El principio ético del cuidado

Juan Escámez-Sánchez
Ramón Gil-Martínez
(eds)

la tapia dinamización creativa

EL PRINCIPIO ÉTICO DEL CUIDADO

JUAN ESCÁMEZ-SÁNCHEZ
RAMÓN GIL-MARTÍNEZ
(EDS)

La Tapia, dinamización creativa

1ª Edición: Febrero 2023
© Juan Escámez-Sánchez
Ramón Gil-Martínez
Diseño de portada:
© Rosa Marsilla-Hernández
Maquetación: Domingo Pérez-Bermejo
Edita: La Tapia, dinamización creativa
Imprime: Gráficas Cano (Albacete)
ISBN: 978-84-09-48232-0
DEPÓSITO LEGAL: AB 97-2023

A Rosa, Carmen y Emilia

AGRADECIMIENTOS

En la elaboración de *El principio ético del cuidado*, nuestro agradecimiento a las académicas que en los últimos decenios han influido nuestro pensamiento. En el ámbito internacional: Carol Gilligan, Nel Noddings, Joan Tronto y Martha C. Nussbaum. En el ámbito español: Adela Cortina, Victoria Camps, María Rosa Buxarrais, María Novo y María Martinón. Nuestro agradecimiento especial a Victoria Vázquez, colega de la Universidad de Valencia, con quien colaboramos desde 2006 en diferentes asuntos relacionados con la educación para el cuidado y que ha revisado algunos de los capítulos que presentamos. En la producción del libro, ha puesto solicitud y empeño Domingo Pérez ¡Gracias!

ÍNDICE

Prólogo /9
José Alfredo Peris-Cancio

Capítulo 1
La vulnerabilidad humana /13
Juan Escámez-Sánchez y Ramón Gil-Martínez

1. Instalados en un campo de minas /13
2. Somos vulnerables /14
3. Estamos acompañados /19
4. Caminos del cuidado para transitar entre minas /21

Capítulo 2
La ética del cuidado /33
Juan Escámez-Sánchez y Ramón Gil-Martínez

1. Cuidar /33
2. Ética del cuidado /37
3. Momentos para la práctica ética del cuidado /42
   3.1. El amor /42
   3.2. La escucha /45
   3.3. La responsabilidad /48
   3.4. La acción /50
   3.5. El bien común /50
4. Complementariedad de los principios de justicia y cuidado /51

Capítulo 3
La sociedad cuidadora /55
Ramón Gil-Martínez y Juan Escámez-Sánchez

1. Atendiendo al bien común /55
2. Empezando por el respeto /58
3. Combatiendo las desigualdades /59
   3.1. En la educación /59
      3.1.1. ¿Qué se puede hacer? /61
   3.2. En la persistencia del patriarcado /62
      3.2.1. ¿Qué se puede hacer? /64
   3.3. En la pobreza /66
      3.3.1. ¿Qué se puede hacer? /69
4. Rechazando la humillación /72

Capítulo 4
El cuidado de los mayores /75
Ramón Gil-Martínez y Juan Escámez-Sánchez

1. Los mayores /75
2. El precio a pagar por la longevidad /80

3. ¿Cómo enfrentar la vejez? /81
3.1. Hablar de la vejez es agradable y útil /82
3.2. Actitud positiva ante la vejez /86
3.3. Actitud negativa ante la vejez /86
3.4. Nuestra propuesta para enfrentar la vejez /87
4. ¿Hay fobia hoy a las personas mayores? /88
5. El cuidado y la promoción de la autonomía de los mayores /91

Capítulo 5
El cuidado de las personas con diversidad funcional /95
Juan I. Escámez-Marsilla

1. Personas con diversidad funcional /95
2. El enfoque del desarrollo de las capacidades humanas y sus propuestas para la inclusión social /97
2.1. Aportaciones y límites /100
2.1.1. Aportaciones /100
2.1.2. Límites /101
3. Los 17 Objetivos del Desarrollo Sostenible y sus propuestas para la inclusión social /103
3.1. Aportaciones y límites /106
3.1.1. Aportaciones /106
3.1.2. Límites /107
4. ¿En qué situación nos encontramos hoy? La pared del neoliberalismo /108
5. Incompatibilidad de la sostenibilidad y la organización neoliberal de la sociedad /111

Capítulo 6
El cuidado de uno mismo /115
Ramón Gil-Martínez y Juan Escámez-Sánchez

1. Cuidar de uno mismo para cuidar bien a los demás /115
2. Caminos para el cuidado de uno mismo /119
2.1. El cultivo del pensamiento crítico /119
2.2. El cuidado del cuerpo y la mente /121
2.2.1. El cuidado del cuerpo /121
2.2.2. El cuidado de la mente /123
2.3. El fomento de la autoestima /125
2.4. La fuerza de voluntad /127
2.5.El cultivo de la inteligencia emocional /130
3. De la prosocialidad a la fraternidad universal /132

Capítulo 7
¿Son compatibles la inteligencia artificial y la ética del cuidado? /137
Juan Escámez-Sánchez y Ramón Gil-Martínez

1. La gran apuesta del siglo XXI /137

2. Nuestro entorno digital y algunos de los problemas que suscita /140
3. La ética del cuidado y la inteligencia artificial son dos formas diferentes de estar en el mundo /145
4. Aplicaciones de la inteligencia artificial a escenarios del cuidado con una perspectiva ética /150
4.1. Al escenario de la educación /150
4.2. Al escenario de la salud /153

Capítulo 8
La ética del cuidado y el sistema educativo /157
José M. Mula-Benavent y Lucía Ballester-Pont

1. La educación para el cuidado en las actuales sociedades complejas /157
2. Metas y contenidos de la educación para el cuidado /160
3. La relación educativa como encuentro /164
4. El clima de los centros escolares /167
5. Papel y perfil del profesorado /170
6. La investigación actual del cuidado /172

Capítulo 9
Los cuidados como propuesta ética con pretensión de universalidad /177
Emilia Oliver del Olmo y José-Alfredo Peris-Cancio

1. La ética del cuidado y la pretensión de universalidad /177
2. La ética del cuidado y los derechos humanos: la Declaración Universal de 1948 /179
3. La ética del cuidado y los sujetos de derechos necesitados de una especial protección: el papel de las Naciones Unidas /186
4. La ética del cuidado, las generaciones de derechos humanos y los Objetivos de Desarrollo Sostenible /188
5. Planteamientos filosóficos que alientan la interculturalidad y la universalidad de la ética del cuidado /192
6. Los temas candentes de la sociedad internacional hoy /200

Autores /205

Prólogo

José Alfredo Peris-Cancio
Universidad Católica de Valencia

La obra que tengo el inmenso honor de prologar, EL PRINCIPIO ÉTICO DEL CUIDADO, viene a ocupar el segundo lugar de un díptico que el profesor Juan Escámez comenzó hace apenas dos años con *La Universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social* (Escámez-Sánchez & Peris-Cancio, 2021).

Casi nada más terminar esta obra la inquietud intelectual del maestro le llevó a considerar que era necesaria una reflexión complementaria a la sostenibilidad social para abordar con justicia todas las dimensiones del problema. Y esta tenía que venir a través de la ética del cuidado, que pone de relieve tanto la persona que se beneficia de esta acción como la persona que la practica. La lógica del cuidado debe interpelar a ambas vertientes humanas.

Sin duda la realidad de la pandemia del COVID-19 y la posterior invasión de Ucrania han puesto en primer plano de la actualidad la vulnerabilidad humana. Nos han despertado todavía más. No es un asunto del pasado. Todo lo contrario. A pesar de los avances tecnológicos, culturales y económicos de la sociedad del siglo XXI, en los últimos años hemos tenido un creciente sentimiento de que nuestra civilización tiene algo de gigante con los pies de barro. Que la propagación de un virus, al parecer de aspecto endeble, era capaz de acabar con la vida de un gran número de personas, de colapsar nuestros servicios sanitarios, de bloquear la vida ciudadana nacional e internacional, de amenazar la economía y el trabajo.

Y no habíamos comenzado a salir de esta verdadera tragedia, cuando el conflicto armado derivado de que las tropas rusas invadie-

ran Ucrania nos ha mostrado un nuevo aspecto de la vulnerabilidad en toda su crudeza. Un conflicto de esta naturaleza, con obscuras ramificaciones, puede desencadenar una guerra nuclear y, también, en una versión menor pero sin duda preocupante, es capaz de alterar completamente el mercado de suministros energéticos, profetizando un invierno más duro de lo que hasta hace poco éramos capaces de imaginar. Somos vulnerables. Necesitamos cuidados. ¿Sabemos lo que nos pasa? ¿Estamos preparados para ello? ¿Qué podemos hacer? ¿Cómo debemos pensar? ¿A quiénes afecta la realidad del cuidado?

La respuesta a estas preguntas es lo que da sentido a esta obra dirigida por los profesores Juan Escámez-Sánchez y Ramón Gil-Martínez. Está concebida con una doble clave de lectura: puede seguirse sistemáticamente el orden de los capítulos, pero también está concebida para leerse cada uno de ellos por separado, porque cuentan con un alto grado de autonomía, a pesar de las líneas compartidas por todos los autores, nucleados por las líneas maestras de los directores de la monografía.

La reflexión científica que se realiza a lo largo de cada uno de los apartados de la obra ha buscado armonizar —y creo sinceramente que lo ha conseguido con éxito— el rigor intelectual, la documentación reciente, la reflexión de fondo y la apertura a servir como instrumento formativo al alcance de un público culto amplio, especializado y no especializado, universitario o no. ¿Por qué? Porque los temas tratados no pueden quedar confinados a la discusión erudita, sino que tienen que aspirar a salir a la calle y a contribuir a conformar una opinión pública inteligente, crítica y responsable, algo que resulta clave para una sociedad democrática.

Dicho en un lenguaje que guarda ecuación con la obra anterior sobre la universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social: se trata de plantear lo que hoy la cultura de nuestros días no puede dejar de hacer, pero huyendo con determinación del laberinto del acade-

micismo, que tan estéril hace la propia misión universitaria. Incluso está previsto que esta obra pudiese verse acompañada de materiales didácticos que hicieran más operativa la asimilación de sus contenidos. El tiempo y la acogida del público tendrá al respecto la última palabra.

En cuanto a la estructura de la obra conviene reparar en la coherencia lógica de la misma. Los tres primeros capítulos establecen los fundamentos de la ética del cuidado. Tratan las cuestiones básicas, el marco conceptual en el que se mueve toda la obra: el primero sobre la vulnerabilidad humana; el segundo acerca de la descripción de aquello en lo que consiste la ética del cuidado; y el tercero establece las líneas básicas de la sociedad cuidadora que se deriva de ella. Han sido desarrollados por los profesores Juan Escámez-Sánchez y Ramón Gil-Martínez.

Los tres siguientes tratan de los sujetos del cuidado. El cuarto y el quinto son de fácil anticipación: los mayores y las personas con diversidad funcional nos los representamos como destinatarios muy destacados de la ética del cuidado. El sexto marca ya una de las improntas propias de la monografía, pues se refiere al necesario cuidado de uno mismo. El capítulo quinto ha sido encomendado al Profesor Juan I. Escámez-Marsilla. Los otros han sido tarea de Juan Escámez-Sánchez y Ramón Gil-Martínez.

Los tres últimos se ocupan de tres contextos propios en los que la lógica del cuidado se ve sometida a examen. El capítulo séptimo se enfrenta a una reflexión puntera en nuestros días como es la que pone a los cuidados en relación con la tecnología propia de la inteligencia artificial. Ha sido desarrollado por Juan Escámez-Sánchez y Ramón Gil-Martínez. Los Profesores José Manuel Mula-Benavent y Lucía Ballester-Pont tienen la autoría de la ética del cuidado en el sistema educativo, el capítulo octavo, mientras que la universalización del cuidado en la familia humana, el capítulo noveno, ha quedado en ma-

nos de la profesora Emilia Oliver del Olmo y de quien escribe estas líneas.

Sólo me quedan dos apuntes para finalizar. El primero, es sin duda agradecer al profesor Juan Escámez, en nombre de todos los que hemos tenido la dicha de participar en esta obra, la oportunidad que nos ha brindado, no sólo de disfrutar una vez más beneficiándonos de su sabiduría y de su magisterio, sino también de poner nuestro granito de arena para que la ética del cuidado se vaya extendiendo en nuestro mundo, al menos, entre aquellos a los que podamos llegar con este libro.

El segundo, y todavía más decisivo si cabe, consiste en agradecer también a la Profesora Rosa Marsilla-Hernández el acertadísimo diseño de portada, cuya belleza estética cumple con coherencia la principal misión que quiere tener esta obra y anticipa lo mejor de su contenido: cuidar exquisitamente la sensibilidad del lector — y también del curioso que sólo se aproxima y lo ojea— desde el primer momento en que tiene la oportunidad de contemplar el libro.

Valencia, 28 de noviembre de 2022

Capítulo 1
LA VULNERABILIDAD HUMANA

Juan Escámez-Sánchez
Universidad Católica de Valencia

Ramón Gil-Martínez
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El capítulo aborda la vulnerabilidad de la persona, la fragilidad de los productos generados por los humanos a través de la historia y que constituyen el mundo de la cultura, y la fragilidad de la Naturaleza debida al poder que las ciencias y las tecnologías han conferido hoy a las acciones humanas y que se manifiesta principalmente en la pérdida de la biodiversidad y en el cambio climático. Tales problemas están interconectados sistémicamente y son manifestaciones de la precariedad de la existencia humana y del mundo que habitamos. Es necesario que tomemos consciencia de esa realidad como punto de partida y de la urgencia de poner en primer plano el principio ético del cuidado, si pretendemos asegurar nuestra pervivencia y la sostenibilidad (social, económica y medioambiental) del mundo. También describe los escenarios principales en los que han de centrarse nuestras acciones para cuidar a la Naturaleza, la democracia, el bien común, la relación con el otro y lo otro, la dignidad de las personas y la fraternidad universal.

1. INSTALADOS EN UN CAMPO DE MINAS

El COVID-19 apareció hace dos años y ha causado una crisis mundial con consecuencias ecológicas, políticas, económicas y sanitarias imprevisibles. Para algún experto (Zakaria, 2021), sus daños serán mayores que la mal llamada gripe española, que golpeó el mundo al final de la Primera Guerra Mundial y mató alrededor de 50 millones de personas, más del doble de las que murieron en la contienda bélica. La actual pandemia probablemente sea el acontecimiento más importante de nuestros días y nos aboca a unos años de profunda incertidumbre. Nos ha puesto delante de los ojos el hecho de que

las pandemias no son una cosa del pasado, sino que nos afectan y nos afectarán en tiempos futuros. Nuestra fragilidad estaba olvidada, nuestra precariedad estaba oculta y ahora se manifiesta en toda su crudeza.

El enorme poder de la tecnociencia actual no suprime la debilidad humana ante el dolor y la muerte. Aunque podamos atenuar el dolor y retrasar la muerte por envejecimiento, jamás podremos eliminar los accidentes mortales que destrozan nuestros cuerpos, jamás podremos librarnos de los virus y las bacterias que mutan sin cesar para hacerse resistentes a remedios, antibióticos, antivirales y vacunas. Como dice Morin (2020:26): "es inevitable hacernos la pregunta que no figura en nuestros programas educativos y que nos afecta a todos: ¿qué es ser humano?". La modernidad laica había arrinconado el espectro de la muerte. De pronto, el Coronavirus ha suscitado la irrupción de la muerte como fenómeno social y como posibilidad personal, que la inmediatez de la vida cotidiana había relegado al futuro. ¿Aprenderemos las lecciones que hemos recibido de la pandemia o seguiremos por los caminos trillados de nuestras convicciones arraigadas, sintiéndonos engañosamente seguros ante las incertidumbres que acompañan la aventura de la vida humana?

2. SOMOS VULNERABLES

Vulnerabilidad proviene de la palabra latina "vulnus" que significaba originalmente herida y que en la tradición romana guardaba relación directa con la corporalidad, de modo que ser herido significaba ser lastimado físicamente. Paulatinamente, el significado se fue ampliando y pasó a incluir también el sufrimiento anímico y toda clase de situaciones que nos afectan. Actualmente por vulnerabilidad no hay que entender solamente la realidad sufriente del ser humano. Es cierto que la enfermedad, la muerte, la angustia de poder enfermar o de perder el trabajo forman parte de nuestra experiencia cotidiana, como también las humillaciones, los proyectos e ilusiones no cumpli-

dos o los desengaños amorosos. Pero igualmente tenemos experiencias de la solidaridad recibida ante el dolor, del reconocimiento de nuestra dignidad como personas o de la protección que recordamos si hemos tenido la ventura de una niñez feliz. Podemos decir que por vulnerabilidad se entiende hoy la capacidad de ser afectados, para bien o para mal, tanto por el conjunto de elementos que conforman nuestro entorno como por las propias acciones que realizamos. En este sentido, el término vulnerabilidad es el símbolo lingüístico que mejor expresa la realidad de la condición humana.

¿Por qué esto es así? Porque la experiencia más radical de la intimidad de cada persona muestra que es una experiencia corporal. La base de nuestra experiencia vital es que somos seres sensibles cuya biografía está constituida y continúa constituyéndose incesantemente a partir de las afecciones recibidas. El Yo de cada uno se vive como una trama narrativa de experiencias significativas que siente como suyas en su intimidad corporal, en la que radica tanto la propia subjetividad como la referencia a las otras personas (o intersubjetividad) y a lo otro (o entorno). En la tradición del pensamiento español que representan Ortega y Gasset, Zubiri o Laín Entralgo, el sentir humano es un proceso psico-orgánico en el que la sensibilidad y la inteligencia son dos aspectos de un único proceso. Todo en la persona es psíquico y todo en la persona es biológico. Se da una unidad de lo biológico y lo intelectivo, de lo orgánico y de lo psíquico. En esto parece haber acuerdo entre los más reputados pensadores de la antropología y los representantes más cualificados de las neurociencias (Conill, 2019).

Por eso, hoy se concibe a la persona como una estructura psicobiológica en la que quedan integrados los procesos sensomotores, las emociones y la inteligencia. A esto se ha llamado el orden humano. ¿Qué connota el orden humano? El ciclo biológico humano se inicia como el de todo ser vivo recibiendo de las necesidades internas o del entorno unos estímulos a los que se responde de alguna manera. Pero en el humano la capacidad de respuesta es diferente a la del resto

de los animales no humanos. La estructura biológica del no humano prescribe que a cualquier necesidad interna o estímulo externo les da una respuesta más o menos adecuada. Si es adecuada continúa el ciclo vital; si es inadecuada, los individuos y/o las especies desaparecen. Un preciso sistema de instintos establece la conexión dinámica entre estímulos y sus respuestas. No es el caso de la estructura de la persona adulta que carece, casi en absoluto, de formas fijas de respuesta garantizadas por instintos. Y ello no es signo de primitivismo sino de desarrollo neuronal del cerebro que permite una mayor elaboración de los datos sentidos por la estimulación externa y las necesidades internas, produciendo respuestas más complejas y de resultados vitalmente inciertos.

El proceso de desarrollo del cerebro empezó hace aproximadamente dos millones de años (Fuller, 2017), cuando el cerebro del homo habilis incrementó su tamaño respecto a homínidos anteriores, produciéndose un desarrollo especial de ciertas partes específicas como la zona frontal y parietal que son sedes de las funciones cognitivas superiores:

> Así que hemos pasado de la inteligencia a la consciencia de uno mismo, y de la consciencia de uno mismo a la consciencia de que el otro también piensa. Y, finalmente para rizar el rizo, se desarrolla otro nivel cognitivo que se conoce como introspección. La introspección se refiere a la capacidad de reflexionar sobre nuestros propios pensamientos (Martinón, 2022: 242).

La introspección está estrechamente ligada a la evolución del lenguaje y se refleja en cambios específicos en zonas del cerebro que tienen que ver con esa función. Lo más prodigioso de la introspección es que, en su capacidad de ser su propio objeto de pensamiento, el homo sapiens se desdobla y llega a sentir empatía por sí mismo (compasión, pena, ansiedad) y empatía por los demás, nos pone en lugar del otro y nos lleva a tratar al prójimo como nosotros querríamos que nos trataran si llega el caso.

Dos lecciones tendríamos que aprender desde la perspectiva de la

evolución biológica. La primera lección: formamos parte de la comunidad biótica y tenemos muchas cosas comunes con nuestros ancestros próximos, los homínidos, y con la comunidad de los seres vivos, especialmente los animales. La segunda lección: cuidar a alguien significa que somos capaces de compartir su perspectiva emocional y que esa capacidad está arraigada en el cerebro.

Por su complejidad cerebral, el humano ha sido considerado un especialista de la no especialización. De ahí, que la vida del animal no humano está encerrada en un entorno concreto al que está adaptado, de tal manera que, si hay una modificación o perturbación profunda del mismo, desaparece como individuo y/o especie; mientras que el humano, por su imperfección adaptativa, está abierto al mundo (Scheler, 1967), es decir, abierto a nuevos estímulos e imprevisibles necesidades y a respuestas que han de ser unas veces aprendidas y otras inventadas. El que la persona no tenga aseguradas sus respuestas, debido a la complejidad de su sistema neuronal, es lo que le confiere un grado inigualable de plasticidad, que le permite vivir en entornos por muy hostiles que le sean.

Que la estructura psicobiológica no asegure las respuestas a las estimulaciones internas o externas ha permitido calificar al humano como ser de carencias. Le faltan, en efecto, pautas fijas de conducta. El humano, para decirlo escuetamente, es un ser al que la Naturaleza ha expulsado de su seno, forzándolo a inventar su propio mundo o a perecer. La vida humana se hace viable por las capacidades cognitivas para prevenir y transformar las carencias adaptativas en oportunidades vitales. Las capacidades cognitivas no ajustan al humano a un medio concreto, sino que lo sitúan en un nivel superior: el de un mundo construido por él, el mundo de la cultura, desde una vida que siempre es frágil y está abocada a situaciones límites como la enfermedad, la muerte y la incertidumbre de encontrar unas respuestas que le permitan la vida. Esta consideración nos revela la ley estructural vigente en todos los aspectos humanos. El humano está constitucionalmente abocado a la acción porque es un ser no terminado,

inacabado, que no ha sido fijado por la Naturaleza y cuya existencia consiste en encontrarse entre personas y cosas, y hacerse a sí mismo, cuidando de ellas y arrastrado por ellas.

La persona es vulnerable porque no se basta a sí misma, no es autosuficiente. No cabe duda de que los seres humanos somos dependientes o, mejor dicho, interdependientes en relación con las demás personas, con los productos de la cultura y con la Naturaleza. A pesar de que la biología y la antropología actuales reconocen el carácter vulnerable del ser humano, las teorías éticas occidentales han intentado obviar la vulnerabilidad, en vez de asumirla como una parte ineludible de cualquier proyecto de vida. Y es cierto que en la mentalidad griega y latina se despreciaba a quien no se bastaba a sí mismo, sea niño, anciano o enfermo porque son débiles (Infirmi) y la falta de firmeza no era digna de aprecio; por eso, la ética consistía en la forja de carácter que generaba la autarquía o autosuficiencia; y, en la Ilustración, Kant radica en la autonomía la dignidad de la persona. Aunque no siempre fue así en los grandes pensadores morales occidentales puesto que, en la antigüedad, Aristóteles apostó por integrar la dependencia de los seres humanos en la noción de felicidad y, en la actualidad, son múltiples las teorías que contemplan la dependencia como núcleo de sus concepciones éticas (Cortina, 2021; Camps, 2021).

No sólo las teorías éticas actuales han descubierto la importancia de la vulnerabilidad para la vida del humano. También la ciencia más avanzada de nuestro tiempo ha evidenciado que la enfermedad ha modelado aspectos clave de la aventura de nuestra supervivencia y nuestra evolución como especie. Para la paleo-antropóloga Martinón (2022), directora del Centro Nacional de Investigación sobre la Evolución Humana (CENIEH), la consciencia de la fragilidad, de la finitud en el tiempo, de la vulnerabilidad es el motor de la gran mayoría de las obras y decisiones del humano. La vulnerabilidad es un escenario insólito en el que solo los seres humanos son capaces de crecer y relacionarse. Quizás nos parezca asombroso que muchas

de las imperfecciones y carencias biológicas de la humanidad escondan claves que definen nuestra estrategia de supervivencia. En estos momentos de incertidumbre, dudas y temores, conviene reflexionar sobre el hecho de que la especie homo sapiens, con todos sus peros e imperfecciones, sigue estando por aquí.

3. ESTAMOS ACOMPAÑADOS

Del análisis anterior, se deriva la dimensión relacional de la persona tanto con las otras personas como con el mundo de los objetos culturales y con la Naturaleza. La dimensión dialógica de la persona aparece en toda su profundidad en el encuentro con el otro. Si profundizamos en el fenómeno del encuentro con el "tu", observamos que el otro me es vivido como tal en la medida en que yo mismo me vivo como vivido por él. Mi propio vivirme, precisamente como vivido por el otro, es la autoconciencia que poseo en la conciencia que del otro tengo. El otro ha de ser percibido como un "tu" que coexiste conmigo. A nivel humano no se puede hablar de realidad personal hasta el momento en que dos seres dotados de la capacidad de apelación y respuesta entran en relación dialógica y crean un campo de libre juego comunicativo.

Como afirmaba Mounier (1974: 20): "La persona se nos aparece como una presencia dirigida al mundo y a las otras personas, sin límites, mezclados con ellos, en perspectivas de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y relacionarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros". La intersubjetividad que nos revela el análisis de la persona es una constante de la existencia humana y hace necesaria la actuación en común para humanizar el mundo que vivimos, transformándolo.

El gran problema de la sociedad actual es que los tiempos en los que existía el otro se han ido (Han, 2017). El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro

como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy la negación del otro deja paso a la positividad de lo igual. Este es el signo patológico de los tiempos actuales: la producción económica ya no es productiva sino destructiva; la información ya no es informativa sino deformadora; la comunicación ya no es comunicativa, sino meramente acumulativa. Viajamos por todas partes sin tener experiencias personales; uno se entera de todo sin adquirir ningún conocimiento; y se acumulan amigos y seguidores en las redes sociales sin experimentar el encuentro con alguien distinto. Los medios sociales representan un grado nulo de lo social. Hoy la Red se transforma en una caja de resonancia especial, en una cámara de eco de la que se ha eliminado toda alteridad, todo lo extraño. La comunicación global solo consiente a más iguales o a otros con tal de que quieran ser iguales. En esto consiste el Yo narcisista de nuestro tiempo que conduce a la desorientación, al aburrimiento y a la depresión de quedar encerrado en sí mismo.

En definitiva, a pesar de la proliferación de teorías de todo tipo, la comprensión de nosotros mismos nunca había sido tan escasa. Para hallar el norte podría ayudarnos entrever que el humano, de raíz, está más vinculado con la responsabilidad radical por el otro (las personas) y por lo otro (el mundo) que con el poder; que una civilización más humana lleva a hacer del mundo una casa, más que a salir de casa para dominar el mundo; que una cultura más humana no es una cultura miedosa y nihilista sino la que sabe que no hay fuerza mayor que la que se conjuga con la relación amorosa. En la debilidad de lo humano, en su radical vulnerabilidad late el pulso de la verdad (Esquirol, 2021).

Viéndolo así, el otro es una fórmula redentora de las patologías que padecemos. Las ansias y el deseo del otro, es más, la vocación del otro o la conversión al otro es la medicina que rompe la cáscara narcisista del Yo. Frente a la consideración del otro como provecho, objeto de cálculo económico, Levinas (2001) reivindica la búsqueda de la mirada, que hemos perdido, del otro como enigma o como mis-

terio. El otro como enigma o misterio es inasequible a todo aprovechamiento, pues genera la curiosidad y el amor. ¿En qué consiste el amor sino en entender y alegrarse de que haya otro que vive, actúa y siente de forma distinta e incluso opuesta a como lo hacemos nosotros? El amor hacia el otro hace posible volver a crear un mundo nuevo.

De entre todos los atributos que caracterizan al humano, es posible que nuestra preocupación por el otro sea una de nuestras señas más distintivas. Nos preocupa el futuro, pero no solo el nuestro, sino también el de nuestros hijos y el de los hijos de nuestros hijos, el futuro de la humanidad y del planeta.

En vista de ese ego patológicamente hipertrofiado que las relaciones neoliberales de producción cultivan y explotan para incrementar la productividad económica, resulta necesario volver a considerar la vida humana partiendo del otro, otorgándole una prioridad ética, es más, aprendiendo de nuevo el lenguaje de la responsabilidad, escuchando y respondiendo al otro. Ese es el punto de partida de la ética del cuidado: la responsabilidad de uno para con el otro y para con el mundo que habitamos.

4. CAMINOS DEL CUIDADO PARA TRANSITAR ENTRE MINAS

A. *Cuidar la casa común*

Hans Jonas ha sido el primero que planteó la necesidad de una nueva ética ante la amenaza para la vida humana que representa el actual desarrollo de la ciencia y de la tecnología. En *El principio de responsabilidad* (1995) argumenta la tesis de que el dominio del ser humano sobre su entorno está alcanzando unas cotas intolerables, hasta el punto de que no sólo peligra la supervivencia física de la humanidad, sino su misma esencia, que puede verse transformada en algo irreconocible en los próximos años. Ante tal peligro, le parece insuficiente la perspectiva de la ética que ha prevalecido desde la

Ilustración hasta ahora; y que tiene como principios básicos las formulaciones kantianas: "No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti"; "Actúa de tal manera que trates a la humanidad siempre como un fin y nunca únicamente como un medio". La propuesta de Jonas es que tales formulaciones del imperativo ético kantiano hay que reformularlas hoy desde una perspectiva ecológica más amplia, dando lugar a estos otros principios (pp. 39-41) :"Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra"; "No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra"; o formulado positivamente: "Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre". El imperativo categórico kantiano estaba dirigido a las acciones individuales. Las nuevas formulaciones que propone Jonas se dirigen más a la política pública que al comportamiento privado.

Como bien ha señalado Victoria Camps (2021), no se le escapa a Jonas que la extensión del bien buscado por la ética no solo es el bien mío ni el nuestro, sino el de las generaciones futuras, y presupone una obligación cuya base es racional y emocional al mismo tiempo. El fundamento que legitima el deber moral es la racionalidad del comportamiento que se prescribe. Pero la fuerza de la razón no basta como motivo para la acción; la responsabilidad es un sentimiento, el lado subjetivo del deber. Sin ese apoyo psicológico será difícil movilizar a las personas y a los responsables políticos en el cuidado de la casa común que es la Naturaleza. Por eso, la ética de la responsabilidad tiene que ser cuidadosa y temerosa; no con el temor que desaconseja la acción, sino con el temor que anima a actuar para poner límites o revertir una dinámica desaforada del desarrollo científico-tecnológico sin tener en cuenta sus posibles consecuencias perversas.

Dado que el rostro del temor es poco atractivo e incluso, en algunos círculos, es objeto de un cierto descrédito moral y psicológico, Jonas insiste en su importancia ante la vulnerabilidad de la Natura-

leza y la urgencia de responder éticamente: "la responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber por otro ser, el que ha de ser cuidado, que dada la amenaza de su vulnerabilidad se convierte en preocupación" (p 357). El cambio climático, la pérdida de la biodiversidad, la huella destructora del humano por doquier nos remite a una pregunta radical: ¿qué le sucederá a la Naturaleza si no nos ocupamos de ella? En tal situación, "el temor se convertirá en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de la responsabilidad histórica" (p 358). El respeto y el estremecimiento temeroso, que nos protejan de caminos errados de nuestro poder científico-tecnológico sobre la Naturaleza, son actitudes que hemos de volver a aprender.

B. *Cuidar la democracia*

En este primer cuarto del siglo XXI estamos asistiendo a un ascenso de la autocracia y a un descenso de la democracia. Esta preocupante conclusión es la principal del informe que todos los años hace la organización no gubernamental Human Rights Watch sobre la situación de los derechos humanos en el mundo. Lamentablemente, cada vez se discute menos sobre la calidad de la democracia y sus imperfecciones, y más sobre su supervivencia. El desenlace de la pugna entre la autocracia y la democracia sigue siendo incierto. La multiplicación de prácticas autoritarias, dentro de regímenes nominalmente democráticos, es una realidad social de lo que sucede ahora en muchos países que eligen por vías democráticas a sus dirigentes y representantes políticos, quienes con el paso del tiempo olvidan los derechos y libertades de los ciudadanos que las democracias deben garantizar.

Esta situación frágil de las democracias se debe a dos tipos de razones: el crecimiento de las prácticas autoritarias en cualquier zona geográfica, y la falta de eficacia de las democracias maduras para resolver los problemas reales de los ciudadanos. Entre las primeras están la creciente represión de los disidentes, desde países gigantes como China o India o Rusia hasta pequeños como Nicaragua y el

Salvador; los golpes militares de Egipto, Myanmar, Sudán, Malí…; los traspasos de poder antidemocráticos de Túnez, Chad… También los líderes con tendencias autocráticas en democracias que parecen consolidadas como el EEUU de Trump, Hungría, Polonia, Brasil… Autócratas que conservan la apariencia de convocar elecciones, que no son otra cosa que farsas electorales que les garantizan los resultados deseados; buscan al celebrar esos comicios la legitimidad democrática, que no consiguen al no ser procesos electorales limpios como el caso de Putin en Rusia, que también secuestra la información y aplasta por la fuerza a pueblos enteros para satisfacer sus aspiraciones irracionales de poder como está haciendo actualmente en Ucrania.

