

# La filosofia de la cura davant la crisi de la covid-19

ESTER BUSQUETS ALIBÉS

UNIVERSITAT DE VIC - UNIVERSITAT CENTRAL DE CATALUNYA  
ester.busquets@uvic.cat

**Resum:** La pandèmia de la covid-19 ens ha fet prendre consciència de la vulnerabilitat i la fragilitat de l'ésser humà, i de la centralitat de la cura i la interdependència com a fonament indispensable de la vida en comú. L'objectiu d'aquest article pretén, en primer lloc, a la llum de la crisi sanitària, oferir una reflexió filosòfica sobre la vulnerabilitat i la fragilitat humanes i justificar, al mateix temps, per què estem obligats a respondre davant la fragilitat d'altri. En segon lloc, vol aprofundir en els aspectes lligats amb la filosofia o l'ètica del cuidar: s'exemplifica com, des del inici de la humanitat, la interdependència i la cura ens han definit com a espècie, es desenvolupa l'origen de l'ètica del cuidar i els aspectes vinculats a la seva fonamentació. Finalment, es fa una reflexió sobre la necessitat de situar la cura en l'espai polític i social, atès que la cura ja no es pot considerar només com una obligació de caràcter privat, sinó que és una obligació pública. La pandèmia és una ocasió d'or per ajudar a col·locar la cura al centre de la vida.

**Paraules clau:** pandèmia, vulnerabilitat, filosofia de la cura, cura, ètica del cuidar

*The philosophy of care in the face of the covid-19 crisis*

**Abstract:** Consciousness of human vulnerability and fragility has arisen due to the Covid-19 pandemic together with the awareness that care for others and interdependency are central pillars of life. The present article pursues, in view of the sanitary crisis, to offer a philosophic consideration about human vulnerability and fragility, and to justify the reason why we must respond to the fragility of the other. Moreover, the article deepens into the philosophy or the ethics of care. Readers will be driven through the beginning of humanity where interdependency and care for others have defined us as a species. The origin of the ethics of care and its fundamental aspects will be covered as well. The final reflection focuses on the need to place care in the political and social scene considering that care is not a private obligation but a public one. The current pandemic has given us a golden opportunity to place care at the centre of life.

**Key words:** pandemic, vulnerability, philosophy of care, care, ethics of care

*Pestes i guerres atrapen la gent  
sempre igualment desprevinguda*  
Albert Camus

*Reconèixer que necessitem tant donar com rebre cures  
ens aporta el sentit de la nostra humanitat comuna.*  
The Care Collective

## 1. Introducció

La pandèmia de la covid-19, que va aparèixer silenciosament a finals de l'any 2019 a Wuhan, a la Xina, i es va escampar ràpidament i de forma incontrolable per tot el planeta a principis de l'any 2020, no ha estat un episodi circumstancial, sinó una dura experiència històrica de la humanitat. La crisi del coronavirus SARS-CoV-2 ha condicionat de forma sobtada i inesperada la nostra manera de viure i de relacionar-nos. Malgrat el nombre de víctimes que aquesta crisi sanitària ha causat, podem considerar que la pandèmia també ha tingut alguns aspectes positius que convé aprofitar. En destaquem dos: ha aflorat, de manera peremptòria, la consciència de vulnerabilitat i de fragilitat de l'ésser humà, i s'ha fet evident que som éssers interdependents i relacionals, la qual cosa significa que necessitem la cura dels altres per poder viure i sobreviure. Sense aquesta cura la vida no és possible.

L'estructura d'aquest article parteix, doncs, d'aquests dos aspectes fonamentals: el reconeixement de la condició vulnerable i fràgil de l'ésser humà i la centralitat de la cura com a fonament indispensable de la vida en comú. Per això, en la primera part, focalitzada en la vulnerabilitat humana, es descriu l'ésser humà com un ésser constitutivament fràgil, i es justifica, des de diferents propostes filosòfiques, la necessitat de respondre èticament davant la vulnerabilitat aliena. En la segona part, dedicada a la filosofia de la cura, s'exemplifica com, des dels inicis de la humanitat, la interdependència i la cura ens defineixen com a espècie. A continuació, es descriu l'origen de l'ètica del cuidar a partir de la investigació feta per la psicòloga nord-americana Carol Gilligan sobre el desenvolupament moral, i l'articulació del model de l'ètica del cuidar amb el model de l'ètica de la justícia. Seguidament, s'intenta fonamentar l'ètica del cuidar des de la integració de diferents teories morals: l'ètica feminista, l'ètica de la virtut i l'ètica principialista. L'article clou amb una reflexió sobre la necessitat de situar la cura en l'espai polític i social, atès que la cura ja no es pot considerar només una obligació de caràcter privat, sinó que és una obligació pública. La pandèmia ens brinda una oportunitat única per col·locar les cures al centre neuràlgic de la vida.

