



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

CARE ETHICS: LA REVALORIZACIÓN DEL CUIDADO COTIDIANO EN EL ÁMBITO FAMILIAR

María Pía Chirinos

Pamplona, 2011

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Chirinos, M. (2011). Care Ethics: la revalorización del cuidado cotidiano en el ámbito familiar. En M. Miranda y D. López (Eds.), *Ideología de género: perspectivas filosófica-antropológica, social y jurídica*, tomo I, (pp. 329-345). San José de Costa Rica: Promesa; Pamplona: Universidad de Navarra.



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

Care Ethics: la revalorización del cuidado cotidiano en el ámbito familiar

María Pía Chirinos Montalbetti
Facultad de Humanidades
Universidad de Piura, Perú

Introducción.

Entre los muchos temas que, poco a poco, han ido invadiendo el terreno de lo políticamente incorrecto, los trabajos domésticos, la profesión de empleada del hogar o la dedicación de la mujer a la casa, ocupan quizá un lugar –valga la ironía– privilegiado. No acabamos de remontar la clásica oposición entre artes liberales y serviles o entre vida contemplativa y vida activa; menos aún la distinción más moderna entre trabajo intelectual y manual. En todas estas dicotomías, el trabajo manual se lleva la peor parte. Arrastramos, pues, los prejuicios teóricos contra los trabajos cotidianos que ya los griegos iniciaron, y que –a pesar de algunos intentos de superación por parte de la tradición luterana– recobraron protagonismo en el s. XX con la minusvaloración de los trabajos en cadena, popularizados por Charles Chaplin en su famosa película *Tiempos Modernos*. En pocas palabras, los trabajos manuales –y de modo más acentuado los domésticos– son atacados por ser irracionales (son sustituibles por las máquinas), por ser repetitivos (con la rutina de la cotidianidad) y por impedir a quien los ejerce su desarrollo social (encierran a la mujer en la casa). El primer feminismo no ha hecho más que contribuir, de modo determinante por cierto, a esta visión.

Un nombre representativo y emblemático de esta postura fue el de Betty Friedan. Una obra influyente y decisiva: “*The Feminine Mystique*” (primera edición: 1963) de la misma Friedan. Un contexto histórico-social, Estados Unidos entre los años 1870 y 1920, cuando el trabajo doméstico fue considerado “la gran cuestión americana” o incluso “el gran problema de la vida”¹. La crítica de Friedan fue tajante: el trabajo doméstico constituye una labor inapropiada para el ser humano ya que no sólo tiene como sujeto a un ser sin talento alguno, sino que además es el culpable de haber infantilizado a la mujer americana². Quien a esta tarea se dedica lo hace

¹ Cfr. la exposición que hace Russel Muirhead sobre este tema en *Just Work*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2004, pp. 72 ss.

² Cfr. FRIEDAN, B., *The Feminine Mystique*, W.W. Norton, New York, 1997, pp. 133 y 255.

coaccionada: por eso es infeliz y nunca puede realizar su humanidad. Es, en frase famosa, “el problema sin nombre”³ o lo que más tarde se ha denominado “tabú”.

Las coincidencias de esta postura con el apogeo de la ética liberal son evidentes. El feminismo de la primera hora es deudor suyo pero también de la ética kantiana según la interpretación quizá menos correcta pero más extendida: en nuestro actuar, somos seres totalmente libres. La mujer y el hombre son individuos racionales, autónomos, independientes.

Principales características de la *Care Ethics*

Precisamente éste será el “blanco” al que se dirige la así llamada *Care Ethics*, corriente dentro del feminismo, que aparece en los años 80, con el fin de replicar esa visión demasiado abstracta, individualista y racional del ser humano⁴. Sus tesis se centran en argumentos antropológicos de extremo interés: en primer lugar, la relevancia del cuerpo humano, especialmente en su dimensión vulnerable (frente al racionalismo imperante); nuestra condición dependiente y relacional (como respuesta al *homo homini lupus* de Hobbes); y la capacidad empática para conocer otras realidades o necesidades, más allá de una visión estrictamente científica o abstracta. En este contexto, se abren las puertas a la recuperación del tema inicialmente mencionado: el trabajo cotidiano y doméstico como cuidado.