Lo novedoso del problema es que, en los últimos tiempos, los autócratas se benefician también de los fallos de los líderes democráticos, que en muchas ocasiones no responden a los desafíos complejos que tienen frente a ellos y se enredan en batallas partidarias o en preocupaciones cortoplacistas como ganar las próximas elecciones. Esos líderes tendrían que hacer más si no quieren sufrir derivas autoritarias en sus países. Por ejemplo, ante la emergencia del cambio climático se dan pasos muy limitados y siempre priman los intereses nacionales sobre los planetarios; frente a la pandemia de la COVID-19, en la que más allá de los esfuerzos internos de vacunación se deja hacer a los ciudadanos (por la carencia de políticas públicas), no se garantizan las vacunas que necesitan los países con menores recursos económicos, con lo que no se soluciona el problema pandémico dada la extrema movilidad del virus y la existencia de esos territorios en los que se pueden producir posibles variantes.

Otros escenarios de ineficacia democrática son la lucha contra la pobreza y las desigualdades sociales de las que hemos tratado en otro libro (Escámez y Peris, 2021); o el desarrollo de tecnologías digitales, en las que no se han conseguido detener las campañas de difusión del odio a los migrantes o la desinformación de la ciudadanía o la invasión de la privacidad a través del capitalismo de vigilancia (que

usa los datos personales como modelo de negocio) o la exclusión del acceso de los mayores a los servicios públicos o la pérdida de empleo de muchos trabajadores sustituidos por robots. Según Kenneth, director ejecutivo de Human Rights Watch, en la Introducción al Informe del presente año (2022), esa ineficacia de los dirigentes sociales y políticos de las sociedades democráticas provoca la desafección de los ciudadanos hacia las instituciones públicas y el secuestro de la democracia por los populismos de izquierdas y/o de derechas. La fragilidad de la democracia necesita también de nuestros cuidados.

C. *Por un proyecto público de cuidados*

La organización de las tareas de atención física y emocional a las personas se corresponde ordinariamente con una organización social y económica concreta, donde se proyectan modos de producción y socialización en los que las mujeres son orientadas a la reproducción y el cuidado de los otros; y los varones a la producción de bienes para el mercado. Es decir, las tareas de cuidado tradicionalmente se han asignado siguiendo esquemas jerárquicos y relaciones de poder que han eximido del trabajo del cuidado a determinadas personas en base a su sexo, clase, raza o situación económica. O incluso, en ocasiones, también se puede llegar a dar la situación de quien al ejercer estas funciones lo hace de tal forma que usa su poder en forma de tiranía y chantaje emocional hacia quien está cuidando.

Tronto (2017) propone cambiar la conceptualización del cuidado como algo que involucra solo a quién cuida y a quién recibe ese cuidado, para ampliar el foco a toda la sociedad. De esta manera, se pueden abordar con mejores garantías la complejidad de las situaciones del cuidado y las dinámicas sociales que son necesarias. En demasiadas ocasiones, las personas que cuidan a las personas vulnerables se convierten ellas mismas también en personas vulnerables por el estrés, la precarización laboral, los bajos ingresos económicos y el impacto en su propia salud. Y esto ha sucedido y sucede porque el trabajo de los cuidados está feminizado, hogarizado e invisibili-

zado. Tronto conceptualizó el término "privileged irresponsibility" para exponer las maneras en que la división sexual del trabajo y los valores sociales hegemónicos del patriarcado permiten que ciertos individuos se excusen de asumir responsabilidades básicas respecto a los cuidados. A lo anterior se une la ceguera que los gobiernos, instituciones y empresas han mostrado y muestran frente a la realidad de que todas las personas somos vulnerables y tenemos la responsabilidad de hacernos cargo, como individuos y comunidad social, de la vulnerabilidad propia y ajena.

Por eso, es necesario situar el cuidado como bien público y responsabilidad ciudadana. Es necesario situar el cuidado en el marco de una ética civil en la que la corresponsabilidad sea un hecho. Tal mecanismo evitaría que nuestra forma de malgestionar las necesidades del cuidado acaben generando pobreza e injusticia social y de género. Necesitamos revisar de manera crítica cuáles son las opciones que se nos ofrecen para solventar el cuidado; y qué queremos y podemos esperar de una sociedad auténticamente democrática. Con esta intención y en nuestro contexto nacional, es muy interesante la propuesta de implantación de un sistema basado en el derecho universal de atención suficiente (Martínez, Roldán, y Sastre, 2018).

La responsabilidad por la escasez de cuidados y la falta de reconocimiento de quienes los dispensan debe ser compartida por los individuos, las familias y las instituciones sociales. En ese sentido, corresponde al Estado democrático repartir las responsabilidades y pedir cuentas por su incumplimiento. Seguimos percibiendo las necesidades sociales desde la óptica individualista en la que no se aprecia el valor del cuidado. Mientras el individualismo persista, no sólo será improbable el reparto de responsabilidades, sino que pueden agravarse las perversiones de falta de reconocimiento social y económico del esfuerzo personal de los miembros de la familia y de los profesionales que cuidan. La responsabilidad de los cuidados no exime a nadie. Toda necesidad humana exige una preocupación por el otro que no puede ser visto como extraño y ajeno. A la lógica individualista pro-

pia del capitalismo despiadado debe sustituirla una lógica del cuerpo social, por la que los individuos y las instituciones sociales sientan que lo que hacen o dejan de hacer tiene siempre un coste y unas implicaciones colectivas de las que hay que hacerse cargo. Ocuparse de los cuidados no debe significar solo atender a las necesidades de los más vulnerables. Por supuesto que cuidar es eso, pero algo más: que los otros importan no tanto como otros generalizados sino como otros concretos, que viven unas circunstancias y tienen una identidad personal y una historia singularizada.

D. *El cultivo de los sentimientos prosociales*

La actitud de cuidar implica unas connotaciones que dan sentido al significado de ese concepto: la disponibilidad, la solicitud, la empatía, la cercanía y el afecto. Como ha señalado Victoria Camps (2021), el cuidado responde a una variedad infinita de necesidades: vigilar a un niño mientras juega, hacer compañía a una persona que vive sola, dar un empleo adecuado a un discapacitado, empujar la silla de un inválido, atender a un enfermo, procurar que coman los que pasan hambre, acoger a los migrantes sin recursos. Cuidar de los demás es algo que se materializa en actividades muy concretas. Pero ejercer actividades de cuidado es hacerlas de una determinada manera, con la sensibilidad que muestra quien de verdad está acompañando, ayudando y asistiendo a quien lo necesita. El ejercicio de cualquier profesión, o de cualquier trabajo, si es un trabajo bien hecho, exige algo más que la estricta competencia profesional; exige hacerlo con esmero, con dedicación, con interés hacia las situaciones concretas de las personas a las que afecta. Esa forma de entender el cuidado, como una especial solicitud hacia los demás en cualquiera de las actividades que realizamos, es la que da al concepto de cuidado el valor ético que hay que asignarle.

E. *Promover la dignidad de quien es cuidado*

Uno de los problemas más complejos en las relaciones de cuidado

es la promoción de la autonomía de quien es cuidado. No podemos engañarnos: las relaciones de cuidado no son igualitarias. Entre el que cuida y quien es cuidado no hay simetría, como no la hay entre el sanitario y el paciente, el maestro y el alumnado, los padres y los hijos. La superioridad del cuidador, aunque proceda solo de un estado de salud mejor, tiene algo de humillación para el desvalido, que tiende a sentirse impotente, torpe, inútil, una carga. Si hay un imperativo ético que aplicar a la relación de cuidado es preservar la autonomía o dignidad de ambas partes, la de la persona cuidadora y la persona cuidada. Una relación que tenga en cuenta la autonomía del otro ha de basarse en valores como el saber escuchar, el respeto, incluso el intercambio que lleva al enriquecimiento mutuo. Dejar ser al otro, aunque haya que protegerlo. Ver en quien parece que ya no puede aportar nada, alguien de quien se puede aprender. Por eso el término que parece más adecuado para describir la relación de cuidado es el de acompañamiento. Acompañar es una buena palabra porque, de algún modo, corrige la desigualdad entre quien cuida y es cuidado. Y porque, en muchas ocasiones, cuidar no es nada más que estar al lado del desvalido, estar presente y cercano. Esther Busquets (2020) expone las siguientes cualidades (¿virtudes?) como criterios para evaluar la autenticidad del cuidado: disponibilidad, veracidad, competencia, confianza, paciencia, comprensión, afabilidad, consuelo y alegría.

F. *El redescubrimiento de la fraternidad universal*

De los tres grandes valores de la Modernidad: la libertad, la igualdad y la fraternidad, este último ha sido sustituido por la solidaridad. Parece que en una época laica en la que no nos sentimos hijos de un mismo Padre, la fraternidad de los humanos ha desaparecido prácticamente de los sistemas de valores de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, hoy es el valor que más necesitamos: la fraternidad es el vínculo que une a todos sin distinciones y, porque une, mueve a corregir las desigualdades y a ejercer la libertad con más responsabilidad. Puyol (2017) ha analizado los fallos que impiden

que la fraternidad sea hoy un valor reconocido y eficaz para mantener la unidad entre los humanos. Recuerda que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su primer artículo, menciona la fraternidad: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros".

Ha sido el papa Francisco en su última Encíclica *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social* (2020) quien mejor ha profundizado, a nuestro juicio, en el significado del valor de la fraternidad. El capítulo segundo de su Encíclica está dedicado a comentar la parábola del Buen Samaritano (pp.39-57), haciendo interpretaciones sustanciosas del problema, de los personajes que aparecen y las consecuencias que se derivan para las sociedades de nuestro tiempo. Como síntesis de su pensamiento extraemos la siguiente cita textual: "Todo ser humano tiene derecho a vivir con dignidad y a desarrollarse integralmente, y ese derecho básico no puede ser negado por ningún país. Lo tiene, aunque sea poco eficiente, aunque haya nacido o crecido con limitaciones. Porque eso no menoscaba su dignidad como persona humana, que no se fundamenta en sus circunstancias sino en el valor de su ser. Cuando este principio no queda a salvo no hay futuro ni para la fraternidad ni para la sobrevivencia de la humanidad" (pp.70-71). El valor de la fraternidad que proclamó la Revolución francesa, como puente que unía la libertad y la igualdad, fue un antecedente del cuidado como principio ético que debe unir a los humanos, en especial cuando las discriminaciones son más evidentes. Como individuos formamos parte de una humanidad que nos precede y nos sobrevivirá si la cuidamos.

Referencias

Busquets, E. (2020). *Ética del cuidado en las ciencias de la salud*. Barcelona: Herder.

Camps, V. (2021). *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo.* Barcelona: Arpa.

Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri.* Madrid: Tecnos.

Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia.* Barcelona: Paidós.

Escámez, J.; Peris, J. A. (2021). *La universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social.* Valencia: Tirant.

Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado.

Francisco (2020). *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social.* Madrid: Palabra.

Han, B-Ch. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Kenneth, R. (2022). With Autocrats on the Defensive, Can Democrats Rise to the Occasion? En *Human Rights Watch - World Report 2022*. https://www.hrw.org/sites/default/files/media_2022/01/World%20Report%202022%20web%20pdf_0.pdf

Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.

Martínez, R., Roldán, S. y Sastre, M. (2018). La atención a la dependencia en España. Evaluación del sistema actual y propuesta de implantación de un sistema basado en el derecho universal de atención suficiente por parte de los servicios públicos. Estudio de su viabilidad económica y de sus impactos económicos y sociales. *Papeles de Trabajo 5/2018. Instituto de Estudios Fiscales.* https://www.ief.es/docs/destacados/publicaciones/papeles_trabajo/2018_05.pdf

Martinón-Torres, M. (2022). *Homo imperfectus. ¿Por qué seguimos enfermando a pesar de la evolución?* Barcelona: Destino.

Mounier, E. (1974). *El personalismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

Morin, E. (2020). *Cambiemos de vía. Lecciones de la pandemia*. Barcelona: Paidós.

Puyol, A. (2017). *El derecho a la fraternidad*. Barcelona: Catarata.

Scheler, M. (1967). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

Tronto, J. (2017). There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism. *International Journal of Care and Caring*, 1 (1), 27-43.

Zakaria, F. (2021). *Diez lecciones para el mundo de la postpandemia*. Barcelona: Paidós.

Capítulo 2

LA ÉTICA DEL CUIDADO

Juan Escámez-Sánchez
Universidad Católica de Valencia

Ramón Gil-Martínez
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El capítulo analiza el significado que actualmente se le asigna al término cuidar. En un segundo momento, examina el marco conceptual de la ética del cuidado y su evolución en Carol Gilligan, especialmente en contraposición a la cultura del patriarcado; y las semejanzas y diferencias con la ética de la justicia. En tercer lugar, describe los momentos o fases que son necesarios para una adecuada práctica de la ética del cuidado: el cultivo de los sentimientos positivos por el vulnerable, la escucha, la responsabilidad de hacerse cargo del que necesita ser cuidado, la urgencia de la respuesta y la democratización del cuidado como valor cívico. Como aportación fundamental, se argumenta la necesaria complementariedad de los principios éticos del cuidado y de la justicia.

1. CUIDAR

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (1984), la semántica del vocablo cuidar y que comparte con los vocablos de su área -cuidado, cuidadoso, cuidador, cuidadosamente- hace referencia a la solicitud, diligencia y atención que son necesarias para hacer bien una cosa y/o hacer bien a las personas, a la sociedad y sus instituciones, y a la Naturaleza. Fundamentalmente cuidar implica: a) disposiciones o sentimientos favorables (actitudes) para evitar el perjuicio de uno mismo, del otro y/o de lo otro, y empoderar el bien de uno mismo, del otro y/o de lo otro; y b) generar acciones que respondan en consecuencia.

Joan Tronto (2013) ha analizado los cinco momentos principales del cuidado como principio ético: la atención solícita, la escucha, la

responsabilidad, la urgencia de la respuesta y la consideración del cuidado como ideal democrático. Se empieza con la sensibilidad para percibir la fragilidad del mundo y la vulnerabilidad de las personas como merecedoras de atención solícita; ello exige la escucha de la voz de los necesitados de cuidados. A continuación, viene la responsabilidad u obligación de hacerse cargo de lo frágil y vulnerable con acciones adecuadas a la satisfacción de sus necesidades. La urgencia de la respuesta, superando las dificultades que se opongan a la misma en un mundo en donde todo incita a desatender las necesidades del otro y a concentrarse en el interés propio. Por fin, la reciprocidad o capacidad colectiva de actuar cuidando como ideal democrático.

Como ha puesto de manifiesto Cortina (2021), la esencia de los seres humanos consiste en la necesidad de ser cuidados porque somos vulnerables, pero también en la capacidad de cuidar de lo frágil y vulnerable. La capacidad de cuidar y ser cuidados nos constituye como seres humanos. El ser humano vive en el ámbito de la "cura", que significa a la vez desvelo, solicitud, diligencia en relación con alguien o con algo, e incluso supone prevenir que les ocurra algo malo. Esa disposición atenta del cuidado por lo frágil y vulnerable es lo que se propone hoy en día como la actitud ética que es preciso adoptar ante los seres humanos y ante la Tierra a la que hemos hecho vulnerable a través del progreso científico y técnico (Jonas, 1995).

La actitud de dominio frente a los demás seres vivos y frente a la Naturaleza, la obsesión por incrementar el poder tecnológico convirtiendo a todos los seres en objetos y mercancías nos ha llevado a un mundo insoportable del que forman parte la pobreza, el hambre, la miseria y el expolio. Un mundo que pone en peligro la supervivencia de la tierra y de quienes habitamos en ella. Y la solución no consiste sólo en utilizar tecnologías más refinadas, como propone B. Gates en *Cómo evitar un desastre climático* (2021):

> Mi mentalidad es más propia de un ingeniero que de un experto en ciencias políticas, de modo que no tengo la solución política al cambio climático. En lugar de eso, aspiro a poner el punto

> de mira en lo que hace falta para llegar a las cero emisiones: canalizar el entusiasmo y la inteligencia científica del mundo hacia las soluciones relacionadas con energías limpias que ya existen, así como la invención de otras nuevas, para dejar de verter gases de efecto invernadero en la atmósfera (p 25).

La solución tiene que ser, sobre todo, ética: se trata de cambiar de actitud, de adoptar voluntariamente la disposición de cuidar que es una relación amorosa, respetuosa y no agresiva con la realidad y por eso no destructiva. Cabe preguntarse, ¿por qué cada persona debería asumir esa actitud si no sale siempre ganando con ella? La respuesta es que los seres humanos somos parte de la Naturaleza, miembros de la comunidad biótica y cósmica y, por lo tanto, tenemos la responsabilidad de protegerlas, regenerarlas y cuidarlas, teniendo presentes a las generaciones futuras, que también tienen derecho a un planeta habitable. A todo ello habría que añadir que la ética del cuidado no obliga a los seres humanos a ir en contra de su naturaleza biológica, sino que tiene una base biológica. Este es uno de los lugares comunes en las actuales investigaciones de la biología evolutiva y de las neurociencias (Churchland, 2012; Martinón, 2022).

Y la solución también tiene que ser política. La falta de capacidad de respuesta a las necesidades de los más desvalidos y a la destrucción de la biodiversidad y del planeta pone de manifiesto que no puede dejarse solo a merced de personas sensibles ante la menesterosidad de los más vulnerables y de la fragilidad del planeta; también son necesarios los esfuerzos de los responsables políticos y de los líderes de la sociedad civil. Como venimos constatando desde hace años, los problemas que generan la pobreza, el rechazo a los migrantes, la ausencia de vigor de las democracias, la iniquidad de géneros, las desigualdades de derechos políticos y sociales de los ciudadanos dentro de los Estados y entre Estados (Escámez y Peris, 2021) no pueden solucionarse desde acciones individuales por muy meritorias que sean. Fallan muchas cosas porque la respuesta obligada a esos problemas no se percibe como un imperativo ineludible que debe

implicar a todos, desde el simple ciudadano individual a las organizaciones sociales de todo tipo, a las administraciones públicas, a los gobiernos y a las instituciones internacionales (Camps, 2021).

Por ello, hoy se insiste en la dimensión pública del cuidado. El cuidado debe considerarse como un principio ético normativo que debe regular todas las acciones humanas tanto individuales como organizacionales. Hace tiempo que el cuidado salió de la casa familiar para ser dispensado por distintas organizaciones: hospitales, centros de día, geriátricos, guarderías, escuelas, asociaciones diversas de voluntariado…, pero del cuidado no hemos hecho un asunto público porque estamos instalados en la gran mentira de mitos occidentales como ha denunciado E. Morin (2020):

> La convicción de que el progreso tecno-económico constituye por sí solo el progreso humano y de que el libre comercio y el crecimiento económico son las condiciones que determinan el bienestar social sigue dominando el mundo occidental e incluso el delirio eufórico del transhumanismo. Esto predice que el hombre accederá a la inmortalidad y controlará todas las cosas mediante la inteligencia artificial. Esta promesa lleva hasta el paroxismo el mito de la necesidad histórica del progreso y el mito del dominio por el hombre no sólo de la naturaleza, sino también de su destino (p 25).

La vulnerabilidad humana y la fragilidad de la Tierra están olvidadas. El mito occidental del hombre cuyo destino es convertirse en amo y señor se derrumba ante un virus, el COVID-19. Ese mito ya estaba gravemente tocado por la conciencia ecológica, que ha sabido demostrar desde hace décadas que cuánto más dueños somos de la biosfera, más dependientes somos de ella; cuanto más la degradamos, más degradamos nuestras vidas. El enorme poder de la tecnociencia no suprime la debilidad humana ante el dolor y la muerte. Debemos tomar consciencia de la paradoja que supone que el aumento de nuestro poder vaya acompañado de un aumento de nuestra debilidad y el reconocimiento de que, incluso oculta y reprimida, la incertidumbre

acompaña la aventura de la humanidad, cualquier historia nacional, cualquier vida personal. Pues toda vida es una aventura incierta: no sabemos de antemano cómo serán nuestra vida personal, nuestra salud, nuestra actividad profesional, nuestros amores y proyectos…, ni cuándo se producirá, aunque sea cierta, nuestra muerte.

Cuando parece que el virus está controlado, nos hemos olvidado de lo que en plena pandemia se han llamado los servicios esenciales que aseguraban la supervivencia. Se ha vuelto a pagar a quienes trabajan en ellos sueldos de miseria y a suprimir los puestos de trabajo público que se habían creado para paliar sus efectos, así como a minusvalorar a los proveedores de alimentos básicos. En definitiva, se ha vuelto a las creencias acríticas en las que nos ha instalado el neoliberalismo económico: el imperio de la economía como desarrollo del PIB, la globalización, la sociedad del conocimiento frente a la sabiduría de la vida buena, la digitalización y la inteligencia artificial, la expulsión de lo distinto frente al reconocimiento del otro y de lo otro (Escámez y Peris, 2021). Dudamos que se hayan aprendido las lecciones de la pandemia. Necesitamos repensar una nueva concepción ética que oriente lo que se debe hacer.

2. ÉTICA DEL CUIDADO

Con la invención de la ética del cuidado, Carol Gilligan ha conseguido dar un giro al marco conceptual del patriarcado y diseñar una nueva teoría que ensancha el horizonte de la ética y de la democracia. En *In a Different Voice* (1982), salió al paso de la teoría de Kolhberg sobre el desarrollo del juicio moral, para poner de manifiesto que el patriarcado había preparado el terreno para no escuchar la voz de las mujeres estableciendo parámetros que silenciaban lo que brotaba de lo más profundo de su ser, solo porque no correspondía con lo que había que decir. A través de la investigación del sentir y razonar de las niñas hasta la adolescencia y de los niños en sus primeros años, Gilligan descubrió el valor del cuidado que debiera ser tan importante

como el valor de la justicia, pero no lo era porque se desarrollaba sólo en la vida privada y doméstica protagonizada por las mujeres. Treinta años después de escribir *In a Different Voice*, publicó un nuevo trabajo, *La resistencia a la injusticia: Una ética feminista del cuidado* (2013), en el que expone una síntesis clara del marco conceptual de la ética del cuidado.

Nos relata en esa publicación que, en las teorías morales, los filósofos discuten básicamente si la ética se basa en la razón o en la emoción. Y los psicólogos morales hablan del Yo como un ente separado de los demás y del mundo; y conciben el desarrollo moral como un tránsito de la dependencia a la independencia. La voz diferente que descubre con sus investigaciones, en las narraciones que escucha a las mujeres y a los niños sobre lo que debe ser hecho, une la razón con la emoción y percibe al Yo relacionado con los demás y con el mundo. En sus narrativas sobre los problemas morales, sus vidas estaban conectadas y eran interdependientes. Desde este punto de vista, lo contrario de la dependencia no es la independencia sino el aislamiento, al que califica como el gran daño moral y psicológico de las personas.

Sus investigaciones también le revelan que, con frecuencia, en los dilemas morales que les plantea, las mujeres y los niños se debaten interiormente entre lo que piensan en su más genuino interior y lo que manifiestan en sus declaraciones porque así se considera según la concepción tradicional de la moral. ¿Por qué sucede esto?, se pregunta Gilligan (2013):

> Al final resultó que no era tan fácil salirse del marco (de la concepción tradicional de la ética). El esquema de referencia regresaba una y otra vez como un ordenador que se reinicia: los hombres son autónomos y las mujeres viven en relaciones; los hombres son racionales, y las mujeres sentimentales; los hombres son heroicos, y las mujeres ángeles de la guarda; los hombres son justos y las mujeres bondadosas (p 44).

Gilligan se da cuenta de que no podía seguir investigando el desa-

rrollo moral de las mujeres y de los niños a partir de sus respuestas a los dilemas morales que les planteaba. Al ceñirse a las convenciones existentes de la investigación psicológica, estaba pidiendo a las mujeres y a los niños que simularan no saber lo que en realidad sabían; y que ella misma estaba ignorando la evidencia de la disociación entre las más genuinas convicciones morales de las entrevistadas y las convicciones que tenían de lo que se esperaba de ellas. Al transformarse en mujeres adultas, las chicas adolescentes eran conscientes de las presiones sociales que existían para que se ajustaran a las maneras de ver y hablar que exigían descartar sus propias percepciones y para que desconfiaran de sus propias experiencias; pero, en su interior, se resistían a esas presiones. Gilligan descubre análogos hallazgos en sus investigaciones con los niños pequeños. Entonces, descubre la presencia de la figura del patriarcado en la interpretación que se venía haciendo del desarrollo del juicio moral: la existencia de una jerarquía social en la que los varones ocupan la cima y mantienen los privilegios y el poder. Las mujeres estaban sometiendo a escrutinio la moralidad que les había ordenado volverse abnegadas, en nombre de la bondad, y no tenían en cuenta que esa abnegación implicaba la abdicación de su voz y la pérdida de la relación con los demás y con el mundo (Gilligan, 2013):

> Después de escuchar a estas mujeres, establecí una distinción crucial para comprender la ética del cuidado. En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina. Cuidar es lo que hacen las mujeres buenas y las personas que cuidan realizan una labor femenina: están consagradas al prójimo, pendientes de sus deseos y necesidades, atentas a sus preocupaciones: son abnegadas. En un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Cuidar es lo que hacen los seres humanos; cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural. La diferencia no estaba entre cuidado y justicia, entre hombres y mujeres, sino entre democracia y patriarcado (pp. 50-51).

La ética del cuidado apremia ahora más que nunca. Vivimos en

un momento histórico en el que cada vez somos más conscientes de la realidad de la interdependencia y del precio que acarrea el aislamiento. Sabemos que cuando algo afecta a una persona directamente afecta de algún modo a todas las personas y a la Naturaleza. Las personas somos biológicamente empáticas y no lobos unas para otras. La cooperación está programada en nuestro sistema nervioso; nuestros cerebros dan más luz cuando optamos por estrategias cooperativas en vez de competitivas. Los descubrimientos en neurobiología y antropología evolutiva se suman a los de la psicología evolutiva del desarrollo. En vez de plantearnos cómo adquirimos la capacidad de cuidar, tenemos que preguntarnos: ¿Cómo hemos perdido nuestra humanidad?

Han (2017), se enfrenta al problema de la pérdida de nuestra humanidad cuando afirma que los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como amigo, el otro como infierno, el otro como misterio, el otro como deseo van desapareciendo y dan paso a lo igual. La proliferación de lo igual es lo que, haciéndose pasar por crecimiento y desarrollo, constituye hoy la patología de nuestras sociedades. Lo que enferma a la sociedad actual son el exceso de información, la sobreproducción y el hiperconsumo a la que nos ha llevado el triunfo del neoliberalismo, que engendra las desigualdades sociales y una injusticia de orden global en donde la explotación y la exclusión de los diferentes le son constitutivos. Si la sociedad se encomienda únicamente a la ley mercantil neoliberal se deshumaniza cada vez más y genera convulsiones sociales y problemas personales como el terror, el miedo y la alienación.

Si queremos situar el marco conceptual de la ética del cuidado en el espectro de las teorías éticas más importantes en la historia del pensamiento moral, es interesante el análisis que ofrece Slote (2015) cuando argumenta que el criterio clave para la clasificación de tales teorías es la conexión-separación de las personas con los demás y con el mundo. Preocuparse de verdad por los demás supone estar dispuesto a escuchar y ver las cosas desde su punto de vista. Esto

implica un ideal de respeto. De modo que la ética del cuidado encaja muy bien con la idea de si alguien no está de acuerdo contigo, lo primero que tienes que hacer es ver las cosas desde su punto de vista. Esto forma parte de lo que significa preocuparse por los demás. Los filósofos y psicólogos morales de los últimos años tienden a estar de acuerdo que preocuparse por los demás requiere empatía. El respeto empático o la empatía respetuosa es elemento fundamental de la ética del cuidado, pero no aparece esa empatía y respeto bajo una concepción de las relaciones sociales en las que predomina el patriarcado: "Originalmente, Gilligan se centró en enfrentar justicia con cuidado, pero con el paso del tiempo cambió de criterio, y en el prefacio para sus lectores de la edición de 1993 de ese libro (In a Different Voice), describió más bien la elección básica entre el criterio de separación y el de la conexión" (Slote, 2015: 19).

Hay una tendencia academicista de enfrentar teorías morales entre sí, cuando en realidad difieren en su insistencia en unos aspectos u otros, que son complementarios. Esto sucede entre la Teoria de la Justicia de origen Kantiano, que tiene su máxima expresión en la formulación de Rawls (1971), y la Teoría del Cuidado de Gilligan. Adela Cortina, una consagrada pensadora moral de filiación kantiana, en *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia* (2021) nos confiesa que lleva varios años diseñando una ética de la razón cordial, un reconocimiento cordial o compasivo que nos lleva a preocuparnos por la justicia, pero no entendida como condescendencia, sino como la capacidad de compadecer la alegría y el sufrimiento de los que se reconocen como autónomos y a la vez vulnerables. Argumentar en serio sobre lo justo carece de sentido si esa exigencia no brota de una razón cordial, porque conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón. Por eso la virtud humana por excelencia es la cordura, en la que se dan cita la prudencia, la justicia y la kardía, la virtud del corazón lúcido. Formar en la compasión, en la capacidad de ser con otros y de comprometerse con ellos es, a su juicio, la clave irrenunciable de

la formación humanista que debe ofrecerse en el siglo XXI.

Por su parte Victoria Camps en *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo* (2021), afirma que cuando se ha centrado en la justicia, la ética moderna ha prestado escasa atención a las situaciones reales de injusticia. En cambio, la ética del cuidado se empieza a desarrollar en nuestros tiempos junto a la aparición de las éticas aplicadas, cuyo cometido es plantear problemas reales y concretos en escenarios sociales diversos. En todas ellas, lo que importa es el contexto, la situación singular, más que la teoría e incluso más que los principios. Son éticas de casos, que parten del supuesto de que no existen soluciones válidas para todas las situaciones por similares que parezcan. Considerar el valor ético del cuidado conlleva de por sí una pretensión de universalidad, como ocurre con todos los valores éticos. La emergencia actual de la dimensión ética de los cuidados, tradicionalmente desempeñados por mujeres, no puede entenderse como una guerra de sexos. Se trata de hacer patentes disposiciones y actividades mantenidas en la sombra durante siglos y de reivindicar prácticas imprescindibles no reconocidas y desigualmente repartidas según género.

3. MOMENTOS PARA LA PRÁCTICA ÉTICA DEL CUIDADO

3.1. El amor

La ética del cuidado implica solicitud y respeto por el otro vulnerable y por un mundo frágil. El primer momento de esta ética es la sensibilidad a las necesidades que nos muestran, demandando atención y no indiferencia en una época histórica en la que prevalece un Yo narcisista, patológicamente hipertrofiado, que las relaciones neoliberales de producción cultivan y explotan para incrementar la productividad, sean cuales sean los efectos perversos que se derivan para las otras personas y la Tierra. Deseos, sentimientos, emociones, eso que los pensadores clásicos llamaban pasiones, son fundamentales

para el cuidado. Es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa y esta tendencia tiene siempre señales afectivas básicas: el placer, el dolor, la alegría y la pena, la ternura y el temor. Son el presupuesto de la actividad psicológica más elemental. La persona humana es un viviente de esta tierra, y todo lo que hace y busca está cargado de pasiones. Es necesario volver a considerar la vida partiendo del otro y de lo otro, otorgándole una prioridad en las relaciones del Yo. Este es el núcleo conceptual de la ética del cuidado y a ese primer momento lo llamamos amor, término en desuso en los tiempos que vivimos. Se trata del sentimiento del amor que lleva consigo respeto, lucidez, afecto y claridad.

La actitud amorosa influye en la percepción, el conocimiento y la estima de las personas y las cosas que nos circundan, en la organización del mundo en el que vivimos y en la orientación que adoptamos ante las personas y la Naturaleza. El amor es una actitud radical de la vida personal, que condiciona los contenidos de toda experiencia y les presta una orientación y un sentido. El amor no se funda en la compasión. Por el contrario, la compasión sólo adquiere sentido y dignidad en una conciencia moral impregnada de amor. El amor es acción, iniciativa, espontaneidad, entrega gratuita sin intención o esperanza de recompensa, ni aun de correspondencia.

¿Cómo organiza y crea su entorno la persona que tiene la actitud radical del amor? El amor deja intacto lo amado; lo mira con respeto y reverencia; lo ama en su realidad misma, con todas sus cualidades y limitaciones. Por la presencia del amor, la persona cuidada se transforma; la mirada amorosa ve en las personas cualidades o valores que permanecen ocultos a la mirada indiferente o rencorosa. En toda persona hay cualidades buenas y malas, mejores y peores, detestables y excelentes. La mirada amorosa percibe en la persona cuidada el volumen entero de las cualidades que la integran; pero destaca, en primer lugar, aquellas que, entre todas, poseen una calidad superior. Al servicio de ellas, pone todo el esfuerzo para que la persona cuidada alcance su plenitud. La mirada amorosa ve en las personas lo que

permanece oculto a otras miradas. Precisamente por esto, solo es posible el conocimiento profundo de la otra persona cuando se la ama; la razón intelectual se halla en estricta relación con la razón cordial: "en un mundo entusiasmado con el saber productivo, con el "saber hacer" de los técnicos que pueblan el universo ejecutivo, resulta ser sumamente fecundo recordar que nuestro contacto con la realidad, el de cualquier ser humano, es afectivo" (Cortina, 2007: 248).

La mirada amorosa es creadora de mitos, llena de símbolos la realidad, abre nuevos caminos, proyecta sobre la persona un halo luminoso que la enaltece y eleva. El rencor, por el contrario, destruye los mitos y los símbolos, cierra los caminos y desarticula toda la realidad, que se reseca y se quiebra; hace perder el encanto y el misterio a las personas y, con ello, la posibilidad de su genuina manifestación. Con el rencor o la indiferencia, todo deviene insignificante, silencioso y gris; resulta imposible entender e interpretar nada. Frente a las realidades de la experiencia de lo frágil y vulnerable es posible adoptar dos actitudes claves y opuestas: la actitud amorosa o la actitud rencorosa o indiferente, la actitud afirmativa o la actitud negativa, la actitud que todo lo salva o la actitud que todo lo aniquila. De la primera se derivan unas acciones creadoras; de la segunda, unas acciones destructoras (Xirau, 1998).

