

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N. 47, julio-diciembre, 2012, 461-480, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2012.047.04

Cuidar del mundo. *Labor, trabajo y acción* «en una compleja red de sostenimiento de la vida»

Caring of the world. *Labor, work and action* «in a
complex, life-sustaining web»

JOSÉ MARÍA MUÑOZ TERRÓN

Universidad de Almería / Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC¹

RESUMEN. El texto propone una confrontación entre la fenomenología de la *vita activa* de Hannah Arendt y la ética del cuidado. Se trata, por una parte, de aplicar las distinciones arendtianas entre esferas pública y privada, y entre *labor*, *trabajo* y *acción*, a la actividad de cuidar, para reafirmar su relevancia; por otra parte, tomando el concepto de «mundo» como clave de la definición de cuidado, se ensaya una reinterpretación crítica de los conceptos de Arendt a partir de algunos análisis feministas y de una fenomenología responsiva y del cuerpo, a fin de plantear una reivindicación matizada de las implicaciones públicas del cuidar, en línea con las propuestas de paso de una ética a una «política del cuidado».

Palabras clave: ética del cuidado, Hannah Arendt, público / privado, fenomenología, cuerpo, responsividad

ABSTRACT. The text proposes a confrontation between Hannah Arendt's phenomenology of *vita activa* and the ethics of care. On the one hand, it intends to apply Arendtian distinctions between public and private sphere, and between *labor*, *work* and *action*, to the activity of caring, in order to reaffirm its relevance. On the other hand, the article considers the concept of «world» as key to the definition of care and it attempts a critical reinterpretation of Arendt's concepts, based on some feminists analysis and a responsive and corporeal phenomenology, to raise a nuanced vindication of public implications of caring, according to proposals of passage from ethics to «politics of care».

Key words: ethics of care, Hannah Arendt, public / private, phenomenology, body, responsiveness

¹ La elaboración del presente trabajo se ha beneficiado de sendas estancias de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC, invitado por Agustín Serrano de Haro y Mario Toboso Martín, con Concha Roldán como Directora, subvencionadas por la Consejería de Economía, Innovación, Ciencia y Empleo de la Junta de Andalucía (Convocatoria 2/2010) y el Plan Propio de Investigación de la Universidad de Almería (Convocatoria 2011). Agradezco a Melania Moscoso Pérez, a María Teresa Martín Palomo y a dos revisores anónimos las interesantes sugerencias recibidas, que he intentado e intentaré tener en cuenta. En cualquier caso, la responsabilidad del texto es del autor.

1. *El cuidado es del mundo.*

Tras décadas de discusiones feministas en torno a la obra de Hannah Arendt² permanece plenamente actual la contundente afirmación de Seyla Benhabib de que «seguirá siendo un reto, seguirá causando enojo y seguirá siendo fuente de inspiración.» (Benhabib, 2000, 114). En sus publicaciones, Arendt se refirió muy poco al feminismo de manera directa, y en este poco dejó entrever siempre una visión distanciada de los movimientos de emancipación de las mujeres. La actitud un tanto neutra con la que a los veintisiete años reseñaba en 1933 un libro de psicología sobre «el problema de las mujeres» (Cf. Arendt, 2005, 87-89), no habría hecho sino reforzarse a lo largo de su vida. Muchos son, sin embargo, los aspectos del pensamiento arendtiano de interés para la teoría y la praxis feministas. Y viceversa, también muchos planteamientos teóricos y prácticos realizados desde los feminismos pueden ayudar a esclarecer esa cierta ceguera de Arendt, respecto a las implicaciones de sus reflexiones desde el punto de vista del sexo/género, que parecen quedarle en ángulo muerto. Este sería el caso de las cuestiones que la ética del cuidado ha puesto de relieve. Las tareas del cuidar, desempeñadas tradicionalmente por las mujeres, en tanto se les adscribían como parte de su «naturalidad» o ser femenino, sólo en fechas relativamente recientes comienzan a recibir la atención de las teóricas feministas,³ coincidiendo aproximadamente en el tiempo con el debate suscitado a partir de la obra de Carol Gilligan (1982), sobre la pertinencia del cuidado como una nueva perspectiva ética.⁴

En lo que respecta a Hannah Arendt, llama la atención que un análisis de las actividades humanas tan penetrante como el suyo haya asumido de manera prácticamente incuestionada la división por sexos del trabajo y de las esferas pública y privada. «Está claro que también aquí debemos pensar con Arendt contra Arendt». (Benhabib, 1996, 136). O en términos menos

² Comienzan en EEUU a fines de los años 1970 y principios de los 80, con la búsqueda de «*qué había de feminismo* en Arendt», se interrumpen tras la constatación de un decepcionante resultado negativo, y vuelven en la década de los noventa con nuevos intentos de acercamiento y apropiación del acervo teórico arendtiano desde posiciones feministas (Cf. Sánchez Muñoz, 2003, 160-169; 2006, 126-127).

³ En sociología, desde finales de la década de 1970 autoras italianas como Laura Balbo, Franca Bimbi o Chiara Saraceno comienzan a hablar del *lavoro di cura*; en 1987 Balbo publica *Time to Care. Politiche del tempo e diritti quotidiani*. (cf. Torns, 2008, 64). Paralelamente, en el ámbito anglosajón, editado por las sociólogas británicas Janet Finch y Dulcie Groves, aparece en 1983 el libro colectivo que alcanzará categoría de texto fundador *A labour of love: women, work and caring*. Cf. Carrasco, Borderías, Torns, 2011, 32-35.

⁴ Desde la perspectiva de la psicología del desarrollo, ya había apuntado Jean Baker Miller (*Toward a New Psychology of Women*, 1976) un itinerario diferente de las mujeres hacia la madurez moral; en el ámbito de la ética, cabe destacar en fechas tempranas la obra de Nel Noddings (1984) y luego la que una década más tarde da cuenta del estado de la discusión en torno a la contraposición «ética de la justicia» / «ética del cuidado» (Held, 1995).

dialécticos: ir *con* Arendt, *más allá* de Arendt, propósito al que buscan contribuir las siguientes páginas. Para ello, atendiendo al asunto mismo y combinando interpretaciones de Gilligan y Arendt desarrolladas por Seyla Benhabib, se toma como *leit motive* el concepto de mundo. Pues el cuidar es —en el doble sentido del genitivo— *del* mundo. Es decir, que, como bien muestra la definición de Joan Tronto y Berenice Fischer, el «mundo» —entendido también en sus varias acepciones— es a la par sujeto y objeto del cuidado, de nuestros cuidados.

En el plano más general, sugerimos que el cuidado sea visto como *una actividad de la especie, que comprende todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro «mundo», de manera que podamos vivir en él lo mejor posible*. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros seres, y nuestro entorno, todo lo cual buscamos entrelazarlo en una compleja red de sostenimiento de la vida (Tronto, 1993, 103).⁵

Leída la cita en el original, se aprecian interesantes connotaciones en la expresión con que explicitan las autoras lo que incluye ese «mundo» *del* cuidado.⁶ Resuena, por una parte, el título de una famosa guía feminista de salud y sexualidad, *Our Bodies, Ourselves*.⁷ Es distinto, desde luego, *ourselves* que *our selves*,⁸ pero en ambos casos se puede sobreentender una intención similar: reivindicar una comprensión del ser sujetos de las mujeres como existencias corporales. Frente a una concepción desencarnada de la «mismidad» (*self*) del individuo, dominante en las teorías éticas y políticas modernas, para pensar el concepto de cuidado con toda la relevancia para la ciudadanía que de él se quiere destacar, se precisa, desde luego, tener de base un concepción de la (inter-)subjetividad así, corporal, o *carnal*, dicho en

⁵ Aunque se han tenido en cuenta versiones en francés y en castellano (Tronto, 2009, 13; 2004, 3), la traducción de este pasaje es propia; la cursiva, del original.