Para profundizar en las aportaciones de la *Care Ethics*, es preciso referirnos a la distinción entre *caring about* y *caring for*⁵. De difícil traducción –de hecho los mantendremos en inglés–, la palabra *care* o cuidado tiene una ambivalencia según qué proposición se le añada. *Caring about* hace referencia a un componente cognitivo y afectivo: cuidamos aquello que queremos o que nos mueve a compasión. Se establece un nexo emocional entre quien cuida y quien recibe ese cuidado, sin que haya de modo necesario o evidente una reciprocidad en ese sentimiento. Sin embargo, sería reductivo hablar sólo de un cuidado así. Aquí aparece el *caring for*, a saber, la acción que se dirige de modo efectivo al bienestar de la persona que es sujeto pasivo del cuidado, y por tanto acción que implica conocimientos teóricos y prácticos,

³ *Ibidem*, título del capítulo I.

⁴ Entre las obras principales, se encuentran: GILLIGAN, C., *In A Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, 1982. KITTAY, E., *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York, 1999. Held, V., *The Ethics of Care*. Oxford University Press, Oxford, 2005. SLOTE, M. *The Ethics of Care and Empathy*. Routledge, Londres y New York, 2007.

⁵ Son expresiones presentes en la literatura de la *Care Ethics*, elaboradas por esta corriente del feminismo. Además de las obras ya citadas, cfr. por ej., NODDINGS, N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984. TRONTO, J., *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993. YUVAL-DAVIS, N., “Nationalism, Belonging, Globalization and the ‘Ethics of Care’”, en *Gender Identities in a Globalized World*. A.M. González - V.J. Seidler (ed.). Prometheus Book, New York, 2008, pp. 275-290.

habilidades, destrezas y sobre todo una palabra clave: profesionalidad o trabajo. Mientras el *caring about* expresa una dimensión subjetiva, el *caring for* se refiere a una dimensión objetiva.

En ambos casos, tanto para desarrollar el *caring about* y el *caring for*, se requiere muy principalmente una capacidad de conocimiento que se ha denominado empatía. El nexo entre este modo de acceder a la realidad y el cuidado se encuentra precisamente en que la empatía es quizá la más eficaz y fina capacidad de conocer las necesidades corpóreas sin que haya una mediación lógica o lingüística. Por este motivo, el cuidado no se reduce sólo a emociones puras sino también a factores cognitivos que permiten un juicio práctico sobre algo que se hace correctamente o equivocadamente. Como tesis complementaria, se puede traer a colación los avances de la ciencia neurológica que cada vez con más fundamento atribuye a la configuración del cerebro femenino (sin afirmarlo de modo absoluto) una capacidad empática para conocer la realidad. Tal es el caso de un libro que ha marcado época: el estudio de Simon Baron-Cohen sobre las diferencias entre el cerebro masculino y el femenino⁶, según el cual el cerebro femenino se presenta como inclinado de modo especial para esa empatía, mientras el masculino, predominantemente, más predispuesto a entender y construir sistemas⁷. De ahí que en el caso de las mujeres se dé un conocimiento más imbuido de emociones y percepciones. De ahí también que entre las mujeres haya más inclinación hacia trabajos de tipo empático, como son los propios del cuidado: enseñanza, enfermería, etc. Nos encontramos así frente a una posible legitimación del valor de los trabajos cotidianos y materiales o corpóreos, como tareas que implican el cuidado de las necesidades humanas y ordinarias y que, al comprender una dimensión cognoscitiva peculiar, no pueden ser sustituidos por la técnica. Además, se recupera también la legitimidad de atribuir a la mujer una inclinación hacia estas tareas, que la convierten en un sujeto especialmente apto para realizarlas y para realizarse.