Es esencial al amor la consideración de lo amado como distinto, único y original. En caso contrario, el amor no sería sino una forma refinada de egoísmo y conduciría tan solo a la propia satisfacción. En la relación amorosa del cuidado, sin dejar de ser el cuidador quien es, se sitúa en el prójimo, se convierte de alguna manera en él; percibe, siente y comparte cuanto él siente y vive, se sitúa en su interior con todos los sentimientos que le alientan o le perturban.

La mirada amorosa transforma lo que parecía un simple ejemplar de la especie humana en una persona única; nada en ella resulta ya banal; una leve sonrisa puede revelar más que la conducta de una vida entera. El amor multiplica, en cada uno de los seres que cuidan y son cuidados, la riqueza del mundo; no es ya un mundo, son dos

mundos en relación; la comprensión de la realidad adquiere una dimensión de profundidad. Para comprender al prójimo, es necesario situarse en su lugar; lo cual no ocurriría si se fundieran realmente en una sola persona, sin reconocer la alteridad. Cuando se ama al otro, su identidad personal es reconocida como suya, original e intransferible. Solo así es posible que la persona cuidada sea considerada como un fin en sí misma y no como un medio para conseguir un fin; que se le reconozca dignidad personal y autonomía para ser y actuar de acuerdo con los valores que le merecen la pena. Solo es capaz de amar a otro quien es capaz de amarse a sí mismo; solo es capaz de respetar y estimar al otro quien se respeta y estima a sí mismo. Para sentir y comprender al prójimo, es preciso tener clara conciencia de la propia vida y del propio valor. El amor al otro supone la estima a la propia dignidad y autonomía. El amor a sí mismo del cuidador hay que entenderlo en el sentido de quien es incapaz de amarse a sí mismo encuentra dificultades para amar a los demás. Este asunto específico lo tratamos en el capítulo 6º que tiene por título *El cuidado de uno mismo*.

3.2. La escucha

Por ello, es necesaria la actitud ética de la escucha. En el futuro habrá, posiblemente, una profesión que se llamará oyente. A cambio de pago, el oyente escuchará al otro atendiendo lo que dice. Acudiremos al oyente porque, aparte de él, apenas quedará nadie más que escuche. La ética del cuidado insiste en la necesidad de escuchar al que necesita cuidados. Es una ética de casos, en los que cada persona cuidada presenta sus necesidades concretas; y es necesario facilitar las oportunidades para ello. Escuchar no es una actividad pasiva. Se caracteriza por una actividad peculiar por la que hay que dar al otro la bienvenida, es decir, afirmar al otro en su alteridad. Luego hay que atender a lo que dice. Es lo único que ayuda al otro a expresar sus genuinos pensamientos. En cierto sentido, la escucha antecede a la palabra. Se escucha al frágil y vulnerable para que hable. La escucha

invita a hablar, liberándole en su alteridad. Así, la escucha puede tener efectos sanadores.

En la escucha no se anexiona al otro, sino que se le alberga. El oyente se vacía de prejuicios de valoración, de categorías propias de catalogación. La actitud de escucha del cuidador hacia quien es cuidado se manifiesta como paciencia. El cuidador se pone a merced de la persona cuidada sin reservas. Quedar a merced de la persona cuidada es una máxima de la ética del cuidado. La escucha amorosa, cuando es auténtica, exige el respeto a la libertad de quien es cuidado y la capacidad de esperar que abra su corazón y exponga sus genuinas necesidades y pensamientos. El cuidador que escucha bien es capaz de decir palabras de aliento que reconfortan, que fortalecen, que consuelan, que estimulan, que sanan.

La escucha también tiene una dimensión pública como participación en la existencia de los otros, en sus alegrías y sufrimientos. Es lo que enlaza e intermedia entre las personas para que configuren una comunidad de comunicación. La estrategia de dominio del patriarcado consiste en privatizar el cuidado, impidiendo su socialización, su politización o transposición de lo privado a lo público. La voluntad política de configurar un espacio público, una comunidad comunicativa, se encuentra hoy cuestionada. Contra esa situación se alza Gilligan en *In a Different Voice* y en las publicaciones posteriores. No se escuchan las genuinas voces de las mujeres y de los niños sobre el desarrollo del juicio moral porque son voces diferentes a las que propugnan los intereses de jerarquización y de poder del patriarcado. Tampoco se escuchan las voces diferentes o contrarias a las estructuras jerárquicas y de poder en las relaciones sociales y en los protocolos normalizados de la investigación.

Repensar críticamente las prácticas del cuidado no consiste sólo en problematizar los mecanismos de poder que han hecho del cuidado un asunto femenino y de poca importancia social. Hoy se trata de repensar un Estado social posindustrial adaptado a las nuevas condiciones del mundo del trabajo, a los nuevos modos de vida familiar y

a las necesidades de protección de los ciudadanos concretos en sus peculiaridades y diferencias. Entendemos que las políticas, desde la perspectiva de la ética del cuidado, tienen como objetivo la transformación de la sociedad que supone, a la vez, una lucha política feminista y una crítica social a la economía de mercado que se ha hecho global. Por un lado, se trata de preconizar la emancipación de las mujeres, que tengan los medios para liberarse de la atribución casi exclusiva de las tareas del cuidado. Por otro lado, repensar las relaciones asimétricas entre quien protege y es protegido, explorando las posibilidades de delegación de las tareas del cuidado en profesionales. Quizás sea de interés proponer un modelo social y político del cuidado que tiene dos posibles opciones: La primera considera el trabajo del cuidado como una profesión mal remunerada, confiada a las instituciones y a personas de baja cualificación profesional; la segunda considera el trabajo del cuidado como un verdadero trabajo, bien remunerado, que exige una cualificación profesional, aunque tenga unas características especiales. Lo que es inaceptable, en todo caso, es la realidad social de que las mujeres soporten hoy en día, mayoritariamente solas, el peso de lo que se ha llamado la doble jornada: el cuidado de la casa, de los niños, de las personas con disfuncionalidades diversas, enfermos, ancianos y el desempeño de una profesión (Brugère, 2021).

Todo ello, sin perjuicio de satisfacer las necesidades particulares y concretas que tiene cada persona que necesita cuidados. Hacer frente a la dignidad de los dependientes exige repensar la interdependencia como un deber de vivir un proyecto social común. Desde la ética del cuidado es necesario cuestionar críticamente las separaciones establecidas por nuestras sociedades en nombre del productivismo y de la tiranía del mundo del trabajo. Y comprender todos aquellos lazos que tenemos con quienes queremos cuidar: los ancianos, enfermos, personas con disfuncionalidades diversas, grandes dependientes, etc. En ese sentido, la ética del cuidado es una ética de la contestación a la sociedad del mercado de ideología individualista y consumista;

es una ética de la resistencia que se plantea asumir las diferencias, acompañar a las otras personas a lo largo de su vida y hacerse cargo de las desigualdades materiales reales en nombre de una mayor justicia entre los seres humanos.

3.3. La responsabilidad

El tercer momento de la ética del cuidado consiste en la responsabilidad de satisfacer las necesidades de quien necesita cuidados. Es el antídoto de las teorías éticas centradas en el interés personal y en la construcción de un yo autónomo encerrado en sí mismo, que ignora el requerimiento de protección, atención y ayuda que todos los seres racionales, y también el conjunto de los seres vivos y la Tierra, necesitan como seres contingentes y vulnerables. Si llegar a ser una persona buena es el objetivo de la moralidad, dicho objetivo ha de consistir antes que nada en preocuparse por los demás y, en especial, por los más necesitados de ayuda.

A juicio de Gilligan, la ética no puede ser entendida solo en términos de razonamientos lógicos tal como se dan en los debates morales de los dilemas hipotéticos. Esa es la crítica que Gilligan hace a su maestro Kholberg y a la Teoría de la Justicia de Rawls en la que se fundamenta el pensamiento del liberalismo moral. Entre las deficiencias del liberalismo, hay que señalar dos principales: a) que no ha sabido pensar la fragilidad y la vulnerabilidad como una realidad intrínseca a cada persona, a las sociedades humanas y sus instituciones, a la comunidad biótica y a la Tierra; b) que plantea cuestiones o problemas morales referidos a individuos abstractos, desencarnados, sin rostro. La ética tiene que ser una forma de responder a las necesidades de los demás que nos interpelan desde su fragilidad (Camps, 2021). La ética del cuidado plantea problemas reales de personas concretas en situaciones precisas. Desde ella, es más difícil desatender esas vidas que han contado poco para las teorías éticas, políticas y económicas dominantes hoy: las vidas precarias cuya explotación no se percibe, las vidas de los sin voz porque carecen de los derechos

de ciudadanía como es el caso de muchos migrantes sin papeles, las vidas subalternas como la de gran parte de las mujeres en países en vías de desarrollo y desarrollados o las vidas de tanta gente sin capacidades básicas para usar los medios digitales de nuestra sociedad.

La ética del cuidado denuncia la ausencia de una responsabilidad compartida, puesto que las tareas del cuidado se han asumido casi exclusivamente por las mujeres con las consecuencias nefastas que de ello se han derivado. Como ha evidenciado Mª Ángeles Durán (2018), a partir de la *Encuesta sobre Cuidados a Dependientes* (EDAD, 2008), el trabajo de cuidar pasa factura a quien asume la mayor parte de las tareas de cuidado, puesto que le aparta del mercado laboral. La cuarta parte de la población española no puede ni siquiera plantearse la posibilidad de trabajar fuera de casa; el 13% ha tenido que abandonar su empleo, el 9% ha reducido su jornada laboral, y el 22% ha tenido algún otro tipo de problemas laborales. Ante las necesidades, los hogares cuentan con sus propios recursos de tiempo de cuidado no remunerado, que recae casi siempre en las mujeres. Esa es su riqueza y la riqueza invisible del país, pero ¡ya está bien! Es necesario que el cuidado sea reconocido por la sociedad y se le dé una valoración económica. Sin embargo, el recurso familiar no es suficiente en muchas ocasiones, y las familias han de obtener el cuidado que necesitan de los servicios públicos, el voluntariado o el mercado. Para adquirir cuidado mediante el mercado han de disponer de renta (ingresos) o de riqueza (patrimonio). Para el 70% de los hogares es imposible pagar un cuidador a jornada completa (con salario mínimo interprofesional) porque consumiría más de un tercio de los ingresos del hogar. Para las personas jóvenes, paradas, mayores o migrantes la proporción es aún más alta. Si las necesidades de cuidado se priorizan para garantizar el bienestar de la población, hay que desarrollar nuevas perspectivas económicas que no se basen en el trabajo no remunerado de las mujeres, y nuevos servicios que sean accesibles a la mayoría de los hogares.

3.4. La acción

El cuarto momento de cuidar es la urgencia de la respuesta a las necesidades expresadas por quienes necesitan cuidados. La importancia de este momento del cuidado no ha sido suficientemente evidenciada. Los ejemplos que se pueden poner son muchos. Con frecuencia, leemos o escuchamos noticias como las siguientes: a) cien mil personas de la ciudad X está en lista de espera para su intervención quirúrgica; b) los ancianos de las residencias de la ciudad Y no han podido ser atendidos del COVID-19 en los hospitales; c) hay una plaga de hambruna en el Estado Z debido a la sequía o a la guerra civil; d) los dirigentes de los principales países del mundo se han comprometido a limitar el calentamiento global a 1.5 grados antes del 2030, etc. Sin embargo, la reducción de la pobreza severa, el efectivo cumplimiento de los derechos humanos, la acogida a los migrantes, la igualdad real de mujeres y varones en el acceso a los puestos de trabajo, la limitación del cambio climático que se plantean en los discursos y en las declaraciones firmadas por los dirigentes políticos de los gobiernos y de las instituciones internacionales no van acompañados de compromisos económicos efectivos que hagan posible el cumplimiento de las promesas de cuidar a las personas concretas.

3.5. El bien común de la sociedad

El quinto momento del cuidado es su consideración como algo que involucra no solo a quién cuida y a quién recibe ese cuidado, sino a toda la sociedad. De esta manera, podemos abordar con mejores garantías la complejidad de las situaciones y dinámicas sociales y estructurales que subyacen.

En demasiadas ocasiones las personas que cuidan a las personas vulnerables se convierten ellas mismas también en personas vulnerables por el estrés, la precarización laboral, la bajada de ingresos económicos o el impacto en su propia salud. Y esto sucede porque el trabajo de los cuidados está feminizado, hogarizado e invisibilizado. Tronto (2013) conceptualizó el término “privileged irresponsibility”

para exponer las maneras en que la división sexual del trabajo y los valores sociales hegemónicos permiten que ciertos individuos se excusen de asumir responsabilidades básicas de cuidado. Podemos ampliar esta descripción a la ceguera que los gobiernos, instituciones y empresas han mostrado y muestran frente a la realidad de que todas las personas somos vulnerables y tenemos la responsabilidad de hacernos cargo de manera individual y colectiva de la vulnerabilidad propia y ajena.

Por eso, es necesario situar el cuidado como bien público y responsabilidad ciudadana. Situar el cuidado en el marco de una ética civil en la que la corresponsabilidad sea un hecho es el mecanismo que evitaría que nuestra forma de malgestionar las necesidades de cuidado acaben generando pobreza e injusticia social y de género. Necesitamos revisar -de manera crítica y a la luz de desfasadas lógicas dicotómicas, mercantilistas y patriarcales- cuáles son las opciones que se nos ofrecen para solventar el cuidado; y qué queremos y podemos esperar de una sociedad auténticamente democrática. Con esta intención y en nuestro contexto nacional, es bien interesante la propuesta de implantación de un sistema basado en el derecho universal de atención suficiente (Martínez, Roldán, y Sastre, 2018).

4. LA COMPLEMENTARIEDAD DEL PRINCIPIO DE JUSTICIA Y EL PRINCIPIO DEL CUIDADO

H. Jonas habla del vacío ético de nuestro tiempo. La ética tiene que existir. Y tiene que existir porque las personas y organizaciones humanas actúan, y la ética está para ordenar las acciones y regular su poder. Tanto más tiene que existir cuanto mayores sean los poderes de la acción que ella ha de regular. Por tanto, las nuevas capacidades de acción requieren nuevas reglas éticas y quizás una nueva ética. Nosotros proponemos la ética del cuidado. Pau (2020) argumenta que el principio de justicia y el principio del cuidado son dos principios complementarios y sin embargo contrapuestos. El principio

de justicia propugna el trato igual a todas las personas, y el principio del cuidado propugna lo contrario: el trato desigual a todas ellas. La razón de que sean dos principios contrapuestos radica en que el primero es un principio objetivo, abstracto, universal, puesto que se refiere a todas las personas en general; y el segundo es un principio subjetivo, concreto, particular, puesto que se refiere a cada persona en su irreductible individualidad.

A diferencia del principio de justicia, que se basa en la autonomía de todas las personas, el principio del cuidado se basa en la premisa contraria: la dependencia y la vulnerabilidad de todas ellas. El principio del cuidado supone el trato a cada ciudadano conforme a sus necesidades en cada momento concreto de su vida. Para Pau, tanto el principio de justicia como el principio del cuidado deben enmarcarse en una misma ética. No hay razón para contraponer la ética de la justicia con la ética del cuidado: el cuidado también es debido en justicia. Las normas jurídicas deben regular las tareas del cuidado. Estos planteamientos valientes no son usuales en estos tiempos, como tampoco los compromisos económicos acompañan a los discursos ampulosos.

Lo expuesto en el párrafo anterior no descalifica los esfuerzos que las instituciones internacionales como la ONU están realizando en favor de una visión planetaria de los grandes problemas de nuestro tiempo, que son problemas comunes a todos los que habitamos la Tierra. En este contexto, se vuelve indispensable una reorganización de la comunidad internacional, con autoridades designadas equitativamente por acuerdo entre los gobiernos nacionales, y dotadas de poder de sancionar jurídicamente. Hoy se está postulando la gestación de organizaciones mundiales más eficaces, dotadas de poder para asegurar el bien común mundial, la erradicación de las desigualdades, y la defensa de los derechos humanos fundamentales.

Referencias

Brugère, F. (2011). *L`étique du "care"*. Paris: P.U. F.

Camps, V. (2021). *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo.* Barcelona: Arpa.

Churchland, P. S. (2012). *El cerebro moral: lo que la neurociencia nos cuenta de la moralidad.* Barcelona: Paidós.

Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia.* Barcelona: Paidós.

Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI.* Oviedo: Nobel.

Durán, M. A. (2018). *La riqueza invisible del cuidado.* Valencia: Universitat de València.

Escámez, J.; Peris, J. A. (2021). *La universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social.* Valencia: Tirant.

Francisco. (2020). *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social.* Madrid: Palabra.

Gates, B. (2021). *Cómo evitar un desastre climático. Las soluciones que ya tenemos y los avances que necesitamos.* Barcelona: Plaza y Janés.

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women`s Development.* Cambridge: University Cambridge Press-Traducido al español con el título: (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: F.C. E.

Gilligan, C. (2013). La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado. En Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado.* Barcelona: Cuadernos de la Fundación Victor Grifols.

Gilligan, C. (2013). El daño moral y la ética del cuidado. En Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado.* Barcelona: Cuadernos de la Fundación Victor Grifols.

Han, B-CH. (2017). *La expulsión de lo distinto.* Barcelona: Herder.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Barcelona: Herder.

Martínez, R., Roldán, S. y M. Sastre (2018). *La atención a la dependencia en España. Evaluación del sistema actual y propuesta de implantación de un sistema basado en el derecho universal de atención suficiente por parte de los servicios públicos.* Estudio de su viabilidad económica y de sus impactos económicos y sociales. *Papeles de Trabajo* 5/2018. Instituto de Estudios Fiscales.

Morin, E. (2020). *Cambiemos de vía. Lecciones de la pandemia.* Barcelona: Paidós.

Pau, A. (2020). El principio de igualdad y el principio del cuidado, con especial atención a la discapacidad. *Revista de derecho civil*, vol. VII (1).

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice.* Harvard University, Traducida al castellano Rawls, J. (1978). *Teoría de la Justicia*. México: FCE.

Slote, M. (2015). El espectro de las teorías éticas. En Ibáñez-Martín, J. A. *Educación, libertad y cuidado*, pp. 17-29. Madrid: Dykinson.

Tronto, J. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice.* New York: New York University Press.

Capítulo 3

UNA SOCIEDAD CUIDADORA

Ramón Gil-Martínez
Universidad Católica de Valencia

Juan Escámez-Sánchez
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El presente capítulo analiza el significado de sociedad cuidadora y su relación con la sostenibilidad social. La sociedad cuidadora se entiende como un proyecto económico, político y ético de vida en común. Ese proyecto está basado en el empoderamiento de la dignidad humana y el combate contra las desigualdades. Se analizan los principales escenarios sociales de la desigualdad de nuestro tiempo: la educación, la persistencia del patriarcado y la pobreza; y se hacen diversas propuestas sobre lo que se puede hacer para enfrentarla.

1. ATENDIENDO EL BIEN COMÚN

Como argumenta Camps (2021), los cuidados han pasado de ser un valor privado a un valor público por dos razones. La primera de ellas: el cuidado no es un valor que deban desarrollar solo las mujeres y/o la familia. La segunda razón: el cuidado debe ser entendido como una suerte de relación entre las personas, que debe darse y cultivarse en todos los espacios donde se despliegan las relaciones humanas: la familia, las profesiones, la política, la administración, la economía y el comercio, el ocio y la cultura. También en la relación de los humanos con los demás vivientes y con la Naturaleza inanimada. Ahí radica la profunda conexión entre los problemas de la sostenibilidad de nuestro tiempo y el principio ético del cuidado que debe impregnar nuestras acciones para solucionarlos.

Hoy, se entiende por sostenibilidad la acción responsable de los individuos y las sociedades con miras a un futuro mejor para todos,

tanto a nivel local como mundial, es decir, el desarrollo que responde a los imperativos de la justicia social y la gestión ambiental (Bokova, 2015). La sostenibilidad es una visión conceptual, ética y política, que transciende el respeto a la calidad del medioambiente en la medida que incluye: la desaparición de la pobreza mediante su progresiva reducción, la equidad de géneros, la promoción de la salud, la transformación rural, la práctica de los derechos humanos, la comprensión cultural y la paz, la producción y el consumo responsables, la libertad y la diversidad cultural y el acceso, en igualdad de oportunidades, a las Nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación. La sostenibilidad contiene tres grandes escenarios interrelacionados: el desarrollo económico, la conservación medioambiental y la justicia social.

Puesto que la necesidad de cuidados es básica, habrá que reconocer un derecho universal a ser cuidados y, en consecuencia, también un deber universal de cuidar. Como todo derecho fundamental, el derecho a ser cuidado debe estar garantizado por el Estado. Lo que significa que los gobiernos deben hacerse cargo de los cuidados necesarios y deben hacerlo repartiendo responsabilidades, procurando que la ciudadanía asuma también los deberes del cuidado que correspondan a cada uno. Una de las obligaciones de un Estado decente y justo consiste en organizar la dispensación de cuidados señalando qué es responsabilidad de la Administración y qué puede y debe ser dejado en manos de las familias y de los individuos:

> La expresión "sociedad de los cuidados"-acuñada por el sociólogo Alan Walker en 1985- no se refiere a aquel sector de personas que se dedican a prestar cuidados personales a quienes los necesitan, ni se restringe a la parte de la vida en la que se muestra mayor vulnerabilidad como la infancia o la ancianidad. Es una alternativa global al régimen de bienestar, basada en la perspectiva del cuidado de las personas, sus vínculos, la innovación y el progreso, la economía y la política, el medio

ambiente o el modelo de Estado. La sociedad de los cuidados es un régimen de comunidad política (Vidal, 2018: 322).

La propuesta del profesor Vidal para una alianza social de los cuidados se centra en cinco puntos fundamentales (Domingo, 2022: 123-124):

a) Proponer políticas centradas en las capacidades de los sujetos y sus familias. Iniciativas que no estén basadas en resolver problemas familiares sino en potenciar a los sujetos y las familias fortaleciendo su autoestima y dependencia mutua. Cuidar las capacidades de las personas implica apoyar a las familias en su formación y empoderar especialmente a las mujeres.

b) Asegurar un enfoque holístico centrado en la familia, que aparece como parte irrenunciable de cualquier modelo de desarrollo sostenible.

c) Establecer un nuevo marco de creación de valor público (Mazzucato, 2019). Lo público no es escenario exclusivo del Estado y de la Administración como agentes principales, sino que lo público se crea por parte de un amplio abanico de agentes de la sociedad: la familia, la comunidad vecinal, las organizaciones sociales generadoras de iniciativas, que juntamente con las instituciones del Estado, establecen propuestas de co-gestión o concertación al servicio del bien común de la sociedad. Se reconoce la pluralidad de creadores de bienes públicos, poniendo a las instituciones gubernamentales al servicio del emprendimiento comunitario, el soporte de la vida familiar, la responsabilidad activa del conjunto de la ciudadanía y la generación de iniciativas de mutualismo y reciprocidad.

d) Reordenar los espacios sociales evitando su abandono y todo tipo de segregaciones. Busca una revalorización de la dimensión del espacio y la presencia física en un mundo cada vez más virtualizado.

e) Atender a la gobernanza con mayor conciencia de las necesidades y preocupaciones de las personas con un régimen de

permanente consulta; se compromete con la trasparencia y la plena accesibilidad a la información, la gestión participativa y la deliberación pública.

2. EMPEZANDO POR EL RESPETO

Proteger y respetar el medioambiente y tratar con deferencia a los animales son formas de cuidado que han propuesto las filosofías éticas de nuestro tiempo desde Jonas (1995) hasta Camps (2021) y Cortina (2009). La calidad del medioambiente ocupa un lugar importante en el enfoque del desarrollo de las capacidades humanas (Nussbaum, 2012), así como la deferencia que hay que tener con los animales. La pregunta radical que se formulan esas éticas es si los animales tienen solo valor o también derechos a una existencia digna (Nussbaum, 2007; 2014). Temas de interés que merecen atención, pero que no tratamos aquí. El valor fundamental para la sostenibilidad social es la dignidad de las personas. La persona tiene dignidad y no precio. Merece respeto, al menos en un doble sentido: nadie está legitimado para hacerle daño físico o moral y, además, se deben tomar en serio las metas que se propone en la vida y ayudarle a alcanzarlas. Tres son las claves para valorar si las acciones humanas, en las situaciones concretas, respetan la dignidad humana: si benefician y no perjudican; si potencian la autonomía y la capacidad crítica; y si contribuyen a formar una sociedad más justa.

Según hemos argumentado en el capítulo primero, la racionalidad es un aspecto del humano, pero no es el único que define su funcionamiento como humano. Es cierto que la dignidad humana se caracteriza por un cierto tipo de racionalidad, pero la racionalidad no se contrapone a la animalidad. Además, poníamos de manifiesto que la sociabilidad es igual de fundamental e igual de general que la racionalidad en la concepción del humano. Y las necesidades corporales, incluida la necesidad de cuidados, forman parte de su estructura psicobiológica. Esto supone introducir en la concepción del humano

el reconocimiento de que es temporal y necesitado; nace siendo dependiente y termina con frecuencia su vida con variadas formas de dependencia que necesitan ser atendidas.

El valor de la dignidad perfila su significado en relación con otros dos valores: el respeto y la igualdad (Nussbaum, 2011). El respeto viene a ser un pariente cercano e importante de la dignidad. Si se tiene respeto por la dignidad de cada persona, los comportamientos de los individuos y las instituciones sociales y políticas deben facilitar las condiciones que hagan posible su vida pues, como se sabe, hay condiciones del entorno que facilitan y otras que impiden alcanzar a las personas concretas un nivel de vida digno. El verdadero respeto por la dignidad de cada persona consiste en el interés de comprender sus necesidades y ayudarla a cumplimentar sus planes de vida en sociedades más justas, tanto a nivel local como universal.

La cuestión central es valorar si se produce un auténtico respeto por la dignidad de las personas concretas, si se les reconoce igualdad en derechos como a las demás personas o, por el contrario, se las discrimina por una razón u otra. El gran problema, desde mediados el siglo pasado y las décadas que han trascurrido del actual, es que se ha proclamado el principio teórico de la igualdad en derechos y oportunidades, independientemente de los orígenes de cada uno, pero se ha discriminado según esos orígenes. Se ha proclamado la igualdad formal en derechos, pero no se ha producido el reconocimiento real de los mismos (PNUD, 2019).

3. COMBATIENDO LAS DESIGUALDADES

3.1. En la educación

La igualdad educativa ha sido proclamada como derecho humano, a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, y nunca llevada a la práctica. La difusión del conocimiento siempre ha sido la herramienta central para lograr la igualdad real, más allá del origen de cada uno. El problema fundamental es la exis-

tencia de un abismo entre el discurso oficial sobre la igualdad de oportunidades promovida por la educación y la realidad de las desigualdades educativas a las que se enfrentan las clases desfavorecidas. Es cierto que el acceso a la educación primaria y luego a la educación secundaria se ha generalizado a casi toda la población, al menos en los países del Norte, lo que constituye un progreso considerable. Sin embargo, las desigualdades en el acceso a los itinerarios de estudios y a las instituciones educativas más prometedoras siguen siendo abismales, particularmente en la enseñanza superior. La renta familiar predice casi perfectamente las posibilidades de ir a la universidad y a los centros de educación superior más cualificados.

Según investigaciones actuales, esa realidad acontece en Estados Unidos donde la ratio de acceso a la educación superior (porcentaje de jóvenes de 19 a 21 años matriculados en la universidad u otra institución superior) era de apenas el 30 por ciento para los hijos del 10 por ciento de la población más pobre y más del 90 por ciento para los hijos del 10 por ciento de la población más rica (Pikkety, 2021). Quizás algunos piensen que la situación en Estados Unidos se debe a las altas tasas de matrícula que hacen pagar las universidades más prestigiosas y que hacen inasequible el acceso a ellas para los menos pudientes, salvo en el caso de alumnos muy brillantes que se hacen acreedores de becas. Eso no siempre es así: también se produce el hecho de que padres ricos hacen donaciones cuantiosas a esas universidades para compensar las malas calificaciones escolares de sus hijos, que terminan ingresando en ellas. Es un error pensar que esa hipocresía educativa sólo afecta a Estados Unidos, pero no a los Estados europeos llamados de bienestar social.

Por poner ejemplos que nos son cercanos, veamos lo que sucede en nuestro entorno. A pesar de que los precios de las matrículas universitarias son nulas o bajas en los países socialmente avanzados de Europa, se produce una análoga situación a la de Estados Unidos en Francia (Bonneau, Charousset, Grenet y Thebault, 2021) y en España (Pastor, Peraita, 2019). El acceso a la educación universitaria no está

garantizado por igual para todos los ciudadanos. Como valoración general, se puede afirmar que los factores que favorecen u obstaculizan el acceso de los jóvenes a los estudios superiores se relacionan con el estatus profesional y sector de actividad de los progenitores y con el nivel de renta familiar.

Tal situación de desigualdad educativa también se produce en los niveles de las enseñanzas obligatorias. En el caso de España, la reciente revisión de la literatura de la investigación en los niveles preuniversitarios realizada por Turienzo y Manso (2022) evidencia que las desigualdades educativas se están produciendo también en esos niveles como un exponente claro de la falta de justicia social.

3.1.1. ¿Qué se puede hacer?

Es importante que se publique anualmente la distribución de recursos educativos y las ratios de acceso a los distintos itinerarios educativos, según origen social, percentil de renta parental, etc., desglosado por niveles del sistema educativo. Así, la información puede alimentar un debate democrático ponderado, que no sea sospechoso de manipulación, sobre dónde van los recursos públicos que se asignan al sistema educativo. Desgraciadamente, padres y alumnos reciben regularmente algoritmos de selección para ingresar en unos centros u otros, sin consulta previa a los afectados ni evaluación contrastada, con el riesgo de alimentar una desconfianza generalizada sobre la justicia educativa.

Además del problema de las desigualdades en la enseñanza superior, es necesario que el ejercicio de trasparencia permita una revisión radical del sistema de asignación de recursos en la enseñanza infantil, primaria y secundaria. Cuando los estudiantes acceden a la universidad, suele ser ya demasiado tarde para reducir radicalmente la desigualdad de oportunidades. Hay que actuar mucho antes, como evidencian las clásicas investigaciones del premio Nobel de economía Heckman (2007, 2008) que ofrecen tres conclusiones muy importantes: a) invertir en niños menos aventajados es una política

pública rara, pero promueve la justicia social y la producción en la economía y en la sociedad a largo plazo; b) hay una sobreinversión en los niveles superiores de formación y una subinversión en edades tempranas; b) la educación obligatoria tiene una mayor tasa de retorno social del capital invertido en ella en comparación con el retorno del capital invertido en la educación superior. Conclusiones que no suelen ser aceptadas por las sociedades de economía neoliberal y tampoco por los responsables académicos y los diseñadores de las políticas públicas que siguen aferrados al mito de la meritocracia.

La cuestión principal en la práctica no es lograr en la educación una discriminación positiva por motivos sociales, sino simplemente evitar la discriminación negativa. En la educación primaria y secundaria, al igual que en la educación superior, nos encontramos a menudo con que se asigna un mayor gasto público al alumnado más acomodado que al alumnado menos favorecido económicamente.

3.2. En la persistencia del patriarcado

Produce un cierto hartazgo la negación de las desigualdades en derechos de las mujeres respecto a los varones. Actualmente, algunos círculos conservadores califican a quienes trabajan por la igualdad en derechos de unos y otras como defensores de la ideología de género. Y con ello, dan por zanjado el tema. Otros círculos consideran que las desigualdades en derechos de mujeres y varones son un asunto de culturas foráneas, pero no es un problema que afecta a la cultura occidental, especialmente a la europea.

Cuando en España se aprueba la LO 1/2004 Contra la Violencia de Género, uno de los autores del presente capítulo recibe la invitación de dos juristas prestigiosos para participar en una obra colectiva sobre la misma (Boix y Martínez, 2005). Allí se hizo el comentario siguiente que actualmente suscribimos: Con esta declaración inicial se establecen las grandes líneas desde las cuales se redacta la Ley: a) la violencia de género es un problema público; b) tiene unas raíces sociales, puesto que surge desde la posición de subordinación de la

mujer respecto al varón, trasmitida culturalmente y manifestada con el maltrato en las relaciones de pareja, la agresión sexual en la vida social y el acoso en la vida laboral; c) por último, la violencia de género menoscaba el disfrute de los derechos humanos y de las libertades fundamentales por las mujeres.

La consideración de la violencia de género como problema público (el primer principio de la Ley), se enfrenta a las tesis defendidas por los grupos ideológicamente conservadores que vienen manteniendo que es un problema privado y, con frecuencia, circunscrito al ámbito doméstico, donde es necesario buscar la solución al problema. Los redactores de la Ley son sensibles a la tradición del feminismo, desde los años 60 del siglo pasado, que tiene por lema *lo personal es político*. En otras palabras, que no se puede dividir la esfera de la acción de un ser humano (mujer) en cosas que son políticas y otras que son personales. Para las mujeres, su vida personal se desarrolla en tales condiciones que tienen que hacer política de ella; tienen que darse cuenta de que las trabas que tienen son políticas. En esa tradición, lo primero fueron las reivindicaciones políticas del derecho a intervenir en paridad con los varones en los asuntos públicos que se concretó en el derecho al voto, como clave para una larga serie de transformaciones sociales: el derecho a la instrucción, a la educación superior, al ejercicio de cualquier profesión y al dominio del propio patrimonio y recursos. Pero la afirmación de que lo personal es político significa en la actualidad un paso más sobre aquellas anteriores reivindicaciones: los márgenes mismos de lo político han cambiado y no se está dispuesto a admitir que haya zonas en la vida de las mujeres de las cuales la simetría, la decisión conjunta y el diálogo estén excluidos. En esa lucha por la conquista de los derechos individuales, de todos los derechos individuales, de las mujeres hay que situar la educación para la prevención de la violencia de género (Escámez, 2005: 111-136).

