la ética feminista del cuidado, se propone la transformación social sobre la base de las éticas y prácticas asociadas al cuidado, las cuales permanecen subordinadas y desvalorizadas en el marco del sistema patriarcal (Eisler, 1990). En un marco patriarcal se erige un binarismo que sitúa la jerarquía de lo "masculino" por sobre lo "femenino". El primero se constituye a partir de la desvalorización de las relaciones y apegos, en función de lograr la constitución de un yo plenamente independiente y autosuficiente. Asimismo, "lo femenino" en un marco patriarcal implica el silenciamiento de la propia voz situada en la experiencia, la represión de la auto-determinación (Brons, 2020). Ambas constituciones subjetivas implican una amputación del desarrollo humano, conformando el marco psicosociológico en el que se sustenta el patriarcado.

³ Ejemplo de ello son los aportes de Sarah Ruddick (1989), sobre maternidad y procesos de paz; Nel Noddings (2003), en torno al cuidado y la educación; Joan Tronto (2017, 2018), sobre cuidado y sistemas políticos y económicos; Irene Comins Mingol (2008), en referencia a la filosofía de la paz y la ética del cuidado; Virginia Held (2006), en torno a la ética del cuidado en ámbitos públicos.

3.1. Los inicios, las bases teóricas y sus características principales

3.1.1. Los inicios

Existe consenso en reconocer el surgimiento de esta perspectiva ética a partir de la publicación del libro *In a different voice* en 1982⁴. Su autora es la destacada investigadora de la Universidad de Harvard, Carol Gilligan. En esta obra, la psicóloga discutió las principales teorías del desarrollo moral vigentes hasta ese momento, a partir de tres grandes estudios empíricos realizados. En los mismos encontró evidencia del cuidado como un modo de pensamiento que valoriza los vínculos, así como que se trata de una forma específica de socialización relacionada con el género femenino y de interpretación de situaciones problemáticas de la vida cotidiana.

La investigadora plantea que, además de una ética de la justicia, basada en la evaluación de las situaciones a partir de conceptos abstractos, formales y universales, es posible detectar una forma de pensamiento narrativa y contextual. La misma halla sus principales características en la responsabilidad en las relaciones, así como en la búsqueda de mantenimiento de los vínculos (Gilligan, 1982). Mientras que la ética de la justicia resuelve los problemas aplicando principios abstractos, como si fuesen fórmulas matemáticas, a todas las situaciones, la ética del cuidado manifiesta cuidado por las personas involucradas en la situación⁵.

3.1.2. Características principales

De acuerdo con la filósofa de la Universidad de Columbia, Held (2006), las principales características de la perspectiva de la ética del cuidado son las siguientes:

- 1) Convencimiento de la importancia de atender y satisfacer las necesidades de las personas singulares de quien somos responsables.

⁴ Las producciones de Gilligan remiten a un “trasfondo feminista” retomando la expresión de la especialista de la Universidad de Columbia, Virginia Held (2006). Esta expresión hace referencia a un replanteamiento más amplio de todos los campos de investigación desde la perspectiva de género, que comenzó en Europa y los Estados Unidos a fines de la década de 1960 y que desembocó en el desarrollo de los estudios de género. Estos proliferaron en articulación con el movimiento político feminista. Aunque la definición de feminismo no es unívoca, siguiendo a Eisler (1990) podemos decir que se trata de un movimiento social y político que busca eliminar la jerarquía más arraigada de la historia de la especie humana: la jerarquía en torno al género. Los feminismos en su más amplia heterogeneidad encuentran consenso en su crítica al patriarcado, definido por Gilligan (2013) como una cultura basada en una jerarquía que privilegia “lo masculino” (la razón, la mente y el yo) sobre “lo femenino” (las emociones, el cuerpo y las relaciones).

⁵ Sin embargo, la destacada referente de la ética del cuidado, Held (2006), afirmó que también es posible ubicar los inicios de este enfoque en el ensayo de Sara Ruddick, “Maternal Thinking”. En el mismo, Ruddick trazó su reflexión sobre la práctica de la maternidad y sus implicancias para el pensamiento, definiendo la existencia de un “pensamiento maternal” asociado a la preservación de la vida y el fomento del crecimiento de seres singulares. Aunque Ruddick no idealizó la maternidad, ya que planteó la ambivalencia de sentimientos que encarna, sostuvo que los objetivos y prácticas consustanciales a la misma pueden proporcionar estándares a los que es importante prestar importancia para pensar las problemáticas sociales en general, por ejemplo, el mantenimiento de la paz (Held, 2006).