Desde la sociología, estas tesis se enfrentan con una ironía. Mientras el feminismo a ultranza ha negado todo valor al trabajo de la casa y ha provocado la huida de la mujer para entrar en el mercado laboral, esta misma mujer cae en una petición de principio, a saber, en la contratación de las así llamadas *Brown Nannies* (empleadas de origen latinoamericano o filipino) para que saquen adelante el trabajo de la casa y la educación de los hijos que ellas se niegan a realizar. Más aún: estas empleadas, en su gran mayoría inmigrantes, abandonan su propia tierra y sus propios hijos, con consecuencias negativas (por ej., aumento de suicidio infantil y de embarazos de adolescentes) para dedicarse al cuidado de hijos de otras mujeres que a su vez han abandonado también su hogar. Es lo que Arlie R. Hochschild ha denominado con expresión acabada *Global Heart Transplant*⁸ (transplante de corazón global): el cuidado de la mujer empresaria que evita llevar a cabo en su casa es pagado a otra mujer que también abandona su hogar y hasta su país para cuidar otros hijos. Por más forzadas que la primera y la segunda mujer

⁶ Cfr. BARON-COHEN, S., *The Essential Difference: The Truth about the Male and Female Brain*. New York, NY: Basic Books, 2003.

⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 1 ss.

⁸ *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2008, p. 276: vale la pena leer el capítulo entero donde desarrolla esta tesis: cfr. pp. 269-284.

se vean a trabajar fuera de su casa y fuera de su país respectivamente, la crítica de Hochschild es lapidaria: “que dos mujeres trabajen por un salario es algo bueno, pero que dos madres renuncien a todo por el trabajo es algo bueno que ha ido demasiado lejos”⁹. ¿Por qué? Porque la situación no deja de dejar en claro que minusvalorar las tareas domésticas (el cuidado de la familia, de los hijos y de la casa) es ignorar una fuente de humanidad insustituible para la madurez de la persona. Olvidarlo o creer en soluciones edulcorantes puede traer y de hecho está trayendo consecuencias deshumanizadoras... “Han ido demasiado lejos”. De ahí que la misma Hochschild vea imprescindible suscitar “una revolución social y de pensamiento” para revalorizar “el cuidado de otras personas tanto como el éxito en el mercado”¹⁰.

Hacia una fundamentación antropológica de la cuestión

Todo esto refleja algo que ya Martin Heidegger había escrito en su famosa obra *Ser y tiempo*. El hombre se define como un ser que cuida y el cuidado (*Sorge*) incluye cuidar de las cosas y cuidar del mismo hombre o *Dasein*. La dimensión antropológica queda, pues, más que incoada en estas tesis heideggerianas. Y es que la solución menos practicada del problema que, por eso mismo, implica una “revolución social y de pensamiento”, pasa por una profundización acerca de lo que somos, de nuestra condición humana en su totalidad y no en aspectos parciales que, aún siendo esenciales (como la racionalidad o la libertad), proporcionan una imagen limitada y, por tanto, falsa de nuestro ser.

Sin embargo, desde la filosofía no es fácil encontrar una valoración positiva sobre estos trabajos. Sorprendentemente, una discípula de Heidegger podría ser la que menos ha entendido la posición de su maestro y la que quizá haya influido más en su interpretación negativa, sin que haya habido especiales críticas al respecto. Es el caso de Hannah Arendt que en *The Human Condition*¹¹ revaloriza la visión aristotélica de la acción libre y de la virtud en la *polis*. En efecto, al formular su conocida distinción entre *labor*, *trabajo* y *acción*, Arendt define la labor —*the labor of our body*— como la actividad relacionada de modo inmediato con las necesidades vitales y con la conservación tanto del individuo como de la especie: alimentarse y preparar alimentos, crecer, curar deficiencias y enfermedades, protegerse de las inclemencias del tiempo. Es decir, siempre según Arendt, quehaceres claramente inferiores, irracionales, materiales, no libres, que mantienen el metabolismo de la vida y que —aparte de la vida misma— no dejan huella tras de sí. Se caracterizan principalmente porque dan lugar a productos que son consumidos