Desde esta convicción hemos participado en Proyectos de Investigación y en diversas publicaciones hasta 2021, que es innecesario

enumerar. En España, con esa y otras leyes posteriores sobre género, sólo se ha alcanzado una igualdad formal, pero no una igualdad real en derechos de las mujeres y varones. Tampoco es un problema solo de la sociedad española. Como acertadamente evidencia Piketty (2021), históricamente las mujeres han sido sin duda el grupo más masivo y sistemáticamente discriminado tanto en el Norte como en el Sur, tanto en el Este como en el Oeste, en todas las dimensiones y en todas las latitudes. Casi todas las sociedades humanas han sido sociedades patriarcales, en el sentido de que se han construido sobre un sofisticado conjunto de prejuicios de género y asignación de roles. Y la discriminación en derechos desde la perspectiva de género persiste actualmente, aunque haya habido progresos notables hacia la igualdad real en las sociedades cuando ha existido voluntad política en sus dirigentes.

3.2.1. ¿Qué se puede hacer?

Una de las líneas de acción más usuales para evitar la discriminación son las políticas de cuotas a favor de las mujeres; políticas que se han multiplicado en las últimas décadas, aunque no sin una fuerte oposición de círculos conservadores. Esas medidas son oportunas para avanzar en la paridad de derechos en los escalones más altos del escalafón profesional. Pero claramente son insuficientes si se centran solo en la promoción de las mujeres en los puestos de la cúspide social y se descuidan los puestos de trabajo peor remunerados, que son ocupados mayoritariamente por mujeres. En otras palabras, desbloquear plazas para mujeres en los círculos dirigentes, no debe servir de pretexto para tener la conciencia moral tranquila frente a un sistema social altamente jerarquizado y sexista para el resto de la población. Lo fundamental es atender a la corresponsabilidad en los papeles a desempeñar en los cuidados dentro de la familia; así como la mejora de los salarios, los horarios y las condiciones de trabajo de millones de cajeras, camareras, limpiadoras, cuidadoras de niños y ancianos, y otras docenas de profesiones altamente feminizadas que histórica-

mente no han recibido la misma atención en el debate público que las profesiones ejercidas mayoritariamente por la clase trabajadora masculina.

La superación del patriarcado solo puede conseguirse mediante una trasformación total del equilibrio entre producción y reproducción, y entre vida profesional y vida familiar y personal. Una gran parte de los varones mejor pagados organizan su vida sin apenas ver a sus hijos, a sus amigos y al mundo exterior, mientras contribuyen activamente a la carrera sin fin del consumismo y a la degradación del medioambiente. Resolver el problema de la desigualdad de género incentivando a las mujeres a hacer lo mismo que han hecho siempre, no es la solución; se necesita más bien un equilibrio diferente del uso del tiempo. La discriminación positiva y el sistema de cuotas están bien, y pueden ser efectivas siempre que no sean utilizadas para no tener que financiar las políticas sociales indispensables. La idea de discriminación positiva basada en criterios de género puede defenderse, pero solo a partir de políticas ambiciosas de redistribución de la riqueza y si se entiende como un complemento a medidas universales como la garantía del empleo y el reconocimiento de los cuidados como un trabajo que contribuye a la riqueza de la sociedad.

Mirando al futuro del trabajo, no se pueden planificar estrategias que sirvan a toda la ciudadanía si no reconocemos las formas en que las mujeres se ven especialmente afectadas por el cambio tecnológico actual y se adoptan políticas que aborden sus necesidades específicas. Diversificar los grupos de expertos que dirigen el debate público y dar voz en esos grupos a las mujeres trabajadoras es un buen punto de partida. Además de asegurar que todos los análisis del futuro del trabajo, incluidas las necesidades educativas y las demandas de nuevas habilidades, se realicen con perspectiva de género. Es necesario que nos planteemos cuestiones muy concretas como, por ejemplo: ¿Qué se puede hacer para que los puestos de trabajo de rápido crecimiento en los sectores de los cuidados, la educación temprana y la sanidad, sean mejores empleos que proporcionen estabilidad econó-

mica y movilidad ascendente? ¿Qué pueden hacer los gobiernos de los Estados, de las Comunidades Autónomas y de los Ayuntamientos para crear un sistema de cuidados para la primera infancia, para los mayores, para las personas con diversidad funcional, para los barrios deprimidos y para las bolsas de desheredados de las ciudades, que apoye el desarrollo económico, las oportunidades y el bien social común?

3.3. En la pobreza

Cada vez que enfrentamos el problema de la pobreza, aparecen nuevas perspectivas de análisis. El Informe del PNUD (2019), *Más allá del ingreso, más allá de los promedios, más allá del presente: desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI*, muestra cómo las desigualdades se están acrecentando gravemente en el mundo actual, no limitándose exclusivamente al terreno económico pues están surgiendo una nueva generación de desigualdades que debilitan la cohesión social y la confianza de la ciudadanía en las instituciones públicas. El Informe muestra avances destacables en la reducción de las privaciones extremas; sin embargo, parece que a partir de 2020 se está modificando esa tendencia positiva. La pandemia provocada por el coronavirus SARS-CoV-2 que produce la enfermedad infecciosa denominada COVID-19 ha agravado la situación. En los países desarrollados, los colectivos más desfavorecidos son los más afectados por esta pandemia; situación que se complica más en los países en vías de desarrollo.

Allí se nos decía que, según el Banco Mundial, la pobreza extrema aumentaría por primera vez en 2020 como resultado de la pandemia de COVID-19, agravada a su vez por los conflictos bélicos y el cambio climático, que ya estaban obstaculizando los avances en la reducción de la pobreza. Según una estimación preliminar sobre 2020 en la que se incorporan los efectos del COVID-19, se calculaba entre 88 y 115 millones más de personas en situación de pobreza

extrema, con lo que el total de la población mundial se situaría entre 703 y 729 millones.

Esos pronósticos han quedados obsoletos. Según Oxfam International, en el Informe *Tras la crisis, la catástrofe* (2022), a partir de los datos de las reuniones de primavera del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, más de 260 millones de personas adicionales podrían verse sumidas en la pobreza extrema en 2022 como consecuencia de la COVID-19, el aumento de las desigualdades a nivel global y el incremento desorbitado de los precios de los alimentos, todo ello exacerbado por la guerra de Ucrania. Según su directora Gabriela Bucher, si no se toman medidas radicales podríamos estar ante el mayor aumento de pobreza extrema y sufrimiento de la humanidad del que se tiene constancia.

Desde otra perspectiva complementaria, el Informe del PNUD (2021) *Pobreza multidimensional y COVID-19* pone de manifiesto que la pandemia de la COVID-19 es un claro recordatorio de que la pobreza no es debida solo a los ingresos económicos. En todos los países desarrollados o en vías de desarrollo, las comunidades pobres y marginadas se ven afectadas de manera desproporcionada por la pandemia en términos de tasas de infección, pérdidas económicas y acceso a vacunas, así como a otras urgencias médicas. Por ello se analiza el Índice de Pobreza Multidimensional para comprender cómo las personas experimentan la pobreza de diversas formas superpuestas. El IPM identifica cómo las personas se están quedando atrás en salud, educación y nivel de vida. Los indicadores para la medición de la salud son: nutrición y mortalidad infantil; para la educación: años de escolaridad y asistencia a la escuela; para la calidad de vida: combustible para cocinar, saneamiento de agua potable, electricidad y vivienda. Según esos indicadores, 1.300 millones de personas viven en pobreza multidimensional en el mundo (PNUD, 2021).

Tanto un informe como otro presentan datos abrumadores, a escala global, de esta lacra que es necesario combatir. Pero queremos dete-

nernos en el comentario de algunos datos del Informe Cáritas-Foessa *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España* (2022). Se nos dice que la pandemia supuso un aumento muy rápido de la pobreza extrema. A mediados del 2020 había aumentado en más de 100.000 hogares respecto al nivel previo a la crisis sanitaria. El nivel de pobreza severa aumentó el 50% en el primer año de la pandemia, al pasar del 4.7% al 7% del total de la población española. Especialmente preocupante es el incremento de la pobreza en los hogares con menores de edad, puesto que haber vivido estas formas de pobreza extrema en la infancia, aunque sea transitoriamente, puede tener efectos adversos en el largo plazo en diferentes ámbitos y dimensiones de la vida. Existen evidencias que destacan la mayor probabilidad de alcanzar un menor nivel educativo y de sufrir condiciones de pobreza y privación material en la vida adulta.

Por último, queremos resaltar un factor de la pobreza que frecuentemente se olvida. Nos referimos a la falta de empleo. El papa Francisco considera que el gran tema que tiene que abordar la política social es el trabajo: "Por más que cambien los mecanismos de producción, la política no puede renunciar al objetivo de lograr que la organización de una sociedad asegure a cada persona alguna manera de aportar sus capacidades y su esfuerzo. Porque no existe peor pobreza que aquella que priva del trabajo y de la dignidad de trabajo" (Francisco, 2020: 107). Considera que el trabajo es un modo de ganarse el pan, cauce de crecimiento personal y facilitador de relaciones sociales sanas. Perspectiva semejante argumentan los premios Nobel en economía Banerjee y Duflo (2019) cuando manifiestan que hay evidencias científicas de que el desempleo es mucho más que la pérdida de ingresos, pues conlleva la pérdida de una meta en la vida, del sentido pleno de pertenencia a una sociedad y del sentimiento de dignidad. También argumentan que sus investigaciones establecen evidencias de que la falta de trabajo repercute desfavorablemente en la salud, en los años que viven las personas y, sobre todo, en la au-

toestima. En definitiva, el desempleo es una lacra de nuestro tiempo que impide a las personas el desarrollo de sus capacidades y el respeto de su dignidad.

3.3.1. ¿Qué se puede hacer?

Generar una nueva mirada sobre los pobres. Son pobres aquellas personas que se están quedando atrás debido al desarrollo científico-tecnológico actual con falta de capacidades para: a) usar las nuevas tecnologías de la comunicación; b) adaptarse a los nuevos procesos de producción; y c) participar en los bienes comunes que gozan las sociedades concretas a las que pertenecen como los bienes culturales, redes de infraestructuras viarias y servicios sociales que garantizan seguridad ante el desempleo, la enfermedad y la vejez. La pobreza se debe, en gran parte, a la injusticia arraigada en las sociedades, las economías y los desequilibrios de poder.

No basta con reducir las desigualdades que afectan a las necesidades básicas del pasado (y aún del presente) por necesario que sea. Si se ignoran las nuevas brechas que se están abriendo entre las personas de un mismo Estado y entre los diversos Estados, se puede alejar más aún a los responsables políticos y a los gobiernos de la demanda de la ciudadanía de ser más agentes de sus vidas, es decir, de la capacidad de tomar decisiones para cumplir sus aspiraciones y poner en práctica sus valores (PNUD, 2019).

Desenmascarar los falsos mitos de la economía de nuestro tiempo. Uno de ellos es el mito del crecimiento del Producto Interior Bruto de un país como algo que redunda en el beneficio y bienestar de todos sus ciudadanos. Banerjee y Dufflo inician el capítulo 5º de su libro *Buena economía para tiempos difíciles. En busca de mejores soluciones para nuestros mayores problemas* (2020), con el sugerente título "¿El fin del crecimiento?" y la siguiente afirmación: "El crecimiento se acabó el 16 de octubre de 1973 y nunca regresará, de acuerdo con un libro maravillosamente opinativo de Robert Gordon".

Otro de los mitos que se ha impuesto es el de la igualdad de oportunidades en los países desarrollados. Sobre este asunto, el premio Nobel de economía de 2001 Stiglizt en *La gran brecha. Qué hacer con las sociedades desiguales* (2015) manifiesta: "Los (titulados universitarios) que proceden de lo alto de la escala tienen las relaciones y el capital social necesarios para obtener las oportunidades. Los de en medio y los de abajo, no. Nadie puede salir adelante por sí solo. Y los de arriba cuentan con más ayuda de sus familias que los demás" (p 185). Relacionado con lo anterior, también se ha impuesto el mito de la meritocracia, que responde a la tendencia humana de exaltar el autoconcepto (lo que he conseguido se debe a mi talento y esfuerzo), como si haber nacido en una familia u otra, en un país u otro o en un clima cultural u otro no tuviera importancia. Esta creencia generalizada sí contradice las evidencias de la investigación científica. Por último, el mito de las bondades de la globalización sin atender a los peligros que genera como la dependencia económica respecto de otros países y el traslado de empresas a países con menos costes de personal por la producción o con tributos fiscales más ventajosos, sumiendo a los trabajadores en el paro y en la pobreza, tal como lúcidamente advierte Morin (2020).

Evidenciar la aporofobia o rechazo al pobre en nuestras sociedades. La profesora Cortina ha construido durante años el significado de aporofobia (2017). Argumenta que en la sociedad contractualista del intercambio en la que vivimos "El pobre es el que queda fuera de la posibilidad de devolver algo en un mundo basado en el juego de dar y recibir… ¿Quiénes son los "sin poder"? Pueden ser los discapacitados psíquicos, los enfermos mentales, los pobres de solemnidad, los sin papeles, los "desechables", los sin amigos bien situados" (p 80).

La fobia al pobre se manifiesta en la humillación que recibe por la prepotencia de los otros; ese miserable hacer sentir la superioridad de quien no tiene un ápice más de dignidad que su víctima. La fuente

de la que surge el odio y el desprecio es el que odia, no el despreciado. Las claves concretas de acción para combatir el desprecio al pobre: "Será pues la educación formal e informal, serán esenciales las decisiones tomadas a lo largo de la vida, pero también la creación de instituciones y organizaciones que refuercen el reconocimiento de los sin poder" (p 81). En análogo sentido se pronuncian Banerjee y Duflo en la obra anteriormente citada: "El objetivo de la política social en estos tiempos de cambio y ansiedad, es ayudar a que las personas asimilen los shocks que les afectan sin dejar que estos afecten a la percepción de sí mismas. Por desgracia, este no es el sistema que hemos heredado. Nuestra protección social todavía tiene un aire victoriano, demasiados políticos ni siquiera intentan ocultar su desdén por los pobres y desfavorecidos" (pp. 393-394).

Combatir la reducción de los puestos de trabajo en función de la rentabilidad de las empresas y el crecimiento de los beneficios. Es una frivolidad inmoral la tendencia actual a la reestructuración de empresas rentables si contemplan el despido de trabajadores o la jubilación anticipada. Una sociedad decente y un gobierno justo tienen que invertir en políticas económicas que generen empleo en los jóvenes egresados del sistema educativo formal; el alto nivel de desempleo de los jóvenes, como se produce en la España actual, es inadmisible. Desde la perspectiva económica, también es un fracaso por las consecuencias que se derivan; la solución no está en la sustitución de unos trabajadores por otros más cualificados y con menos derechos; esa situación es un parche en el problema de la pobreza. Hay que explorar otras alternativas: a) la búsqueda de nuevos yacimientos de empleo; b) la promoción de programas que atiendan a los trabajadores que han sido sustituidos por robots; c) escuchar a los jóvenes sobre qué quieren hacer y cómo en sus vidas; d) invertir y dignificar con buenos salarios las profesiones que tienen como finalidad el cuidado: los profesionales de la salud, de la educación, y de atención a los ancianos.

La pandemia del COVID-19 nos ha enseñado que: "Los oficios que más se han expuesto a la infección y a la muerte, los que han sido más indispensables para todos, están en su mayor parte infravalorados, por no decir a veces menospreciados, y tienen los salarios más bajos. Hagamos justicia a los enfermeros, barrenderos, hortelanos, pequeños agricultores, y agentes de las fuerzas y cuerpos de seguridad" (Morin, 2020: 30-31).

4. RECHAZANDO LA HUMILLACIÓN

Una sociedad cuidadora es la que tiene como proyecto común económico, político y ético que todos sus miembros cuiden y sean cuidados en su fragilidad y en su vulnerabilidad, según sus necesidades y proyectos de vida individuales. Hemos expuesto los grandes escenarios de la desigualdad y nos hemos atrevido a formular algunas líneas de acción para combatirla desde las diversas instituciones políticas y las organizaciones sociales. Estamos convencidos que una sociedad cuidadora es la que busca el bien común y rechaza todo atisbo de humillación de sus miembros. Las sociedades del bienestar procuran a sus ciudadanos los bienes y servicios que necesitan. Las sociedades cuidadoras procuran, además, el respeto a su dignidad.

Referencias

Banerjee, A. V.; Duflo, E. (2020). *Buena economía para tiempos difíciles. En busca de mejores soluciones a nuestros mayores problemas.* Madrid: Taurus.

Bokova, I. (2015). *Repensando la educación. Hacia un bien común universal.* Paris: UNESCO.

Bonneau,C,; Charousset, P.; Grenet, J.; y Thebault, G. (2021). *Quelle démocratization de grandes écoles depuis le milieue des annés 2000.* Paris: Institut des Politiques Publiques.

Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo.* Barcelona: Arpa.

Cáritas-Foessa, F. (2022). *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España.* Retrieved February, 23, 2022.

Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos.* Madrid: Taurus

Cortina, A, (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre.* Barcelona: Paidós.

Domingo, A. (2022). *Homo curans. El coraje de cuidar.* Madrid: Encuentro.

Escámez, J. (2005). La prevención educativa de la violencia de género. En Boix, J. y Martínez, E. *La nueva Ley contra la violencia de género (LO 1/2004 de 28 de diciembre (111-136).* Madrid: Justel.

Francisco. (2020). *Fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social.* Madrid: Palabra,

Heckman, J. J. y Masterov, D. V. (2007). The productivity argument for investing in Young children. *Review of Agricultural Economics*, 29 (3): 446-493.

Heckman, J. J. (2008). Schools, Skills and Synapses. *Economic Inquiry*, 46 (3): 289-324.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder

Mazzucato, M. (2019). *El valor de las cosas. Quién produce y quién gana en la economía global*. Madrid: Taurus.

Morin, E. (2020). *Cambiemos de vía. Lecciones de la pandemia.* Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. C. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión.* Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. (2011). *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto.* Buenos Aires: Katz.

Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano.* Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. C. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.

Oxfam International. (2022). *First crisis, then catastrophe.* https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2022-04/Oxfam%20briefing%20-%20First%20Crisis%20Then%20Catastrophe_0.pdf

Pastor, J. M.; y Peraita, C. (2019). *La contribución socioeconómica del sistema universitario español.* Valencia: IVIE.

Pikkety, Th. (2021). *Breve historia de la igualdad.* Barcelona: Planeta.

PNUD (2019). *Más allá del ingreso, más allá de los promedios, más allá del presente: desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI*. Nueva York: PNUD.

PNUD (2021). *Pobreza Multidimensional y COVID-19*. https://feature.undp.org/multidimensional-poverty/es/

Stiglitz, J. E. (2015). *La gran brecha. Qué hacer con las sociedades desiguales.* Madrid: Taurus.

Turienzo, D. y Manso J. (2022). Cuando las políticas educativas se transforman en mecanismos (re)productores de desigualdad educativa: el caso español en el acceso al sistema escolar. *Foro de educación*, 20 (1), 240-264.

Vidal, F. (2018). *La última modernidad. Guía para no perderse en el siglo XXI.* Santander: Sal Terrae.

Capítulo 4

EL CUIDADO DE LOS MAYORES

Ramón Gil-Martínez
Universidad Católica de Valencia

Juan Escámez-Sánchez
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El capítulo analiza lo que se entiende hoy por personas mayores y los requerimientos que hay que tener presente para su cuidado. Describe el valor que los mayores aportan por su longevidad a la evolución de la especie humana y al estilo de vida de las sociedades actuales. Explora algunos de los problemas con los que se enfrentan las personas mayores en la vida cotidiana, así como las actitudes posibles que se pueden adoptar ante la vejez. Por último, plantea dos cuestiones controvertidas: si hoy existe fobia hacia las personas mayores y si la autonomía de las mismas es el primero de los valores que hay que promocionar en la relación del cuidado.

1. LOS MAYORES

Actualmente llamar a las personas de más edad ancianas o viejas es percibido por sectores amplios de población, especialmente por los implicados, como una expresión de mal gusto o insultante. Parece ser que la expresión persona mayor es más aceptada por su neutralidad connotativa, aunque de significado dudoso. Uno de los autores de este capítulo tiene un nieto de once años que es mayor que su hermano de seis años quien, a su vez, es mayor que el último de los hermanos que tiene tres. Ciertamente cuando intentamos explorar el complejo problema del cuidado de los mayores no tenemos intención de hablar de nuestros nietos, sino de nosotros y de nuestras esposas y de otras gentes de edad avanzada o que han vivido muchos años. Dos preguntas nos parecen pertinentes: a) ¿quién puede considerarse hoy persona mayor?; y b) ¿por qué llamar a alguien persona anciana o vieja es de mal gusto o un insulto?

¿Quién puede considerarse hoy persona mayor? Supongamos que se acepta, como convicción socialmente compartida, que persona mayor es la que ha vivido muchos años. ¿Cuántos son muchos años? Quienes han cumplido 50 años, o 60, o 70, o 80 o han pasado de 90. Otro criterio posible es que persona mayor es la que ha alcanzado la edad de jubilación en el trabajo productivo ¿Cuál es esa edad? Los 60 años, o los 68, o los 80 o los 100. En algunas sociedades la edad de jubilación es diferente a la edad de jubilación de otras sociedades; hay sociedades que no tienen un sistema garantizado de jubilación en el trabajo productivo ni leyes que lo regulan. Y esto no sucede solo en países atrasados económicamente; por ejemplo, en EEUU se considera la jubilación obligatoria como algo ilegal por ser discriminatoria por razón de la edad.

Además, ¿qué se entiende por trabajo productivo? Para algunos, el trabajo asalariado en una empresa u organismo institucional; para otros, el trabajo directamente relacionado con el crecimiento económico de un país; o el trabajo que se desarrolla en la investigación básica o en la producción científica. Otras personas defendemos que trabajo productivo tiene un significado más amplio y abarca también campos de bienes y servicios sin relación directa con el desarrollo del Producto Interior Bruto. ¿Acaso no fue productivo Gadamer cuando centenario acudía a su despacho de la Universidad de Heidelberg o Edgar Morin, casi centenario, que nos sigue sorprendiendo con sus artículos y libros sobre los problemas más actuales del mundo o las novelas maravillosas de Mario Vargas Llosa o las películas de directores que han sobrepasado la edad de los noventa años, o las pinturas del último decenio de Pablo Picasso muerto a los 91 años? ¿Acaso esos productos de la acción humana no tienen valor productivo debido a que han sido generados por personas que han cumplido muchos años?

Mariana Mazzucato, una de las economistas más prestigiosas de Europa en crecimiento inteligente, inclusivo y sostenible, en *El valor de las cosas. Quién produce y quién gana en la economía global*

(2019), nos invita a reflexionar y a debatir sobre el crecimiento insostenible y a preocuparnos no solo por la tasa de crecimiento, sino también por su dirección:

> El concepto de valor debe encontrar, de nuevo, el lugar que merece en el centro del pensamiento económico. Trabajos más satisfactorios, menos contaminación, mejores cuidados, salarios más igualados. ¿Qué clase de economía queremos? Para responder a esta pregunta podemos decidir cómo conformar nuestras actividades económicas y llevar las actividades que cumplen esos objetivos al interior del límite de producción, para que sean recompensadas por encaminar el crecimiento de la manera que consideramos más deseable (Mazzucato, 2019: 379).

Como sabemos, la edad de cada persona se puede considerar desde distintas perspectivas. Por lo menos podemos distinguir tres: 1) la edad biológica que es el peculiar proceso vital, único e irrepetible, de cada individuo; qué proyectos tiene trazados e intenta desarrollar mientras vive. 2) La edad cronológica que marca el calendario que es homogeneizadora para todos los miembros de la especie humana. 3) Y la edad social que es construida convencionalmente en cada sociedad y que influye en el aprecio social y la autoestima. La edad biológica y la edad social son construcciones convencionales que muestran una gran variabilidad según individuos y sociedades. Para el tema que nos ocupa, ¿quiénes son personas mayores?, nosotros defendemos que la respuesta más acertada hay que referirla a la experiencia vital de cada uno, aunque tal experiencia esté condicionada por la biografía y los contextos sociales en los que se ha desarrollado y se desarrolla. Quizás la pregunta pertinente tendría que formularse de otra manera: ¿Quiénes se sienten personas mayores y qué cuidados demandan? Esa es la cuestión central que abordamos en este capítulo.

Si atendemos a la edad cronológica, en España y según las proyecciones del Instituto Nacional de Estadística de 2018, para 2033 la

población de sesenta y cinco o más años podría ser la cuarta parte del total, y la población centenaria sería de algo más de 46.000 personas. La ONU en 1980 estableció los sesenta años para denominar a las personas como mayores.

En cuanto a la segunda pregunta, ¿por qué llamar a una persona anciana o vieja es de mal gusto o un insulto? Consideramos que se debe al culto actual a la juventud, es decir, a las personas que han vivido pocos años. Quizás nos olvidamos de que llega un día en que las generaciones más jóvenes nos miran como nosotros mirábamos a nuestros mayores: con desdén y compasión. Esta es la terrible lección de la vida: nos hemos convertido en aquellos que una vez despreciamos. María Martinón, coinvestigadora principal del Proyecto Atapuerca desde 2019, ha publicado un excelente libro, *Homo imperfectus. ¿Por qué seguimos enfermando a pesar de la evolución?* (2022), en el que dedica el capítulo 2º (pp. 45-64) a la vejez.

Nos dice que el homo sapiens somos una especie con una longevidad excepcional. Comparados con los grandes primates, que son nuestros parientes vivos más próximos dentro del mundo animal, los humanos vivimos muchos más años. Superamos en un par de décadas la esperanza de vida de chimpancés, orangutanes y gorilas; nuestra edad fértil es bastante tardía, puesto que se suele tener el primer descendiente sobre los 19-20 años frente a los 10-15 en que aparece la fertilidad en nuestros primos y, por si fuera poco, no la compensamos teniendo descendencia más tarde sino aproximadamente con la misma edad, 42-45 años. ¿Por qué sucede así? La explicación que le parece más plausible es la hipótesis de la abuela que han formulado los antropólogos Kristen Hawkes y James O`Connell con quien la Dra. Martinón ha mantenido intercambios científicos.

En la hipótesis de la abuela, esos científicos subrayan el beneficio que en nuestra especie produce el cese relativamente temprano de la fertilidad en las mujeres. Así, en vez de seguir teniendo más hijos, con los riesgos que conlleva superar un parto, las mujeres dedican un esfuerzo mayor a garantizar la supervivencia de los hijos que ya han

tenido, asegurando así la trasmisión de sus genes no sólo a través de los hijos, sino también a través de los nietos. Para la Dra. Martinón, el conocimiento directo de la teoría y de los hallazgos empíricos que le proporcionan esos antropólogos le lleva a afirmar que ¡los datos son concluyentes! ¿Qué datos?

Entre las poblaciones cazadoras-recolectoras, tener o no abuela puede significar hasta un 40% más o menos de supervivencia de los nietos. Esa diferencia no se limita a los primeros años de la vida infantil, sino que se acentúa en la adolescencia. A lo largo de nuestra evolución, la posibilidad de contar con una parte de la población que no se implica de forma directa en la reproducción, sino que dedica un tiempo efectivo a reducir la mortalidad infantil y juvenil, supuso un beneficio trascendental para la especie.

A la luz de la biología, parece que una longevidad prolongada es el resultado de una estrategia exitosa favorecida por la selección natural para sacarle las castañas del fuego a una especie con amenazas elevadas de mortalidad infantil y juvenil. Y, por otro lado, las abuelas participan también en la cría de los nietos, los cuidan, los alimentan y les enseñan un amplio repertorio de actividades útiles para su supervivencia. Este cuidado de los nietos permite que el destete sea relativamente temprano. Al cesar la lactancia, los hijos son menos dependientes de las madres que están liberadas para la realización de tareas productivas o para la concepción de un nuevo retoño.

Hay un valor añadido en la contribución que las personas mayores hacen al éxito de nuestra especie y ese valor es de tal magnitud que la evolución ha favorecido la longevidad en aquellos grupos en los que los individuos son muy dependientes. Parece ser que la biología avala con datos lo que podíamos pensar que solo pertenecía a nuestros sentimientos. Esa contribución fundamental de las abuelas, hoy también extendida a los abuelos, es una marca de identidad del homo sapiens dentro del linaje de los homínidos. Esa convicción le lleva a nuestra reputada paleo-antropóloga a exclamar: ¡Vivan los abuelos! Y a algunos de nosotros a considerar que llamarnos viejo o

anciano o abuelo es quizás un título importante en nuestro currículo vital; título que otros no pueden gozar.

Nuestra organización social y nuestro estilo de vida se sustentan en que nos necesitamos unos a otros desde muy temprana edad cronológica y hasta muy tarde. Y esto, lejos de ser un defecto, es uno de los puntos clave de nuestra fortaleza biológica. Pensar en nuestros mayores como un peso o una carga, en vez de considerarlos parte esencial de nuestra riqueza biológica y cultural, pone de relieve la ignorancia sobre nuestra propia historia evolutiva como especie.

2. EL PRECIO A PAGAR POR LA LONGEVIDAD

El precio primero es la consciencia de que somos seres para la muerte, como parte intrínseca de la vida. Hay personas que no quieren pensar en eso porque les aterroriza y son como niños que se tapan los ojos y dicen a los demás "no me ves". Bien es cierto que a todos nos llega antes o después, pero dependiendo del país que hayas nacido la probabilidad de que te visite antes o después puede variar. En eso consiste la esperanza de vida, que está condicionada por la sociedad a la que se pertenece. En términos generales, el promedio de años que se espera que viva una persona en una sociedad concreta si es alto se interpreta como que el nivel de vida de esa población es bueno y sus habitantes tienen acceso a una serie de recursos y cuidados que favorecen que vivan más tiempo; si es bajo es porque no tienen esas posibilidades. Y a eso deberían aplicarse los gobiernos: a mejorar las condiciones de vida de sus ciudadanos para evitar las muertes prematuras y retrasar en la medida de lo posible el hecho natural de la muerte.

En todo caso, atendiendo a las mejores previsiones, existe un límite máximo de años que un humano puede vivir y que no va a rebasar. Ese es el concepto de longevidad. Por mucho que nos cuidemos, por muy de hierro que sea nuestra salud, es muy difícil que un individuo de la especie humana supere los 120 años. La mejora de la es-

peranza de vida evitará muertes prematuras, pero la longevidad está determinada por la biología y tiene unos topes. El problema grave no es que vayamos cumpliendo años, en eso consiste la vejez, sino que normalmente ese devenir cronológico va acompañado de la senescencia que es el proceso de deterioro general que se da con la edad: el aumento de la posibilidad de padecer enfermedades y alteraciones físicas y mentales según vamos cumpliendo años; una disminución en la capacidad de recuperación de nuestro cuerpo. La senescencia empieza relativamente suave cuando pasamos la pubertad y va creciendo de forma exponencial conforme vamos cumpliendo años hasta que sobre los 100 años es del 100%. Saber que algunas dolencias que acarrea la edad son el precio por haber vivido muchos años, con la posibilidad de una plenitud vital fecunda, puede servir a algunos individuos a enfrentarse con ellas con mejor humor.

No viviremos eternamente, pero sí podemos vivir mejor durante más tiempo, sin rendirnos ante lo que simplemente hay que aceptar como gajes de la edad. Esta comprensión evolutiva puede incidir en la forma cómo nos enfrentamos a la vejez. Esa etapa vital no es una enfermedad:

> Una persona no se muere de vieja. No te puedes curar de ser mayor. Se muere por un infarto, por un atragantamiento, por un ictus o por una infección. Se muere porque van aumentado las probabilidades de fallo de procesos conocidos, identificables, delimitados, no siempre reversibles, no siempre controlables, cada vez más dañinos por nuestra mermada capacidad de recuperación, pero reconocibles y, en muchos casos, tratables o prevenibles (Martinón, 2022: 23).

3. ¿CÓMO ENFRENTARNOS A LA VEJEZ?

Como una persona no se muere de vieja, quizás sea de interés preguntarnos: ¿Cómo enfrentarnos a la vejez mientras vivimos? En este apartado queremos dirigirnos a las personas mayores para plan-

tear problemas sobre los que podemos reflexionar los autores del capítulo, que nos reconocemos personas mayores, con las personas de edad avanzada y con las personas jóvenes que consideren que vale la pena acompañarnos. No presentamos respuestas definitivas, que no tenemos. Invitamos a compartir preocupaciones que nos acompañan en esta etapa de nuestra vida e invitar a la reflexión. Pensamos que una vida sin examen o introspección no merece la pena vivirla. Nos servimos de tres libros recientes de autores que estimamos por su valía intelectual y que también son mayores. El primero de esos libros es *Envejecer con sentido. Conversaciones sobre el amor, las arrugas y otros pesares* (2018) del que son autores Martha. C. Nussbaum y Saul Levmore. El segundo libro lleva por título *Un instante eterno. Filosofía de la longevidad* (2021) y su autor es Pascal Bruckner. El tercero se debe a Victoria Camps y lleva por título *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo* (2021). No compartimos la totalidad de las afirmaciones y argumentaciones que se defienden en tales libros, pero sí que son sugerentes, actuales y que han provocado nuestra reflexión sobre la vejez.