⁶ «On the most general level, we suggest that caring be viewed as *a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our “world” so that we can live in it as well as possible*. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web». (Fisher / Tronto, 1990, 40; la referencia dada por Tronto, 1993, 203, presenta alguna variante en título y año).

⁷ Originada a partir de un grupo de discusión sobre el tema «Las mujeres y sus cuerpos», la publicación pasó por varios títulos (cfr. Colectivo del Libro de la Salud de las Mujeres de Boston, 1987, 11) antes de acabar en el definitivo, que literalmente en castellano se traduciría por *Nuestros cuerpos, nosotras mismas*, si bien las sucesivas versiones / ediciones de la obra en español se han titulado *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*.

⁸ En el primer caso se trata de un pronombre reflexivo, en el segundo, de una sustantivación, acompañada de adjetivo posesivo, de la partícula reflexiva inglesa, realmente difícil de traducir en español. El término *self* (plural *selves*), de muy extendido uso en la filosofía y en las ciencias sociales, significa en principio «sí mismo/a», pero ha sido vertido al castellano de modos muy diversos. En algunos casos, las complicaciones han llevado a optar por dejarlo tal cual en inglés en las traducciones (De la Cuesta Benjumea, 2004, 49). Aquí se traducirá de varias maneras (sí mismo/a, mismidad), atendiendo sobre todo al contexto en castellano.

términos de fenomenología merleau-pontyana.⁹ En cuanto a «*environment*», el otro elemento del mundo en la definición de cuidado de Tronto y Fisher, aunque se ha preferido traducir aquí más ampliamente como «entorno», es lo que por lo general en el castellano actual se denomina *medio ambiente* y parece innecesario extenderse aquí sobre todas las preocupaciones actuales que con su inclusión incorporan estas autoras al concepto de cuidado. Una definición del cuidar que puede parecer amplia en exceso, sólo si se ignora que, como ocupación y como disposición, como actividad y como pasividad, como actitud y como práctica, el cuidado involucra una variedad de facetas tal (Tronto, 1993, 102-122; Cuadro 1, infra), que justifica la posibilidad y la necesidad de reconocerle una dimensión pública, política, al considerarlo, en términos arendtianos, no sólo como *labor*, sino también como *trabajo* y como *acción*.

CUADRO 1. El concepto de cuidado (*care*),¹⁰ según Joan Tronto

Fases del <i>proceso</i> de cuidado		Elementos de la <i>ética</i> del cuidado	
<i>caring about</i> [preocuparse, cuidarse de]	<i>noting needs</i> [notar —darse cuenta de— las necesidades]	<i>attentiveness</i> [atención, solicitud]	<i>attention</i> [atención]
<i>taking care of</i> [cuidar de]	<i>assuming responsibilities</i> [asumir responsa- bilidades]	<i>responsibility</i> [responsabilidad]	[práctica, más que regla formal u obligación]
<i>care giving</i> [procurar cuidado/s]	<i>work (of care)</i> [trabajo (de cuidado)]	<i>competence</i> [competencia]	[resultados efectivos]
<i>care receiving</i> [ser cuidado@/s]	<i>response</i> [respuesta]	<i>responsiveness</i> [responsividad]	<i>vulnerability</i> [vulnerabilidad]

Elaboración propia, a partir de: Tronto, 1993, 102-108; 127-137.

⁹ Dado que en inglés suele emplearse, aunque no es obligatoria, la coma delante de la conjunción copulativa *and* con que finaliza una enumeración, se podría entender también que la expresión «*our selves*» en el breve listado de elementos de «nuestro mundo» de la definición de Tronto y Fisher, es, como el «*ourselves*» en el título del libro de las mujeres de Boston, una aposición explicativa de «*our bodies*», lo que reforzaría la interpretación que se propone aquí y por eso la coma se ha mantenido en la traducción de la cita al castellano.

¹⁰ «Cuidado» y «*care*» se emplean a veces en este texto como indistintos, sin que ello implique suponer una total equivalencia de ambos términos, sino una correspondencia muy aproximada entre las principales acepciones en inglés y español (preocupación, atención, hacerse cargo de).

2. *La ética del cuidado cuestiona las fronteras de lo público y lo privado*

El debate «Gilligan-Kohlberg»¹¹, a propósito de la introducción en la teoría ética de un enfoque nuevo, de cuidado y de responsabilidad, necesario para entender las respuestas de las mujeres a los dilemas morales, es interpretado por Seyla Benhabib trasladándolo al terreno de lo político, al entender la propuesta de Gilligan como una aportación al debate feminista en torno a las fronteras de sexo/género que han separado, de manera dicotómica a lo largo de la historia, lo público y lo privado (Benhabib, 1990, 119-149; 1992, 148-177).

Frente a la pretensión de las teorías éticas universalistas contemporáneas (Kohlberg, Rawls o Habermas) de atender al punto de vista de un «otro generalizado», esto es, un abstracto cualquier otro, la «voz diferente» que Gilligan escuchaba en los discursos morales de las mujeres que entrevistó, y que no tiene por qué ser exclusiva de ellas, apunta a una comprensión de lo moral como *respuesta* a las otras existencias concretas, particulares, situadas, carnales, con sus necesidades, motivos, deseos, circunstancias. Para S. Benhabib,

se debe considerar que nuestra constitución afectivo-emocional, así como nuestra historia concreta en tanto que agentes morales, es accesible a la comunicación, la reflexión y la transformación moral. La naturaleza interna, no menos que la esfera pública de la justicia, tiene una dimensión histórica. En ella se entretienen la historia del *self* y la historia del colectivo. Condenarla al silencio es, como ha sugerido Gilligan, no oír esa otra voz de la teoría moral. Yo diré, con mayor energía, que semejante discurso mantiene la opresión de las mujeres al privatizar su parte y al excluir de la teoría moral una esfera central de las actividades de éstas (Benhabib, 1990, 147-148).

Tanto L. Kohlberg como J. Habermas han tomado en consideración *insuficiente*, según Seyla Benhabib, la intuición central de C. Gilligan y otras feministas de que las personas «antes de ser adultas hemos sido niñas y de que la nutrición, el cuidado de las demás y la responsabilidad hacia ellas nos es esencial para que lleguemos a convertirnos en personas moralmente competentes y autosuficientes». Y continúa:

En términos ontogenéticos ni la justicia ni el cuidado poseen primacía alguna, pues ambas dimensiones son esenciales para que la niña recién

¹¹ Como han destacado algunas investigaciones recientes (Jorgensen, 2006) se pueden matizar las discrepancias y resaltar más el posible acuerdo entre las posiciones de Lawrence Kohlberg (1986) y de Carol Gilligan (1998) en los últimos años. Se trata, en todo caso, de aspectos que, o bien, no afectan a las tesis del presente trabajo, o bien corroborarían, al menos indirectamente, la adecuación del planteamiento defendido aquí.

nacida, frágil y dependiente, se desarrolle como una persona autónoma y adulta. Y no sólo vivimos en el «tejido de los asuntos humanos», por decirlo en palabras de H. Arendt, o en redes de «cuidado y dependencia», por hacerlo con las de Gilligan, cuando somos niñas sino que también vivimos así como seres concretos y corporales que tienen necesidades, emociones y deseos, y que son vulnerables (Benhabib, 1992b, 49).