## 2. La vulnerabilitat humana

### 2.1 La vulnerabilitat com a condició constitutiva de l'ésser humà

A vegades calen fenòmens extraordinaris, o situacions excepcionals, per acostar-nos a la realitat més evident. Els estralls causats per la pandèmia de la covid-19 ens han fet prendre consciència, tant de forma individual com col·lectiva, de la fragilitat de la vida. De fet, la simple observació de la vida quotidiana ja ens mostra ràpidament i nítida que la vulnerabilitat està arrelada a la condició humana. Som éssers ferits (*vulnus*) i finits, aquesta és una característica inherent a la vida humana de la qual ningú no pot escapar (Nussbaum, 1995: 29).

Subratllar la contingència de la vida i la seva finitud ve de lluny.<sup>1</sup> El mateix Blaise Pascal il·lustra la seva comprensió de l'ésser humà a través de la metàfora de la canya pensant. La canya pensant és la cosa més fràgil de la naturalesa. I Jean-Jacques Rousseau, en un text molt conegut, recorda que l'ésser humà és estructuralment vulnerable: «Els homes no són per naturalesa ni reis, ni grans, ni cortesans, ni rics. Tots han nascut nus i pobres, tots sotmesos a les misèries de la vida, als mals, a les necessitats, als dolors de tota mena; finalment, tots estan condemnats a la mort. Vet aquí el que és realment l'home» (Rousseau, 2011: 349). També Emmanuel Lévinas reconeix la radical precarietat de l'ésser humà: «el jo, de cap a peus, fins la medul·la dels ossos, és vulnerabilitat (Lévinas, 2001: 123), i és que només es pot comprendre l'humà des d'aquesta labilitat.

La vida sempre és fràgil i, especialment, la vida humana, perquè tothora està abocada a l'abisme, rodejada de perills, oberta a les ferides de la malaltia, al sofriment, al dolor, a la violència, a la pobresa, a la mort. Tanmateix el fet que l'ésser humà —a diferència dels animals— tingui consciència de la seva pròpia fragilitat, això és, que pugui pensar-la i tenir-ne consciència, li permet desenvolupar mecanismes per resoldre, pal·liar o bé assumir les múltiples situacions de precarietat que li sobrevenen al llarg de la seva vida. Gràcies a la intel·ligència —que és la facultat capaç de preveure— l'ésser humà pot transformar les carències constitutives en oportunitats vitals. Som, per dir-ho d'alguna manera, éssers vulnerables, però força espavilats. L'habilitat per controlar amb força rapidesa els estralls d'una pandèmia que inicialment semblava incontrolable és una bona mostra d'enginy.

Martha Nussbaum sosté que l'excel·lència humana resideix justament en la seva vulnerabilitat, però aquesta mirada madura i sensata envers la fragilitat no ha pas estat hegemònica ni predominant a Occident, ans al contrari. Històricament, el discurs preponderant a Occident ha tendit a menystenir

1. Des de la perspectiva judeocristiana, la fragilitat humana se'ns ha fet comprendre a partir del pecat i de la culpa.

i/o ignorar amb freqüència els relats de la fragilitat humana. Relats, per altra banda, que sempre han estat ben presents en la cultura. Alasdair MacIntyre es fa ressò d'aquesta tendència històrica i en una de les seves obres també alerta que el pensament occidental no ha prestat prou atenció a la relació entre la vulnerabilitat i la dependència de l'ésser humà, perquè hi ha hagut la inclinació a contemplar la persona com un subjecte racional i saludable, i s'ha pensat en els vulnerables com un «ells» en lloc de com un «nosaltres» (MacIntyre, 2001: 15). El fet de desplaçar la mirada de la vulnerabilitat humana per centrar-la intencionadament i esbiaixada en les seves forteses ha fet que Occident s'hagi construït a partir de l'ideal de l'autosuficiència, això és, s'ha enaltit l'individu com a ésser sobirà absolut de la seva vida i independent dels altres. En el paradigma de l'autosuficiència

«infància, vellesa o malaltia es consideraran moments deficitaris a superar i combatre perquè suposen situacions vitals d'especial vulnerabilitat i dependència d'altres; mentre que, paradoxalment, els escassos instants biogràfics en què fantasiegem i desitgem no necessitar res ni ningú es proposaran com a model ideal d'una vida autorealitzada» (Laguna, 2020: 3).