3.1. Hablar de la vejez es agradable y útil

La forma, que presenta el libro de Nussbaum y Levmore, está inspirada en el tratado *De Senectute* (sobre el envejecimiento) de Cicerón, quien inventa un pequeño diálogo entre un hombre de avanzada edad, Catón de 83 años, y dos hombres de 30 años que le piden información sobre esa etapa de la vida de la que han oído declaraciones negativas y quieren saber qué respondería a ellas el aún líder político romano al que consideran su amigo. Aunque jóvenes, afirman que son conscientes de que se dirigen hacia donde Catón se encuentra, si tienen la suerte de llegar allí, y le preguntan por sus conocimientos sobre ese destino común. Catón acepta alegremente el diálogo con los dos, porque uno de los mayores placeres de la vejez, asegura, es la conversación con personas más jóvenes.

Nuestro libro, como el de Cicerón, ha sido impulsado por una

> serie de conversaciones entre amigos que han superado los sesenta años acerca de una parte del ciclo vital que están empezando a conocer. También hemos descubierto que hablar de la vejez es agradable y útil, y que el tema se abre a la reflexión filosófica, jurídica y económica. Presentamos parejas de artículos sobre diversos aspectos de esta etapa (Nussbaum y Levmore, 2018: 14).

En cuanto al contenido, y con la pretensión de suscitar el debate sobre la vejez, se presentan un par de artículos en cada capítulo del libro, con perspectivas enfrentadas la mayoría de las veces entre Martha y Saúl, sobre ocho problemas actuales con los que se encuentran las personas mayores: 1) el abandono o pérdida del control de la actividad profesional; 2) la edad de jubilación obligatoria; 3) la utilidad o no de la compañía de amigos; 4) la relación con el propio cuerpo; 5) la importancia emocional concedida al pasado biográfico; 6) el amor y la sexualidad; 7) las desigualdades económicas en la vejez; y 8) el legado que se deja en este mundo.

El primer problema, el abandono o pérdida de control sobre la propia actividad profesional, trata de la vejez de un tipo muy particular de personas, acostumbradas a dominar y a disfrutar de control. Martha sostiene que la vejez desorienta fácilmente a estos individuos, a menos que la hayan planificado y se hayan sometido a un ejercicio de introspección. Saul aborda el tema del control y explora el modo en que la gente usa su vejez para dominar a los demás, para alentar o medir el amor y los cuidados, con la promesa de distribuir su propiedad.

En cuanto al problema de la jubilación, Saul defiende la libertad de contratar un tope de edad para su obligatoriedad. Martha, por el contrario, defiende que la obligatoriedad de la jubilación por razones de edad va contra la dignidad de las personas mayores. Argumenta que es razonable esperar que tanto los jóvenes como las personas mayores esperen una mayor productividad y compromiso de la gente a medida que envejece; esos hábitos y expectativas tienen un efecto

positivo en el bienestar mental de los ancianos y en las relaciones intergeneracionales.

En relación con la vejez y la amistad, ambos autores, con matices diferentes, están de acuerdo con Cicerón en lo positivo de envejecer gozando de una verdadera amistad. Consideran el cultivo de la amistad como un impulso que contribuye a mejorar la vida de las personas en todas las edades. Sus reflexiones, traen a nuestra memoria la posición aristotélica argumentada en la *Ética a Nicómaco* cuando defiende que el cultivo de la amistad es una virtud moral y el mayor bien del que se puede gozar.

En el problema de la relación de las personas mayores con su cuerpo, ambos autores reconocen que, en estos últimos años, el cuerpo que envejece es estigmatizado y muchas de las personas de más edad se avergüenzan de él. Martha recuerda con nostalgia a la generación del baby boom cuando se alzó contra el asco vergonzoso hacia el propio cuerpo que envejece. Y lanza preguntas provocativas: ¿Adónde ha ido a parar ese audaz desafío a las convenciones?, ¿no tiene sentido perseguir el mismo proyecto radical contra la vergüenza una vez más, en un contexto social diferente? Saul está totalmente de acuerdo con ella y sugiere que las arrugas y la calvicie pueden ser glamurosas. Explora con humor la cirugía estética y la popularidad de los diversos procedimientos antienvejecimiento.

Respecto a la importancia emocional conferida al pasado biográfico, la vejez es una etapa retrospectiva que es necesario vigilar de cerca. Martha subraya el peligro de permitir que el pasado determine las vidas presentes y futuras de las personas mayores. Pero también advierte que un planteamiento presentista de la vida, lleno de fervor hedonista y sin introspección, tampoco parece muy atractivo. Martha cree percibir un aroma presentista en muchas comunidades de jubilados. Saul sale en defensa de esas comunidades, pero sugiere que experimentarán cambios en las próximas generaciones. En líneas generales, duda de que la mayor parte de las personas atrapadas por su pasado aprendan a tener visión de futuro.

¿Y qué pasa con el amor y el sexo en las personas mayores? Hay quien cree, especialmente entre las personas más jóvenes, que la vejez es una etapa vital en la que la gente no se enamora, pero es evidente que se equivocan. Martha, centrándose en la ópera de Strauss "El caballero de la Rosa" y en los personajes de las obras de Shakespeare "Romeo y Julieta" y "Antonio y Cleopatra" analiza los amores y placeres sexuales de personas mayores con gentes muy jóvenes o de los jóvenes entre sí; y, refiriendo algunas películas recientes, profundiza en los amores reencontrados entre mayores de edad parecida. Saul prosigue la conversación con un análisis más extenso de las relaciones amorosas y sexuales entre personas en las que se da una diferencia de edad significativa entre los amantes.

También abordan el problema de la vejez y las desigualdades económicas. Saul evalúa las dimensiones del problema en relación con los ancianos pobres. Le preocupa la gente que no ha ahorrado para la jubilación y plantea un plan serio para aumentar el ahorro obligatorio en la Seguridad Social. Martha hace un planteamiento que tiene que ver menos con lo políticamente factible y más con su filosofía política. Se inspira en su concepción del desarrollo humano, plasmado en el enfoque de desarrollo de las capacidades, para bosquejar lo que una sociedad justa debería ofrecer a los ancianos para el desarrollo de sus capacidades básicas.

En cuanto al legado que las personas mayores pueden dejar, problema que no es frecuente plantearse en la sociedad española, Saul explora dos paradojas. La primera tiene que ver con la cuestión de si se ha de donar el dinero en cuanto se pueda o hay que esperar hasta conocer más profundamente a los posibles beneficiarios. La segunda paradoja vuelve a la cuestión de si conviene repartir equitativamente entre los seres queridos o si hay que tener en cuenta otras circunstancias. Martha argumenta algunas ideas sobre el altruismo y las formas de perpetuar el propio nombre. Formula y responde a la gran pregunta de cómo pensar en nuestra contribución a la vida pública en un mundo cambiante.

3.2. Actitud positiva ante la vejez

El segundo de los libros, *Un instante eterno. Filosofía de la longevidad* (2021), está dirigido a todos aquellos que sueñan con una nueva primavera en el otoño y desean retrasar el invierno lo más posible en las estaciones de la vida. Iñaki Gabilondo, maestro de comunicadores sociales y persona cultivada (según nuestra opinión), hace una breve sinopsis del libro, que compartimos: "Un instante eterno no es un libro de autoayuda, pero sí que ayuda muchísimo. Es un libro de pensamiento de un reconocido intelectual que nos enfrenta a una realidad: la madurez y la vejez duran cada vez más años". Pascal Bruckner recomienda en el mencionado libro que las personas mayores debemos permanecer como seres del sí y celebrar el esplendor del mundo. Residir en esta tierra es un milagro, aunque sea un milagro amenazado. Madurar con los años da la posibilidad de encontrar mil oportunidades para maravillarse de la gracia de un animal, de la belleza de un paisaje o de una obra musical o de otras manifestaciones artísticas. Es mejor adherirse apasionadamente al paso del tiempo que maldecirlo.

Para Bruckner, debemos vivir más allá de nuestros medios físicos, intelectuales y amorosos como si acabáramos de heredar una inmensa fortuna, como si tuviéramos, incluso más allá de los 70 u 80 años, una asignación de años adicionales, una edad de oro. Desde la niñez hay que aprender el precio inestimable de la existencia. Alegrémonos de haber perdurado durante años y de seguir teniendo la oportunidad de gozar del valor de lo que nos rodea. Probablemente hemos sido simultáneamente heridos y realizados. Muchas de nuestras oraciones quizás no han sido escuchadas, otras han sido respondidas cientos de veces. La única palabra que debemos decir cada mañana, en reconocimiento del regalo de la existencia, es ¡Gracias!

3.3. Actitud negativa ante la vejez

Victoria Camps en su libro *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo* (2021) hace referencia a dos obras que le parecen

centrales sobre la vejez: *La vieillesse* de Simón de Beauvoir (1970) y *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer* de Jean Améry (2001) para recordarnos los aspectos más desagradables del envejecimiento porque considera que no se puede envejecer bien desde el autoengaño. La lectura de los referenciados autores, le llevan a describir algunos rasgos de la vejez que le parecen realistas en la sociedad actual: a) el declive físico y mental sentido como irreversible y desfavorable; b) el decrecimiento de la curiosidad y la admiración; c) la búsqueda de refugio en la rutina y en los hábitos; d) la desconfianza hacia los demás; e) el miedo por la inminencia de la muerte y el sufrimiento; f) la ambivalencia en relación con los coetáneos; y g) la invisibilidad social. Todos esos rasgos pueden llevar a las personas mayores a la percepción negativa que acompaña a la vejez. Un sentimiento de inferioridad, de inutilidad, de estorbo, de estar de más en el mundo, vacía de sentido el proceso de envejecimiento. Por eso existe una conspiración del silencio sobre esta etapa de la vida como denunciaba Beauvoir.

3.4. Nuestra propuesta para enfrentar la vejez

Sortear la vejez o aceptarla; aceptarla con triste resignación o autoengañarse; lamentarse por el paso de los años o extraer lo mejor de los años que quedan son actitudes distintas, posibles, que son generadas como consecuencia tanto de la voluntad personal como de un interés social y cultural por no excluir y marginar a los mayores. En la intersección de lo individual y social debemos situar el sentido del cuidado hacia los mayores. No podemos hablar de las personas mayores como si se tratara de una realidad que está ahí, puesto que se produce una construcción social de la vejez desde tres patas.

La primera es la sanitaria en la que hay que hacerse dos preguntas complementarias: a) cómo entender la medicina para que ayude a envejecer y b) cómo entender el envejecimiento para que ayude a la medicina. En ambas cuestiones está expresada la obligación de todos, los que deben ayudar a envejecer y los que envejecen, de arrimar

el hombro para lograr un envejecimiento realmente digno y humano. Conseguir una vida plena es compatible con prevenir una muerte prematura y con aliviar el sufrimiento; nada que ver con vivir más años. Hay que aprender a apropiarse de la muerte y también del proceso que lleva a ella.

La segunda pata es la sociopolítica. Debería ser un objetivo de las políticas públicas, de las corporaciones y de las empresas la evolución hacia una sociedad para todas las edades. La que tenemos no lo es. Es necesario otra perspectiva en la concepción de la urbanización de las ciudades, del transporte, de la construcción de las viviendas, de los servicios culturales, de la publicidad, etc. Estamos intentando introducir la perspectiva de género en numerosos asuntos, aunque posiblemente no lo consigamos, pero la perspectiva de los mayores ni siquiera está encima de la mesa.

La tercera pata es el desarrollo personal, la forma en la que cada persona se enfrenta a la vejez y se adapta a ella. Hay que convencerse de que cada individuo es también agente de su propio envejecimiento, un agente que puede ejercer un cierto control sobre su futuro en lugar de esperar que las cosas pasen. Para ello, hay que descartar la improvisación y planificar esta etapa vital. Aunque parezca difícil reconocerlo, afrontar el envejecimiento de una forma positiva se debe a: a) una elección personal que hay que planificar; b) una sociedad que no trate a los ancianos como si fueran niños, sino que los honra y los incluye en sus proyectos; y c) una medicina que acompaña en ese proceso.

4. ¿HAY FOBIA HOY A LAS PERSONAS MAYORES?

Adela Cortina dedica el capítulo 6º (pp. 89-103) de *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia* (2021) a la reflexión ética sobre este tema. Se hace dos preguntas: a) ¿es verdad que la vejez es el tiempo de la amargura, del cansancio y del exilio?; b) ¿o es este, una vez más, un estereotipo que tiene conse-

cuencias injustas e indeseables en la vida corriente? Con la valoración ponderada a la que nos tiene acostumbrados, Adela matiza que la raíz de la fobia a las personas mayores está en el no reconocimiento de la dignidad de todas las personas, pero no podemos identificar fobia con odio. Por nuestra parte, añadimos dos matices más: a) hay Estados en los que las tradiciones culturales respecto a este problema son diferentes a otros Estados y territorios dentro de un mismo Estado en los que también hay diferencias en los comportamientos hacia las personas mayores de las gentes que los habitan; b) es conveniente que se diferencie entre vejez, cumplimiento cronológico de años, y senescencia o proceso de deterioro físico y/o mental que acompaña al cumplimiento de años. Nosotros hemos dado, en el apartado anterior, respuesta a la primera pregunta que se hace nuestra admirada colega en la Universidad de Valencia: la vejez no tiene por qué ser una etapa vital transida por la amargura y el cansancio. En cuanto a su segunda pregunta, consideramos que la percepción de la vejez, ahora como en los tiempos en los que Cicerón escribe el tratado *De Senectute*, responde a un estereotipo con connotaciones peyorativas.

Es cierto que, como argumenta Adela, en las épocas de crisis como la vivida con la pandemia del COVID-19 salen a la luz problemas que anidaban en los pozos más oscuros de nuestras sociedades. Uno de ellos es el edadismo o discriminación por razón de edad, puesto que se percibe, a veces, a las personas ancianas como seres improductivos, una carga para la sociedad por la saturación del sistema sanitario, una amenaza para la sostenibilidad del sistema de pensiones y de la protección social. Cuando estas convicciones se traducen en discursos y acciones, las convierten en ilegales e inmorales por discriminatorias, atentan contra el igual trato que merecen todas las personas por el hecho de serlo en virtud de su dignidad.

Uno de los problemas graves que emergió en España durante el primer pico de la pandemia en el año 2020 fue la discriminación que sufrieron muchos ancianos de las llamadas “residencias de mayores” para ser tratados en los hospitales del virus del COVID-19 ante la

falta de plazas y recursos médicos disponibles. El caso fue tan escandaloso que el Ministerio de Sanidad prescribió explícitamente no discriminar por razón de edad o discapacidad. Los pacientes de mayor edad debían ser tratados en las mismas condiciones que el resto de la población, atendiendo a cada caso particular, y lo mismo debía de hacerse con las personas con discapacidad o demencia. El igual valor de todas las personas así lo exige. De ahí que sea preciso actuar con mucho cuidado y, por ejemplo, en el caso de los centros geriátricos, en el contexto de desbordamiento de los hospitales, si la selección es necesaria, no equiparar a los residentes geriátricos con enfermos irrecuperables, lo cual puede traducirse en negarles la admisión hospitalaria (Informe del Ministerio de Sanidad sobre los aspectos éticos en situaciones de pandemia: el SRARS-CoV-29). Madrid, 2 de abril de 2020. La profesora Cortina constata el hecho en España y hace propuestas interesantes:

> En 2019 las residencias eran la vivienda habitual de trescientas mil personas, y en 2020 la mitad de los fallecidos por COVID-19 o sintomatología compatible han muerto en ellas. ¿Las causas? Las personas mayores viven colectivamente en las residencias, lo cual favorece el contagio, tienen una avanzada edad, hay una presencia concomitante de enfermedades y, por su limitada autonomía, necesitan contacto humano. Por eso es necesario de cara al futuro, asegurar cuidados de calidad y empleos de calidad para las cuidadoras, desarrollar estructuras de coordinación entre el sistema sanitario y los servicios sociales y huir de la medicalización de las residencias (Cortina, 2021: 102-103).

Sin pretender dar soluciones fáciles a problemas complejos, lo que nos ha mostrado la pandemia ha sido el fracaso de las residencias geriátricas, tal como se venían concibiendo, que deriva en una forma de actuar frente al envejecimiento que, en ocasiones, ha subrogado la asistencia con toda su complejidad al negocio, y que resuelve de una forma inaceptable la obligación de las familias de cuidar a sus

mayores cuando dicha obligación se hace difícil de llevar a cabo. Son muchos los factores que acompañan la pérdida de la salud de los ancianos que necesitan asistencia: la pérdida de relaciones afectivas, la soledad, el sentimiento de ser una carga, la humillación de tener que ser cuidados.

En las residencias para mayores o centros geriátricos, durante el confinamiento obligatorio de 2020, con el afán de protegerles del virus, el cuidado que se les dispensó acabó siendo contraproducente. No se les liberó del contagio y, además, el precio que tuvieron que pagar, por ese buenismo, fue encerrarlos todavía más: sin visitas familiares, sin salir de habitaciones minúsculas, sin conectarse apenas con sus cuidadores/as. Es cierto que muchas residencias siguieron los protocolos establecidos de atención de los internos, pero también es cierto que generalizar los protocolos a toda la población residente da seguridad a quienes los aplican, pero no atiende al principio del cuidado: atender a cada uno según sus necesidades individuales y sus aspiraciones.

5. EL CUIDADO Y LA PROMOCIÓN DE LA AUTONOMÍA DE LOS MAYORES

Victoria Camps dedica un capítulo de su libro a este asunto (2021: 124-138), que nos parece central. Refiere la Ley 39/2006 de promoción de la autonomía y la atención a las personas en situación de dependencia. La ley pone por delante la autonomía de las personas como bien a proteger y garantiza el derecho a la autonomía a pesar de encontrarse en situaciones de dependencia. Se pregunta, ¿cómo se preserva la autonomía de las personas dependientes? Para ello, distingue dos perspectivas distintas de autonomía: la autonomía funcional y la autonomía decisional. Una persona puede no tener autonomía funcional y sí autonomía decisional. Por eso autonomía y dependencia no son incompatibles. Hemos insistido en varios momentos de este libro en el hecho de que los humanos somos interdependientes,

nos necesitamos unos a otros; lo que no significa la pérdida de libertad.

Y también refiere la segunda fórmula del imperativo kantiano: trata a los demás siempre como un fin y nunca como un medio. Tratar como un fin a una persona es acompañarla para que haga lo que aún puede y quiere hacer, evitando así una visión reductora de sus capacidades y el posible paternalismo del cuidador/a. Si al legislar ponemos por delante el respeto a la autonomía de los dependientes, aplicar bien la ley será contar con ellos siempre que haya que tomar una decisión que les concierne. Una relación auténtica de cuidado, que tenga en cuenta la autonomía de la persona cuidada, ha de basarse en valores como el saber escuchar, el respeto a sus necesidades individuales y a sus proyectos, incluso llegar al convencimiento de que la relación produce una riqueza mutua entre la persona cuidada y quien la cuida. Ver en quien parece que no puede aportar nada, alguien de quien se puede aprender. Asuntos que se han tratado en el capítulo 2º del libro cuando exponíamos en qué consiste la ética del cuidado.

La longevidad o vejez del homo sapiens en relación con el resto de los homínidos ha sido beneficiosa dentro de la evolución biológica y ha permitido su supervivencia hasta hoy. Según la hipótesis de la abuela, se debe a las tareas del cuidado de los descendientes que han desempeñado los individuos que han cumplido muchos años y están liberados de las funciones reproductivas. Las personas mayores han de ser consideradas como una riqueza biológica y cultural; en modo alguno como una carga.

Referencias

Améry (2001). *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer.* Valencia: Pre-textos.

Beauvoir, S. (1970). *La vieillesse.* Paris: Gallimard.

Bruckner, P. (2021). *Un instante eterno. Filosofía de la longevidad.* Madrid: Siruela.

Camps. V. (2021). *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo.* Barcelona: Arpa.

Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia.* Barcelona: Paidós.

Martinón, M. (2022). *Homo imperfectus. ¿Por qué seguimos enfermando a pesar de la evolución?* Barcelona: Destino.

Mazzucato, M. (2019). *El valor de las cosas. Quien produce y quién gana en la economía global.* Madrid: Taurus.

Ministerio de Sanidad (2020). *Informe del Ministerio de Sanidad sobre los aspectos éticos en situaciones de pandemia: el SRARS-CoV-29.* Madrid, 2 de abril de 2020.

Nussbaum, M. C.; Levmore, S. (2018). *Envejecer con sentido. Conversaciones sobre el amor, las arrugas y otros pesares.* Barcelona: Paidós.

Capítulo 5

EL CUIDADO DE LAS PERSONAS CON DIVERSIDAD FUNCIONAL

Juan I. Escámez-Marsilla
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El capítulo analiza las propuestas que se están haciendo para la inclusión social de las personas con diversidad funcional desde el enfoque del Desarrollo de las Capacidades Humanas y desde los 17 Objetivos para el Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030. En cada una de las partes, se presenta la concepción marco desde la que se realizan las propuestas, se describen las mismas y se valoran sus aportaciones y límites. En los apartados finales del capítulo, se argumentan las dificultades que las prácticas del neoliberalismo, vigente en la economía y en la política actuales, presentan para una efectiva realización de la inclusión social de las personas con diversidad funcional.

1. PERSONAS CON DISCAPACIDAD FUNCIONAL

Usamos la expresión diversidad funcional siempre que nos es posible porque responde a nuestra concepción de la vulnerabilidad de grupos amplios de población y de los problemas y retos que implica. Otras veces, usamos los términos discapacidad o discapacitados, que se emplean en los documentos de la Comunidad Internacional como la OMS, UNESCO o la ONU y en el Enfoque del Desarrollo de las Capacidades Humanas, liderado por Amartya Sen y Martha C. Nussbaum. Nos parece que no tienen el mismo significado una denominación o la otra, pero esos usos del lenguaje no son asunto central en este trabajo.

Desde septiembre de 2015, los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030 están impulsando un cambio social para asegurar que las generaciones futuras tengan garantizadas la satisfacción de sus necesidades básicas, satisfaciendo a su vez las necesidades básicas de la población mundial actual (Brundtland, 1987).

La sostenibilidad, además de defender el equilibrio medioambiental y económico, incluye el desarrollo social, buscando soluciones a problemas actuales como la reducción de la pobreza y el hambre en el mundo, la acogida de los migrantes y sus culturas, la equidad de géneros y la inclusión de todas las personas en la vida social sin discriminar por razones de raza, etnia, origen, religión, situación económica o cualquier otra circunstancia. Entre esos objetivos sociales está el de alcanzar urgentemente la inclusión de las personas con diversidad funcional.

Se calcula que más de mil millones de personas, en torno al 15% de la población mundial según la Organización Mundial de la Salud (OMS), tienen algún tipo de diversidad funcional y prácticamente casi todas las personas la experimentan de alguna forma –temporal o permanente– en algún momento de su vida. La paleoantropóloga y médica, María Martinón-Torres, coinvestigadora principal del Proyecto Atapuerca desde 2019, ha publicado una interesante obra *Homo imperfectus*. *¿Por qué seguimos enfermando después de la evolución?* (2022), con el propósito de defender con datos empíricos que en vez de abordar la enfermedad como el defecto que afecta a un paciente en particular, la medicina evolutiva pone el acento precisamente en que la enfermedad es lo que nos une a todos los miembros de la especie homo sapiens, no la salud:

> Me conmueve el lado humano de ese héroe del que con frecuencia solo nos cuentan las hazañas, porque conocer su duelo nos acerca más a él. Se trata de reconstruir la semblanza de nuestra especie a través del relato de sus temores, sus zozobras y sus fallos; de construir su patobiografía, es decir, la biografía de sus padecimientos…, Creo que metiéndole el dedo en la llaga, conseguiremos aflojar la tierra alrededor de las raíces del homo sapiens, dejando al descubierto su retrato más auténtico y desnudo (pp. 27-28).

La pregunta que nos debemos hacer es si realmente estamos creando los cimientos para construir una sociedad inclusiva en la que

nadie se quede atrás. Lo cierto es que, si atendemos a las directrices imperantes hoy en materia económica, una respuesta positiva parece bastante difícil. En particular, si tenemos en cuenta la concepción de las políticas de empleo y las practicas empresariales. Desde hace más de década y media, una de las premisas básicas para el crecimiento económico, derivada de los postulados neoliberales en los que se asientan las políticas públicas en materia económica, en general, y de empleo en particular, es la de la "flexibilidad", que se ha impuesto como necesidad para un crecimiento económico basado en la competitividad, tanto de las empresas como de las economías nacionales, que viene demandada por la globalización como contexto internacional de las relaciones financieras, comerciales y laborales (Velasco, 2021).

La flexibilidad se ha materializado en políticas económicas que han supuesto la fragmentación y desregulación de los mercados laborales, la desprotección de las clases trabajadoras con la pérdida de derechos sociales, la reducción y privatización de los servicios públicos, la reducción de los salarios y la precariedad del empleo. Lo que se ha traducido en forma de exclusión y marginación social de amplias capas de la población; entre ellas, la de las personas con diversidad funcional, que han visto agravadas sus ya precarias condiciones de trabajo previas. Este horizonte económico y laboral parece poco sostenible y escasamente inclusivo.

2. EL ENFOQUE DEL DESARROLLO DE LAS CAPACIDADES HUMANAS Y SUS PROPUESTAS PARA LA INCLUSIÓN SOCIAL

El enfoque de las capacidades es la expresión que propone en su programa político-económico A. Sen y en su programa filosófico-político M. C. Nussbaum. Se puede describir como una propuesta para la evaluación de la calidad de vida y para la teorización sobre la justicia social básica referida a cada persona. La pregunta clave que

se formula es *¿qué es capaz de hacer y ser cada persona?* El enfoque está caracterizado por cuatro notas: a) se presenta *centrado en la libertad*, pues defiende, como bien prioritario, que las sociedades deben promover para sus ciudadanos el conjunto de oportunidades (o ámbitos de libertad) que pueden llevar a la práctica; b) se configura *pluralista*, pues las capacidades de la persona son diferentes entre sí, una no es sustituible por otra y tienen una naturaleza específica; c) *se ocupa de la injusticia y de las desigualdades sociales arraigadas*, que obedecen a la presencia de discriminación, marginación o exclusión; y d) *asigna al Estado y a las políticas públicas* la mejora de la calidad de vida de cada uno de sus ciudadanos.

¿Qué capacidades son las más importantes? La pregunta es fundamental, puesto que, en definitiva, sobre la respuesta a ese interrogante tendrán que posicionarse el derecho normativo y las políticas públicas afirmando que algunas capacidades son muy importantes y otras lo son menos. Si aquilatamos más la pregunta y la hacemos sobre las capacidades básicas, ¿cuáles de ellas son las imprescindibles de acuerdo con la dignidad humana? Los seres humanos vienen al mundo con el equipamiento suficiente para múltiples "haceres y seres" y algunos de ellos son tan valiosos que exigen ser desarrollados en forma de capacidades maduras. Si la meta del enfoque de las capacidades consiste en establecer unos principios políticos que sirvan de fundamento para el derecho constitucional y las políticas públicas de un Estado que aspire a la justicia social, la selección de las capacidades exigibles adquiere una importancia crucial.

Considerando las diversas áreas de la vida humana en las que los individuos se mueven y actúan, ¿qué necesitan para que su vida esté a la altura de la dignidad humana? Lo mínimo y esencial es que superen un umbral, más que suficiente, de las diez capacidades básicas que Nussbaum nos describe en las páginas 53-55 de *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano* (2012): poder vivir; poder tener salud e integridad física; poder ejercitar los sentidos, la imaginación y el pensamiento; poder sentir y expresar emociones; poder

formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida (razón práctica); poder vivir con y para los demás; poder tener una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural (afiliación); poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas; poder controlar el propio entorno político, material y laboral. Sen, en *La idea de la justicia* (2010), también defiende que una sociedad justa es aquella que posibilita el desarrollo de las capacidades básicas, aunque, a diferencia de Nussbaum, no formula un listado preciso de ellas.

El valor fundamental del enfoque de las capacidades es la dignidad. Las personas son en sí mismas valiosas. De ellas no se puede decir que, cuando pierden determinada característica, son desechables porque su valor radica en ellas mismas y, por lo tanto, no pueden perderlo. Tienen un valor absoluto, no un valor relativo para otra cosa a la que pueden servir. Por ello, la persona tiene dignidad y no precio. Merece respeto, al menos en un doble sentido: nadie está legitimado para hacerle daño físico o moral y, además, se deben tomar en serio las metas que se propone en la vida y ayudarle a alcanzarlas.

Lo anterior supone introducir en la dimensión política de la persona, de la que se derivan principios políticos básicos, el reconocimiento de que los ciudadanos somos animales temporales y necesitados; nacemos siendo dependientes y terminamos con frecuencia nuestras vidas con variadas formas de dependencia por lo que necesitamos de una sociedad cuidadora. A las instituciones políticas se les exige la protección de lo que se han llamado derechos políticos de participación y expresión y, sobre todo, la protección de los derechos humanos de segunda generación o derechos económicos, sociales y culturales: a la educación, a la atención sanitaria, al trabajo, a la vivienda, a las prestaciones por desempleo, a la asistencia en la vulnerabilidad..., todos esos derechos que permiten a cada persona tener calidad de vida.

El principio de la igual dignidad de todas las personas, le plantea a Nussbaum la cuestión de si la lista de capacidades básicas para las personas con diversidad funcional tiene que ser diferente o no a la de

los demás ciudadanos. Para la justificación de su posición respecto a este asunto, publica una obra fundamental, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones de la exclusión* (2007). La tesis que defiende es que hay una misma lista de capacidades básicas para todos los humanos, como conjunto de derechos sociales innegociables, y es deber de todas las instituciones políticas internacionales y de todos los gobiernos nacionales la dotación de leyes y recursos para que todas las personas alcancen los mismos umbrales de capacidad, aunque los tratamientos y los programas de acción sean personalizados. Como finalidad política, insiste en la importancia de las capacidades básicas para todos los ciudadanos y que su logro justifica los gastos que deban realizarse para las personas con diversidad funcional inusual. La insistencia en una única lista de capacidades básicas no es sólo por razones estratégicas o políticas, sino fundamentalmente por razones éticas: el respeto que debemos a la dignidad de todas las personas con diversidad funcional como ciudadanos con los mismos derechos que cualquier otro ciudadano.

2.1. Aportaciones y límites

2.1.1. Aportaciones

A. El reconocimiento de la discapacidad como un problema no resuelto en las teorías contemporáneas del contrato social:

> No hay ninguna doctrina del contrato social que incluya a las personas con graves y raras deficiencias físicas y mentales en el grupo de los que deben escoger los principios políticos básicos. Como es sabido, en la mayoría de las sociedades modernas se consideraba hasta hace poco que estas personas no formaban parte de la sociedad. Eran excluidas y estigmatizadas; ningún movimiento político las representaba. Las personas con graves deficiencias mentales, en particular, no recibían ningún tipo de educación. Eran escondidas en instituciones o abandonadas a la muerte por falta de asistencia; nunca fueron consideradas parte

de la esfera pública (Nussbaum, 2007: 35).

Esa convicción le lleva a nuestra autora a hacer una crítica feroz a algunas tesis de Rawls, argumentadas en sus dos obras más importantes: *La teoría de la Justicia* (1997) y *El liberalismo político* (1996). Esto es relevante porque Nussbaum se reconoce dentro de la tradición del liberalismo político rawlsiano. De hecho, dedica su obra *Fronteras de la Justicia* (2007) a Rawls. Análoga situación se produce en Sen, quien dedica su obra *La idea de la Justicia* (2010) "A la memoria de John Rawls". Tanto Sen como Nussbaum consideran que el enfoque de las capacidades no es una teoría del contrato social.

B. La concepción de la persona como sujeto necesitado de cuidados. El liberalismo político de Rawls hunde sus raíces en la concepción de la persona como sujeto racional; con un antecedente claro en el pensamiento antropológico kantiano. Nussbaum presenta una concepción distinta de la persona, de origen aristotélico, como animal racional en la que no hay contraposición entre animalidad y racionalidad y, además, en la caracterización de la persona le concede tanta importancia a la sociabilidad como a la racionalidad.

C. La elaboración de un listado de capacidades básicas común a todas las personas, sean sus circunstancias personales o sociales unas u otras. Nussbaum elabora una lista concreta y Sen no se atreve a hacerlo. Pero ambos consideran que una sociedad justa tiene que dotar de recursos a los sujetos para que puedan alcanzar un umbral suficiente de las capacidades básicas para ser y hacer aquello que les merece la pena.

D. El valor central desde el que se plantean las capacidades básicas es la dignidad inherente a todas las personas como exigencias morales (pre-políticas) que han de ser reconocidas como derechos políticos por la Comunidad Internacional, por las Constituciones y las leyes de los Estados concretos.

2.1.2. Límites

A. La diversidad funcional no es un asunto sólo de enfermedades

y fallos que afectan a un sector de la población más o menos grande, aunque sea del 15%. La diversidad funcional afecta a toda la población humana. No sólo las teorías éticas actuales han descubierto la importancia de la vulnerabilidad para la vida del humano. También la ciencia más avanzada de nuestro tiempo ha evidenciado que la enfermedad ha modelado aspectos clave de la aventura de nuestra supervivencia y de nuestra evolución como especie (Martinón, 2022). La consciencia de la fragilidad, de la finitud en el tiempo, de la vulnerabilidad es el motor de la gran mayoría de sus obras y decisiones. La vulnerabilidad es un escenario insólito en el que solo los seres humanos son capaces de crecer y relacionarse. Quizás nos parezca asombroso que muchas de las imperfecciones y carencias biológicas de la humanidad escondan claves que definen nuestra estrategia de supervivencia. Como se ha expuesto a lo largo del presente libro, en estos momentos de incertidumbre, dudas y temores, conviene reflexionar sobre el hecho de que la especie homo sapiens, con todos sus peros e imperfecciones, sigue estando por aquí.