- 2) Epistemología que valora la emoción como modo de conocimiento, la misma permite entender lo que podría ser mejor para una persona. Desde esta ética, es importante cultivar y ponderar ciertas emociones, tales como la empatía, la sensibilidad y la capacidad de respuesta.
- 3) Respeto de las demandas de otros singulares con quienes compartimos relaciones reales/concretas. Esta perspectiva ética cuestiona los principios universalistas y abstractos y valora la sensibilidad respecto a los matices contextuales y las narrativas particulares.
- 4) Reconceptualización de las nociones tradicionales sobre lo privado y lo público.
- 5) Ontología relacional: se cuestiona la ontología individualista, que afirma la existencia de individuos independientes en tanto autosuficientes y constituye la base de las teorías morales dominantes (moral kantiana, moral utilitarista). Las personas sostienen sus vidas en interdependencia. Son esencialmente relacionales.

Una distinción relevante al introducir esta perspectiva es la existente entre ética y moral. De acuerdo al filósofo argentino Cullen (2019), la moral implica el conjunto de bienes, valores, normas y principios que regulan las acciones y están definidos por los grupos sociales a partir de las dinámicas de poder y de convivencia. Asimismo, la moral implica la responsabilidad de los agentes. Esta última estaría definida por la posibilidad humana de tomar la palabra y argumentar por qué llevó adelante determinada acción y hacerse cargo de la misma. En cambio, la ética implica una reflexión crítica sobre la moral. Se trata de una instancia reflexiva que toma como objeto de estudio a la moral, en tanto fenómeno de la historia y experiencia humana. En este marco, la ética se ha constituido como disciplina hacia el interior de la filosofía y allí se desarrolla la ética feminista del cuidado como vertiente.

Aunque en muchas formulaciones, tales como la de Held (2006), los términos ética y moral se utilicen de manera indistinta, existen desarrollos teóricos contemporáneos como los de la epistemóloga argentina Najmanovich (2017) que afirman que se trata de términos diferentes en el encuadre de una ética del cuidado. Mientras que la ética remite a una atención a la singularidad de los encuentros y de las personas, la moral se asocia con el juicio, así como con los principios y valores que se buscan aplicar e imponer. En este mismo sentido, para Puig de la Bellacasa (2017), la ética del cuidado está incrustada en relacionalidades mundanas y concretas, y requiere de una ética especulativa, no normativa, abierta y situada.

Para otras referentes de la ética del cuidado, como Held (2006) y Tronto (2007), la misma puede emplearse como enfoque normativo. Afirman que es necesario incluir en el enfoque estándares y valores que nos permitan evaluar si las prácticas se ajustan o no a un buen cuidado. Held asevera que, así como disponemos de valores que nos permiten orientar, evaluar y mejorar las prácticas de justicia, es importante que este criterio sea extensible al cuidado.

3.1.3. Bases teóricas

La teoría de desarrollo moral de Gilligan adoptó como base teórica el trabajo previo de otras investigadoras, como el de Nancy Chodorow, sobre las diferencias de género en la socialización, y Janet Levet, sobre las diferencias manifestadas en los juegos de niñas y niños. La teoría de Chodorow se basa en la tesis de que la reproducción dentro de cada generación de ciertas diferencias generales que caracterizan la personalidad y los papeles masculinos y femeninos no está ligada a la anatomía sexual, sino al hecho de que las mujeres, universalmente, son responsables en gran parte del cuidado de los recién nacidos (Gilligan, 1987). Es decir, hay una diferencia en el temprano medio social entre niños y niñas. Mientras que en los niños la identidad se constituye a partir de la individuación, la separación y una afirmación defensiva de los límites experimentados del ego; las niñas desarrollan su identidad de manera conexas a la vivencia de intimidad con sus madres. Por su parte, los estudios de juegos llevados adelante por Levet demostraron que las niñas subordinaban la continuidad de los juegos a la reanudación de las relaciones, mientras que los niños participaban en situaciones competitivas controladas y socialmente aprobadas. En los juegos de niñas, de acuerdo con Levet, se fomentaba el desarrollo de la empatía, así como la sensibilidad necesaria para adoptar el papel del otro particular.