⁹ *Ibidem*, p. 74.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

¹¹ The University of Chicago Press, Chicago, 1959, 2ª ed.: es una de las tesis centrales del libro, presente en los capítulos primeros.

inmediatamente y reflejan la dimensión productiva y reproductiva de la casa u *oikia* aristotélica, lugar de los trabajos serviles propios de mujeres y esclavos.

Pero Arendt, que vive en el s. XX, ofrece una alternativa a este planteamiento quizá demasiado obsoleto y negativo en una civilización centrada en el trabajo, e introduce su referencia a *the work of our hands*, distinto de la labor. Con él, en cambio, identifica la actividad manual que surge de la capacidad imaginativa y creadora del hombre, para producir instrumentos que no se consumen, sino que permanecen y empiezan a formar parte de la cultura, adquiriendo por así decir una dinámica propia, ya que sirven o pueden servir, a su vez, como medios. Es decir, distingue trabajo de labor y ofrece una acepción de labor que corresponde al trabajo corporal, doméstico, reproductivo y sin permanencia en la cultura, recluyéndolo en un nivel distinto e inferior, y abriendo paso a una segunda acepción –trabajo– que es “menos material y corporal”, más libre y cultural, pero también más reductiva, ya que deja fuera, según acabamos de ver, tareas cotidianas como el cuidado del enfermo y de la vida cotidiana.

Ciertamente, la propuesta de Arendt denunciaba una inversión de valores en una sociedad, influida por el trabajo en su corte marxista: era urgente volver a una revalorización de la inteligencia y de la virtud y también del trabajo como cultura. Pero el intento —a saber, la oposición entre dos tipos de trabajo, uno racional, libre y creativo, y otro irracional, necesario y mecánico— no superó lo que se puede definir como un *punctum dolens* de la filosofía clásica y también moderna, a saber, la valoración negativa de lo corporal y material y la exaltación de lo racional, en oposición a lo anterior, o en terminología clásica, la oposición entre *otium* y *nec otium*, entre vida contemplativa y activa, entre artes liberales y serviles, mencionada al inicio de este artículo. De ahí que, en lo que queda de exposición, me referiré a las principales tesis antropológicas que podrían ser necesarias para superar esta oposición.

Como primer rasgo, resulta imprescindible referirnos a las tesis clásicas según las cuales todo hombre y toda mujer están sustancialmente compuestos por un alma racional y un cuerpo que no es una máquina sino que es vivo y participa de la racionalidad propia de su principio activo. Fernando Inciarte ha dejado unas tesis de especial relevancia, que van a la raíz de la cuestión¹². Parte de un dato de experiencia: el acto de nutrirse es propio tanto de las plantas —a través de las raíces—, como de los animales —bien sea con el pico o con el hocico o con otro tipo análogo de órgano—, y también del hombre, que come por la boca. Por tanto, siendo la nutrición una característica de la forma de vida más elemental, está presente en cuanto función también en los niveles de vida superiores de vida, pero ejercitada a través de órganos muy distintos. Otro ejemplo es la función del movimiento local, propio esta vez de animales y del hombre, no de las plantas. También aquí aparece la distinción a nivel órganos: el hombre cuenta

¹² Cfr. "Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht", *pro manuscrito*, p. 3. La datación de este manuscrito no la tengo. Sin embargo, se sabe que Inciarte publicó tres artículos relacionados con este estudio, el primero de los cuales se titula "Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht", en H. Seebab (ed.), *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980*, Aschendorf, Münster, 1979, pp. 47-70.

con pies; el animal, en cambio, puede trasladarse según muchas otras posibilidades (con patas, los animales terrestres; con alas, las aves; con aletas, muchos peces, etc.).