Conecta, pues, la profesora de Harvard, de manera sugerente, las nociones de H. Arendt acerca de la identidad narrativa de las existencias con la ética del cuidado de Gilligan, para resituar las nociones morales de autonomía y justicia en el marco de una exigencia —también universal— de cuidado y de responsabilidad por las otras existencias.

La filosofía moral moderna, y en concreto las teorías universalistas de la justicia han acentuado nuestro valor como personas morales a costa del olvido y de la represión de nuestra vulnerabilidad y dependencia como seres corporales. Tales redes de dependencia y el tejido de los asuntos humanos en el que nos hallamos inmersas no son sólo como vestidos que se nos van quedando pequeños o como zapatos que vamos desechando, sino que son como lazos que nos vinculan, lazos que modelan nuestras necesidades morales, nuestras identidades y nuestras concepciones de lo que es la vida buena. El yo autónomo no es un yo desencarnado, y la filosofía moral universalista debiera reconocer esa honda experiencia de la formación del ser humano a la que corresponden el cuidado y la justicia (Benhabib, 1992b, 49-50).

Defendiendo a Gilligan de las críticas de algunas feministas, recuerda Benhabib, con Arendt, que el relato que constituye cada vida necesita, para narrarse, de estar inmerso en una red de historias en la que se conjugan la perspectiva propia y la de las otras vidas, autonomía con solidaridad, justicia y cuidado. Pues, así como con sólo autonomía y justicia no se puede sostener ni alimentar esa urdimbre o «tejido narrativo en el que se desenvuelve el sentido de identidad de los seres humanos», tampoco únicamente a base de solidaridad y cuidado se puede llegar a ser autor/a —y no sólo objeto— de un relato coherente de la propia vida (cfr. Benhabib, 1992b, 59). El cuidado es, por tanto, *uno* de los aspectos de la trama de inter-acción que forma(n) nuestras vidas, pero es fundamental la acotación de Seyla Benhabib acerca de lo imprescindible de la perspectiva universalista de la justicia. Cuidadosa reflexión merece su contra-ejemplo de una ética del cuidado que estuviese personificada en una preocupación por «la familia», típicamente mafiosa. «Una moralidad basada sólo sobre el cuidado tiene el riesgo de retrotraer a una posición en la cual es moralmente bueno aquello que es bueno para quienes son iguales a mí, y tal posición no es muy distinta de aquella otra que argumenta que es bueno moralmente aquello que más me satisface». (Benhabib, 1992b, 48). No se corresponden, pues, justicia y cuidado, de manera biunívoca, con la distinción público/privado, porque, como advierte

la propia Gilligan, «todas las relaciones humanas, tanto públicas como privadas, pueden caracterizarse tanto en términos de igualdad como de afecto y cercanía» y «tanto la desigualdad como el desafecto y la distancia dan motivos para la inquietud moral».¹²

Celebra Seyla Benhabib que la teoría feminista haya logrado el giro de las moralidades universalistas kantianas, desde lo que ella denomina un «universalismo legaliforme y sustitutorio» a un «universalismo interactivo», gracias a haberles recordado la necesidad de compensar «la vulnerabilidad de los seres que se convierten en individuos por medio de procesos de socialización de manera tal que nunca pueden afirmar su identidad por sí solos» (Benhabib, 1992b, 51, 61 n. 27)¹³. El análisis del cuidar desde la ética del cuidado pone de manifiesto que, no sólo bebés, infantes, personas ancianas, discapacitadas¹⁴ o enfermas, sino todos los individuos, en tanto existencias carnales necesitadas de cuidados, participan, aunque no lo sepan, quieran o puedan ver, de esta condición vulnerable, cuyo reconocimiento tiene consecuencias morales, sociales y políticas.¹⁵

La vulnerabilidad desmiente el mito de que somos siempre ciudadanos autónomos y potencialmente iguales. Asumir la igualdad entre los humanos implica dejar de lado e ignorar importantes dimensiones de la existencia humana. A lo largo de nuestras vidas, todos nosotros atravesamos grados variables de dependencia e independencia, de autonomía y vulnerabilidad. Un orden político que suponga únicamente la independencia y la autonomía como la naturaleza de la vida humana se pierde con ello una buena parte de la experiencia humana y debe de algún modo ocultar este punto en otro lugar. Por ejemplo, un orden tal debe separar rígidamente vida pública y vida privada (Tronto, 1993, 135).¹⁶

¹² Gilligan, Carol (1987): «Moral Orientation and Moral Development», en Kittay, Eva F. y Meyers, Diane T. (eds.): *Women and Moral Theory*. Nueva Jersey, Rowman & Littlefield, 20. Citada por: Benhabib, 1992b, 50.

¹³ Así, J. Habermas, por ejemplo afirma: «Cuanto más progresa la individuación, más se complica el sujeto particular en una red cada vez más densa, y al mismo tiempo más sutil, de dependencias recíprocas y de arriesgadas necesidades de protección. [...] Los dispositivos de protección morales no pueden asegurar la integridad de la persona particular sin asegurar *al mismo tiempo* el vitalmente necesario entrelazamiento de relaciones de reconocimiento, sólo dentro las cuales pueden los individuos estabilizar recíprocamente su frágil identidad y simultáneamente con la identidad de su grupo». (Habermas, 1991, 69. Traducción propia). Ver: Benhabib, 1992b, 50, 61.

¹⁴ Para una extensa discusión de este concepto y la propuesta de su sustitución por el de *diversidad funcional* (Romañach / Lobato, 2005), ver: Toboso Martín / Guzmán Castillo, 2010.

¹⁵ Es lo que lleva a esta autora a insistir en el concepto de cuidado frente otros como el de «servicios personales», por ejemplo (Tronto, 2004, 17-18). Por el contrario, Carol Thomas plantea una crítica que pretende ser demoledora de los conceptos de cuidado/s (Thomas, 2011, orig. 1993), pero que parece no haber podido tener en cuenta la propuesta de J. Tronto, publicada en el mismo año 1993. Para una propuesta distinta de diferenciación conceptual entre «cuidado», «provisión» y «servicio», ver: Mora / Pujal, 2010.

¹⁶ Traducción propia.