Sin embargo, como adelantamos, no fue solo con estas bases teóricas que Gilligan construyó su teoría, sino fundamentalmente a partir de tres estudios empíricos que realizó sobre conflictos morales de la vida real. Estos estudios se realizaron con entrevistas e incluyeron preguntas acerca de conceptos del ego y de la moral, así como sobre experiencias de conflicto y elección. A través de los mismos identificó una "voz diferente" de la establecida por el teórico de la ética de la justicia, Laurence Kohlberg, como definitoria del criterio moral maduro (Tronto, 2007).

3.1.4. Concepción del desarrollo humano

De acuerdo con Gilligan, la preocupación por las relaciones hizo que las voces de las mujeres suenen "diferentes" dentro de un mundo preocupado por la separación y obsesionado por crear y mantener fronteras entre las personas. "Las buenas vallas hacen buenos vecinos", reza un poema de Robert Frost. Gilligan señaló que en los estudios de desarrollo suele asimilarse a separación. Esta equivalencia es sumamente explícita, por ejemplo, en la consideración del desarrollo del niño como una progresiva separación o distancia respecto a sus cuidadores.

Sin embargo, en la experiencia humana tenemos un constante contrapunto entre el apego y la separación (infancia), la intimidad y la identidad (adolescencia), el amor y el trabajo (vida adulta).

En este sentido, cabe destacar la teoría del apego de Bowlby (1995). Para este destacado psicoanalista, el desarrollo implica apego y este es la base para la exploración. No obstante, pueden existir modalidades de apego problemáticas, como el apego evitativo o desapego y el apego ansioso. En sus últimas publicaciones, Gilligan se ha ocupado de articular su

propuesta con la teoría de Bowlby, haciendo hincapié en que la masculinidad patriarcal se constituye a partir del desapego, mientras que la femineidad en el contexto patriarcal remite al apego ansioso (Brons, 2020).

Tal como se manifestó en los estudios presentados por Gilligan, los aspectos de la polaridad del desarrollo habitualmente relacionados con las experiencias de las mujeres en el contexto del patriarcado (apego, intimidad, amor) han sido desestimados en las consideraciones del desarrollo humano. "Así, parece que falta una línea de desarrollo en las descripciones actuales del desarrollo adulto, hay una falla al describir el progreso de las relaciones hacia una madurez de interdependencia" (Gilligan, 1987: 252).

El concepto de desarrollo, lejos de enriquecerse con esta exclusión, se empobrece al considerar solo una de las dimensiones del desarrollo humano, aquella que suele estar presente en las experiencias masculinas (separación, identidad, trabajo). En otros términos, las concepciones habituales de desarrollo moral lo asimilan a la separación, la autonomía, la individuación y los derechos naturales (Gilligan, 1987).

Tal vez en la integración de estas polaridades del desarrollo humano podamos encontrar una noción de desarrollo humano enriquecido, ya que el marco psicosociológico que sustenta el patriarcado implica un desarrollo amputado para todas las personas. Por un lado, se coarta el valor de las relaciones en la masculinidad patriarcal; por otro lado, se limita la propia voz y participación en la relación, en la femineidad que propone el patriarcado (Brons, 2020).

4. Enfoques ecosistémicos y cuidado de la naturaleza

Hasta aquí hemos revisitado aportaciones de la filosofía levinasiana en torno a la vulnerabilidad como categoría ontológica. Asimismo, hemos explorado características de la ética feminista del cuidado que reparan en esa ontología de la vulnerabilidad.

Sin embargo, estos desarrollos confieren a lo humano una gran centralidad, quedando eludidas otras dimensiones de lo vivo que sería relevante incorporar en una perspectiva ética del cuidado.

En este sentido, subrayamos que algunos aportes contemporáneos proponen pensar al cuidado más allá de lo humano, integrando a este último como un componente más interrelacionado con otros. Se trata de enfoques ecológicos y sistémicos, en la medida en que parten de una mirada atenta a la interrelación entre los seres vivos. Estos últimos son conceptualizados como sistemas abiertos en constante interacción e interrelación. Siguiendo al filósofo referente del pensamiento de la complejidad, Morin:

El fenómeno que nosotros llamamos Naturaleza que no es más que esta extraordinaria solidaridad de sistemas encabalgados, edificándose los unos sobre los otros, por los otros, con los otros, contra los otros: la Naturaleza son los sistemas de sistemas, en rosario, en racimos, en pólipos, en matorrales, en archipiélagos. (Morin, 1981, cito en Najmanovich, 2005: 34)

Los aportes que evocamos se basan en la ética del cuidado pero la extienden a la naturaleza en el sentido antes expuesto. ¿Qué pasaría si imaginásemos las características de una ética del cuidado, tales como la atención de necesidades, la ontología relacional y la proximidad, con la naturaleza como destinataria? Tal es el caso del filósofo y teólogo brasileño Boff (2002) quien promueve la sustitución del paradigma mecanicista basado en el antropocentrismo, el consumo y el crecimiento económico. Boff señala que nuestra especie humana se busca situar por sobre la naturaleza, como algo externo a la misma, aunque ésta sea sin embargo una manifestación consciente de la misma, conformando Tierra y Humanidad una "entidad indivisible y compleja". (Morin, 1981, cito en Najmanovich, 2005).