En el moment que el relat de l'autosuficiència es confronta amb la realitat, queda fet miques. La crisi de la covid-19, que ha deixat milions de morts a tot el món, ens ha fet prendre consciència que els éssers humans no som ni hem estat mai autosuficients. La universalitat de la vulnerabilitat ens converteix en éssers dependents els uns dels altres o interdependents. Però això no vol pas dir que l'ideal de l'autosuficiència/independència, el desig d'allunyar-se de la condició vulnerable, s'hagi esvaït. L'ideal persisteix i continua essent molt viu perquè en les societats contemporànies la fragilitat es percep i es viu, en general, amb incomoditat i fins i tot amb rebuig. En aquest sentit, l'experiència de la pandèmia ha fet créixer la consciència de la importància i de la necessitat del desenvolupament de la ciència i de la seva derivada, la tecnologia. És cert que la ciència i la tecnologia han fet passos de gegant amb el descobriment ràpid i eficaç de noves vacunes i nous tractaments, però aquests avenços tan valuosos són alhora ambigus, perquè la mateixa fe en la ciència ens torna una mica inconscients en relació amb les seves limitacions, i tendim a pensar que ciència i tecnologia ho poden resoldre tot, i que ho podran resoldre tot; i això no és així. Malgrat l'entusiasme que genera la cultura científicotecnològica, l'ésser humà no pot, ni podrà mai, emancipar-se totalment de la seva vulnerabilitat constitutiva.

No és en va, en l'intent de comprendre l'humà des de la seva pròpia vulnerabilitat, recordar la recent aparició d'un nou moviment científicofilosòfic anomenat *transhumanisme* que qüestiona de soca-rel que l'humà hagi de quedar esclavitzat en la seva fragilitat i vulnerabilitat. El transhumanisme desitja, i també promet, millorar l'espècie humana amb la implementació

de la tecnologia. Nick Bostrom, una de les veus més representatives en la construcció d'aquest relat, afirma que tenim el «deure moral de millorar les capacitats físiques i cognitives de l'espècie humana i aplicar a l'home noves tecnologies que puguin eliminar els aspectes no desitjats i no necessaris de la condició humana: el sofriment, la malaltia, l'envelliment i, fins i tot, la condició mortal» (Bostrom, 2005: 1-25).

Aquest nou relat ideològic, caracteritzat per l'optimisme tecnocientífic, parteix de la convicció que el progrés científic i tecnològic podrà resoldre tots els problemes de la condició humana, i d'aquesta manera millorar la qualitat de la nostra existència. L'ésser humà, sempre vulnerable, desitja un futur millor que el present, desitja —com assenyala Bostrom— allunyar de la seva vida el sofriment, la malaltia, l'envelliment; anhela derrotar la mort sense haver de recórrer a les promeses de les religions tradicionals. El que avui genera esperança entre la ciutadania, i més després de l'experiència dolorosa de la covid-19, és el poder inèdit, i fins i tot salvífic, que ofereix la tecnologia. Però, per més que ens costi d'acceptar o d'assumir, la precarietat continua i continuarà formant part de la condició humana. I necessitarem l'ajuda, el suport i les cures dels nostres semblants per poder viure, i també morir, de la millor manera possible.

## 2.2 *La vulnerabilitat com a nucli de la resposta ètica*

La resposta ètica davant de la fragilitat és sens dubte la cura, l'atenció sol·lícita envers allò vulnerable. La vulnerabilitat en sentit antropològic té un caràcter descriptiu; en canvi, en sentit ètic té un caràcter prescriptiu: no només hem de contemplar la vulnerabilitat, també hem de respondre a la fragilitat aliena. El substrat antropològic caracteritzat per la fragilitat és la base de l'ètica. Peter Kemp i Jacob Dahl Rendtorff sostenen que la noció de vulnerabilitat és en si mateixa un concepte ètic perquè comporta, més enllà de la descripció d'un fet, la prescripció d'un tipus d'ètica de la vulnerabilitat que ofereixi una resposta compromesa amb la protecció de la vida vulnerable, ja sigui humana, animal o natural en general (Kemp, 2001: 869-876).

L'ètica de la vulnerabilitat se sosté en el marc de l'ètica de la responsabilitat. En la proposta de l'alemany Hans Jonas (1995), per exemple, la responsabilitat és un deure natural i que no es fonamenta en la reciprocitat. Segons aquest autor, la responsabilitat moral es fonamenta en la fragilitat i la vulnerabilitat, i s'activa pel temor del que pugui succeir si no ens ocupem del desvalgut, la qual cosa ens impel·leix a cuidar allò vulnerable. Cal assenyalar que Jonas amplia la perspectiva de la responsabilitat moral també cap al futur. El subjecte moral és responsable tant dels actes que ja ha realitzat en el passat com dels efectes potencialment perjudicials en el futur de la seva acció en el present.