No se trata, sin embargo, de borrar o allanar la distinción entre público y privado (Tronto, 1993, 168), por más que, para una mirada feminista, toda división entre esfera pública y privada haya de ser atentamente examinada a fin de que no encubra sutil o descaradamente una exclusión, subordinación o explotación de las mujeres. Es más, la diferenciación misma de ambas esferas y, en particular, la importancia de mantener un espacio de lo privado pueden ser reivindicadas también en clave feminista, justamente *con* Hannah Arendt, al tiempo que se ha de apuntar a una constante revisión y cuestionamiento del trazado de límites entre público y privado. Al igual que «lo privado» que reclama Arendt *no* es un ámbito de subjetividad intimista, *ni* el dominio de la propiedad individual burguesa, *sino* un cierto lugar o espacio propio, esto es, el «hogar» que toda existencia social carnal necesita para cuidar y cultivar a su abrigo las bases de la vitalidad, sin las que no habría realmente un «quién» que saliera al espacio público (Benhabib, 1996, 213 y ss; Muñoz Terrón, 2010a, 380-385), así también, del mismo modo, la propia diferenciación arendtiana entre público y privado admite y reclama una reconsideración.

Tras más de dos décadas de críticas a la dicotomía privado/público y el modo en que ésta ha servido para camuflar en el ámbito privado la violencia doméstica, los abusos a menores y la violación dentro del matrimonio, la teoría feminista contemporánea está entrando en una nueva fase de pensamiento sobre estos asuntos. *Se debe reconstruir el carácter binario de las esferas de lo público y lo privado, en vez de rechazarlo simplemente.* Desde el derecho al aborto a los debates sobre pornografía, desde las luchas de las parejas gays y lesbianas por la adopción y por ser reconocidas como «parejas de hecho» [«domestic partnerships»], *se está tramando una afirmación renovada del valor de la esfera privada* (Benhabib, 1996, 214).¹⁷

Los ejemplos aducidos aquí por Benhabib, en pro de una revalorización, para la esfera pública, de la importancia de los espacios privados o domésticos, son una pequeña muestra de la amplia variedad de problemas concretos implicados en la discusión sociopolítica en torno a la distinción público/privado. Las críticas feministas son precisamente las que reactivan la esfera pública de discusión, introduciendo nuevas cuestiones en las que de nuevo emerge la necesidad de replantear la diferenciación público/privado. Éste es el caso de la actividad de cuidar y su reconocimiento (Molinier, Laugier, Paperman, 2009), del reparto de esas tareas entre varones y mujeres (Durán Heras, 2010, 88-93, 101-109), de la distribución de la cobertura de las necesidades de cuidado entre familia, mercado y Estado (Daly y Lewis, 1999; 2000; Martín Palomo, 2008a) y de las consecuencias de todo ello para la revisión de conceptos como autonomía (Jouan, Laugier, 2009), espacio público, trabajo (Martín Palomo, 2008b) o acción. Con estos planteamientos

¹⁷ La traducción y la cursiva son propias.

entroncaría también el intento de relectura de la terminología arendtiana que se está proponiendo aquí.

3. *Reinterpretando desde el cuidado la fenomenología arendtiana de la vita activa*

Expuesta de manera abreviada en la conferencia «Labor, trabajo, acción» (1957) y por extenso en su magna obra *La condición humana* (1958), la tipología arendtiana de las actividades humanas, o fenomenología de la *vita activa*, como bien cabe denominarla, puede ser presentada de manera sinóptica, asumiendo los inevitables riesgos de la simplificación, en un cuadro como el que se adjunta (Cuadro 2). Además de una caracterización sumaria de cada uno de los tipos de actividad que distingue Arendt, se pretende mostrar gráficamente las correlaciones entre éstos y las dimensiones de la existencia o condición humana que también la autora diferencia.¹⁸

CUADRO 2. Fenomenología de la *vita activa*, según Hannah Arendt

FORMAS DE LA VITA ACTIVA		
labor [labor]	trabajo [work]	acción [action]
<ul style="list-style-type: none"> – metabolismo con la naturaleza de todo viviente (animal, <i>zoé</i>) – bienes de consumo – perecederos – disfrute – carácter repetitivo y cíclico – sujeción, necesidades – invisibilidad, aislamiento, soledad 	<ul style="list-style-type: none"> – producción, obrar, fabricación, construcción – bienes de uso – objetos, enseres, artefactos, duraderos – estabilidad, solidez, objetividad – carácter instrumental – espacio de intercambio 	<ul style="list-style-type: none"> – capacidad de actuar, iniciar, libertad enraizada en el nacimiento; búsqueda de distinción en un espacio público, de iguales, mediante discursos y actos – red de historias [<i>stories</i>], inmortalidad – pactos, perdón, promesas
«vitalidad»	«mundanidad»	«pluralidad»

Elaboración propia, a partir de Arendt, 1958; 1993; 1995, 89-107; Birulés, 2007, 79-87.

¹⁸ Se pueden elaborar cuadros más complejos, introduciendo más elementos del pensamiento arendtiano, como hace C. Sánchez Muñoz (2003, 139, 147, 158). Esta autora etiqueta las distinciones de *labor*, *trabajo* y *acción* como una «geografía» o «cartografía de las actividades humanas» (Sánchez Muñoz, 2003, 133, 135), señala críticamente la jerarquización de los diferentes tipos de actividades que plantea Arendt, que se refleja en una rígida adscripción espacial de cada una a un determinado ámbito, privado o público (Sánchez Muñoz, 2006, 127-128).

Al carácter fenomenológico de los análisis arendtianos se ha referido entre otros autores,¹⁹ Seyla Benhabib, quien otorga a la tipología arendtiana la dudosa calificación de «esencialismo fenomenológico» (Benhabib, 1996, 123-126). Si obviamos la discutible conjunción de fenomenología y esencialismo en un mismo término —un equívoco al que pudo dar lugar el propio E. Husserl, pero llamado a ser superado definitivamente—, la caracterización de la metodología arendtiana como «fenomenológica» parece justa. No tanto porque la propia autora llegara a definirse alguna vez como «una especie de fenomenóloga», puesto que añadió enseguida «pero, ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl» (Young-Bruehl, 2006, 501), sino porque, más allá de algunas referencias textuales expresas, el pensamiento de Arendt muestra una destacable «conformidad de fondo» con el de Maurice Merleau-Ponty (cfr. Blanco Fernández, 2000, 9-26, 221-249) y su ya aludida fenomenología de la existencia corporal.

Resulta relativamente sencillo e iluminador ver mediante ejemplos las características de cada uno de los tipos de actividad o formas de la *vita activa*, pero cuando se piensan en concreto las experiencias mismas planteadas para ilustrarlas, surgen las dificultades con los análisis arendtianos. Típicas ejemplificaciones de la *labor* serían, así, el cultivo o la cría de los seres vivos que sirven de sustento material a las existencias humanas, las tareas domésticas o de cuidados en lo que tienen de mero sustento material de la vida orgánica. Arendt continuaría en esto con una tradición, que iría de Aristóteles a Marx, la de entender estas actividades como *reproducción*, lo que dificulta el reconocimiento de su importancia y explicaría la ausencia de crítica en Arendt —denunciada entre otras por Mary Dietz— de la secular división sexual de tareas, que atribuye lo relacionado con la naturaleza a lo femenino, lo relacionado con la cultura al varón (Sánchez Muñoz, 2003, 142-169; 2006, 129-133). Siendo, sin embargo, así que todo lo «natural» en la existencia humana (nutrición, crianza, sexualidad, nacimiento, crecimiento, enfermedad, muerte) son siempre al mismo tiempo fenómenos socioculturales, y no meros procesos o funcionalidades orgánicas o fisiológicas. En todo caso se le ha de reconocer a Arendt que «en sus análisis no encontramos una asignación expresa a uno u otro sexo de cada una de las actividades» (Sánchez Muñoz, 2006, 129). Aunque, eso sí, pasajes hay en que la autora incorpora sin problema a sus análisis las descripciones más tradicionales de la distribución de funciones y lugares de mujeres y varones. Así, cuando relata cómo se configura la esfera doméstica en la Antigüedad: «Era evidente que el mantenimiento individual debería ser la tarea del hombre y la supervivencia de la especie, la tarea de la mujer, y *ambas funciones naturales*, la labor del hombre de proporcionar alimento y la labor de la mujer de dar a luz [*giving*