Mientras que su propuesta se centra en extender el cuidado humano hacia la "naturaleza" comprendiendo con este término a nosotros mismos, el mundo que nos rodea y en especial otros seres vivos, así como los ríos, montañas y los ecosistemas, los desarrollos de Puig de la Bellacasa (2018) y Najmanovich (2021) proponen salir de la captura antropocéntrica que coloca siempre como punto de partida a la agencia humana. En este sentido, nos preguntamos: ¿Es posible ubicar a sistemas vivos en la naturaleza como agentes de cuidado que pueden estar cuidando de manera entrelazada?

La epistemóloga argentina Najmanovich (2021) propone un ensamble dinámico entre cuidado, "cuidadanía" y convivencialidad, no como paradigma que sustituya a otro, sino como modo de vida y paisaje de existencia. Para la autora, no se trata de reemplazar un modelo teórico, sino de cultivar en los encuentros la receptividad que compone un cuidado mutuo, una autonomía ligada y un entrelazamiento siempre situado. Desde el pensamiento de la complejidad, propone una ecología de los saberes y los cuidados abierta a la exploración de modos de existencia situados. En el entrelazamiento que caracteriza a la complejidad, todos los seres vivos pueden ofrecer y recibir cuidados desde la comprensión de la propia implicación y el aprendizaje de la responsabilidad, esta última no como deber, sino como deseo de sostenimiento de la vida.

En este sentido, su propuesta puede designarse como una "ecología de los cuidados" que sitúa las posibilidades de agencia del cuidado en los entramados compuestos por seres vivos, tecnologías, seres vivos humanos. De manera que cuando cuidamos podemos estar haciéndolo en ensambles dinámicos con otros seres vivos y tecnologías de nuestro medio.

Llegados a este punto, destacamos que se trata de pensar a la naturaleza como un tejido sin tejedor (Najmanovich, 2020), entramada con la cultura. Se busca así superar la dicotomía estructurante del mecanicismo moderno, entre naturaleza y cultura. En una "ecología de los saberes y los cuidados", la cultura no está enfrentada a la naturaleza, sino engendrada por esta última, ya que los humanos también somos criaturas, por ende, de ningún modo somos seres sobre-naturales (Najmanovich, 2021). En otros términos, la cultura es un cultivo de prácticas, saberes, imaginarios en la naturaleza de la que somos parte integrante.

En este mismo sentido, desde un pensamiento poshumanista, Puig de la Bellacasa (2018) prolonga la ontología relacional de lo humano a lo no humano. La autora desconecta la ética

del cuidado de la intencionalidad individual humana, insinuando que el cuidado también proviene de otros que no son humanos. Así lo estudia en las relaciones entre humanos y suelos, planteando la pertinencia de una ética especulativa, situada, que no defina *a priori* y de manera externa qué y cómo debe ser el cuidado. Por ejemplo, señala que los gusanos, microbios y otros habitantes del suelo practican el cuidado, aunque ello no implique implicación afectiva hacia los humanos. Ello supone desanclar lo no-humano del lugar de lo inactivo, para “abrirnos a las señales ofrecidas por encuentros con formas de vida distintas a las humanas en los que los cuerpos humanos también se transforman” (Puig de la Bellacasa, 2018: 219). Aquí emerge la importancia del registro de la vulnerabilidad para hacer lugar a estas señales.

5. Conclusiones. Hacia una ética del cuidado de sí, del otro y de la naturaleza

En este artículo hemos profundizado en el concepto de vulnerabilidad como categoría ontológica. Se trata de una exploración menos atendida en la actualidad, debido a que el término se utiliza mayormente como categoría sociológica que permite designar daños específicos ligados a relaciones desiguales de poder.