També el filòsof d'origen lituà Lévinas (1987: 132-133, 180), des de la seva ètica de l'alteritat, considera que el rostre de l'altre, imatge de la seva fragilitat i vulnerabilitat, ens converteix en subjectes morals, obligats a responsabilitzar-nos de l'altre. Segons ell, és la presència de l'altre que és vulnerable el que ens impulsa, ens crida, a ser morals; en cap cas no ho és l'autonomia ni la llibertat de l'individu. El ser de l'altre, que està necessitat, és qui ens converteix en subjectes morals obligats a respondre. Des d'aquesta perspectiva de la responsabilitat, no és l'individu el qui elegeix ser responsable, sinó que es veu investit d'una responsabilitat que és heterònoma i que va més enllà de la reciprocitat. En l'experiència de la fragilitat i la vulnerabilitat de l'altre sorgeix un deure, la responsabilitat de prestar-li atenció i de cuidar-lo.

La pandèmia provocada per la covid-19 ens ha enfrontat bruscament amb l'evidència de la nostra condició vulnerable. Seria desitjable que, enmig d'aquesta situació inesperada i catastròfica que ens ha tocat viure, haguéssim interioritzat la consciència de la pròpia fragilitat i que, en lloc «de concebre'ns com a subjectes autònoms, racionals i capaços de dominar qualsevol fenomen advers» (Camps, 2021: 11), ens consideréssim responsables de la cura dels altres en la mesura que som éssers interdependents i relacionals, que vivim en relacions mútues de cura i que no podem viure al marge dels altres si volem que la nostra vida tingui sentit i qualitat. Vulnerabilitat, interdependència, responsabilitat i cura són els elements que nodreixen la filosofia de la cura, de l'ètica del cuidar.<sup>2</sup>

### 3. La filosofia de la cura

#### 3.1 La cura ens defineix com a espècie humana

Allò que hi ha de més humà en l'ésser humà és el tenir cura, i no és en va poder afirmar que el fet de cuidar humanitza el món, el sosté i ens sosté. La nostra vida, des de l'inici fins al final, discorre en una xarxa de relacions de cura. Per això la cura és quelcom connatural a totes les cultures. Una societat sense actituds de cura desapareix, perquè per sobreviure i desenvolupar-nos (*florir*, com diu MacIntyre) necessitem la cura dels altres. Vegem dos exemples històrics vinculats amb la cura i la compassió per il·lustrar com aquesta preocupació atenta envers l'altre és connatural a l'ésser humà. Com ho són també els episodis relacionats amb la violència i la maldat. La història té un munt d'exemples d'homínids –també dels *sapiens sapiens*– que no són pas gens idíl·lics i estan plens de brutalitat.

2. En l'àmbit teòric de la filosofia de la cura trobem un conjunt variat de formulacions que els/les autors/es utilitzen indistintament: filosofia de la cura, filosofia del cuidar, ètica del cuidar, ètica del tenir cura. En aquest article s'opta per filosofia de la cura i ètica del cuidar com a formulacions sinònimes.

Durant els inicis de la pandèmia, es va fer viral la cèlebre història de l'antropòloga nord-americana Margaret Mead (1901-1978) que explica amb diferents variants l'escena en la qual un estudiant li va preguntar en una de les seves classes quin considerava que era el primer signe de civilització en la Humanitat, i ella va respondre que el primer signe de civilització va ser un fèmur que algú s'havia fracturat i va aparèixer curat. Mead va explicar que en el regne animal, si et trenques una cama et mors, perquè no pots aconseguir aigua ni menjar, i tampoc no pots fugir dels perills. Cap animal amb una cama trencada sobreviu per si sol prou temps perquè l'os se solda per si mateix. Això vol dir que algú va cuidar a qui s'havia trencat el fèmur.