¹⁹ Como Bhikuh Parekh (cfr. Sánchez Muñoz, 2003, 135; Birulés, 2007, 21) o Serena Parekh (2008).

birth], estaban sometidas al mismo apremio de la vida» (Arendt, 1958, 30).²⁰
O cuando constata los cambios producidos con la Modernidad:

Apartados estaban los laborantes, quienes «con su cuerpo atendían a las necesidades [corporales] de la vida» (Aristóteles, *Política*, 1254b 25), y las mujeres que con sus cuerpos garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era «laboriosa», dedicada a las funciones corporales. [...] El hecho de que la época moderna emancipara a las clases trabajadoras [*working classes*] y a las mujeres casi en el mismo momento histórico ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse (Arendt, 1958, 72-73).²¹

Respecto al *trabajo*, casos paradigmáticos para Arendt serían la producción de toda clase de artefactos, viviendas, mobiliario, herramientas y las obras de arte, aun estando éstas de por sí alejadas del uso.²² En cuanto a la *acción*, serían ejemplos para Arendt la interacción social, comunicativa, la organización y la participación en la praxis social y política, pero también ciertas «gestas» o hechos heroicos en los que brille alguna de las excelencias que merezcan la luz del reconocimiento público.

Ninguna actividad humana mínimamente compleja, sin embargo, puede ser encuadrada en un solo tipo de actividad arendtiano, como bien afirma Seyla Benhabib. Por ejemplo, «hacer una comida, el ejemplo paradigmático de la labor repetitiva, efímera, que sirve a las necesidades del cuerpo según la visión de Arendt, puede ser un acto expresivo para un gran chef, igual que puede ser un acto de amor entre dos o más individuos» (Benhabib, 1996, 131).²³ Dependiendo del contexto y del conjunto de relaciones sociales en las que un determinado hacer o actuar se inserte, podría ser visto, según Benhabib, como un tipo de actividad u otro. Más aún, cabría decir que posiblemente en un mismo acto se puedan ver rasgos de más de una de las formas de *vita activa*, como diferentes dimensiones o niveles del mismo. En el estricto esquema arendtiano, el correlato de la actividad del tipo *labor* es

²⁰ La traducción citada ha sido levemente modificada, para ajustarla más al original (Arendt, 1993, 43). La cursiva es añadida al original para destacar que, al fin y al cabo, Arendt ve como *labor*, marcada por la necesidad de la vida (*zoé*) tanto la tarea típicamente masculina como la femenina.

²¹ Se ha modificado levemente la traducción citada para ajustarla más al original (Arendt, 1993, 78).

²² En tanto sus productos son objetos duraderos, las artes serían «trabajo», especialmente la poesía, mientras la música y el teatro, en tanto necesitan público, serían «acción». Cfr. Birulés, 2007, 78 n. 52.

²³ Traducción propia. En *El festín de Babette* (Gabriel Axel, 1987), por ejemplo, la protagonista convierte el banquete que ofrece a la pequeña comunidad que la acogió en su exilio, en toda una experiencia de comunicación y transformación (inter-)personal y en un acto *memorable* de reconciliación comunitaria.

la dimensión de la «vitalidad», la vida, entendida por Arendt en ese contexto en su mero carácter biológico o animal, como *zoé*.²⁴ Una fenomenología de la corporalidad más consecuente, como la merleau-pontyana antes aludida, y algunos análisis feministas del cuidar, como el de Joan Tronto que se ha presentado arriba, invitan en cambio a repensar los tipos arendtianos de actividad humana y a entenderlos más bien como aspectos o facetas diferentes que pueden estar presentes en un mismo acto; además de a revisar las dimensiones de la condición humana (vitalidad, mundanidad, pluralidad), así como las rígidas correspondencias que Arendt establece entre unos y otras. La dimensión de la vitalidad, la vida de la que ciertamente nos ocupamos y preocupamos al cuidar, *no* consiste sólo en necesidades que atender, de cuerpos que puedan concebirse aislados y como meros ejemplares de la multiplicación de la especie²⁵, sino que también es el trato *a* y *con* unas existencias vividas, historias vivientes (*bioi*), insertas en una intercorporalidad carnal, que también son inseparablemente sociales y culturales *ab initio*. Nada más relevante en un trabajo de cuidado o de asistencia personal (sea la nutrición, la higiene o la ayuda para desplazarse) que la atención a las particularidades y singularidades de cada uno de los seres (pluralidad) a quienes les son procurados en sus circunstancias concretas.

Las distinciones arendtianas ayudan a entender, ciertamente, las diferentes dinámicas de los diversos quehaceres humanos, pero *cuidar* es un complejo de actividades y pasividades, de actitudes y disposiciones, de saberes y competencias, cuya adecuada comprensión y valoración y el reconocimiento de su relevancia pública (política) requieren considerarlo irreductible a mero sostenimiento de organismos humanos. De hecho, los cuidados como ocupación y como preocupación desbordan el estrecho concepto arendtiano de *labor* para adquirir rasgos de las otras dos formas de *vita activa*, en tanto

²⁴ Hay quien, como Alison Jaggar, ha hablado incluso de una *somatofobia* de la tradición filosófica occidental que se haría presente en Arendt (Sánchez Muñoz, 2006, 131; 2003, 165). Parece más justo señalar que lo que hay en la obra arendtiana es una tajante separación —que debe ser más coherentemente repensada— entre lo que las vidas humanas tienen de *zoé* y de *bios* (Kristeva, 2000, 194-201; Muñoz Terrón, 2010a). En el ámbito privado de la *labor*, nuestras vidas como meros organismos; en los espacios públicos del *trabajo* y la *acción*, vidas que con sus obras, hechos y dichos, *se hacen* como historias dentro de una compleja e imprevisible trama. Esta radical distinción entre dos sentidos de «vida» y «cuerpo» en Arendt, y las consiguientes diferenciaciones estrictas entre *labor* / *trabajo*, *labor* / *acción* y *trabajo* / *acción*, tienen mucho que ver con su rechazo a la introducción de la *nuda vida* (dicho en términos de G. Agamben) en la esfera de la política, por la experiencia de las nefastas consecuencias de esto en los totalitarismos (Sánchez Muñoz, 2006, 131-132; 2003, 137, 155-156).