B. La insuficiencia del principio de justicia, que postula el enfoque de las capacidades. El principio de justicia tiene que ser complementado con el principio del cuidado. El enfoque de las capacidades tiene como idea clave la Idea o Principio de Justicia. Y ahí, en esa armadura del liberalismo político, se encuentra la dificultad de dar una respuesta a la diversidad funcional. H. Jonas, en *El principio de responsabilidad* (1995), habla del vacío ético de nuestro tiempo. La ética tiene que existir. Y tiene que existir porque las personas y organizaciones humanas actúan, y la ética está para ordenar las acciones y regular su poder. Tanto más tiene que existir cuanto mayores sean los poderes de la acción que ella ha de regular. Por lo tanto, las nuevas capacidades de acción requieren nuevas reglas éticas y quizás una nueva ética. Jonas proponía como nueva ética el Principio de Responsabilidad. En este libro, nosotros proponemos el Principio del Cuidado. Bien es cierto que el principio de justicia y el principio del cuidado son dos principios contrapuestos y sin embargo complemen-

tarios.

Digámoslo una vez más. El principio de justicia propugna el trato igual a todas las personas, y el principio del cuidado propugna lo contrario: el trato desigual a todas ellas. La razón de que sean dos principios contrapuestos radica en que el primero es un principio objetivo, abstracto, universal, puesto que se refiere a todas las personas en general; y el segundo es un principio subjetivo, concreto, particular, puesto que se refiere a cada persona en su irreductible individualidad. A diferencia del princio de justicia, que se basa en la autonomía de todas las personas, el principio del cuidado se basa en la premisa contraria: la dependencia y la vulnerabilidad de todas ellas. El principio del cuidado supone el trato a cada ciudadano conforme a sus necesidades en cada momento concreto de su vida. No hay razón para contraponer la ética de la justicia con la ética del cuidado: el cuidado también es debido en justicia. Las normas jurídicas deben recoger el deber del cuidado.

No basta con aprobar leyes o declaraciones o convenciones como la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (ONU, 2006) o las diversas propuestas de la ONU (2015a; 2015b; 2015c) sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible. 17 Objetivos para transformar nuestro mundo de la Agenda 2030, o las normativas de diferente nivel jurídico del Estado español que están referidas a las personas con diversidad funcional. Las leyes hay que aplicarlas bien. Aplicarlas bien supone el principio del cuidado: "Una sociedad que antepone las libertades individuales a cualquier otro valor, como se deduce del liberalismo, no puede funcionar sin una ciudadanía virtuosa, pues si falta la voluntad de hacer las cosas lo mejor posible, la legislación es bastante inútil" (Camps, 2021: 156).

3. LOS 17 OBJETIVOS DEL DESARROLLO SOSTENIBLE Y SUS PROPUESTAS PARA LA INCLUSIÓN SOCIAL

Veinte años después de la Cumbre para la Tierra de 1992 en Río de Janeiro, la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desa-*

rrollo Sostenible en Río de 2012 (también conocida como Río +20) alumbró un documento que contiene pasos claros y prácticos para la implementación del desarrollo sostenible. En la Conferencia, los Estados Miembros decidieron poner en marcha un proceso para desarrollar un conjunto de Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), basándose en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y convergiendo con la agenda para el desarrollo después de 2015. Esos antecedentes dieron lugar a los *Objetivos de Desarrollo Sostenible. 17 Objetivos para transformar nuestro mundo de la Agenda 2030* (ONU, 2015), referidos al desarrollo sostenible medioambiental, económico y social.

Las personas con diversidad funcional no son mencionadas en el enunciado de ninguno de los 17 ODS. Sí figura en los mismos el término discapacidad, expresamente en 7 metas de 5 de los ODS:

A.Objetivo 4: Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad para promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos:

> Meta 5: Eliminar las diferencias de género en la educación y asegurar que las personas más vulnerables tengan acceso a todos los niveles de la enseñanza y la formación profesional, incluidas aquellas con alguna discapacidad, los pueblos indígenas y los niños en situación de vulnerabilidad, para el año 2030.
>
> Meta 8: Construir y adecuar instalaciones escolares que respondan a las necesidades de los niños y las personas discapacitadas y tengan en cuenta las cuestiones de género, y que ofrezcan entornos de aprendizaje seguros, no violentos, inclusivos y eficaces para todos.

B. Objetivo 8: Promover el crecimiento económico inclusivo y sostenible, el empleo y el trabajo decente para todos.

> Meta 5: De aquí a 2030, lograr el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todas las mujeres y los hombres, incluidos los jóvenes y las personas con discapacidad, así como la igualdad de remuneración por trabajo de igual valor.

C. Objetivo 10: Reducir la desigualdad en y entre los países.

Meta 2: De aquí a 2030, potenciar y promover la inclusión social, económica y política de todas las personas, independientemente de su edad, sexo, discapacidad, raza, etnia, origen, religión o situación económica u otra condición.

D. Objetivo 11: Lograr que las ciudades sean más inclusivas, seguras, resilientes y sostenibles.

Meta 2: De aquí a 2030, proporcionar acceso a sistemas de transporte seguros, asequibles, accesibles y sostenibles para todos y mejorar la seguridad vial, en particular mediante la ampliación del transporte público, prestando especial atención a las necesidades de las personas en situación de vulnerabilidad, las mujeres, los niños, las personas con discapacidad y las personas de edad.

Meta 7: De aquí a 2030, proporcionar acceso universal a zonas verdes y espacios públicos seguros, inclusivos y accesibles, en particular para las mujeres y los niños, las personas de edad y las personas con discapacidad.

E. Objetivo 17: Revitalizar la Alianza Mundial para el Desarrollo Sostenible.

Meta 18: De aquí a 2030, mejorar el apoyo a la creación de capacidad prestado a los países en desarrollo, incluidos los países menos adelantados y los pequeños Estados insulares en desarrollo, para aumentar significativamente la disponibilidad de datos oportunos, fiables y de gran calidad desglosados por ingresos, sexo, edad, raza, origen étnico, estatus migratorio, discapacidad, ubicación geográfica y otras características pertinentes en los contextos nacionales.

Considerando que las personas con diversidad funcional representan a más del 15% de la población mundial, podemos considerar insuficiente su presencia en los objetivos y metas de los ODS, sobre todo si lo que se busca es una participación activa por parte de las instituciones públicas y privadas.

3.1. Aportaciones y límites

3.1.1. Aportaciones

A. Si bien hay que valorar positivamente la inclusión de las personas con diversidad funcional en los ODS con la vista puesta en 2030, también hay que reconocer que tal inclusión no aporta avances notables respecto a los contenidos incluidos en la *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad* (ONU, 2006). El articulado de la Convención es fruto de los esfuerzos de décadas de varios grupos de trabajo auspiciados por las Naciones Unidas para cambiar las actitudes y los enfoques hacia las personas con discapacidad. Eleva a un nuevo nivel el tránsito de considerar a las personas con discapacidad como objetos de caridad, tratamiento médico y protección social a considerar a las personas con discapacidad como sujetos con derechos, que pueden reclamar esos derechos y tomar decisiones para sus vidas, sobre la base de su consentimiento libre e informado, además de ser miembros activos de la sociedad.

Los principios de dicha Convención Internacional establecen que los Estados parte que la firmen (como es el caso del Estado español) se comprometen a asegurar y promover el pleno ejercicio de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales de las personas con discapacidad sin discriminación alguna. Tales principios son: a) el respeto de la dignidad inherente a toda persona y la autonomía individual, incluida la libertad de tomar las propias decisiones; b) la no discriminación; c) la participación e inclusión plenas y efectivas en la sociedad; d) el respeto a las diferencias y la aceptación de las personas con discapacidad como parte de la diversidad de la condición humana; e) la igualdad de oportunidades en la educación y el mundo laboral; f) la accesibilidad a todas las redes de infraestructuras y servicios comunes de la sociedad a la que se pertenece; g) la igualdad entre varón y mujer; y h) el respeto a la evolución de las facultades de los niños y las niñas con discapacidad y el derecho a preservar su identidad.

B. A partir de los *Objetivos de Desarrollo Sostenible. 17 Objetivos para transformar nuestro mundo de la Agenda 2030* (ONU, 2015), el Secretario General de las Naciones Unidas Antonio Guterres impulsa, en el *Informe sobre Discapacidad y Desarrollo* (ONU, 2018), la inclusión de las personas con diversidad funcional en los ODS, afirmando que la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible es el plan mundial para la paz y la prosperidad de todos los habitantes del Planeta. Esa visión de un futuro mejor solo puede lograrse con la plena participación de todos, incluidas las personas con discapacidad. La defensa de los derechos y la garantía de la plena inclusión de los mil millones de personas con discapacidad en el mundo no solo es un imperativo moral, sino una necesidad práctica.
C. Las diferentes políticas y programas de acción han generado que las empresas y las instituciones públicas publiciten en qué ODS están tomando medidas. En muchos casos se trata de ODS en los que ya estaban trabajando previamente y, en otros casos, son iniciativas nuevas que favorecen que las instituciones se acerquen a estos objetivos.

3.1.2. Límites

A. A pesar del fuerte compromiso expresado por la Comunidad Internacional para el desarrollo inclusivo y sostenible y de la publicidad de las instituciones públicas y las empresas sobre su implicación en los ODS, las personas con discapacidad continúan enfrentando desafíos significativos para su plena participación en la sociedad. Estos desafíos incluyen la transformación de las actitudes negativas, el estigma, la discriminación y la falta de accesibilidad en entornos físicos y virtuales. Nuestro deber compartido es abordar con pensamiento crítico si se camina hacia el cumplimiento efectivo de esos ODS o si son necesarios nuevos enfoques y herramientas para trabajar para y con las personas con diversidad funcional en su real inclusión social.
B. Los ODS se sitúan en un marco normativo completamente desconectado de la evolución efectiva en la que se han embarcado las sociedades modernas desde mediados de los años 90. Si nos centramos en la dimensión económica, es obvio que a 8 años vista de la fecha

fijada en la Agenda como estación término (2030), la sostenibilidad del desarrollo no sólo no se ha mejorado, sino que ha empeorado considerablemente. Si como parte de dicha sostenibilidad consideramos la inclusión de las personas con diversidad funcional, la situación de los mercados laborales y la dignidad de las condiciones de trabajo, entonces el camino emprendido es el inverso al marcado por los ODS. Se ha impuesto la flexibilidad, no la sostenibilidad. Una flexibilidad traducida en forma de precarización laboral que ha afectado a un número considerable de colectivos, particularmente mujeres y jóvenes y, especialmente, a las personas con diversidad funcional que han visto empeoradas sus oportunidades laborales.

4. ¿EN QUÉ SITUACIÓN NOS ENCONTRAMOS HOY? LA PARED DEL NEOLIBERALISMO

La situación con la que nos encontramos está marcada por la exigencia neoliberal de flexibilidad en los mercados de trabajo, que se traduce, objetivamente, en nuevas condiciones laborales (temporalidad, precariedad, reducciones salariales) y, subjetivamente, en la promoción de un nuevo perfil psicológico del trabajador/a: un emprendedor, individualista, competitivo, permanentemente disponible y responsable exclusivo de su propio destino.

Se trata de un trabajador que ha renunciado a los derechos sociales anteriormente vinculados a la condición salarial y que, por tanto, no se ajusta al perfil de trabajador que puede tener una persona con diversidad funcional que ha asumido que el trabajo es un derecho que le ha sido negado y quiere reclamar. Precisamente por el reconocimiento legal y político de su condición de persona discriminada, una persona con diversidad funcional no se ajusta al requerimiento neoliberal de un trabajador auto-responsable y auto-suficiente. Esos requerimientos se superponen y anteponen a los de la efectiva cualificación para el desempeño de un trabajo.

La transición hacia la regulación neoliberal del mercado de trabajo, ha ido constituyendo un nuevo modelo de individuo, en su do-

ble entidad política y económica, que ha reemplazado al individuo promovido por el liberalismo clásico y keynesiano, vigente desde el primer tercio del siglo XIX hasta la década de los 70 del siglo XX.

Ese individuo, como categoría, define simultáneamente la condición de la persona que es objeto de intervención gubernamental (el individuo/ ciudadano) y la de agente principal de la acción económica (el individuo/ competencia). Mientras que el modelo de gestión keynesiano estableció un equilibrio entre el individuo político y el individuo económico, el modelo neoliberal ha subsumido por completo al individuo político en el económico: la competencia se instituye como ideal regulador del comportamiento tanto económico como político.

La nueva modalidad de regulación neoliberal del mercado de trabajo asume que el factor trabajo ya no puede llevar asociados unos derechos sociales que implican seguridad y estabilidad, sino que el trabajo ha de asumirse como un recurso escaso por el cual han de competir quienes pretendan acceder a él, y que se ha de rentabilizar atendiendo exclusivamente a su productividad. Según el neoliberalismo, una de las razones de la quiebra del modelo keynesiano fue la rigidez del tipo de mercado de trabajo, que impedía la adaptación a las nuevas condiciones de un mercado en el que la creciente variabilidad de la demanda requiere una capacidad productiva fácil, rápida, modificable y flexible. Esto, y no la sostenibilidad o la dignidad de las condiciones de trabajo, es lo que ha orientado efectivamente el desarrollo económico actual en lo que a las clases trabajadoras se refiere, repercutiendo directamente sobre las condiciones laborales de las personas con diversidad funcional.

Se ha puesto de moda hablar de Políticas Activas de Empleo, de Activación del Empleo, indicando que lo que hay que activar para fomentar el empleo, no son las condiciones sociales que pueden dar acceso a él, sino las competencias de quienes pretenden obtenerlo. No hay un problema del empleo en sí mismo, sino de la empleabilidad de las personas que pretenden acceder a él:

La principal resultante de este tipo de políticas es lo que en

> otros momentos, se ha calificado como psicologización política del trabajo, es decir, la conversión de problemas socio-estructurales en problemas personales […] Esta retórica se traduce en una despolitización de las políticas sociales y de la intervención, que adopta la forma de prácticas clínicas de ingeniería del yo. […] Estas nuevas doxas vienen definidas por el énfasis contemporáneo en el gobierno de la subjetividad, que hace del desempleo una patología de la voluntad (Crespo y Serrano, 2013: 1114-15).

La transformación subjetiva del mercado laboral ha generado la demanda de un nuevo tipo de trabajador, el trabajador empleable, que dispone, en su constitución personal, de una serie de competencias que se consideran necesarias. El modelo neoliberal ha producido, fomentado y demandado, un nuevo modo de ser y de operar laboral. La actual vigencia y preocupación por la adquisición de competencias laborales es una buena manifestación de lo que nos exige el neoliberalismo. Lo fundamental, cara a la empleabilidad, no es la cualificación, como antaño, pues de hecho una de las demandas es la de la capacidad de recualificación permanente: la capacidad de afrontar las exigencias del empleo al que se accede, asumiendo que las mismas están dadas y no son cuestionables.

Se trata de un nuevo individualismo, exacerbado, traducido en exigencia moral, que impone la autosuficiencia como uno de los requisitos de un comportamiento conforme a las necesidades económicas de la sociedad; una cualidad necesaria que, de no poseerse, implica la existencia de una patología: "…se considera que la seguridad que promueve una protección social suficiente y de calidad engendra una dependencia adictiva, convirtiéndose en una trampa para el trabajador" (Crespo y Serrano, 2013: 1119).

La evolución hacia la flexibilidad del mercado de trabajo ha sido, simultáneamente, una evolución hacia la precariedad de las condiciones laborales mediante —aunque no exclusivamente— la temporalización, y una evolución hacia la constitución de una nueva subjetividad laboral, la del trabajador-empresario-de-sí-mismo, un

individuo-empresa, capaz de asumir las riendas de su propia vida: un emprendedor, siempre en abierta competencia con todos/as los demás trabajadores/as-empresarios/as:

> "…empresario de sí mismo, desposeído de su libertad y autonomía, será objeto de una intervención pública que lo responsabilizará de su propia vulnerabilidad. En este aspecto, la normativa española en materia de empleo no hará más que aplicar las directrices marcadas por la UE, que, bajo los presupuestos neoliberales, transformarán los problemas socio-estructurales en problemas personales de naturaleza psicológica" (Ferreira, 2021).

El error de fondo de los ODS es no tomar en consideración el contexto efectivo de desarrollo en el que estamos instalados y la evolución práctica que ha llevado a él. Los ODS constituyen una declaración humanista cargada de buenas intenciones, pero quizás vacía de contenido, pues aluden a un mundo ficticio, no a la realidad efectiva del modelo económico neoliberal que se ha dado a partir de mediados de los años 90, y que continúa plenamente vigente. Un contexto asentado en un modo de regulación orientado hacia una competencia individual exacerbada que ha de ser movilizada por esa nueva subjetividad del trabajador-empresario-de-sí-mismo, abandonado a su suerte, que dista mucho de poder concebir un mundo sostenible como objetivo vital. Al trabajador le basta con tratar de sobrevivir a la flexibilidad como condición laboral ineludible. El desarrollo, bajo este modo de regulación y esta subjetividad, está orientado exclusivamente a esa competividad. No cabe la sostenibilidad social para que sectores de población, como las personas con diversidad funcional, eviten quedar excluidos y marginados.

5. INCOMPATIBILIDAD DE LA SOSTENIBILIDAD Y LA ORGANIZACIÓN NEOLIBERAL

La flexibilidad es incompatible con la sostenibilidad. Los ODS de la Agenda 2030 son papel mojado en un contexto neoliberal regulado

por el principio de la flexibilidad como orientación básica y generalizada del crecimiento económico.

La formulación de los ODS, en lo que afecta a las personas con diversidad funcional, es acorde con el avance en el reconocimiento de sus derechos desde los años 80. El marco jurídico actual reconoce a las personas con diversidad funcional como sujetos con derechos que deben ser respetados. Pero, por desgracia, esos marcos normativos, que son la referencia en la formulación de los ODS, no se han traducido en la práctica en transformaciones sociales reales que hayan conducido a una mejora significativa de las condiciones de existencia de las personas con diversidad funcional. Los ODS se asientan en un presupuesto de solidaridad y/o fraternidad que no tiene cabida en un modelo de organización social, político y económico que promociona el individualismo egoísta y la competencia, la obtención de un beneficio económico como objetivo vital básico de toda persona. El neoliberalismo tachó de rigidez o impedimento para el desarrollo económico a todo principio de solidaridad y/o fraternidad, que es la intención de fondo de los ODS. Es decir, la sostenibilidad del desarrollo económico es una rigidez que el modelo neoliberal no puede integrar. No cabe un desarrollo sostenible bajo los preceptos neoliberales en una economía globalizada que tiene como fundamento la desigualdad (Foucault, 2008).

Ha llegado la hora de desenmascarar los falsos mitos del neoliberalismo, como defiende un economista tan reputado como Piketty en *Una breve historia de la igualdad* (2021), a partir de las numerosas investigaciones y trabajos interdisciplinares actuales en los que confluyen la historia, la economía, la sociología, el derecho, la antropología y la ciencia política:

> La riqueza creada a lo largo de la historia, toda, es el resultado de un proceso colectivo: depende de la división internacional del trabajo, del uso de los recursos naturales y de la acumulación de conocimientos desde el inicio de la humanidad. Las sociedades humanas inventan constantemente normas e institu-

ciones para estructurarse y distribuir la riqueza y el poder, pero se trata siempre de opciones políticas y reversibles (Piketty, 2021: 18).

Referencias

Brundtland, G. H. (1987): *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future [Informe Brundtland para la ONU]:* https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf

Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo.* Barcelona: Arpa.

Crespo, E. y Serrano, A. (2013). Las paradojas de las políticas de empleo europeas: de la justicia a la terapia, *Universia Psychologica* 4 (Bogotá); pp. 113-1126.

Ferreira, M. A. V. (2021). Documento de trabajo: Neoliberalismo, discapacidad y empleo. *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico* 15 (2), 5-24: https://www.intersticios.es/article/view/21941/14155

Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Barcelona: Herder.

Martinón, M. (2022). *Homo imperfectus. ¿Por qué seguimos enfermando después de la evolución?* Barcelona: Destino.

Nussbaum, M. C. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión.* Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano.* Barcelona: Paidós.

ONU. (2006). *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad y Protocolo Facultativo.* https://www.un.org/disabilities/documents/convention/convoptprot-s.pdf

ONU. (2015a). *Objetivos de Desarrollo Sostenible. 17 Objetivos para transformar nuestro mundo de la Agenda 2030*, en http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/

ONU (2015b). R*esolución aprobada por la Asamblea General el 25 de septiembre de 2015. Septuagésimo periodo de sesiones:* https://ods.org.mx/docs/doctos/A_RES_70_1_es.pdf

ONU. (2015c). *La Agenda de Desarrollo Sostenible*, en: https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/development-agenda/

ONU. (2018). *Disability and Development Report*, en: https://social.un.org/publications/UN-Flagship-Report-Disability-Final.pdf

Piketty, TH. (2021). *Una breve historia de la igualdad.* Barcelona: Planeta.

Rawls, J. (1996). *El liberalismo político.* Barcelona: Crítica.

Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia.* Madrid: Fondo de Cultura Contemporánea.

Sen, A. (2010). *La idea de la justicia.* Madrid: Taurus.

Velasco, L. (2021). *¿Te va a sustituir un algoritmo? El futuro del trabajo en España.* Madrid: Turner.

Capítulo 6

EL CUIDADO DE UNO MISMO

Ramón Gil-Martínez
Universidad Católica de Valencia

Juan Escámez-Sánchez
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El capítulo argumenta la necesidad del cuidado de uno mismo para el buen cuidado de los demás. Establece las principales líneas de actuación para el cuidado de uno mismo: el cultivo del pensamiento crítico, el cuidado del cuerpo y de la mente, el fomento de la autoestima, la formación de la voluntad, el cultivo de la inteligencia emocional y el proceso desde la prosocialidad a la fraternidad universal. Las anteriores líneas de actuación son centrales para la práctica de la ética del cuidado, tal como es concebida por Carol Gilligan y que transita por cada una de las páginas del presente libro.

1.CUIDAR DE UNO MISMO PARA CUIDAR BIEN DE LOS DEMÁS

Para Leonardo Boff (2012) uno de los grandes desafíos existenciales consiste en cuidar de sí mismo, pues somos el más próximo de los próximos y, al mismo tiempo, el más complejo e indescifrable de los seres. Además de lo que somos está presente en nosotros lo que podemos llegar a ser.

Nuestra condición es peculiar entre los seres vivos, pues no estamos totalmente anclados al medio natural, pero tampoco podemos vivir ajenos a él. Nuestra vida la entendemos como quehacer, como algo por construir desde nuestra fragilidad y vulnerabilidad. Por nuestra constitución biológica somos hijos del cuidado. Si no lo recibiéramos, moriríamos a las pocas horas de nacer. Y los seguimos necesitando a lo largo de nuestra vida. En este sentido entendemos que

la autonomía no es un punto de partida sino más bien un horizonte de llegada. Todos en distintos momentos de nuestra vida transitamos de sujetos pasivos necesitados de cuidados a sujetos activos proveedores de cuidados para otros (Laguna, 2020; 2021).

El cuidado de uno mismo como el de los otros están interconectados. Agustín Domingo (2022) caracteriza al ser humano como cuidador ("homo curans"). Más que de una nueva antropología o una nueva técnica se trata de un cambio de perspectiva, un nuevo paradigma en relación con la vida biológica (cuidado de la naturaleza), la vida biográfica (cuidado de sí) y la vida generacional (cuidado social y político). El cuidado se ensancha, fecunda y descentra porque se integra el cuidado del otro dentro del cuidado de sí, con ello la ética del cuidado ya no se puede plantear de espaldas a la búsqueda del bien común y la justicia.

Aceptado el deber de solicitud hacia los demás, especialmente hacia los más vulnerables y necesitados, nos preguntamos con Victoria Camps (2021) ¿cuál puede ser el significado del deber de cuidar de uno mismo que esté en sintonía con la ética del cuidado? Y más en concreto ¿cómo entender ese cuidado para que no sea un obstáculo, sino todo lo contrario, para el cuidado de los demás?

En nuestra búsqueda del sentido y de la relevancia del cuidado de uno mismo nos alejaremos tanto de posiciones narcisistas sobre el propio yo, que generalmente conducen a no conocerse a sí mismo, sino a identificarse con imágenes proyectadas, en cierto sentido falsas y alienantes; y del paradigma falaz de la autosuficiencia producto de la fantasía del subjetivismo y del individualismo.

Si algo hemos aprendido de la pandemia de la Covid-19 es que todos los seres humanos sin excepción somos interdependientes y ecodependientes, que nuestro ser vulnerable se sustenta sobre una tupida red de cuidados mutuos que hacen posible la vida personal y social. El ideal de un individuo independiente que ignora las redes de cuidados que lo sostiene es un autoengaño. La autonomía es siempre relacional, el sí mismo se construye en diálogo con otras individua-

lidades (Monereo, 2018). Definir al ser humano como vulnerable es reconocerlo como ser relacional, interdependiente e inacabado.

La pregunta clave que nos planteamos es si podremos tomar conciencia de los cuidados que los otros necesitan si antes o al mismo tiempo no hemos aprendido a cuidar de nosotros mismos. Porque estamos convencidos de que quien no sabe cuidar su cuerpo, su mente y su corazón no podrá acoger con verdadera entrega ni responder adecuadamente a la demanda de cuidados de las otras personas. Cuidar de uno mismo para acoger y cuidar a los otros, este es el desafío de nuestro tiempo.

Michel Foucault en *Hermenéutica del sujeto* (2005) intentó recuperar la tradición occidental del cuidado de uno mismo especialmente en el pensamiento socrático-platónico y en algunos pensadores del siglo II y III como Séneca, Marco Aurelio, Epícteto y otros. El gran lema del que partía Foucault era el principio socrático "conócete a ti mismo". Este conocimiento no se entendía de forma abstracta sino concreta, como reconócete en aquello que eres, procura profundizar en ti mismo para descubrir tus potencialidades y para tratar de realizar lo que de verdad eres.

En este contexto aborda las distintas virtudes también discutidas por Sócrates, como la prudencia, la justa medida, la bondad, el valor y el amor. Además, critica duramente los vicios, especialmente el más despreciable para los griegos y tan central en nuestra cultura dominante, la Hybris, que consiste fundamentalmente en pasarse de los límites, enorgullecerse vanidosamente, tomarse por aquello que no se es, pretendiendo acumular poder para estar sobre los otros y dominarlos. Tal vez sea uno de los grandes vicios de la cultura occidental el sentimiento de superioridad y de excepcionalidad de poder y conquista de los otros en nombre de los propios valores considerados como los únicos válidos.

El cuidado según Foucault comienza por uno mismo y después por los demás. El que se cuida a sí mismo no corre peligro de aplastar al otro ni de someterle pues en la medida en que uno cuida de sí

se hace consciente de que no debe abusar del poder para dominar a otros. La posibilidad de ser autónomos encara o afronta lo heterónomo, es decir, la obediencia injustificada de las normas de los otros. En este sentido el cuidado de uno mismo es como una práctica de libertad, un conducirse bien, un proceso reflexivo sobre nuestras propias normas. Es un atrevimiento a pensar por nosotros mismos bajo nuestras propias reglas.

Para Foucault uno no puede cuidar de sí sin conocerse, pero también es necesario el conocimiento de ciertas reglas o principios que son a la par verdades y prescripciones. Para él, la ética está ligada a la búsqueda de la verdad. Cuidar de sí no es un concepto abstracto, sino una actividad extensa, una red de obligaciones y de servicios que debe desarrollar el ser humano para realizarse como sujeto, que no es una cosa o sustancia constituida de una vez por todas, sino un nudo de relaciones siempre activo que se está construyendo continuamente. El cuidado de sí tiene la connotación de una ética no egoísta, de una ética como práctica de libertad.

La reflexión sobre sí mismo debería convertirse en una práctica habitual, acompasándose con retiros periódicos de unos días o semanas para ocuparse de sí en un beneficioso ocio creativo que puede estar dedicado a estudiar, leer, escribir y prepararse para afrontar los reveses de la fortuna o para el desapego final, la muerte. El retiro más beneficioso sería el que nos ponga en contacto con el campo, donde mayormente se muestra la naturaleza en todo su esplendor. Una práctica imprescindible en la necesaria introspección es el examen de la vida cotidiana al terminar la jornada de trabajo, donde se evalúa si lo que hicimos se corresponde con nuestros propósitos. Se trata de un recuento de lo que se ha hecho y no tanto de lo que se ha pensado.

En definitiva, para Foucault el cuidado de uno mismo es el principio de cualquier vida activa que esté regida por el principio de racionalidad moral. Cuidar de sí es una determinada forma de enfrentarse al mundo, de comportarse y de establecer relaciones con los otros. Una forma que consiste en una suerte de vigilancia con respecto a los

propios deseos y pensamientos, y se proyecta en una serie de prácticas como la meditación, la memoria del pasado y el autoexamen. El cuidado de sí insta al sujeto a transformarse en algo distinto de lo que es, a través de una ascesis como es la búsqueda de la verdad que puede iluminar y perfeccionar al sujeto y, por extensión a la sociedad. Quien cuida de sí de acuerdo con estos principios, será capaz de cuidar de los otros y jamás cederá a la tentación de convertirse en un tirano, que solo proviene del hecho de que uno no ha sido capaz de cuidarse bien a sí mismo y solo es esclavo de sus deseos.

2. CAMINOS PARA EL CUIDADO DE UNO MISMO

2.1. El cultivo del pensamiento crítico

Cultivar el pensamiento crítico tiene por finalidad que las personas tengan pensamientos propios de los que puedan dar cuenta o justificar con argumentos y no pensamientos impuestos por otros; también que a la hora de la toma de decisiones actúen según los proyectos de su vida porque creen que son los mejores para ellas y para la comunidad humana y biótica de la que forman parte. En definitiva, cultivar y desarrollar el pensamiento crítico tiene por objetivo que las personas sean dueñas de sí mismas y resilientes a los poderes arbitrarios de otros y de las instituciones y organizaciones sociales.

Actualmente la realidad socio-cultural resulta cada vez más opaca e inabarcable. En una situación permanentemente cambiante, en la que coexisten pluralidad de códigos, avances científico-tecnológicos vertiginosos, multiplicidad de informaciones, orientaciones políticas diversas, mensajes ideológicos simplistas y avasalladores, los individuos con frecuencia somos incapaces de comprender nuestro propio mundo estando sometidos a una manipulación permanente en la que lo que predomina es la incapacidad de pensar y de vivir libremente. Frecuentemente no encontramos la posibilidad de distanciarnos del dato presente, de someterlo a crítica y tomar decisiones conscientes y responsables (Gil, 2020).

Los ideales democráticos del desarrollo de la individualidad crítica, del pluralismo, la tolerancia, solidaridad y transformación de la sociedad no pueden alcanzarse sin ciudadanos reflexivos, críticos y razonables, dotados de instrumentos conceptuales y hábitos de reflexión que les permitan hacerse cargo de su situación y participar de un modo activo y creador en la construcción de la sociedad, en la que no podrán colaborar positivamente en la lucha por la libertad, la justicia, la cooperación y la solidaridad si ignoran el sentido de estos términos, o sólo los utilizan como vehículos de descargas irracionales y no son capaces de descubrir la utilización ideológica que hacen de ellos los poderes fácticos, sobre todo a través de los medios de comunicación.

Esos medios constituyen el nuevo universo simbólico en que pensamos, actuamos y sentimos. De modo que todo pasa por ellos: valores, estilos de vida, información, acción política y educativa. Ellos son también los que establecen las prioridades, las perspectivas y los enfoques de la información. En definitiva, los mass media son los definidores de la realidad, cuando no los creadores de la misma, pues la realidad mediada se identifica perversamente con la realidad natural. Por otra parte, parecen ser capaces de dar respuesta a una gran diversidad de necesidades básicas, desde las cognitivas a las de entretenimiento, pasando por las afectivas y las de integración personal o social (Zamora, 2004). Por todo ello consideramos que es necesario arrojar una mirada crítica sobre los medios de comunicación y su función social. Es importante analizar su papel en la génesis y mantenimiento de una mentalidad sumisa que percibe la realidad elaborada y servida por ellos como definitiva, así como la asimilación de la cultura al entretenimiento, forma de ideología dulce y templada que facilita la evasión de los ciudadanos que corremos el peligro de convertirnos en clientes y consumidores acríticos y compulsivos. En este sentido, tanto Pascal Bruckner (2006) como Neil Postman (2012) sostienen que la mayor parte de las emisiones de los medios de comunicación lo que pretenden es crear aplauso y no reflexión, de

tal manera que la promesa de emancipación que inauguraba la época moderna está desembocando en un estado de infantilismo y de inocencia desresponsabilizadora.

Para cultivar el pensamiento crítico creemos que es imprescindible aprender a tomar distancia de sí mismo, del propio sentir, así como también a tomar distancia de la información recibida, y todo ello someterlo a prueba racional. Cultivar y desarrollar el pensamiento crítico requiere despertar nuestra curiosidad intelectual, el interés por alcanzar una mayor objetividad, la honestidad de aceptar las mejores razones, aunque no sean las propias, y el respeto del punto de vista de los otros, aunque no se comparta. Conseguir un pensamiento crítico no es tarea fácil en un mundo transido por la publicidad, por unos medios de comunicación de masas con un enorme potencial de persuasión, sometidos en gran parte a los valores del mercado, con el peligro real de que los ciudadanos pasemos de ser protagonistas a espectadores, dejando de ser constructores de cultura para transformarnos en consumidores pasivos. Se está produciendo una rendición de la cultura a la tecnología (Postman, 2018). La formación del pensamiento crítico, en un contexto social como el nuestro, es algo que realmente merece la pena, puesto que nos ayudará a desarrollar habilidades para observar, para deducir, para generalizar, para formular hipótesis explicativas, para concebir alternativas, para evaluar opciones, para detectar problemas y para percatarse de la acción apropiada a cada situación.