En aquesta mateixa línia, i com explica José Laguna (2020: 17-18), l'any 2001 al jaciment arqueològic d'Atapuerca van trobar la volta d'un crani molt fracturat (crani 14). L'any següent van localitzar més fragments que van permetre una reconstrucció gairebé completa d'aquell cap curiosament anòmal. El crani 14 presentava una deformitat que els experts van identificar com a craniosinostosi, una malaltia rara relacionada amb la fusió prematura dels ossos del cap i que actualment afecta menys de sis persones de cada dues-centes mil. Benjamina, que és com la van batejar quan es va determinar que aquell crani asimètric era d'una preadolescent, patia, fa mig milió d'anys, una malaltia incompatible amb la vida; en canvi, sorprenentment, era d'una homínida que havia sobreviscut força temps. Si Benjamina va sobreviure fins a la preadolescència és perquè el grup en va tenir cura. El cas de Benjamina no és únic: n'hi ha d'altres que són l'evidència palpable del vincle compassiu de la nostra natura humana des dels inicis de la humanitat, una mostra que la interdependència i la cura ens defineixen com a espècie. Fent un salt en el temps també podríem dir que s'ha fet palès que els milers de «fèmurs trencats» i de «Benjamins» de la «nostra pandèmia» sobreviuen gràcies a la cura i les atencions que han rebut dels altres.

### 3.2 L'origen de l'ètica del cuidar: el debat amb l'ètica de la justícia

La filosofia de la cura o l'ètica del cuidar assoleix notorietat pública a causa de l'experiència històrica vinculada amb la pandèmia de la covid-19, però, prèviament, l'ètica del cuidar apareix en l'àmbit de la reflexió ètica i obté rellevància sobretot amb els estudis desenvolupats per la psicòloga i filòsofa nord-americana Carol Gilligan amb la publicació el 1982 de l'obra *In a different Voice [Una veu diferent]*. Malgrat el valor i l'originalitat que adquireix la proposta de Gilligan en relació amb l'ètica del cuidar, cal assenyalar que els seus plantejaments no són totalment nous en la història de l'ètica. La investigació de Gilligan es comprèn en diàleg amb els estudis de Lawrence Kohlberg (1981), el qual en la dècada dels anys seixanta havia arribat a la conclusió –en la línia de Mead i Piaget– que existeix una seqüència d'estadis en el desenvolupament moral que és universal i igual per a tots els individus, perquè no està influïda per factors culturals.

Gilligan qüestiona la concepció tradicional sobre el desenvolupament moral i posa en entredit la teoria psicològica de Kohlberg, ja que ell havia basat els seus estudis només en nens, sense tenir en compte nenes; i, al mateix temps, havia partit de la concepció kantiana de moralitat sense tenir en compte altres enfocaments de la moral. A partir de la seva investigació, Gilligan constata que a l'hora de fer judicis morals hi ha diferències entre homes i dones. La difusió dels resultats de la investigació de la nord-americana sobre el desenvolupament moral va originar una gran discussió entre dos models aparentment contraposats: el model de *l'ètica de la justícia i els drets*, més pròpia dels homes, i el de *l'ètica del cuidar i la responsabilitat*, més propera a les dones.

«L'ètica de la justícia, que orienta el raonament moral masculí, busca aplicar principis morals abstractes en el respecte als drets formals dels altres. Valora la imparcialitat, el mirar l'altre com algú genèric, sense tenir en compte els detalls de la situació o els involucrats, per no deixar-se influir per la simpatia o pel sentiment. L'adopció d'aquest punt de vista imparcial fa suposar que totes les persones racionals coincidiran en la solució d'un problema moral. Les dones, orientades en canvi per una ètica del cuidar, tenen judicis morals més contextuals i immersos en els detalls de les situacions i dels involucrats, i tendeixen a adoptar el punt de vista de «l'altre concret» –les seves necessitats, més enllà de seus drets formals–. Els seus judicis involucren els sentiments i una concepció global i no només normativa de la moral» (Fascoli, 2010: 44).

Així, doncs, el concepte central de l'ètica del cuidar és la responsabilitat i no la justícia i els drets. Segons Gilligan, lluny de fer judicis generals abstractes i purament racionals, les dones actuen moralment per la responsabilitat que genera la consciència de formar part d'una xarxa de relacions d'interdependència, perquè l'essència de la seva identitat, a diferència dels homes, és relacional. I en aquesta relació les emocions hi tenen un pes destacat.<sup>3</sup> Les idees desenvolupades per Gilligan van ser molt ben acollides, i fins a cert punt tergiversades, pel feminisme. L'ètica feminista es desenvolupa de forma paral·lela a l'ètica del cuidar durant la dècada dels anys setanta. Inicialment, aquest enfocament feminista va provocar un enfrontament irreconciliable entre el model de l'ètica de la justícia i el de l'ètica del cuidar. La visió contraposada entre els dos models no reflecteix pròpiament el posicionament feminista de Gilligan, perquè ella en cap moment afirma que els dos models siguin incompatibles entre si. La seva proposta de l'ètica del cuidar no pretén substituir el model de l'ètica de la justícia, ni tampoc pretén una jerarquització de les dues perspectives, sinó més aviat una integració.