²⁵ Para Arendt, en cambio, el laborar (*laboring*) es la forma de vida más antipolítica, porque es la «actividad en la que el hombre no está con el mundo ni con los demás, sino solo [*alone*] con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo.» (Arendt, 1993, 235; 1958, 212) «La sociabilidad de estas actividades que surgen del metabolismo del cuerpo humano con la naturaleza no se basa en la igualdad [*equality*], sino en la identidad [*same-ness*].» (Arendt, 1993, 280; 1958; 213).

que correlato del cuidar es también —conforme a la definición de Joan Tronto y Berenice Fisher de la que se ha partido— el mundo, la «mundanidad», con las consecuencias que ello tiene para el significado ético y político del cuidado. Los *mundos* del cuidar abarcan una cierta variedad de sentidos —algunos claramente arendtianos— del término: desde el mundo como medio ambiente natural o entorno físico, en el que se encuentra el ser humano y del que se ocupa para mantenerlo y para transformarlo, mediante su obrar técnico y su hacer cultural, en *mundo* habitable, más propiamente humano, hasta el «mundo» como trama intersubjetiva de vidas e historias, lo que incluye la *pluralidad* de existencias personales y la variedad de los mundos vividos según las diversas maneras de estar culturalmente en el mundo.²⁶ De ahí este ensayo de reinterpretar los cuidados, precisamente, no sólo como labor, sino también como trabajo y, sobre todo, como acción, en un sentido arendtiano de los términos convenientemente reformulado según la revisión de la distinción público/privado que también se propone aquí.

Cierto que el trabajo doméstico, las tareas cotidianas de atención y cuidado que requiere el sostenimiento de *nuestros cuerpos, nuestras vidas*, parece que no se pueden despojar de ese cierto carácter de carga y de ocultamiento que Arendt identifica con la *labor* y su adscripción a la invisibilidad (oscuridad) del ámbito «privado».²⁷ No es menos cierto, sin embargo, que, centrándonos ahora como ejemplo en todo el abanico de quehaceres que incluye el cuidado de la descendencia, actividades como el alumbramiento y la crianza de los niños implican, como apunta Benhabib, una «protección, preservación y reparación del mundo» que las hacen poseer rasgos más propios del *trabajo* y la *acción*, que de la mera *labor*, con la que parecería lógico identificarlas, si nos empeñásemos en reducirlas al ámbito privado-doméstico. Así, pues, si criar incluye el disponer los entornos de la criatura recién nacida de manera que sean un hogar y un mundo habitables, puede ser entendido ese cuidado como *trabajo* en el sentido arendtiano; en tanto que criar a un/a niño/a implica procurar nutrición y desarrollo tanto en lo corporal como en lo emocional o lo intelectual y es también transmitirle con

²⁶ Estas acepciones del concepto «mundo» aparecen diferenciadas ya en la tesis doctoral de Arendt (*Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, 1929), donde remite a los escritos agustinianos tardíos y a su interpretación heideggeriana: “¿Qué es, pues, este mundo en sí mismo? «Ya que ‘mundo’ es el nombre que se da no sólo a esta fábrica del cielo y Tierra que Dios hizo; sino que los habitantes del mundo también son llamados ‘el mundo’ (...); todos los amantes del mundo son también llamados ‘el mundo’» (*Ep. Ioan.* II, 12) El concepto es, pues, doble: primero, el mundo como creación de Dios (como cielo y Tierra), creación que precede a todo amor al mundo; y segundo, el mundo humano como lo que se constituye por el habitar y el amar el mundo (*diligere*)”. (Arendt, 2001, 93, 105 n. 79-80; ver también: Collin, 2000, 88). Significativamente, a lo largo de su obra posterior, Arendt tiende a emplear a menudo como sinónimos *público* y *mundano*, a partir del segundo de los sentidos de «mundo» mencionados.

²⁷ Ver también sobre esto, Tronto, 1993, 111-122.

gestos y palabras, actos, un mundo, se puede decir, en suma, que también es *acción*. No en vano, es en la condición de la natalidad donde arraiga la capacidad de iniciar, característica de este tipo de actividad, de la que cada nueva existencia que es incorporada al mundo es un ejemplo viviente (Benhabib, 1996, 134-137).²⁸ Una corroboración indirecta de esta interpretación se podría encontrar en la siguiente afirmación de Arendt, en la que las funciones vitales de *reproducción* de la especie parecen ser vistas en términos de su contribución a la construcción de «mundo» y de pluralidad:

El amor, debido a su pasión, destruye el *entre* que nos relaciona y nos separa de los demás. Mientras dura su hechizo, el único *entre* que puede insertarse entre dos amantes es el hijo, producto del amor. El hijo, este *entre* con el que los amantes están relacionados, que poseen en común, es representativo del mundo en que también esto les separa; es una indicación de que insertarán un nuevo mundo en el ya existente. Mediante el hijo es como si los amantes volvieran al mundo del que les ha expulsado su amor (Arendt, 1993, 261).²⁹

Por tanto, si la «vida» que mantienen las actividades humanas de labor es algo más que mera animalidad; estando constituida la especie humana más como una red de existencias simbólicamente mediadas, que como un mero sistema biológicamente organizado de una multiplicidad de organismos; dado que el «mundo», a cuya construcción remite toda actividad de *trabajo* con sus obras, es tanto el mundo material de los objetos, los instrumentos o las viviendas, como el inter-mundo que se gesta en la comunicación y la interacción, una red de historias personales y de relaciones, conectadas en un tejido de intersubjetividad; puesto que la «pluralidad» de las existencias que la *acción* hace aparecer en la luz de los espacios públicos, hunde sus raíces en, y se nutre de, las otras dos dimensiones de la condición humana, «vitalidad» y «mundanidad»; es por todo ello que el cuidar, que (se) cuida tanto de los cuerpos como del entorno o de las relaciones, participa de alguna manera de cada una de las tres formas de la *vita activa* que Arendt propone diferenciar. De ahí también el nuevo valor que —como deduce Benhabib— se le ha de otorgar a «la esfera privada, en el sentido del dominio doméstico-reproductivo del mantenimiento de la casa, que es tan esencial para el sostenimiento del mundo como lo es el ámbito público. Sin la nutrición y la protección del niño en esta esfera, el ámbito público no estaría habitado por

²⁸ Las tres formas de la *vita activa* y sus correspondientes condiciones están íntimamente conectadas con la condición más general de la existencia: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad (Arendt, 1958, 8). [...] la acción es la más estrechamente conectada con la condición humana de la natalidad, el nuevo comienzo inherente al nacimiento [...] «En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas» (Arendt, 1958, 9; 1993, 22-23). La cursiva es mía. JMMT.

²⁹ Citado según la traducción castellana, levemente modificada. Original: Arendt, 1958, 242.

individuos sino por sombras sin mismidad [*shadows without selves*].»³⁰ Pese a que el cuidado de los ascendientes y otras situaciones del cuidar aparecen cargadas de servidumbres, como las propias del envejecimiento o la enfermedad, que en principio las harían menos susceptibles de esta reinterpretación «optimista» de Arendt, en la medida en que la condición de vulnerabilidad —que nos descubre el cuidado— es compartida por todos los que hacemos el mundo, caben argumentaciones análogas a las desarrolladas en este punto. Todo cuidar se puede ver como contribución al sostenimiento del mundo, de la trama de las existencias carnales, sociales, interdependientes. En todo caso, reflexiones como éstas reafirman la necesidad de plantear la importancia pública, la relevancia social y política de las actividades de cuidado, en la línea de la propuesta de Joan Tronto de un paso de la ética a la «política del cuidado».