2.2. El cuidado del propio cuerpo y mente

Como hemos argumentado en el capítulo 1º, todo en la persona es psíquico y todo en la persona es biológico. Hoy se concibe al humano como una estructura psicobiológica en la que quedan integrados los procesos sensomotores, las emociones y la mente (Conill, 2019).

2.2.1. El cuidado del cuerpo

El cuidado de sí mismo implica acogerse tal como se es, con las

capacidades y limitaciones que siempre nos acompañan. Acabamos de caracterizar al ser humano como una unidad compleja, todo en él es psíquico y biológico. Por ello es preciso oponerse conscientemente a los dualismos que la cultura insiste en mantener, por un lado, el cuerpo desvinculado del espíritu y por otro el espíritu desmaterializado de su cuerpo. Precisamente la propaganda comercial explota esta dualidad presentando el cuerpo no como la totalidad de lo humano, sino parcializándolo, sus músculos, sus manos, sus pies. La principal víctima de esta fragmentación sigue siendo la mujer pues la visión androcéntrica imperante la convierte en un objeto de consumo. Debemos oponernos firmemente a esta deformación cultural. También es importante impugnar el culto al cuerpo que reduce al hombre y a la mujer a una especie de máquinas desposeídas de espíritu en la que solo cuentan los desarrollos musculares cada vez mayores.

Dicho lo cual debemos aclarar que de ninguna manera desmerecemos los distintos tipos de actividades deportivas, de ejercicios gimnásticos y de terapias dirigidas por fisioterapeutas al servicio de la salud y de una integración mayor cuerpo-mente o el incentivo de una alimentación equilibrada como forma de armonizar las energías vitales. El cuidado de nuestro cuerpo implica cuidar de la vida que lo anima, cuidar del conjunto de las relaciones con la realidad circundante, relaciones que pasan por la higiene, por la alimentación, por el aire que respiramos, por la forma en que vestimos, por la manera en que organizamos nuestra casa y nos situamos dentro de un determinado espacio ecológico (Boff, 2000).

A este respecto María Martinón-Torres (2022) considera que hay pocas diferencias entre los primeros Homo sapiens y nosotros. Sin embargo, nuestro estilo de vida ha cambiado radicalmente:

> Ese mismo cuerpo, optimizado para la vida al aire libre, para la caza y la recolección, para una actividad al aire libre y exigente, se pasa ahora tres cuartos del día, al menos, sentado o acostado. Esa inactividad física desencadena un elenco notable de problemas de salud: sobrepeso, hipertensión, riesgo coronario,

> propensión a la diabetes, dolores musculares y articulares. Pero también psicológicos…De vez en cuando, el cazador-recolector que todos llevamos dentro lanza una llamada de socorro y nos impulsa a salir, a pasear, a ir a un gimnasio, a hacer ejercicio físico, a correr por correr hacia ninguna parte, simplemente para sentirnos bien (pp. 185-186).

El cuidado de nuestro estar en el mundo incluye nuestra dieta, lo que comemos y bebemos. Saber escoger los productos producidos orgánicamente o los menos ultraprocesados favorece una vida sana y ayuda a prevenir eventuales enfermedades. En ocasiones nuestro sistema no se sacia a pesar de la abundancia, porque la comida basura no cubre nuestras necesidades de nutrientes esenciales.

Cuidar de nuestro cuerpo requiere también tomar conciencia de la importancia de la actividad preventiva de adicciones y del consumo de sustancias dañinas para una salud integral, tan perjudiciales para los individuos como para la sociedad. En determinadas situaciones sería conveniente participar en alguno de los valiosos programas que ofrecen diferentes colectivos e instituciones para estimular la adquisición de hábitos saludables.

2.2.2. El cuidado de la mente

Cuidar de uno mismo es también cuidar nuestra actividad mental a la que Ortega y Gasset (1926) no duda en llamar espiritual. Cultivar la espiritualidad no necesariamente se encuadra dentro de la religión. La religión nace de una profunda experiencia espiritual, pero puede existir espiritualidad sin religión. La espiritualidad pide silencio. En este caso el silencio no es simplemente no decir nada, sino abrir espacios para que pueda ser oída otra palabra que viene de lo más profundo de nosotros mismos. El cuidado de la espiritualidad nos lleva a cultivar la bondad, el querer bien, la solidaridad, la compasión y el amor. Estos son los valores que constituyen la sustancia de la espiritualidad que nos acompañan a lo largo de la vida.

Las disciplinas orientales como el Zen, el Yoga y el Mindfullness,

concepto traído de la meditación budista, favorecen actitudes meditativas y una mayor integración cuerpo-mente. La meditación es un medio imprescindible para cultivar la espiritualidad. Ciertamente que la meditación no va a resolver todos nuestros problemas personales y profesionales, pero nos da la serenidad y la fuerza interior necesaria para tratar con tales situaciones e incluso crecer con ellas.

En la última década se han multiplicado los estudios científicos que han ido desvelando los beneficios que, para cuerpo y mente, conllevan las prácticas meditativas (Rojas-Estapé, 2019). La meditación es un viaje a nuestro interior para dejar que hable el silencio (Novo, 2017). El silencio interior es un aquietamiento del espíritu que nos conduce a interpelarnos y a reconocer nuestro valor o nuestros miedos, la fragilidad o fortaleza con que afrontamos nuestros retos, nuestros logros o el dolor de las pérdidas. En ese viaje a nuestro interior se manifiesta nuestra desnudez ante la vida. La meditación es un estar a solas consigo mismo, se trata de una soledad elegida que no significa incomunicación o ensimismamiento, sino cuidado de nuestro mundo interior y de nuestra libertad. En ocasiones el silencio puede ser una vía para acallar la mente, restaurar momentos gozosos o cubrir con templanza la amenaza de cualquier desmoronamiento.

En nuestros días Pablo D´ors (2013; 2020 y 2021), fundador de la red de meditadores Amigos del desierto, ha elaborado diversos itinerarios de espiritualidad, toda una poética de la interioridad, una aventura interior a través de la contemplación. A su juicio por medio de la meditación y de la práctica contemplativa nos percatamos de que se puede vivir de otra forma. La persistencia en la meditación agrieta la estructura de nuestra personalidad. La constancia en la meditación ensancha la grieta y la vieja personalidad se rompe y como una flor comienza a nacer de nuevo. La meditación es un viaje al centro de nosotros mismos y para esa travesía necesitamos llevar todo lo que somos: cuerpo, mente y espíritu.

La dimensión espiritual del ser humano posee un poder extraordinario sobre la mente y el cuerpo, y la práctica de la meditación

es un medio especial para afrontar los problemas y dificultades que contribuye a adquirir el necesario equilibrio interior. Invertir tiempo en meditar con atención plena es algo que realmente merece la pena, es como un desconectar para reconectar, pues potencia el cuidado de las relaciones personales, al promover la empatía, la solidaridad con los demás y la capacidad de perdonar (Schwartz, 2017).

2.3. El fomento de la autoestima

La autoestima es uno de los bienes básicos que toda persona necesita cultivar y se considera fundamental para una vida realmente satisfactoria, de tal manera que quien la ha perdido se queda sin la fuente primaria de su energía vital para llevar adelante muchos de sus proyectos y poder afrontar con ánimo los retos que encontrará en el proceso de su propia autorrealización.

Para Luis Rojas-Marcos (2011; 2015) la autoestima más beneficiosa reside en una actitud realista. Es el aprecio de uno mismo que incluye la aceptación genuina de nuestras capacidades y limitaciones, y la habilidad para discriminar entre las cosas que podemos cambiar y las que no. Una autovaloración positiva de sí mismo estimula la voluntad que nos empuja a conseguir los objetivos que deseamos, y fomenta pensamientos alentadores como yo puedo, lo intentaré o tengo lo que necesito para lograrlo.

Conviene dejar claro que el cultivo de la autoestima nada tiene que ver con la formación o deformación de personas engreídas, narcisistas e individualistas que se desentienden sistemáticamente de los demás y no se toman a los otros en serio. El sentimiento de autoestima ha de ser complementado con el sentimiento de la dignidad de todos los seres humanos. Por esa razón es imprescindible una actitud ética que lleve aparejada el respeto a los demás y hacia nosotros mismos.

En general, podemos decir que las personas que se valoran favorablemente a sí mismas tienden a recuperarse mejor de los golpes de la vida. La autoestima nos protege, de alguna manera, porque refuer-

za la capacidad de adaptación y la resistencia frente a la frustración y frente a los infortunios; además, nos ayuda a aliviar o mitigar los efectos de la inseguridad y, sobre todo, a desarrollar la cualidad humana del coraje o el valor para enfrentarnos a la realidad.

El nivel de nuestra autoestima depende, en gran medida, del nivel de aceptarnos que supone el reconocimiento de las propias cualidades, la toma de conciencia del propio valor, la afirmación de la propia dignidad y el sentimiento de poseer un yo del que uno no tiene que avergonzarse ni ocultarse (Neff, 2016).

Así pues, la autoaceptación implica una disposición a rechazar la negación o desestimación sistemática de cualquier aspecto de sí mismo: pensamientos, emociones, recuerdos, atributos físicos, rasgos de personalidad, actitudes y conductas. En definitiva, la autoaceptación exige la negativa a mantener una relación de rivalidad con nuestra propia experiencia. Es pues la base de una autoestima positiva y de todo desarrollo personal (Bolinches, 2021). En este caso el cuidado de uno mismo implica acogerse tal como uno es con las capacidades, habilidades y limitaciones que tenemos. Cuidar de uno mismo es acogerse, reconocer nuestra vulnerabilidad, saberse perdonar y desarrollar la resiliencia que es la capacidad de dar la vuelta y aprender de nuestros errores, contradicciones y de nuestros miedos (González, 2022).

Para Carl Rogers (2011) nuestra personalidad se desarrolla y profundiza en la medida en que aprendemos a ser nosotros mismos. Esto implica la formación de actitudes de confianza en uno mismo y de aceptación de nuestra realidad personal, sin tener necesidad de estar permanentemente a la defensiva o de vernos abocados a interpretar papeles que no nos corresponden. Cada uno de nosotros es original y único. Pero ese verdadero yo con frecuencia permanece oculto y enmascarado en nuestro interior, por lo cual no puede desarrollarse. La persona que busca la autenticidad en el desarrollo de su personalidad comienza a abandonar las falsas fachadas, máscaras o roles con que ha encarado la vida hasta ese momento. Trata de descubrir algo más

profundo, más propio de sí mismo y empieza por despojarse de las máscaras que usaba inconscientemente. En este intento de descubrir su auténtico sí mismo, la persona explora y examina los diversos aspectos de su propia experiencia. A menudo advierte que sólo existe como respuesta a exigencias ajenas, tratando de pensar, sentir y comportarse de la manera en que los demás creen que debe hacerlo.

En esta misma línea, Monbourquette (2010) considera que la persona con autonomía y autenticidad se erige en fuente de evaluación de sí mismo. Los juicios de los demás merecen ser escuchados e, incluso, atentamente sopesados. Las críticas ajenas son dignas de respeto y de ser oídas con la mayor imparcialidad posible, tratando de descubrir en ellas lo que hay de verdad. Pero cada vez se acude menos a los demás en busca de aprobación o desaprobación. En definitiva, estas personas se despojan de máscaras artificiales y de caretas de interpretación, para descubrir las riquezas de su yo profundo y reforzar la imagen positiva de sí, desplegando al mismo tiempo, desde la empatía, una responsabilidad compasiva y solidaria con los otros.

2.4. La fuerza de voluntad

Llegar a ser nosotros mismos y conseguir la autonomía moral es imposible sin una voluntad suficientemente fuerte y consistente, capaz de autocontrol y resistente a la frustración. La voluntad es casi tan importante como la inteligencia. Cuando adquiere fuerza y vigor nos ayuda a conseguir nuestros ideales y a persistir cuando surgen dificultades y los vientos son contrarios a nuestros propósitos.

Pero la voluntad necesita ser educada, ser fortalecida a través de un proceso orientado por el orden, la constancia, la disciplina, la motivación y la ilusión. La voluntad necesita un aprendizaje gradual, que se consigue con la repetición de actos en donde uno se vence, lucha y cae, y vuelve a empezar. Hay que adquirir hábitos positivos mediante la repetición de conductas, que van inclinando la balanza hacia comportamientos mejores.

La fortaleza de voluntad podemos describirla a través de las si-

guientes señales: A) Capacidad de decisión. La inseguridad perpetua para decidirse y la duda continuada son señales de inmadurez. Es necesario saber decidir por uno mismo. Esto supone no admitir influencias externas exageradas y no cerrarse a cualquier tipo de influencia. B) Escuchar consejo sin sentirse obligado a seguirlo. La capacidad de aceptar y pedir ayuda, saber hacer crítica positiva, son señales de madurez. C) Asumir la responsabilidad. Ello implica tener en cuenta, de manera habitual, el alcance de las propias decisiones y aceptar plenamente sus consecuencias. D) Capacidad de sacrificio. Luchar contra la pereza, el desánimo, la cobardía, la inhibición, que impiden el compromiso ante obligaciones contraídas.

Para fortalecer la voluntad es preciso descubrir el valor de la constancia que se traduce en actitudes de decisión y firmeza (Rojas, 2012). La educación de la voluntad requiere plantearse objetivos claros, precisos, bien delimitados y estables. Se trata de poner todas las fuerzas en ir hacia adelante, sin dar cabida a la dispersión de objetivos, ni tampoco querer abarcar más de lo que uno puede. Todo cultivo de la voluntad tiene un fondo ascético, especialmente en sus comienzos (Rojas-Estapé, 2019). Hay que saber conducir los deseos hacia unas metas que merezcan realmente la pena. Ahí es donde resulta decisiva la tarea de uno mismo. Las grandes ambiciones, las mejores aventuras, brotan de algo pequeño, que crece y se hace caudaloso a medida que la lucha personal no cede, no baja la guardia, insistiendo una y otra vez.

Además, es preciso que lleguemos a cuestionar, mediante la reflexión, el modelo social vigente en el que todo pasa por un consumo cada vez más intenso y compulsivo. Existe en nuestra cultura una tendencia a plasmar la subjetividad personal y colectiva según los intereses económicos del sistema social, que solo nos quiere como consumidores pasivos, sin decisión propia, fácil de ser seducidos y conquistados. En este contexto uniformador cuidar de uno mismo pasa necesariamente por reivindicar la propia subjetividad que implica el valor de ir contracorriente, de reafirmarse sin arrogancia, pero

con determinación (Touraine, 2013).

Para conseguir fortalecer nuestra voluntad precisamos de un buen aprendizaje de la capacidad de autorregulación o autocontrol que consiste en comportarse de forma consistente con los valores, las creencias y los objetivos elegidos por uno mismo. Los beneficios que se consiguen con el aprendizaje y ejercicio de esta habilidad, están referidos a la adquisición de un mayor grado de autonomía personal. El sujeto que adquiere tal habilidad logra liberarse de la necesidad de que otros planifiquen y controlen su conducta; potencia la reflexión y la capacidad de la toma racional de decisiones, manifestando también un equilibrio y ajuste emocional a las situaciones; tiene facilidad para la demora de la recompensa, es decir, sabe adecuar la conducta a objetivos no inmediatos sino a medio y largo plazo que requieren un esfuerzo, una constancia y una espera para la gratificación. En definitiva, el aprendizaje del autocontrol supone la adquisición y dominio de la capacidad de decidir, y también el dominio de las estrategias de puesta en acción de las decisiones. De esta manera, la persona se dota de recursos y mecanismos para orientar su conducta en la dirección deseada.

Cuidar de uno mismo es también preocupación por el sentido de la propia existencia. Viktor Frankl a través de dos de sus obras, *El hombre en busca de sentido* (2015) y *La voluntad de sentido* (2016), nos muestra que la primera fuerza motivante del ser humano es la lucha por encontrarle un sentido a la vida. La voluntad de sentido frente a la voluntad de placer y a la voluntad de poder. A su juicio no hay nada en el mundo capaz de ayudarnos a sobrevivir como el hecho de saber que nuestra vida tiene un sentido asumido desde la libertad y responsabilidad personal. La lección que aprendió en los tres durísimos años durante los cuales tuvo que permanecer prisionero en los campos de exterminio nazis de Theresienstadt, Auschwitz y Dachau fue fundamentalmente que los prisioneros que lograban sobrevivir en medio de ese horror eran los que estaban orientados hacia un futuro, hacia una meta en el porvenir: “Solamente sobrevivir no puede

constituir el máximo valor. Ser humano significa estar preparado y orientado hacia algo que no es él mismo. En cuanto una vida humana ya no trasciende más allá de sí mismo, no tiene sentido permanecer con vida; más aún, sería imposible" (2016: 36-37). Lo que las personas precisamos no es vivir sin tensiones, sino aplicarse y luchar por una meta que merezca la pena. Lo que cada uno de nosotros necesita es activar y orientar la tensión hacia objetivos y metas significativos para sí mismo. De esta manera podremos afrontar y vivir los momentos difíciles, las crisis y contratiempos. La tolerancia y la persistencia nos allanarán el camino para la consecución de una vida plena.

2.5. El cultivo de la inteligencia emocional

Entendemos por Inteligencia emocional la capacidad de controlar y regular los propios sentimientos y emociones, comprender los de los demás y utilizar adecuadamente las emociones para guiar los conocimientos, los pensamientos y las acciones. Una persona emocionalmente inteligente ha adquirido unas dimensiones de personalidad que pueden aprenderse y que están relacionadas con todas aquellas capacidades que generalmente no están incluidas en la concepción académica de inteligencia, como el control de los impulsos, la motivación y las relaciones sociales.

Una grave equivocación de la cultura actual ha sido haber puesto todo el peso sobre la razón (logos) como si ella sola fuese omnipotente y capaz de resolver todos los problemas. Pero solo con la razón, olvidando el afecto, el sentimiento y la pasión no es posible comprender y explicar los grandes avatares por los que atraviesan nuestras vidas. La mente racional necesita de las emociones para reaccionar a las necesidades y problemas que surgen en las relaciones del humano con los otros y lo otro, pues el primer impulso es el del corazón y no el de la cabeza. La dinámica propia del ser humano es el pathos, el sentimiento, el cuidado, la lógica del corazón (Boff 2000).

Tanto Guilligan (2013) como Tronto (2013), Camps (2021) y Cortina (2021) consideran que en nuestros días es necesario reconocer la

imprescindible aportación de la inteligencia emocional: "una inteligencia que une el sentimiento con el pensamiento, que procura estar todo lo despierta que puede, al tanto de cuanto sucede, consciente de donde pisa, receptiva y responsable, que cuida de uno mismo y de los demás" (Gilligan, 2013: 61).

¿Cómo cultivar y desarrollar la inteligencia emocional? De manera resumida exponemos las capacidades que consideramos necesarias para llegar a ser emocionalmente inteligente, desde el convencimiento de que se puede aprender, mejorar y potenciar (Vallés y Vallés, 2013; Romero Hidalgo, 2021; Navarro, 2021): A) Autoconciencia: Tener un profundo entendimiento de nuestras emociones y de los impulsos que las provocan para reaccionar ante ellos de forma positiva. B) Autorregulación: Encauzar las emociones que generan negatividad, para adaptarse a las nuevas situaciones aprendiendo de los propios errores. C) Automotivación: Favorece la creatividad, y el necesario entusiasmo y fortaleza de voluntad para persistir en el propósito de alcanzar nuestras metas y objetivos. D) Habilidades sociales: Adquirir competencias dialógicas, asertividad, afrontar las críticas de manera adecuada, saber escuchar. Relacionarse con las personas del entorno para buscar no solo el beneficio propio, sino también el de los demás. E) Empatía: La capacidad de penetrar en el mundo subjetivo de los demás y poder participar de sus experiencias. Se trata de ver el mundo como el otro lo ve. Para ello hay que captar no sólo el nivel verbal de contenido intelectual, sino lo que hay detrás de las palabras y los gestos: la situación personal afectiva y emotiva del otro. Así, permitiremos al otro reconocer que el centro de responsabilidad de su vida recae sobre él y le pertenece. Se trata de acercarse al otro sin intención posesiva, respetando todas sus potencialidades como individuo autónomo. Es fundamentalmente la actitud de ponerse en lugar del otro, de entrar en su estado de ánimo y de situarse en su perspectiva, desarrollando un grado intenso de comprensión que sirve de premisa para prestar apoyo y cuidado en las dificultades.

3. DE LA PROSOCIALIDAD A LA FRATERNIDAD UNIVERSAL

A juicio de María Martinón-Torres (2022: 251) "de entre todos los atributos que caracterizan al Homo sapiens, es posible que nuestra prosocialidad, nuestra preocupación por el otro, así sea por compasión, por empatía o por la comprensión de que algún día nos puede tocar a nosotros en su lugar, sea una de nuestras señas más distintivas". De los tres valores de la Modernidad, libertad, igualdad y fraternidad, este último quedó enseguida disuelto en el olvido y la indeterminación. Hoy es el valor que más necesitamos: la fraternidad es el vínculo que une a todos sin distinciones y, porque une, mueve a corregir las desigualdades y a ejercer la libertad con más responsabilidad. El comportamiento fraternal es lo que le falta a la igualdad liberal, que por sí sola no explica por qué las personas deben ayudarse unas a otras (Camps, 2021)

La Carta Encíclica del papa Francisco *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social* (2020) centra su mirada en dos actitudes vitales: el cuidado y el encuentro, que deben impregnar todas las respuestas a los procesos de reconstrucción y recuperación que necesitamos. A todos nos toca aplicarnos en el arte de promover la cultura del encuentro desde una ética del cuidado, en nuestros contextos diarios, en los distintos niveles de las relaciones humanas, en los cuidados de la salud, en las conversaciones, en las redes sociales, en la vida cívica, en la formación de los niños y jóvenes, en la hospitalidad hacia los inmigrantes o en los mensajes que ponemos en circulación en la sociedad: "Cada uno de nosotros está llamado a ser un artesano de la paz, uniendo y no dividiendo, extinguiendo el odio y no conservándolo, abriendo las sendas del diálogo y no levantando nuevos muros" (FT, 284, p 125).

El papa Francisco nos sitúa delante del icono evangélico del buen samaritano, corazón mismo de la fraternidad universal. En pocos lugares como en esta parábola de la compasión se puede reconocer tan

diáfanamente dichas actitudes para la promoción de la dignidad humana. Recordémosla brevemente: Mientras que dos personajes pertenecientes al respetado mundo socio-religioso oficial pasan de largo ante un ser humano robado, agredido, medio muerto y abandonado a su suerte, un tercer personaje, un samaritano considerado hereje y despreciable por no pertenecer a la religión del Templo se conmueve y se acerca para cuidarlo. De esta manera el cuidado se torna respuesta a la muda llamada de socorro por parte del débil y vulnerable, como es el herido. La imagen del buen samaritano presenta al prójimo en situación, al prójimo concreto, histórico, que interpela y compromete a cada uno en opciones decisivas, en relación con las cuales se demuestra si uno es o no prójimo del necesitado. No se trata ya de saber quién es mi prójimo sino de saber de quién soy yo prójimo, y cómo me convierto en prójimo del otro. El prójimo no es solo el otro para mí, sino el yo para el otro. La parábola no solamente nos muestra con claridad que el prójimo es aquel de quien yo me hago cargo porque cuido de él en un momento determinado, sino también porque me preocupo de su suerte más allá de la acción concreta: Cuida de él y si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva.

La parábola nos muestra la ética del cuidado que se necesita practicar prioritariamente, más allá de nuestras creencias y posiciones ideológicas o religiosas, para construir un mundo más humano. Se trata de un cuidado verdaderamente completo, genuino, fraternal, sin intereses, sin quedarse a la mitad; y se inscribe dentro de una lógica de la gratuidad, considerando que todos somos hermanos y debemos decidirnos a cuidar unos de otros. El cuidado es el camino ético hacia la fraternidad, esto es hacia más humanidad.

Para construir una deseada ciudadanía cosmopolita, una verdadera ciudadanía (Laguna, 2021; Cortina, 2021), los ciudadanos además de presentar exigencias y reclamar derechos debemos asumir nuestra responsabilidad y nuestros deberes. El respeto a la dignidad de cada persona tiene que conducir al cuidado propio y al de los demás como objeto de nuestros desvelos. La responsabilidad mía por el otro

es la responsabilidad de una persona única por otra persona única y también por la comunidad biótica de la que formamos parte y por la Naturaleza. Me vea o no, sea pariente o no, sea de mi país o no, tiene que ver conmigo, tengo que responder de ella.

Referencias

Boff, L. (2000). *Saber cuidar.* Rio de Janeiro (Brasil): Vozes.

Boff, L. (2012). *El cuidado necesario.* Madrid: Trotta.

Bolinches, A. (2021). *El secreto de la autoestima.* Barcelona: B de Bolsillo.

Bruckner, P. (2006). *La tentación de la inocencia.* Barcelona: Anagrama.

Camps, V. (2021). *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo.* Barcelona: Arpa.

Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri.* Madrid: Tecnos.

Cortina, a. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia.* Barcelona: Paidós.

Domingo, A. (2022). *Homo Curans. El coraje de cuidar.* Madrid: Encuentro.

D´ors, P. (2013). *Biografía del silencio.* Barcelona: Galaxia Gutenberg.

D´ors, P. (2020). *El amigo del desierto.* Barcelona: Galaxia Gutenberg.

D´ors, P. (2021). *Biografía de la luz.* Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Foucault, M. (2005). *Hermenéutica del sujeto.* Madrid: Akal.

Francisco. (2020). *Carta Encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social.* Madrid: San Pablo.

Frank, V.E. (2015). *El hombre en busca de sentido.* Barcelona: Herder.

Frank, V.E. (2016). *La voluntad de sentido.* Barcelona: Herder.

Gil, R. (2020). *Transitar por sendas de valores.* Albacete: La Tapia. Dinamización creativa.

González, A. (2022). *Las cicatrices no duelen.* Barcelona: Planeta.
Guilligan, C. (2013). *La ética del cuidado.* Barcelona: Cuadernos de la Fundación Víctor Grifols.
Laguna, J. (2020). *Vulnerables. El cuidado como horizonte político.* Barcelona: Cristianismo y Justicia.
Laguna, J. (2021). *Cuidadanía. Del contrato social al pacto de cuidados.* Madrid: PPC.
Martinón-Torres, M. (2022). *Homo imperfectus. ¿Por qué seguimos enfermando después de la evolución?* Barcelona: Planeta.
Monbourquette, J. (2010). *De la autoestima al yo profundo.* Santander: Sal Terrae.
Monereo-Atienza, C. (2018). *Universos de dignidad. Autonomía relacional, igualdad en mínimos y vulnerabilidad humana.* Valencia: Tirant lo Blanch.
Navarro, T. (2021). *Fortaleza emocional.* Barcelona: Planeta.
Neff, K. (2016). *Se amable contigo mismo. El arte de la compasión hacia uno mismo.* Barcelona: Paidós.
Novo, M. (2017). *El éxito vital.* Barcelona: Kairós.
Ortega y Gasset, J. (1926). Vitalidad, alma, espíritu. En *Obras completas. Vol. II.* Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 451- 480.
Postman, N. (2012). *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del "show-bussines".* Barcelona: La Tempestad.
Postman, N. (2018). *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología.* Alicante: El Salmón.
Rogers, C. (2011). *El proceso de convertirse en persona.* Barcelona: Paidós.
Rojas, E. (2012). *La conquista de la voluntad.* Madrid: Temas de hoy.
Rojas-Estapé, M. (2019). *Cómo hacer que te pasen cosas buenas.* Barcelona: Espasa.
Rojas-Marcos, L. (2011). *La autoestima.* Barcelona: Booket.
Rojas-Marcos, L. (2015). *Nuestra inquieta vida normal.* Barcelona: Debolsillo.
Romero, M. V. (2021). *Aprendiz de mí.* Madrid: San Pablo.
Schwartz, S. Y. (2017). *Desconectar para reconectar.* Barcelona: Urano.

Touraine, A. (2013). *¿Podremos vivir juntos?* Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Tronto, J. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice.* New York: New York University Press.

Vallés, A. y Vallés, C. (2013). *Inteligencia emocional: aplicaciones educativas.* Madrid: EOS.

Zamora, J. A. (coord.) (2004). *Medios de comunicación: información, espectáculo y manipulación.* Estella: EVD.

Capítulo 7

¿SON COMPATIBLES LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y LA ÉTICA DEL CUIDADO?

Juan Escámez-Sánchez
Universidad Católica de Valencia

Ramón Gil-Martínez
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El propósito del presente capítulo es argumentar los problemas éticos que genera la inteligencia artificial en sus aplicaciones a los cuidados. Se defienden dos tesis: 1ª) la aplicación de los productos de la inteligencia artificial y las prácticas de la ética del cuidado son dos formas diferentes de estar en el mundo; 2ª) Las aplicaciones de los productos de la inteligencia artificial a los cuidados pueden realizarse con una perspectiva ética. Para concluir, se analizan dos escenarios privilegiados de los cuidados con perspectiva ética: la educación y la salud.

1. LA GRAN APUESTA DEL SIGLO XXI

El siglo XXI se caracteriza por el desarrollo exponencial de la investigación en inteligencia artificial y sus aplicaciones a todos los escenarios de la vida humana: asistenciales, sanitarios, educativos, políticos, electorales, comunicación, búsquedas de información, teletrabajo, etc. El desarrollo del conocimiento científico y de los aprendizajes se produce actualmente desde la colaboración y el diálogo en RED entre investigadores de múltiples instituciones, plurales disciplinas y diversos países que usan la inteligencia artificial.

Las innovaciones digitales impregnan la vida pública y privada de los individuos, de las sociedades nacionales y de las relaciones internacionales. La inteligencia artificial y los robots están presentes,

cada vez más, en las sociedades avanzadas y en las empresas más rentables. Es un hecho de nuestro tiempo. La presencia abrumadora de las Nuevas Tecnologías en la sociedad, especialmente entre la población más joven, es indudablemente un reto. Tenemos que analizar críticamente los desafíos que la digitalización plantea como el peligro para la autonomía y la intimidad de las personas, el sesgo de los algoritmos, la automatización y robotización del trabajo que puede generar desempleo y, en el mejor de los casos, obliga a reconvertir a muchos profesionales. Existen las brechas digitales que, además de las de conectividad, limitan el acceso a la tecnología debido a la falta de competencias tecnológicas de gran parte de los ciudadanos. Otros retos son el control de los datos y el flujo masivo de las desinformaciones y de las noticias falsas. Los expertos de varias disciplinas alertan de que hay una emergencia digital porque esos desafíos existen. En el apartado siguiente, abordaremos algunos de estos problemas.

El objetivo central de este apartado consiste en determinar la tesis fundamental que defendemos en el capítulo: la aplicación de la inteligencia artificial a las actividades del cuidado se compadece mal con la corriente de la teoría y la práctica de la ética del cuidado, iniciada por Carol Gilligan en *In a Different Voice* (1982) hasta nuestros días, tal como es expuesta por Victoria Camps en *Tiempos de cuidados. Otra forma de estar en el mundo* (2021). Pero, no ignoramos ni minusvaloramos las mejoras que la inteligencia artificial ha introducido en las prestaciones de cuidados. Ni tampoco los esfuerzos que hacen grupos potentes de investigación de varias universidades españolas y del Consejo Superior de Investigaciones Científicas que conforman la red "Al hub", con el propósito de desarrollar tecnologías inteligentes que respeten principios éticos. Ni los trabajos importantes que se desarrollan en la fundación Etnor de Valencia y en otras muchas instituciones públicas y privadas, nacionales e internacionales, sobre los problemas éticos que plantea la inteligencia artificial. Esos esfuerzos siguen las directrices de la Comisión Europea y son fundamentales

para intentar que el desarrollo de la inteligencia artificial y sus aplicaciones esté impregnado de ética.

La Comisión Europea, según el *Libro Blanco sobre inteligencia artificial. Un enfoque europeo orientado a la excelencia y a la confianza*, está convencida de que la cooperación internacional sobre cuestiones relativas a la IA debe basarse en un enfoque que promueva el respeto de los derechos fundamentales, especialmente la dignidad humana, el pluralismo, la inclusión, la ausencia de discriminación y la protección de la privacidad y de los datos personales, y se esfuerza en exportar estos valores al resto del mundo (COM (2020), 65, final, p 11). Entiende que la expresión inteligencia artificial (IA) se aplica a los sistemas que tienen un comportamiento inteligente, pues son capaces de analizar su entorno y pasar a la acción, con cierto grado de autonomía, con el fin de alcanzar objetivos específicos. Los sistemas basados en la IA pueden consistir simplemente en un programa informático (asistentes de voz, programas de análisis de imágenes, motores de búsqueda, sistemas de reconocimiento facial y de voz), pero la IA también puede estar incorporada en dispositivos de Hardware (robots avanzados, automóviles autónomos, drones o aplicaciones del internet de las cosas). Y acepta la definición de inteligencia artificial que da el grupo de expertos de alto nivel que la asesora:

> Los sistemas de inteligencia artificial (IA) son programas informáticos (y posiblemente también equipos informáticos) diseñados por seres humanos que, dado un objetivo complejo, actúan en la dimensión física o digital mediante la percepción de su entorno y mediante la adquisición de datos, la interpretación de los datos estructurados y no estructurados, el razonamiento sobre el conocimiento o el tratamiento de la información, fruto de estos datos y la decisión de las mejores acciones que se llevarán a cabo para alcanzar el objetivo fijado (COM (2020), 65, final, p 20).