3. Com sostenia David Hume, és el sentiment i no la raó el que mou els humans.



És erroni enfrontar els dos models, perquè són complementaris, i des de la perspectiva feminista s'ha pres nota d'aquest error. Tant és així que s'ha suavitzat la dicotomia entre justícia i cura, i s'ha plantejat una relació més harmònica entre ambdues. El debat sobre el tipus de relació que cal establir entre l'ètica de la justícia i l'ètica del cuidar obre la porta a la reflexió sobre la fonamentació de l'ètica del cuidar.

### *3.3 La fonamentació de l'ètica del cuidar*

El desenvolupament de l'ètica del cuidar iniciat per Gilligan no compta encara avui amb un marc teòric sòlid i consensuat, i és que «fins fa escassament cinquanta anys a ningú se li hauria acudit de pensar que el cuidar fos un concepte digne d'estudi» (Camps, 2021: 9). La teorització de l'ètica del cuidar té una trajectòria curta, però totes les bases conceptuals de què disposem es nodreixen fonamentalment de les idees feministes introduïdes per la psicòloga estatunidenca. Idees que es basen en la responsabilitat com a element característic de les relacions humanes. La controvèrsia actual sobre si l'ètica del cuidar s'ha de classificar com una ètica feminista, si s'ha de considerar una ètica de la virtut, o bé quina relació ha d'establir amb l'ètica de la justícia evidencia que l'ètica del cuidar està encara en procés de construcció.<sup>4</sup> Nosaltres considerem que la complementarietat de les diferents teories morals permet donar solidesa a l'ètica del cuidar.

Comencem per descriure les aportacions que l'ètica feminista ha fet a l'ètica del cuidar. Tot i que existeixen diferents ètiques feministes i hi ha un gran debat entorn de les seves interpretacions, en general totes han introduït el punt de vista del gènere en l'anàlisi moral. Des d'aquesta perspectiva de gènere, l'ètica del cuidar, des de la seva formulació per part de Gilligan, pretenia defensar que la subordinació de les dones no es pot justificar moralment, i que l'experiència moral de les dones s'ha d'expressar amb el mateix rigor i valor que la dels homes (Comins, 2009: 38.). Malgrat que l'ètica del cuidar es desenvolupa en paral·lel amb les ètiques feministes, cal dir que l'ètica del cuidar va més enllà del gènere perquè —en paraules de Gilligan— «el cuidar i l'assistència no són assumptes de dones, sinó interessos humans. [...] És absurd sostenir que els homes no s'interessen pels altres i que les dones no tenen sentit de la justícia» (Gilligan, 2013: 54). L'ètica del tenir cura és una ètica universal, vàlida per a tothom: homes i dones.

4. Chris Gastmans, un estudiós del tema, recorda que «existeix un clar desconcert sobre el que és el cuidar i quines aportacions ha de realitzar una ètica del cuidar en el món de la teoria moral en general i de l'ètica de l'assistència sanitària en particular». Gastmans considera que encara queda un llarg recorregut per dotar l'ètica del cuidar d'unes bases teòriques sòlides (Gastmans, 2009: 189).

De la mateixa manera que relacionem l'ètica del cuidar amb el feminisme també considerem que és una ètica de la virtut, en la mesura que no és una ètica basada en els principis, sinó en les virtuts.

«L'ètica del cuidar, des del nostre punt de vista, no ha d'erigir-se a imatge i semblança de la bioètica nord-americana de caràcter pricipalista, sinó que ha de partir de l'ètica de les virtuts [...] la tasca de cuidar requereix cultivar les virtuts i només des de la vivència d'aquestes virtuts és possible cuidar adequadament» (Torralba, 2002: 22).

L'ètica del cuidar és una ètica de la virtut, perquè se centra més en l'adquisició de virtuts que en la preocupació pels drets. Al mateix temps, s'allunya de l'ideal il·lustrat de la universalitat per centrar-se en la tradició i la particularitat. L'ètica del cuidar deixa de ser una ètica centrada en l'individu per passar a ser una ètica basada en les relacions interpersonals en el si de la comunitat. També fa el trànsit d'un model racional a un altre que dona valor a les emocions, l'afectivitat, la voluntat. I, sobretot, subratlla les idees de responsabilitat i de solidaritat en relació amb la justícia (Busquets, 2019: 43-45.).