El hombre posee sólo un alma, la racional, que encierra las funciones de las almas vegetativa y animal, pero que las ejerce según un modo propio suyo. Santo Tomás, en el Comentario al *De Anima*, lo explica en los siguientes términos: "en el hombre, la misma alma sensible (*ipsa anima sensibilis*) es racional"¹³. Es decir, para alimentarse, el hombre no sigue sólo su instinto ni se limita a cazar o pescar u obtener frutos de los árboles. Responde con otras actividades, que implican conocimiento y que se traducen en actos muchas veces manuales: aprende a fabricar lanzas y armas para matar animales; o descubre que puede plantar y asegurarse cíclicamente comida; y hasta se encuentra en condiciones de conservar y elaborar el alimento de maneras diferentes. La vivienda es otro fenómeno exclusivamente humano: el hombre transforma su medio y lo personaliza. Lo posee buscando un *habitat*, donde vivir en compañía de su familia. Aunque inicialmente vea en una cueva la solución contra las inclemencias climáticas, no se limita a ocuparla: la adorna, la adapta e incluso la abandona en favor de otras posibilidades mejores y construidas por él mismo. Satisface necesidades con soluciones no instintivas.

Por esto se puede afirmar que, en el hombre, incluso los actos más propios de la vida vegetativa y de la animal, tienen una *naturalidad* distinta, una naturalidad que es racional. Es decir, una acción como el comer, que es ciertamente muy "natural" se sirve de muchas acciones "artificiales" (cazar, cocinar, utilizar cubiertos), y muestra claramente que el "estado puro" de la naturaleza humana es siempre cultural. Incluso en los actos más propios de su dimensión corporal y cotidiana como la higiene, se encuentra implicada la razón y su actuar libre y se da lugar a novedades culturales que favorecen el bienestar. "La vida humana —afirma Millán-Puelles— ha sido siempre artificial en su modo de dar satisfacción a las necesidades naturales y, previamente a ello, en su efectiva manera de concebir estas mismas necesidades"¹⁴.

Como ha señalado Martha Nussbaum, Aristóteles se disocia de su maestro Platón en este tema de la corporalidad como cárcel del alma¹⁵: la vida del hombre virtuoso y feliz "necesita además de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos. (...) La falta de algunas cosas empaña la ventura (...) Por consiguiente, la felicidad parece necesitar también de esta clase de prosperidad"¹⁶. Sin embargo, el ejemplo aristotélico de hombre virtuoso, que es el magnánimo, no termina de ser coherente

¹³ *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, Marietti, Torino, 1959, art. 11, ad 19.

¹⁴ *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, p. 34.

¹⁵ Cfr. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (tit. original: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*; trad. Antonio Ballesteros), La balsa de la Medusa, Visor, Madrid 1995, *passim*; es una tesis central del libro.

¹⁶ *Ética a Nicómaco*, I, 1099a31-1099 b 6.

con estas tesis: “le avergüenza recibir ayuda, porque es propio del superior prestarla y propio del inferior recibirla”¹⁷, y por eso concluye que el “hombre magnánimo olvida lo que ha recibido, pero recuerda lo que ha concedido, y no le agrada que le recuerden lo primero, pero escucha con agrado lo segundo”¹⁸

Para Alasdair MacIntyre, en la historia de la filosofía moral, aquí se introduce el punto de vista de quienes se consideran superiores por su autosuficiencia. En efecto, el magnánimo es el perfecto, que no necesita de los demás: “ellos” –los imperfectos– son diferentes (e inferiores) a nosotros que somos perfectos: agentes sanos, agentes racionales y autónomos. De ahí que el humanismo aristotélico sea claramente aristocrático o, con expresión más fuerte, elitista: los mejores de la *polis* son los auténticos hombres, los que se pueden dedicar a la contemplación, a la virtud, los que se encuentran libres de preocupaciones y trabajos materiales. Los auténticos hombres son plenamente racionales precisamente porque no se dedican a tareas propias de la casa, como las mujeres y los esclavos, aunque tengan que admitir que las necesitan. Hay que ocultar esta condición de vulnerabilidad: el hombre que vale es el que se encuentra en la flor de su madurez, sin defectos.