Desde nuestra perspectiva, como categoría ontológica, la vulnerabilidad remite a una porosidad, condición de la propia singularidad como de los otros con los cuales interactuamos. En este marco, vulnerabilidad es marca de la condición humana, así como lo es la interdependencia, concepto que abordamos en trabajos anteriores (Carmona, 2020).

Tanto la ética levinasiana como la ética feminista del cuidado nos remiten a una sensibilidad e implicación afectiva como base para el despliegue de una relación respetuosa de la alteridad. Estas propuestas previenen, por ende, de una instrumentalización del vínculo, la reducción de un ser viviente a un lugar de objeto-cosa, bases psicociológicas del patriarcado, así como del mecanicismo moderno.

Ambas propuestas aquí revisitadas conllevan la posibilidad de ligar la ética con la implicación afectiva, más que con principios universales determinados *a-priori* y abstractos, es decir, separados de las experiencias singulares y concretas de los agentes.

Si la vulnerabilidad es marca de nuestra condición, un registro de la misma es necesario para el desarrollo de una ética del cuidado atenta al acogimiento de los demás, así como a la preservación de los vínculos afectivos indispensables para el sostenimiento de la vida.

Esta ética del cuidado debe ser multidimensional, abarcando un cuidado integral en la dimensión del cuidado de sí, de los otros y de la naturaleza de la que somos parte (Gattino, 2015).

El cuidado de sí debe incluir asimismo el cuidado de la propia vulnerabilidad, receptividad, para poder cuidar. En este sentido, desde el cuidado del otro en tanto alteridad se puede plantear una forma profunda de comprender el cuidado de sí (Cullen, 2019).

La especialista en ética del cuidado, Held (2006), sostiene que muchos de los defensores de la ética del cuidado proponen su relevancia no solo para ciertos ámbitos tales como la familia, las relaciones de crianza, las amistades, sino también para la vida social, política y

económica. Pensar la organización social desde la perspectiva de la ética del cuidado, desde una concepción multidimensional y compleja, supone una transformación profunda de la configuración social actual centrada en la acumulación de dinero y descuido de la vida en general. Implica adoptar un enfoque que valore el florecimiento y desarrollo de relaciones afectivas no solo en los contextos personales próximos, sino entre ciudadanos (Held, 2006).

Los aportes de la ética feminista del cuidado nos advierten que el cuidado debe ser universalizado, comprendido como valor humano en un contexto democrático (Gilligan, 2013). Si el cuidado es tratado como valor femenino, lo es en función de la persistencia de una cultura patriarcal y mecanicista que valora el gesto del golpe y el aplastamiento más que el del sostén. Una cultura que edifica una visión del desarrollo humano en torno a experiencias de desapego, separación e independencia autosuficiente, dejando en el lugar de un reprimido arcaico o bien de "lo femenino" las experiencias de apego y valorización de los vínculos.

Para ponderar el gesto inaugural del sostén y recrearlo en las relaciones que establecemos, afirmamos la necesidad de reconocer la vulnerabilidad como marca fundante de lo humano y en términos más amplios, de todo lo viviente. En este marco, es necesario profundizar el aprendizaje de nuestra sociedad en torno al cuidado de la trama de la vida (Capra, 2009).

Concluimos este escrito proponiendo un descentramiento de la noción de cuidado respecto a lo humano, advirtiendo, sin embargo, sobre la necesidad de conservar obligaciones específicas, pues el hecho de que no sea el único que cuida en la naturaleza de la que es parte, no lo exime de dejar de cuidar ni abandonar la responsabilidad por las consecuencias de su accionar destructivo (Puig de la Bellacasa, 2018).

Desde nuestra perspectiva, no es posible concebir lo humano por fuera o por sobre la naturaleza. Aunque esta última haya sido precisamente la intención, acentuada desde la modernidad en Occidente, de ningún modo la especie humana puede aislarse de la trama de la vida (Capra, 2009; Perlo, 2014; Perlo y Costa, 2019).

En consecuencia, la pregunta concomitante es cómo este modo de participar del humano en la naturaleza de la que es parte (cultura) puede ser hospitalario del otro, desarrollando una actitud de preocupación, ocupación, responsabilidad e implicación afectiva (Boff, 2002).

Desde una perspectiva compleja y biocéntrica (Perlo y Costa, 2019), nos preguntamos ante la actual crisis civilizatoria por la percepción del rostro de otras formas de vida no humanas. Esto nos aproxima a pensar el cuidado en relaciones transhumanas (Puig de la Bellacasa, 2018) vinculadas a una ética de afectación mutua en el encuentro, que en el caso del viviente humano proponemos ligada al acogimiento de la alteridad.