Sostenim que l'ètica del cuidar integra les teories morals de l'ètica feminista i l'ètica de la virtut, però també es complementa amb l'ètica pricipalista, de tradició kantiana, basada en els principis abstractes. L'ètica del cuidar ha de ser capaç d'articular el model de l'ètica de la justícia amb el del cuidar. Seyla Benhabib també intenta superar la dicotomia entre la justícia (esfera pública) i el cuidar o la vida bona (esfera privada) a partir de dues perspectives morals que descriuen dues formes de relació entre el jo i l'altre: la de l'«altre generalitzat» i la de l'«altre concret» (Benhabib, 2006: 185-195). La distinció d'aquesta autora entre els dos enfocaments és molt útil per fonamentar l'ètica del cuidar.

La perspectiva de l'altre generalitzat entén cada individu com un ésser racional, amb els mateixos drets i deures que cadascú de nosaltres desitjaria per si mateix. S'assumeix que la relació amb l'altre està organitzada per les normes d'equitat formal i reciprocitat, això és, cadascú pot esperar i assumir de nosaltres allò que nosaltres podem esperar i assumir de l'altre. Les normes d'interacció són públiques i institucionals, i es basen en el dret i l'obligació. La perspectiva de l'altre concret implica reconèixer cada individu com un ésser emocional, amb una història i una identitat pròpies. Aquesta perspectiva es focalitza més en la individualitat que en la igualtat entre nosaltres. La relació amb l'altre es vertebrada a partir de les normes de l'equitat i la reciprocitat complementària, això és, cadascú pot esperar i assumir dels altres formes de conducta a través de les quals l'altre se senti reconegut en la seva individualitat concreta i específica. Les normes d'interacció, tot i que no són exclusivament privades, no són institucionals. Són normes d'amistat, amor

i cura basades en la responsabilitat i les relacions afectives. Segons Benhabib una bona teoria moral ha de considerar com a necessàries tant la perspectiva de l'altre generalitzat (drets) com la perspectiva de l'altre concret (cura) (Fascoli, 1988: 48-49).

Per concloure aquest apartat sobre la qüestió de la fonamentació, ens atrevim a dir que el desenvolupament i la maduresa de l'ètica del cuidar es produirà en la mesura que es valorin les aportacions que tant l'ètica feminista com l'ètica de la virtut i l'ètica principalista puguin fer a la teoria moral de l'ètica del cuidar. L'acceptació de la imbricació d'aquestes teories no debilita l'ètica del cuidar, ans al contrari, l'enriqueix i li dona fortalesa. Una fortalesa que és més necessària que mai, sobretot en un moment en el qual la cura ha guanyat visibilitat i importància en l'espai públic.

### 3.4 *L'ètica del cuidar com a valor públic*

The Care Collective, fundat a Londres el 2007 amb l'objectiu de fer postes al voltant de l'extrema crisi de les cures, en el seu cèlebre manifest de les cures [*El manifest de les cures. La política de la interdependència*] sosté que «una de les característiques del món en què vivim és la manca de cures». I assenjala com «la pandèmia provocada pel coronavirus no ha fet sinó subratllar la manca de cures que regna en força països» (The Care Collective, 2021: 5). Argumenten que la degradació de la cura i el treball de cures es deu en gran part perquè està associat a les dones, el sexe femení i tot allò que s'ha considerat treball de cures «improductives». La irrellevància de la cura s'explica, doncs, perquè històricament la cura ha estat relegada a les dones, les quals des de la invisibilitat de l'esfera domèstica o privada han assumit totes les tasques lligades a les cures. Unes cures que cal recordar que han estat excloses de l'economia perquè s'han desenvolupat en el marc de la família.<sup>5</sup>

Sortosament, les últimes dècades, i especialment gràcies a les aportacions iniciades per Gilligan, com hem vist suara, la cura ha esdevingut un concepte digne d'estudi, i s'ha fet un salt important –encara que sigui més teòric que pràctic– en relació amb el valor de la cura. Cada vegada s'alcen més veus que advoquen per un model de civilització en què la vulnerabilitat i les cures siguin els pilars fonamentals de l'organització social. Des d'aquesta perspectiva, la cura ja no pot ser només una obligació privada, sinó que

5. Per revertir aquest aspecte el col·lectiu londinenc proposa ampliar la nostra noció de parentiu per aconseguir una cura més promíscua: «Per nosaltres, la cura promíscua és una ètica que s'expandeix cap a l'exterior per redefinir les relacions de cura des del cercle més íntim fins al més distant. Significa que cal cuidar més i de maneres que segons els estàndards actuals serien més experimentals i extensives. Ja hem delegat massa temps en el "mercat" i en la "família" per respondre a un nombre massa gran de les nostres necessitats en matèria de cures. Hem de crear un noció de les cures molt més àmplia». THE CARE COLLECTIVE, *El manifest de les cures, op.cit.*, p. 56.