Hoy en día hablar en estos términos ya no resulta posible. Aunque de hecho se haya dado en la historia de la filosofía un énfasis en la dimensión racional del hombre, en detrimento de su condición animal, es preciso volver a un principio claro: la vulnerabilidad es intrínseca al ser humano, cuyo cuerpo forma parte de su ser. Esta vulnerabilidad se manifiesta como dependiente, pero a la vez “el reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia”¹⁹. Por eso, como afirma MacIntyre “las virtudes que el ser humano necesita para (...) llegar a ser un agente racional e independiente, así como las virtudes que requiere para hacer frente a la vulnerabilidad y la discapacidad (tanto las de uno mismo como las de los demás), pertenecen a un único conjunto de virtudes: las virtudes propias de los animales racionales y dependientes, cuyos rasgos de dependencia, racionalidad y animalidad deben ser entendidos en su relaciones recíprocas”²⁰.

No somos super-hombres ni super-mujeres, ni sólo almas racionales en la versión platónica o cartesiana, y menos aún en la versión autónoma kantiana. Somos frágiles y dependientes y nuestra dignidad se encuentra también en situaciones en las que asoma la enfermedad e incluso la falta de racionalidad como la demencia²¹. Autores como Alejandro Llano en *La nueva sensibilidad*, se han referido al dolor como “riqueza antropológica

¹⁷ Ibidem, IV, 1124 b 9-10.

¹⁸ Ibidem, IV, 1124 b 12-18.

¹⁹ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Paidós Básica, Barcelona, 2001, p. 103.

²⁰ Ibidem, p. 19.

²¹ Son las tesis centrales de la obra antes citada de MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. También es especialmente interesante el artículo de INCIARTE, F. “Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht”, *pro manuscripto*, pp. 47-70.

incomparablemente mayor que la eficiencia”²² y como un camino certero para llegar a lo auténticamente humano. Precisamente esta condición dependiente o vulnerable se encuentra en estrecha relación con las necesidades básicas corpóreas que todo ser humano presenta a lo largo de su vida, sin que haya que pensar en situaciones extremas, es decir, también y sobre todo en la vida cotidiana. Ante una necesidad humana, se abre una petición de respuesta también humana, que se traducirá muchas veces en lo que se denomina cuidado. Cuando la respuesta es de tipo emocional –por ejemplo, un preocuparse por una persona en una situación concreta, con el consiguiente sentimiento que puede ser muy variado– entonces estamos ante el *care about*. Si la respuesta exige preparación profesional, habilidades, etc., entonces estamos ante el *care for*. No hay que entender estas dos posiciones como excluyentes.

El *care for* se puede traducir también por tarea o trabajo de servicio en favor del otro, como ser necesitado. No se trata de una reacción súbita o irreflexiva, sino de una actividad propia de la racionalidad práctica, que implica muchas veces capacidad de detectar la necesidad –empatía–, dedicación, preparación, ejercicio, etc. La versión de cuidado de la *Care Ethics*, de alguna manera, rechaza la visión irracional que el primer feminismo mantuvo sobre los trabajos cotidianos o domésticos. Quienes a ellos se dedican son sujetos racionales con capacidades y aptitudes muy concretas e insustituibles por la técnica: sólo el hombre o especialmente la mujer está en condiciones de cuidar de alguien.

Además, no hay que temer la acusación de monotonía. La repetición es lo propio del artista que desea sobresalir en su arte y la rutina es una dimensión muy necesaria en la vida de la persona, que necesita de puntos de referencia en su existencia diaria para alcanzar la madurez. El mismo feminismo lo reconoce y ha elaborado una interesante defensa de la *everyday life*, en la que los ritmos de la vida cotidiana ofrecen una estabilidad a la persona que hoy en día la vida profesional o social no aporta²³.