Ya había constatado la propia Hannah Arendt que «[u]n elemento de la labor está presente en todas las actividades humanas, incluso las más altas, en la medida en que pueden ser emprendidas como tareas «rutinarias» mediante las cuales nos ganamos la vida y nos mantenemos vivos» (Arendt, 1995, 96). Y, en efecto, para Arendt, las sociedades modernas —como viese Karl Marx de manera anticipatoria— han convertido al *animal laborans* en el modelo de ser humano y a la *labor* en modelo de toda actividad humana (Arendt, 2007, 19-20). Cabría plantear desde aquí que el presente intento de aplicar a la actividad de cuidar las distinciones arendtianas de la fenomenología de la *vita activa* sería visto —como mínimo— con recelo por la autora. Quizá como extremado ejemplo de esa moderna invasión de lo político por lo social que ella denunciaba, quizá como una revisión, subversión o reinterpretación abusiva de las categorías que ella propuso.³¹

4. *Del cuidar, por la ética responsiva, a la «política del cuidado»*

Diferentes autoras, como Joan Tronto (2004, 1-15), han mostrado que el desempeño del cuidar está atravesado por desigualdades varias (de sexo/género, de clase, de etnia, de edad), encerrado en paradójicos círculos viciosos, que llevan a que quienes asumen los cuidados, de sí mismas y de otras personas, estén reforzando precisamente patrones de subordinación y de ex-

³⁰ Benhabib, 1996, 137. Traducción propia.

³¹ Como también supone Joan Tronto respecto a su propio planteamiento, al aludir a posibles conexiones entre el concepto de cuidado (*care*) y el concepto heideggeriano de *Sorge*, que considera merecería la pena investigar. «Dado el énfasis que pone Heidegger en el cuidado, no es sorprendente quizá la importancia de la natalidad, la mortalidad y otros elementos similares de “la condición humana”, que aparecen también en los escritos de Hannah Arendt. [...] Sin embargo, Arendt se mostraría muy suspicaz frente al enfoque que yo adoptaré aquí, en tanto que ella rechaza la contaminación de lo político por lo “social”.» (Tronto, 1993, 182-183. Traducción propia).

clusión. La solución que se apunta es «volver a conceptualizar el cuidado como valor público» (Tronto, 2004, 15-22). Como ya se recordaba más arriba, no se trata de abogar por la abolición de la división entre vida pública y vida privada, sino de caer en la cuenta de que: «Si pensamos en los dos ámbitos, social y privado, como ámbitos en los que encontramos cuidado, entonces las divisiones existentes entre público y privado, las jerarquizaciones de ocupaciones actualmente existentes, las organizaciones de las instituciones de política social existentes, tienen considerablemente menos sentido» (Tronto, 1993, 168).

El cuidado como «concepto político» precisa del reconocimiento de cómo el cuidar —en especial la cuestión *¿quién cuida de / a quién?*— marca relaciones de poder en las sociedades actuales y afecta a la intersección de género, clase, etnia, con la condición de las personas proveedoras —no receptoras— de cuidados (Tronto, 1993, 168-169). Teniendo en cuenta los peligros que supondría que, desde el cuidar, se quisiera configurar el ámbito público como una suerte de familia ampliada, se trata de pensar el cuidado como «ideal político» en términos distintos. El cuidado será democrático sólo si parte de estos tres supuestos: «todo el mundo tiene derecho a recibir un cuidado adecuado durante su vida; todo el mundo tiene derecho a participar en relaciones de cuidado que den sentido a su vida; todo el mundo tiene derecho a participar en el proceso público para juzgar cómo debería garantizar la sociedad esas dos premisas» (Tronto, 2004, 20-21). Concebido así como cuidado de todos y todas, para todos y todas (Tronto, 2004, 15-16), «el cuidado como práctica puede informar las prácticas de la ciudadanía democrática». A través de la doble experiencia de dar y recibir cuidados, incluyendo el valor del cuidar junto con otros valores más liberales, merced a la extensión de las cualidades de atención, responsabilidad, competencia y responsividad, propias de la ética del cuidado (ver Cuadro 1, *supra*) más allá de los objetos inmediatos de cuidado, a la actividad pública y cívica, todas las personas podrán llegar a ser, no sólo individualmente más morales y comprometidas con las otras, sino en general mejores conciudadanas de las sociedades democráticas, más reflexivas y atentas a las necesidades de las demás; pues, al fin y al cabo, de lo que se trata en democracia es de prestar atención a la gente con quien convivimos en los términos en que ella se siente y se piensa a sí misma (cfr. Tronto, 1993, 167-169).

La atención (*attentiveness*) y la responsividad (*responsiveness*), elementos de la ética del cuidado respectivamente asociados a la capacidad de percibir las necesidades y a la vulnerabilidad y su reconocimiento (cfr. Tronto, 1993, 134-136), reaparecen aquí como «virtudes públicas» del cuidar en estrecha interrelación. En su dimensión moral, la responsividad lleva consigo la vigilancia ante las posibilidades de abuso a que está expuesta la vulnerabilidad. Para ser responsivo/a se necesita de la observación y el desarrollo de la capacidad de responder como una de las cualidades morales decisivas

en el cuidar, requiere del establecimiento de un equilibrio entre las necesidades de las personas proveedoras y las receptoras de cuidado, todo lo cual demuestra que los elementos de la ética del cuidado están internamente entrelazados (cfr. Tronto, 1993, 135-136). En su paso a la política, la ética del cuidado se configura, pues, más allá —o más acá— de la ética de la responsabilidad, como una ética *responsiva*. Pero las implicaciones y el alcance de los conceptos de atención y responsividad en la ética y la política son tan complejas y amplias, que merecen ser tratadas específicamente en un trabajo aparte. Profundizar en las afinidades y conexiones implícitas entre la fenomenología responsiva, en sus vertientes ética (Waldenfels, 2004, 2006) y política (Vanni, 2009), y el papel de la noción de responsividad en la ética en general (Blum, 1980) y en las éticas del cuidado en particular (Gilligan, 1982; Noddings, 1984; Held, 1995, 2006; Oliver, 2002), en la línea de lo ya avanzado por algunas aportaciones recientes (Muñoz Terrón, 2010b; Patiño González, 2010) serían algunos de los objetivos de ese futuro trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago / London, University of Chicago Press. 2.^a edic., con introducción de Margaret Canovan, 1998.
- Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*. Traducción castellana [de Arendt, 1958] de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (1995): *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (2001): *El concepto de amor en san Agustín*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Encuentro. [Orig.: (1996): *Love and Saint Augustine*. London/Chicago, University of Chicago Press].
- Arendt, Hannah (2005): *Ensayos de comprensión 1934-1954*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Caparrós Editores.
- Arendt, Hannah (2007): *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Presentación y edición de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Encuentro.
- Benhabib, Seyla (1990): «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia, Alfons el Magnànim, 119-149.
- Benhabib, Seyla (1992a): *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York, Routledge.
- Benhabib, Seyla (1992b): «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría*, n.º 6 (1992), 37-63. Original: «The Debate over Women and Moral Theory Revisited», en Benhabib, Seyla (1992a): *Situating the Self*. New York, Routledge, 178-202.
- Benhabib, Seyla (1996): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks-London-New Delhi, SAGE.
- Benhabib, Seyla (2000): «La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt», en Birulés, Fina (comp.): *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 97-115.