Bibliografía

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Madrid: Editorial Trotta.

____ (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Editorial Trotta.

- Bowlby, J. (1995). *Una base segura. Aplicaciones clínicas de una teoría del apego*. Barcelona: Paidós.
- Brons, R. (2020). "In A Different Voice: Act Two". Disponible en: <https://ethicsofcare.org/in-a-different-voice-act-two/>
- Capra, F. (2009). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva sobre los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Carmona Gallego, D. (2020). Autonomía e interdependencia. La ética del cuidado en la discapacidad. *Revista Humanidades*, (10)2, 99-117.
- Chalier, C. (1995). *Lévinas. La utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras Ediciones.
- Critchley, S. (2004). Introducción a Lévinas. En Lévinas, E. (ed.) *Difícil Libertad* (pp. 11-41). Buenos Aires: Lilmod.
- Cullen, C. (2019). *Ética ¿dónde habitas?* Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- De la Aldea, E. (2019). *Los cuidados en tiempos de descuido*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.
- Esquirol, J.M. (2019). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado.
- Eisler, R. (1990). *El cáliz y la espada: nuestra historia, nuestro futuro*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Madrid: laen y Traficantes de sueños.
- Gattino, S. (2013). Cuidados, solidaridad con la naturaleza y en las relaciones sociales: política, estrategia, arte y apuesta. *Revista Erasmus*, 2, 133-147.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2013). La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado. En Gilligan, C. (ed.) *La ética del cuidado* (pp. 40-67). Barcelona: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. New York, United States: Oxford University Press.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Editions Grasset et Fasquell y Ediciones Cátedra.
- Lévinas, E. (1995). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Editorial Sígueme. (Versión Original 1978).
- ____ (1999). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Editorial Sígueme. (Versión Original 1971).
- ____ (2001). *La huella del otro*. México: Editorial Taurus.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ____ (2019). *Homo eroticus. Sobre las comuniones emocionales*. Buenos Aires: Dedalus Editores.
- Morin, Edgar (2004). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- ____ (2014). *La vía para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.

- Najmanovich, D. (2005). Estética del pensamiento complejo. *Revista Andamios*, 2, 19-42.
- ____ (2017). El sujeto complejo: La condición humana en la era de la red. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social Utopía y Praxis Latinoamericana*, (22)78, 25-48.
- ____ (2021). Cuidanía. Ecología de saberes y cuidados. En Duering, E. y Cufre, L. (comps.) *El tejido social en las calles sin nombre* (pp.236-250). México: Editorial Tirant lo Blanch.
- Noddings, N. (2003). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. California, United States: University of California Press.
- Palacio, M. (2008). *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*. Córdoba: Educ.
- ____ (2015). La vulnerabilidad fundando la ética de la solidaridad y la justicia. *Revista de Investigación filosófica Análisis*, (2)1, 29-47.
- Molinier, P. (2018). El cuidado puesto a prueba por el trabajo. Vulnerabilidades cruzadas y saber-hacer discretos. En Borgeaud-Garciandía, N. (comp.) *El trabajo de cuidado* (pp. 187-210). Buenos Aires: Fundación Medifé.
- Perlo, C. (2014). *Hacer ciencia en el siglo XXI. Despertar del sueño de la razón*. Paraná: Editorial Fundación La Hendija.
- Perlo, C. y Costa, L. (2019). Hacia una ética dialógica-ecológica, más allá del paradigma crítico. En Perlo, C. y Costa, L. (dir.) *Saber estar en las organizaciones: una perspectiva centrada en la vida, el diálogo y la afectividad* (pp. 169-179). Paraná: Editorial Fundación La Hendija.
- Puig de la Bellacasa, M. (2018). *Matters of care: Speculative Ethics in more than human worlds*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Rabinovich, S. (2001). Prólogo. Lévinas: un pensador de la excedencia. En Lévinas, E. (ed.) *La huella del otro* (pp. 9-44). México: Editorial Taurus.
- Spitz, R. (1972). *El primer año de vida del niño. Génesis de las primeras relaciones objetales*. Madrid: Aguilar.
- Tronto, J. (2007). Assistència Democràtica e Democràcies Assistencials. *Revista Sociedade e Estado*, (22)2, 285-308.
- Winnicott, D. (2015). *Exploraciones psicoanalíticas II*. Buenos Aires: Paidós.