Todas las dimensiones del cuidado parten de un principio antropológico *sine qua non*: la capacidad de relación, la negación del individualismo, su apertura al otro. La dedicación a tareas de servicios, donde el *care about* y el *care for* juegan un papel ciertamente importante, presentan esa apertura a la sociabilidad: se excluye por tanto la crítica según la cual son actividades con poca trascendencia social y se refuerza la tesis que explica el hogar como el lugar por antonomasia para la humanización del hombre y de la mujer contemporáneos. ¿Por qué? Porque cuidar al otro, sin tener en cuenta el tipo de necesidades que tiene, es siempre reconocerlo como alguien con dignidad. Se le cuida cuando se le atiende en lo cotidiano según un modo humano, que no sólo es racional sino también corporal. El hogar implica esa noción de cuidado, de trabajo material y manual que beneficia, educa y humaniza al ser humano. En el hogar y a través del

²² *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988. pp. 182-183.

²³ He estudiado este tema en la comunicación que presenté en el congreso promovido por el *Center for Gender Studies* de la Universidad de Estocolmo, *Feminist Research Methods*; cfr. “Everyday Life: Philosophical Roots and Proposals for an Interdisciplinary Debate”: <http://www.kvinfo.su.se/femmet09/papers/pdf/Chirinos.pdf>, 2009.

cuidado, se desarrollan con relativa naturalidad dos actitudes que definen la condición de persona: el dar y el recibir. En el ambiente natural de una familia en la que se cuidan los aspectos materiales, hay infinidad de ocasiones para este dar y este recibir: la dedicación de tiempo para trabajos aparentemente manuales como el cocinar, el limpiar, el mantener un ambiente ordenado y agradable, el lavar y planchar, etc.; los conocimientos y esfuerzos que suponen tareas aparentemente irrelevantes, que se realizan en familia, con encargos materiales, etc. Todo esto va forjando una serie de virtudes –virtudes del dar– como la generosidad, la laboriosidad, el espíritu de servicio, etc., que se complementan con las virtudes del recibir: saber mostrar gratitud de modo sincero, sin echarlo en cara o que se transforme en una carga; vivir la cortesía hacia quien da quizá con poca elegancia; demostrar paciencia hacia quien no da lo suficiente. Hay por tanto, toda una gama de hábitos sociales que se adquieren casi por ósmosis en una familia que da importancia al hogar y a los trabajos materiales y cotidianos y en donde, por tanto, predominan el *care about* y el *care for*.

Por último, tanto el *care about* como el *care for* constituyen alternativas serias para rechazar una concepción economicista del trabajo entendido sólo en términos de producción o, como suelo llamarlo, según el paradigma del producto. Todo trabajo implica una dimensión de cuidado atento a las realidades humanas, naturales (ambientales), incluso técnicas o estrictamente teóricas. Todo trabajo –incluso los que pueden parecer más exclusivamente especulativos– tiene en la razón práctica su origen, y refleja –en expresión de MacIntyre– el carácter de oficio o *craft*. Por tanto, todo trabajador es una especie de artesano, que se relaciona con su obra –con su investigación, con su libro, con su artefacto, con el ambiente– en términos de cuidado. El trabajo así entendido produce bienes internos, entre ellos, conocimientos y, sobre todo, las virtudes propias de cada profesión y también una cultura que enriquece la tradición anterior propia de esos oficios²⁴. Queda así abierta la posibilidad de superar la dicotomía entre vida contemplativa y vida activa, entre artes liberales y serviles.

²⁴ Se puede encontrar más desarrollada esta tesis en CHIRINOS, M.P., *Un'antropologia del lavoro. Il "domestico" come categoria*, Prospettive Filosofiche n. 5, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2005 y en "Humanity in Work: Challenging the «Product Paradigm»", en *Imago Hominis*, 16/1, Viena, 2009, pp. 35-45.