té una dimensió pública,<sup>6</sup> això és, les cures no són un assumpte particular, sinó polític. En aquest sentit, Joan Tronto defensa el cuidar com un valor públic, perquè sense aquesta dimensió pública del cuidar, sense institucions *cuidadores*, és impossible mantenir una societat democràtica. Per això sosté que la cura és la millor manera de reformular les polítiques democràtiques.<sup>7</sup> The Care Collective també pretén reimaginar el paper de la cura en el nostre dia a dia i convertir-la en el principi organitzador de totes les dimensions i totes les etapes de la vida, i això significa col·locar la cura al centre de l'Estat i de l'economia.

La pandèmia actual ha evidenciat la manca de cures arreu, però paradoxalment també ha posat de manifest que la cura és el fonament imprescindible de la nostra vida en comú i que, per tant, cal situar-la al centre de les prioritats polítiques, socials i econòmiques. Si la crisi originada pel coronavirus ens deixa com a llegat l'oportunitat de caminar cap a un sistema de relacions i reorganització social que posi al centre la sostenibilitat de la vida i la cura com a categoria relacional i política, tal vegada haurem guanyat alguna cosa fonamental enmig de tantes pèrdues.

## Bibliografia

- BECA, Juan Pablo; ASTETE, Carmen (eds.) (2014), *Bioètica clínica*, Santiago de Xile: Mediterráneo.
- BENHABIB, Seyla (2006), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Gedisa.
- BOSTROM, Nick (2005), «A history of transhumanist thought», *Journal of Evolution and Technology*, 14(1): 1-25.
- BUSQUETS ALIBÉS, Ester (2019), *Ética del cuidado en ciencias de la salud*. Barcelona: Herder.
- CAMPS, Victoria (2021), *Tiempo de cuidados*, Barcelona: Arpa.
- CAMPS, Victoria (2018), *El siglo de las mujeres*, 7a edició. Madrid: Cátedra.
- COMINS MINGOL, Irene (2009), *Filosofia del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona: Icaria.
- DAVIS, Anne J; TSCHUDIN, Verena; DE RAEVE, Louise (eds.) (2009), *Ética en enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza*, Madrid: Triacastela.
- FASCOLI, Ana (1988), «Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan», *Actio*, 12: 41-57.
- GILLIGAN, Carol (1998), *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Cambridge: Harvard University Press.
- GILLIGAN, Carol (2013), *La ética del cuidado*, Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas.

6. Victoria CAMPS, *Tiempo de cuidados*, op. cit., p. 44-51.

7. Joan TRONTO, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. Nova York i Londres: New York University Press, 2013.

- INNERARITY, Daniel (2020), *Pandemocràcia. Una filosofia de la crisi del coronavirus*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- JONAS, Hans (1995), *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder.
- KEMP, Peter; DAHL RENDTORFF, Jacob, «Principe de vulnérabilité», a HOTTOIS, Gilbert;
- MISSA, Jean-Noël (2001), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Brussel·les: De Boeck.
- KOHLBERG, Lawrence (1981), *Essays on Moral Development. Vol. 1: The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row.
- LAGUNA, José (2020), *Vulnerables. La cura com a horitzó polític*, Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- LÉVINAS, Emmanuel (2001), *Humanismo del otro hombre*, Mèxic: Siglo XXI.
- LÉVINAS, Emmanuel (1987), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- MACINTYRE, Alasdair (2001), *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitan las virtudes*, Barcelona: Paidós.
- MORTARI, Luigina (2015), *Filosofia della cura*, Milà: Raffaello Cortina Editore.
- NUSSBAUM, Martha (1995), *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor.
- RIFKIN, Jeremy (2010), *La civilización empática*, Madrid: Paidós.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2011), *Emilio o de la educación*, 3a edició. Madrid: Alianza.
- The Care Collective (2021). *El manifest de les cures. La política de la interdependència*, Manresa: Tigre de paper.
- TORRALBA, Francesc (1998), *Antropología del cuidar*, Madrid: Fundación Mapfre Medicina; Barcelona: Institut Borja de Bioètica.
- TORRALBA, Francesc (2002), *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*, Madrid: Fundación Mapfre Medicina; Barcelona: Institut Borja de Bioètica.
- TRONTO, Joan (2013), *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, Nova York i Londres: New York University Press.