- Birulés, Fina (2007): *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, Herder.
- Blanco Fernández, Domingo (2000): *Principios de Filosofía política*. Madrid, Síntesis.
- Blum, Lawrence A. (1994): *Moral Perception and particularity*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Carrasco, Cristina, Borderías, Cristina y Torns, Teresa (eds.) (2011): *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Carrasco, Cristina, Borderías, Cristina y Torns, Teresa (2011): «Introducción. El trabajo de cuidados: Antecedentes históricos y debates actuales», en *id.* (eds.), 13-95.
- Colectivo del Libro de la Salud de las Mujeres de Boston (1987): *Nuestros Cuerpos, Nuestras Vidas*, Cali, Colombia, Colectivo de las Mujeres de Cali con el patrocinio de Asociación Artística La Cuchilla.
- Collin, Françoise (2000): «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano», en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 77-96.
- Daly, Mary y Lewis, Jane (2000): «The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states», en *British Journal of Sociology*, 51 (2), 281-299.
- Daly, Mary y Lewis, Jane (1999): «Introduction: Conceptualising Social Care in the Context of Welfare State Restructuring in Europe», en Lewis, J. (ed.), *Gender, Social Care and Welfare State Restructuring in Europe*. Ashgate, Aldershot.
- De la Cuesta Benjumea, Carmen (2004): *Cuidado artesanal: la invención ante la adversidad*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquía / Facultad de Enfermería Universidad de Antioquía.
- Durán Heras, María Ángeles (2010): *Tiempo de vida y tiempo de trabajo*. Bilbao, Fundación BBVA.
- Feder Kittay, Eva y Feder, Ellen K. (eds.) (2002): *The subject of care: feminist perspectives on dependency*. Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowan & Littlefield Publishers Inc.
- Fisher, Berenice y Tronto, Joan (1990): «Toward a Feminist Theory of Caring», en *Circles of Care: work and identity in women's live*, Albany N. Y., State University of New York Press, 35-62.
- Gilligan, Carol (1982): *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press. Traducción castellana: Gilligan, Carol (1985), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México, F.C.E.
- Gilligan, Carol (1998), «Remembering Larry», *Journal of Moral Education*, 27(2), 125-140. Discurso ante la *Association for Moral Education Convention* en Atlanta, 1997. Disponible en: <http://www.des.emory.edu/mfp/302/302gillkohl.PDF> [Consulta 19.9.2012].
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Held, Virginia (ed.) (1995): *Justice and Care: Essential Readings on Feminist Ethics*. Oxford / Colorado, WestviewPress.
- Held, Virginia (2006): *The Ethics of Care: personal, social, global*. Oxford University Press.
- Jorgensen, Gunnar (2006), «Kohlberg and Gilligan: duet or duel?», *Journal of Moral Education*, vol. 35, n.º 2, June 2006, 179-196.

- Jouan, Marlène y Laugier, Sandra (eds.) (2009): *Comment penser l'autonomie? Entre compétences et dépendances*. París, PUF.
- Kohlberg, Lawrence (1986): «A current statement on some theoretical issues», in: S. Modgil & C. Modgil (Eds.), *Lawrence Kohlberg: consensus and controversy*, Philadelphia, PA, The Falmer Press.
- Kristeva, Julia (2000): *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Traducción al castellano de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires, Paidós.
- Martín Palomo, María Teresa (2008a): «Las mujeres y los cuidados en las familias», *Política y Sociedad*, 45(2), 29-47.
- Martín Palomo, María Teresa (2008b): «Domesticar el trabajo: una reflexión a partir de los cuidados», *Cuadernos de Relaciones Laborales* (Madrid), vol. 26, n.º 2, 13-44.
- Miranda, María Jesús, Marín Palomo, María Teresa y Legarreta, Matxalen (coord.) (2008): *Cuadernos de Relaciones Laborales* (Madrid), vol. 26 n.º 2. Monográfico sobre «Domesticación del trabajo».
- Molinier, Pascale, Laugier, Sandra y Paperman, Patricia (2009): *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. París, Éditions Payot & Rivages.
- Mora, Enrico y Pujal, Margot (2010): «Los conceptos de cuidado, provisión, y servicio como herramientas de análisis de las relaciones de género. Una propuesta teórica», Ponencia X Congreso Español de Sociología. Pamplona, 1-3, julio 2010.
- Muñoz Terrón, José María (2010a): «Ser cuerpo, ser del mundo. Claves fenomenológicas de una redefinición de lo público y lo privado», *Investigaciones fenomenológicas*, Volumen monográfico 2. Cuerpo y alteridad, 377-385.
- Muñoz Terrón, José María (2010b): «Responsividad y cuidado del mundo. Fenomenología y ética del care». *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 49, 35-48.
- Noddings, Nel (1984): *Caring. A Feminine Approach To Ethics & Moral Education*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- Oliver, Kelly (2002): «Subjectivity as Responsivity. The Ethical Implications of Dependency», en Feder Kittay / Feder (eds.), 322-333.
- Paperman, Patricia y Laugier, Sandra [eds.] (2005): *Le souci des autres, éthique et politique du care*. París, EHESS.
- Parekh, Serena (2008): *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. New York, Routledge.
- Patiño González, Susana Magdalena (2010): *La responsividad ética*. Colección Tecnológico de Monterrey. Madrid, Plaza y Valdés.
- Romañach, Javier y Lobato, Manuel (2005): «Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano», Foro de Vida Independiente. Disponible en: <http://www.forovidaindependiente.org/node/45>.
- Sánchez Muñoz, Cristina (2003): *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Sánchez Muñoz, Cristina (2006): «Hannah Arendt», en Guerra, María José y Hardisson, Ana (eds.), *20 pensadoras del siglo XX*, Tomo I. Oviedo, Ediciones Nobel, 125-146.
- Thomas, Carol (2011): «Deconstruyendo los conceptos de cuidados», en Carrasco, Borderías y Torns (eds.), 145-176. [Orig. 1993]

- Toboso Martín, Mario y Guzmán Castillo, Francisco (2010): «Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales... y otros lechos de Procusto», *Política y Sociedad*, 47(1), 67-83.
- Torns, Teresa (2008): «El trabajo y el cuidado: cuestiones teórico-metodológicas desde la perspectiva de género», *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n.º 15 (enero-junio 2008), 53-73.
- Tronto, Joan (1993): *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. Londres, Routledge.
- Tronto, Joan (2004): «Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad», Ponencia *Congreso Internacional SARE 2004 ¿Hacia qué modelo de ciudadanía?* [Disponible en: <http://www.sare-emakunde.com> Consulta 11.1.2012]
- Tronto, Joan (2009): «Préface à l'édition française», en Tronto, Joan (2009), *Un monde vulnérable, pour une politique du care*. París, Éditions La Découverte, 11-18. Traducción francesa de: Tronto, 1993.
- Vanni, Michael (2009): *L'adress du politique. Essai d'approche responsive*. París, Les Éditions du Cerf.
- Waldenfels, Bernhard (2004): *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2006): *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2006): *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona, Paidós.