2. NUESTRO ENTORNO DIGITAL Y ALGUNOS DE LOS PROBLEMAS QUE SUSCITA

Vivimos en la nueva era digital y hemos de reflexionar críticamente sobre la nueva situación. Experimentamos una gran perplejidad ante esa novedad como la sentía H. Jonas, ante el desarrollo científico-tecnológico con el que se encontró, y hemos recordado el Prólogo que escribió, en julio de 1979, para la versión alemana de *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1995). Ahí, anuncia la tesis central del libro: el desarrollo científico-tecnológico moderno se ha convertido en una amenaza. El sometimiento de la Naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado que ha colocado al hombre ante el mayor reto que jamás se le haya presentado: su supervivencia física y la integridad de su esencia. El desarrollo científico-técnico ha dado tanto poder a la acción humana como nunca ha tenido antes. Todo es novedoso, diferente de lo anterior tanto en género como en magnitud. Lo que hoy puede hacer el hombre carece de parangón en la experiencia pasada. Esa es la sensación que nos embarga con el actual desarrollo de la inteligencia artificial.

También hemos tenido la fortuna de conocer la reciente publicación de Felipe Gómez-Pallete y Paz de Torres, *Que los árboles no te impidan ver el bosque: caminos de la inteligencia artificial* (2022), en la que se formulan varios interrogantes de sumo interés. Entre ellos, seleccionamos dos: ¿Qué hay detrás de la inteligencia artificial? Argumentan que hay varias fuerzas. Una de ellas son los intereses económicos. También está el interés científico, cuya curiosidad no tiene límites. Y, después, el motor filosófico: el hombre siempre ha pretendido crear copias de él, incluso mejoradas. Uno de los autores que citan afirma que lo hacemos por lo mismo que tenemos hijos. La pulsión es sentirnos creadores. Es como jugar a ser dios. Es lo que estamos haciendo. Esa sería la interpretación filosófica, pero la terrenal y potentísima es la de los intereses económicos que hay detrás de

esto, como de cualquier innovación tecnológica.

El segundo interrogante, ¿se puede regular la IA? Consideran que hay que regularla. Pero insisten que el foco no hay que ponerlo en la regulación de los sistemas ya existentes. Se preguntan: ¿no sería conveniente también la regulación en el origen, en la investigación básica? ¿Es lícito para la humanidad investigar cualquier cosa, desarrollar cualquier cosa? Argumentan que debemos tener mucho cuidado con lo que inventamos. La tecnología, una vez desarrollada, no hay quien la pare. La podemos regular, pero llegamos tarde. ¿Por qué no explicamos los pros y los contras de regular la investigación básica, donde nacen los nuevos desarrollos? Muchos de los científicos y de los responsables de las instituciones públicas y privadas justifican que, a la postre, la investigación básica en inteligencia artificial aportará remedios a nuestros problemas. Pero no nos dicen la otra cara de la moneda: los enormes intereses económicos a los que responde.

Lo afirmado en el Prólogo de Jonas y los interrogantes de Gómez-Pallete y de la Torre, nos llevan a formularnos cuatro problemas: 1) ¿El poder conferido a la acción humana por el desarrollo científico-tecnológico para someter a la Naturaleza es el mayor reto de nuestro tiempo?; 2) Pros y contras que presenta el desarrollo de la inteligencia artificial; 3) ¿Terminaremos trabajando para una máquina inteligente o podemos controlar inteligentemente su poder?; 4) ¿La investigación básica sobre inteligencia artificial sirve a los bastardos intereses económicos de una oligarquía? Creemos que son cuestiones radicales que hay que plantear, aunque no tengamos respuestas definitivas ante la complejidad de los asuntos que se formulan.

¿El poder conferido a la acción humana por el desarrollo científico-tecnológico para someter a la Naturaleza es el mayor reto de nuestro tiempo? En tiempos de Jonas era el mayor reto que tenía la humanidad. Actualmente, las consecuencias que se han derivado y que padecemos son terribles como el expolio de la Naturaleza, la extinción de muchas especies vivas y el cambio climático. Sin duda, la sostenibilidad medioambiental es uno de nuestros mayores pro-

blemas, pero ¿es el mayor reto de nuestro tiempo? La inteligencia artificial genera negocios empresariales que tienen como materia prima de dominio no solo a la Naturaleza sino también a la experiencia humana para transferir sus datos convertidos en datos conductuales. La inteligencia artificial interviene en nuestra experiencia para moldear nuestro comportamiento, bajo el paraguas de la personalización, de tal modo que favorezca los intereses comerciales del nuevo capitalismo. Se diseñan nuevos protocolos automatizados para influir en la conducta humana y modificarla. Si el capitalismo industrial está afectando negativa y peligrosamente a la Naturaleza, ¿qué estragos puede causar el capitalismo de la vigilancia que controla la experiencia humana y la modifica?, se pregunta Zuboff (2020).

En relación con los beneficios y perjuicios del desarrollo de la inteligencia artificial para el humano y su mundo, es muy ilustrativa la lectura pausada y crítica del *Libro Blanco sobre la inteligencia artificial. Un enfoque europeo orientado a la excelencia y la confianza* (2020), de la Comisión Europea. En él se afirma: "El uso de la inteligencia artificial puede tener un papel importante en la consecución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible y en el respaldo de los procesos democráticos y los derechos sociales" (pp. 2-3). En concreto: a) los ciudadanos obtendrán una mejor atención sanitaria, una menor cantidad de averías de los aparatos domésticos, unos sistemas de transporte más seguros y limpios y unos mejores servicios públicos; b) las empresas obtendrán un mayor desarrollo mediante una nueva generación de productos y de servicios en áreas en las que Europa es particularmente fuerte; c) la sociedad obtendrá unos bienes comunes mediante la reducción de los costes de los servicios que presta a la ciudadanía y mediante unas herramientas que aportan una mayor seguridad garantizada por los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado. ¿Se puede ofrecer más?

Sin embargo, cuando plantea cómo se puede generar un ecosistema de confianza en los ciudadanos, la Comisión Europea reconoce que "Los ciudadanos temen quedarse indefensos a la hora de proteger

sus derechos y su seguridad frente a los desequilibrios informativos de la toma de decisiones mediante algoritmos, y las empresas sienten inquietud debido a la inseguridad jurídica" (p 11). En concreto, el Libro blanco describe los siguientes riesgos:

> El uso de la inteligencia artificial puede afectar a los valores sobre los que se fundamenta la UE y provocar la conculcación de derechos fundamentales, como la libertad de expresión, la libertad de reunión, la dignidad humana, la ausencia de discriminación por razón de sexo, raza u origen étnico, religión o credo, discapacidad, edad u orientación sexual, y, en su aplicación en determinados ámbitos, la protección de los datos personales y de la vida privada, el derecho a la tutela judicial y a un juicio justo, o la protección de los consumidores. Estos riesgos pueden ser resultado de defectos en el diseño general de los sistemas de IA" (COM, (2020) 65, final, p 13).

Para combatir esos riesgos, esboza un impreciso plan de supervisión ética por una comisión de expertos y unas directrices para generar normativas jurídicas aprobadas por las correspondientes instituciones europeas. Como es sabido, se está produciendo un desarrollo exponencial y rápido de las tecnologías de la inteligencia artificial, así como es conocida la lentitud deliberativa de las comisiones éticas y de las diversas instituciones europeas. La situación anteriormente descrita, ¿no es para echarse a temblar?

¿Terminaremos trabajando para una máquina inteligente o podemos controlar inteligentemente su poder? Esta es la pregunta con la que inicia Zuboff su obra *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. La pregunta nos remite a las cuestiones más centrales de la ética y de la política desde la Ilustración: ¿ciudadano o súbdito?, ¿amo o esclavo?, ¿autónomo o heterónomo? Tales cuestiones están relacionadas con el conocimiento, la autoridad y el poder que probablemente no podremos zanjar de una vez por todas. En el capítulo 10 del libro mencionado más arriba, con el expresivo título "Haz que bailen",

Zuboff refiere el testimonio de un director de ingeniería de una compañía dedicada al desarrollo del internet de las cosas que le confiesa:

> Ya no es una cuestión de computación ubicua solamente. Ahora el objetivo real es la intervención, el accionamiento y el control ubicuos. En estos momentos, el verdadero poder estriba en modificar las acciones en el mundo real y en tiempo real. Los sensores inteligentes conectados pueden registrar y analizar toda clase de conducta y, al momento, averiguar el modo de cambiarla. El análisis en tiempo real se traduce en acción en tiempo real (Zuboff, 2020: 395).

¿La investigación básica sobre inteligencia artificial sirve a los bastardos intereses económicos de una oligarquía? Un viejo problema, que aparece de nuevo con toda su crudeza: la neutralidad ética de la investigación básica.

Ciertamente la curiosidad de los científicos no tiene límites y ha producido el desarrollo inigualable de los conocimientos que gozamos actualmente. Pero también es un hecho cierto que cuando se inició en el año 2000 el proyecto Aware Home (Hogar Consciente) para que determinados sensores aportaran datos a los usuarios de los hogares, los ingenieros e informáticos que lo impulsan partían de tres supuestos. En primer lugar, entendían que los nuevos sistemas de datos producirían un ámbito de conocimiento totalmente novedoso. En segundo lugar, se asumió que los derechos sobre ese nuevo conocimiento y el poder de usarlo para mejorar la vida cotidiana pertenecían exclusivamente a las personas que vivían en la casa. En tercer lugar, dieron por sentado que el proyecto Aware Home no sería más que una encarnación modernizada de las convenciones ancestrales que concebían el "hogar" como el lugar de asilo privado donde se refugian quienes se recogen entre sus paredes.

Si atendemos a lo que actualmente está sucediendo con nuestros datos privados captados por compañías como Google, Twitter o Facebook, entre otras, observamos que aquellos supuestos fundacionales de los ingenieros e informáticos que impulsaron Aware Home

han saltado por los aires. Nuestros datos son captados, almacenados, trasformados, empaquetados y usados para el beneficio de los propietarios de las compañías tecnológicas y de sus clientes, que no son otros que empresas y otros emporios de poder. El dominio que da la confluencia de máquinas en todos esos procesos aspira a organizar, estimular, y afinar a la sociedad para que alcance una confluencia social en la que la presión del grupo y la certeza computacional sustituyan a la política y a la democracia, y se extingan tanto la realidad sentida por la experiencia individual como la función social de una existencia individualizada. En definitiva, no es la tecnología de la inteligencia artificial producida por la investigación básica quien manipula, sino la lógica capitalista que impregna la tecnología y su desarrollo para el beneficio de quienes la controlan.

3. LA ÉTICA DEL CUIDADO Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL SON DOS FORMAS DIFERENTES DE ESTAR EN EL MUNDO

En el presente apartado comparamos los elementos fundamentales de la teoría y las prácticas de la ética del cuidado con los supuestos del desarrollo de la inteligencia artificial. Nuestro análisis no pretende ser exhaustivo; proporcionamos algunas reflexiones que invitan al lector a formar su propio criterio y a deliberar con los demás. En concreto analizamos los siguientes elementos: a) por qué surge una forma y otra de estar en el mundo; b) la concepción de persona; c) la estructura del poder social; y e) la finalidad que persiguen.

¿Por qué surge la ética del cuidado? Carol Gilligan inicia la ética del cuidado desde la convicción, avalada por sus investigaciones empíricas, de que hay una manera diferente de enfrentar el desarrollo moral de la persona a la filosofía, a la psicología y a los procedimientos metodológicos del desarrollo moral propuestos por su maestro Kohlberg. Para éste, el desarrollo moral consiste en el progresivo ascenso de un estadio del juicio moral a otro estadio superior, hasta

que el sujeto alcance un estadio de juicio sobre lo que debe ser hecho desde principios morales universales. Su teoría se sustenta básicamente en la Teoría de la Justicia de Rawls y la Teoría Constructivista de Piaget que supone que el desarrollo moral es un cierto proceso de maduración, una transición de una estructura mental a otra estructura mental más desarrollada moralmente. El procedimiento que usa para provocar el proceso de maduración y evaluarlo es la discusión de dilemas morales. Tres son las claves de la teoría de Kohlberg del desarrollo moral: a) es común para todos los sujetos y en todas las culturas; b) se muestra en el nivel de desarrollo del juicio (proceso mental) de los sujetos que intervienen en el debate de los dilemas y en la perspectiva social que adoptan ; c) se analiza, argumenta y valora la acción como justa o injusta, desde una posición original de ignorancia por parte de los sujetos que debaten sobre los dilemas (Rawls), sin atender a las circunstancias particulares de los mismos en cuanto pueden ser afectados por el problema debatido.

Gilligan hace una enmienda a la totalidad de la teoría de Kohlberg: a) cada sujeto es único al igual que su desarrollo moral; en concreto, el desarrollo moral de las mujeres tiene características diferenciales al desarrollo moral planteado por su maestro, que es propio de una concepción patriarcal que privilegia a los varones; b) el desarrollo se manifiesta tanto a nivel intelectual como emocional; c) la acción es moral o inmoral dependiendo de si satisface o no las necesidades sentidas por los sujetos concretos en las situaciones reales que viven; lo verdaderamente moral es cuidar a las personas reales. Para argumentar sus tesis escribe *In a Different Voice. Psychological Theory and Women`s Development* (1982).

El reconocimiento del otro como un otro distinto a mi e igual en dignidad, la originalidad de cada sujeto frente a cualquier otro sujeto, la escucha de sus necesidades personales y la solitud por atenderlas son aspectos centrales de la ética del cuidado. La inteligencia artificial se caracteriza por extraer datos de la experiencia humana, los almacena, y los elabora según algoritmos para producir modificaciones

conductuales con el objetivo, en última instancia, de generar beneficios económicos. Esas características de la inteligencia artificial se mantienen, aunque se apliquen a los cuidados de las personas o de la Naturaleza. ¿Por qué surge el interés actual por el desarrollo de la inteligencia artificial en Europa? "Para convertirse en líder mundial de la innovación en la economía de los datos y sus aplicaciones" (COM, (2020) 65, final, p 2)

En cuanto a la concepción de la persona, la ética del cuidado desde Gilligan hasta hoy ha sostenido dos tesis importantes: 1ª) es una realidad psico-biológica en la que quedan integrados los procesos sensomotores, las emociones y la inteligencia; 2ª) es vulnerable porque no se basta a sí misma, no es autosuficiente. Los seres humanos somos dependientes o, mejor dicho, interdependientes en relación con los demás, con los productos de la cultura y con la Naturaleza. Cuando algo afecta a una persona directamente afecta de algún modo a todas las personas y a la Naturaleza. Las personas somos biológicamente empáticas y no lobos unas para otras. Cuidar es lo que hacen los seres humanos. El cuidado de uno mismo, de los demás y de la Naturaleza es una capacidad humana natural. Frente a ello, algunos defensores del desarrollo de la inteligencia artificial apuestan por el delirio eufórico del transhumanismo. Este predice que se controlarán todas las cosas mediante la inteligencia artificial. Esta promesa lleva hasta el paroxismo el mito de la necesidad histórica del progreso y del dominio por las máquinas no sólo de la Naturaleza, sino también de las conductas humanas.

En relación con la estructura del poder social, Carol Gilligan descubre la presencia de la figura del patriarcado en la interpretación que se venía haciendo del desarrollo del juicio moral: la existencia de una jerarquía social en la que los varones ocupan la cima y mantienen los privilegios y el poder. Las mujeres estaban valorando lo justo e injusto de las situaciones planteadas en los dilemas desde la moralidad, impuesta por el patriarcado, que les había ordenado vol-

verse abnegadas, en nombre de la bondad, y no tenían en cuenta que esa abnegación implicaba la abdicación de su voz y la pérdida de la relación con los demás y con el mundo cultural y la Naturaleza. Actualmente, el desarrollo de la tecnología de la inteligencia artificial se presenta como la panacea para alcanzar los Objetivos del Desarrollo Sostenible, fortalecer los procesos democráticos y los derechos sociales cuando, en realidad, se trata fundamentalmente de incrementar los beneficios económicos de quienes la controlan y aumentar su inmenso poder social. La jerarquización de la sociedad, el aumento de las desigualdades y la ocultación de los algoritmos que procesan los datos son el gran peligro que hay detrás, como hemos expuesto en el apartado anterior.

¿Qué persiguen una y otra forma de estar en el mundo? Carol Gilligan quiere dar voz a las mujeres frente al patriarcado. En posteriores representantes de la ética del cuidado se trata de dar voz a los sin poder, a los diferentes, a todas las personas que habitan el Planeta, a las generaciones futuras y a toda la biosfera. Se presenta como una ética que prescribe el trato a cada ciudadano conforme a sus necesidades en cada momento concreto de su vida. Es una concepción que ensancha el horizonte de la ética y de la democracia. Una democracia cosmopolita. La ética del cuidado pretende el empoderamiento de la autonomía de todas y cada una de las personas, de su originalidad personal y de la genuina expresión de sus intereses más profundos. El desarrollo de la inteligencia artificial busca el poder que da la confluencia de máquinas en todos los procesos de datación (captación, almacenamiento, elaboración y prescripción de conductas) y aspira a organizar, estimular, y afinar a la sociedad para que alcance una confluencia social en la que la presión del grupo y la certeza computacional sustituyan a la política y a la democracia, y se extingan tanto la realidad sentida como la función social de una existencia individualizada.

Ha sido Nurock (2020) quien ha argumentado de modo lúcido las diferencias profundas entre la ética del cuidado y la inteligencia artificial. Plantea los sesgos de los algoritmos como un problema importante de la inteligencia artificial y, especialmente, los sesgos de género. Entiende por cuidado el significado técnico que se le ha dado en la tradición de Gilligan: el de una forma de ética y política no imparcial sino relacional, altruista sin abnegación e integrando todos los aspectos de los significados del cuidado, que hemos descrito en el capítulo segundo. Entiende que la divergencia entre la ética del cuidado y la inteligencia artificial no está en que haya pocas mujeres en la producción y la aplicación de las tecnologías de la inteligencia artificial. El problema, sobre todo, es que la inteligencia artificial reproduce, refuerza y conlleva el riesgo de autonomizar unas estructuras sociales de dominación. No basta con diversificar los datos o incorporar más mujeres al ámbito digital. Es la infraestructura misma de la IA la que hay que repensar de manera crítica y reconstruirla.

Entonces, ¿puede la inteligencia artificial prestar cuidados? No es ese su papel. El papel que nos concierne a quienes postulamos la ética del cuidado es el de estar atentos cuando concebimos y utilizamos la inteligencia artificial y cuando establecemos algún tipo de relación con ella con el fin de clarificar las propiedades que le asignamos, las actividades que delegamos en ella y la manera que tenemos de considerarla:

> No se trata de ser tecnófobos, puesto que la inteligencia artificial puede ser una oportunidad para desarrollar algunos campos y tomar el relevo de algunas operaciones fácilmente automatizables, pero se corre el riesgo de estrechar el campo de nuestra vida moral al llevar a cabo una artificialización basada en una falsa automatización. Esa es la razón por la que debemos prestar atención cuando desarrollamos y promovemos unos aspectos de la inteligencia artificial y no otros. (Nurock, 2020: 228).

4. APLICACIONES DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL A ESCENARIOS DEL CUIDADO CON UNA PERSPECTIVA ÉTICA

El desarrollo de las tecnologías de la inteligencia artificial es un fenómeno imparable de nuestro tiempo. Sus aplicaciones a los ámbitos del cuidado generan beneficios para quienes necesitan cuidados y para quienes los prestan. Ante esa realidad, lo razonable y sensato es vigilar que tales aplicaciones respeten los valores y principios éticos. Hoy, equipos potentes de investigación trabajan en ese sentido. A continuación, nos detenemos en dos escenarios del cuidado especialmente sensibles a la ética: la educación y la salud.

4.1. Al escenario de la educación

En la colación de su doctorado Honoris Causa por la Universidad de Barcelona, Adela Cortina pronuncia una lectio (discurso) con el título: *Educar para una ciudadanía democrática en la era de la inteligencia artificial* (2022). En esa lección se propone responder a dos preguntas: ¿ayuda la inteligencia artificial a educar en una ciudadanía democrática, tanto en el nivel formal como en el informal, aunque presente serios problemas que es indispensable resolver? ¿O bien nos obliga a renunciar al proyecto cosmopolita, porque está socavando nuestra libertad y nos impide ser sujetos agentes de nuestras vidas, esto es, ejercer la ciudadanía? De entre los tipos de inteligencia artificial, su lección está referida a la inteligencia especial, que lleva a cabo trabajos específicos de forma muy superior a como lo logra la inteligencia humana, dado que puede contar con una inmensidad de datos y con algoritmos sofisticados. Para responder a las preguntas que se formula, usa cuatro claves de la ética aplicada: beneficencia (¿beneficia la inteligencia artificial en el proceso educativo?), no maleficencia (¿daña en ese proceso?), autonomía (¿potencia la autonomía de las personas y su capacidad crítica?) y justicia (¿contribuye a formar una sociedad más justa?).

Para Cortina, los sistemas inteligentes son instrumentos útiles para ayudar en el proceso educativo, siempre que no pretendan sustituir a los educadores, sino servirles de apoyo o llevar a cabo tareas de sustitución cuando la educación presencial es imposible. Las aportaciones de los sistemas inteligentes pueden ayudar a los estudiantes, a los profesores, a las familias y a la Administración: a) a los estudiantes porque pueden construirse sistemas de enseñanza adaptados, basados en los perfiles, las respuestas y las interacciones de los estudiantes. Así es posible mejorar el interés y la eficiencia del estudiante por su aprendizaje actual y/o a lo largo de su vida; b) a los docentes porque los sistemas inteligentes pueden desempeñar las tareas rutinarias, agilizar las evaluaciones y responder a las cuestiones o preguntas usuales del estudiantado; c) a los padres porque pueden recibir información puntual de los progresos de sus hijos y/o de sus problemas; d) a la Administración porque le posibilita el análisis de grandes volúmenes de datos para tomar decisiones.

También señala los riesgos o desafíos que es necesario superar: a) la brecha digital, puesto que la mayor parte de la población mundial carece de ordenadores y muchos de los centros educativos no tienen acceso a internet. Así, aumentan las desigualdades sociales; b) es muy difícil proteger la privacidad del alumnado, profesorado y familias; c) los posibles sesgos de los algoritmos para la toma de decisiones en la admisión del alumnado a los centros y en la selección del profesorado. Si se producen, perjudican la inclusión social y la calidad educativa en términos de equidad; d) minusvalora la relación profesorado-alumnado y entre el alumnado, dejando toda relación educativa en manos de los sistemas inteligentes; e) los programas de inteligencia artificial pueden presentarse de forma que se ignore cómo han llegado a sus conclusiones. Se olvida que lo más importante de la educación consiste en dotar al alumnado de la capacidad de formularse preguntas; lo que entendemos por pensamiento crítico; y f) la pérdida de puestos de trabajo del profesorado, por lo que es necesario determinar con precisión las actividades y funciones del

proceso educativo que solo podrán estar en manos de seres humanos.

¿Qué está sucediendo con la educación? Cortina constata que existe un inmenso mercado tecno-educativo que se ofrece como personalización y automatización del aprendizaje y que está impregnando el mundo educativo. Se ofrecen enseñanzas a través de las plataformas, que reescriben en formato digital la forma de aprender y de enseñar: vigilan, extraen, datifican, analizan, gamifican y mercadean con el aprendizaje. En esta era digital, el dominio de la enseñanza estará en manos de quienes sepan atraer la atención de alumnado y padres para que no se salgan de la plataforma: "Sin embargo, según ven con perspicacia algunos autores, las desigualdades se amplían, porque los mejor situados (económicamente) reciben atención `por parte de personas, mientras que las masas quedan a merced de las máquinas inteligentes" (Cortina, 2022: 69).

Ante esta situación, ¿qué hacer? Aunque desde muy distintos lugares y autores se insiste en que la situación es inevitable, también otras voces, como la de Zuboff (2020), nos recuerdan que lo que han hecho los seres humanos deben poder modificarlo; la mencionada autora apela a que la opinión pública se oponga y exija reformas legislativas a fin de preservar la interioridad, los lazos privados de amistad y los vínculos públicos (pp. 689-793). Por su parte, Cortina defiende una de sus tesis éticas favoritas: la promoción de la racionalidad comunicativa frente a la racionalidad instrumental. La racionalidad comunicativa por la cual los seres humanos nos reconocemos unos a otros como interlocutores válidos, llamados a decidir de manera conjunta sobre nuestra vida compartida. No tenemos que resignarnos a vivir como individuos aislados, unidos por la simple conectividad. Tenemos, por el contrario, la oportunidad de asumir la responsabilidad de nuestro mundo como personas autónomas, estrechamente vinculadas por lazos de solidaridad. Personas que quieren utilizar cualesquiera instrumentos, también los sistemas inteligentes, para estrechar la intersubjetividad entre los seres humanos. Para lo-

grarlo, es preciso educar en esa unión de corazón y razón a la que llama razón cordial.

4.2. Al escenario de la salud

El ámbito de la salud es uno de los escenarios más calientes del debate sobre la inteligencia artificial y los cuidados. Durante los últimos años, los robots y la inteligencia artificial se han ido introduciendo progresivamente en hospitales y otros entornos de salud especialmente dirigidos a niños/as, personas mayores o con alguna discapacidad. También como herramientas que ayudan al personal que presta cuidados en las tareas más repetitivas. Desde 2020, con la COVID-19, las tecnologías de la inteligencia artificial han recibido un nuevo impulso con el objetivo de reducir los contactos físicos entre personas y evitar el contagio y propagación del virus. Esta situación ha reforzado el debate público alrededor de los efectos y de las controversias que se generan. También ha reforzado los proyectos de investigación de varias universidades españolas y del Consejo Superior de Investigaciones Científicas sobre aspectos ético-jurídicos en el tratamiento de los datos sanitarios (Ausín y otros, 2020). Entre los muchos problemas que se suscitan en el contexto español, apuntaremos dos que nos parecen de especial interés: 1) el primero está referido a la necesidad de repensar la robótica y la inteligencia artificial desde la ética del cuidado; y 2) el segundo tiene que ver con los productos tecnológicos que se están haciendo en España.

En cuanto a la necesidad de repensar la robótica y la inteligencia artificial desde la ética de los cuidados, se proponen tres líneas de actuación (Vallés-Peris, 2021): 1ª) que las relaciones asistenciales y las prácticas de los cuidados se sitúen en el centro del debate y se establezcan mecanismos que garanticen que la introducción de esas tecnologías responda a valores y prioridades médicas y asistenciales y no a intereses comerciales; 2ª) que se establezcan procesos deliberativos en los que intervengan las personas que diseñan y programan dispositivos robóticos y de inteligencia artificial, profesionales de la medicina, cuidadores/as formales e informales, pacientes y fa-

miliares. A través de esos procesos se podrán identificar problemas y preocupaciones cotidianas, así como integrar diferentes puntos de vista; y 3ª) que se seleccionen pequeños programas de acción y se apliquen progresivamente para mantener bajo control los efectos o consecuencias de la introducción de las nuevas tecnologías. Así, se podrán evaluar si están o no de acuerdo con las prácticas de cuidados de un hospital o entorno sanitario concretos.

Para tener una visión actualizada de lo que se está haciendo en España, es muy conveniente seguir los trabajos de Carme Torras, profesora de investigación en el Instituto de Robótica e Informática Industrial de la Universidad de Barcelona, que está liderando el proyecto europeo Clothilde, al que califica como robótica asistencial, en el que desarrolla dos aplicaciones relacionadas con el asunto que nos ocupa: una, para ayudar a vestirse a personas con movilidad reducida; la otra se relaciona con la logística hospitalaria como hacer camas o recoger ropa usada. En concreto, sus robots tienen como objetivo la ayuda a los profesionales asumiendo tareas repetitivas. Torras, matemática y premio nacional de investigación 2020, se ha interesado por las implicaciones éticas de la robótica (2012, 2019) y se ha pronunciado en contra de que los robots simulen tener emociones porque eso es un engaño y puede ser peligroso tanto para cuidar la salud de las personas mayores como en la atención a los niños con problemas sanitarios. En ambos casos pueden interferir en el desarrollo de la empatía y en las habilidades para las relaciones sociales. Según Torras, el primer obstáculo para implementar tecnologías de robots y de inteligencia artificial con perspectiva ética es el desconocimiento de los informáticos de esa temática; el segundo obstáculo es que la tecnología de los robots y de la inteligencia artificial avanza tan rápido que los expertos en filosofía, humanidades y derecho no pueden desarrollar la normativa ético-jurídica a esa velocidad.

Referencias

Ausín, T.; Andreu, M. B.; Valero, J.; y Cayón de las Cuevas, J. (2020). Diez consideraciones ético-jurídicas con la Reutilización y Big

Data en el ámbito sanitario. *Bioderecho.es*, nº12.

Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo.* Barcelona: Arpa.

Comisión Europea (2020). *Libro blanco sobre la inteligencia artificial. Un enfoque europeo orientado a la excelencia y la confianza.* COM (2020), 65, final.

Cortina, A. (2022). *Educar para una ciudadanía democrática en la era de la inteligencia artificial.* Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, Honoris Causa Adela Cortina (ebook) pp. 57-72.

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women`s Development.* Cambridge: University Cambridge Press. Traducido al español con el título: (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino.* México: F.C. E.

Gómez-Pallete, F.; Torres, P. (2022). *Que los arboles no te impidan ver el bosque: caminos de la inteligencia artificial.* Almería: Círculo Rojo.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Barcelona: Herder.

Nurock, V. (2020). ¿Puede prestar cuidados la inteligencia artificial? *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 38 (2), 217-229. Traducción de Carlos Prieto (UCM).

Torras, C. (2012). *La mutación sentimental.* Lleida: Milenio.

Torras, C. (2019). Social networks and robots companions. Technology, ethics and science fiction. *Mètode Science Studies Journal*, 9 (99), 163-169.

Vallés-Peris, N. (2021). Repensar la robótica y la inteligencia artificial desde la ética de los cuidados. *TecnoKultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, 18 (2), 137-146.

Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder.* Barcelona: Paidós.

Capítulo 8

LA ÉTICA DEL CUIDADO Y EL SISTEMA EDUCATIVO

José Mula-Benavent
Universidad Católica de Valencia

Lucía Ballester-Pont
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El capítulo trata de la ética del cuidado en el marco del sistema educativo; y de la educación como servicio público y bien común. El cuidado por los otros, individuos concretos y singulares, es una clave de la ética y una exigencia insatisfecha en las sociedades desarrolladas de nuestro tiempo. Es necesaria la discusión pública sobre el cultivo del cuidado en los centros escolares para que los educadores y el estudiantado adquieran las capacidades de escuchar y atender los intereses y necesidades de los otros, de las instituciones sociales y de la Naturaleza. El capítulo consta de seis partes: a) la educación para el cuidado en las actuales sociedades complejas; b) metas y contenidos de la educación para el cuidado; c) la relación educativa como encuentro; d) el clima de los centros escolares; e) papel y perfil del profesorado; f) la investigación actual del cuidado.

1. LA EDUCACIÓN PARA EL CUIDADO EN LAS ACTUALES SOCIEDADES COMPLEJAS

El momento histórico actual se caracteriza por la interdependencia estructural. El planeta y la humanidad, en su conjunto, se encuentran afectados por un sistema de interdependencias en las relaciones sociales ya sean económicas, culturales, políticas o medioambientales (Morin, 2020). Dicho en otras palabras, la interdependencia tiene que ser asumida como una realidad que nos demanda imperativamente las correspondientes respuestas para asegurar la supervivencia individual y de la humanidad. Esta situación genera la obligación

de sobrevivir juntos, de mantener y mejorar las condiciones de vida en el pequeño y castigado planeta que compartimos, de dignificar la vida. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta ética es el cuidado del otro y de lo otro.

La ética del cuidado entiende a la persona como un ser en relación y rechaza percibirla como un individuo ensimismado y solitario. El sujeto humano no está cerrado en sí mismo, sino vinculado a otros seres humanos, a las realidades sociales y a la Naturaleza. No es absolutamente independiente y necesita a otros en situaciones de carencia o vulnerabilidad. También necesita que se le reconozca y que los otros den significado a sus acciones y a sus proyectos. Además, las acciones humanas involucran a los otros; las acciones de una persona, o grupo de personas, aumentan o limitan las posibilidades de acción de las demás personas. Por eso, defendemos que el hecho de la interdependencia provoca que la misma práctica del cuidado se aprenda en función de las condiciones de posibilidad creadas en las relaciones interpersonales concretas. Los productos más valiosos del proceso de aprendizaje-enseñanza son relacionales: el entusiasmo intelectual, la satisfacción compartida ante un descubrimiento o ante un material educativo nuevo, la experiencia de seguridad en el aula con un clima de entendimiento y cortesía (Noddings, 2003).

Desde la perspectiva de la ética del cuidado, la educación incluye la creación de relaciones de confianza mutua, que permiten al profesorado conocer a su alumnado y plantear las intervenciones educativas en función de sus intereses y necesidades. El profesional de la docencia (Vázquez y Escámez, 2010) tiene que diseñar sus intervenciones en base a preguntas del siguiente tipo: ¿cómo puedo servir a las necesidades de cada uno de los estudiantes?, ¿cómo puedo ayudarles en la promoción de su inteligencia y sus afectos?, ¿cómo puedo conectar con la mayor parte del alumnado?, ¿cómo puedo ayudar a que cuiden de sí mismos, de otros seres humanos, de los animales, del entorno natural, del entorno hecho por el ser humano y del maravilloso mundo de las ideas? Formular estos interrogantes nos lleva a

plantear la urgencia de contar con docentes sensibles a las particularidades y necesidades de cada uno de sus alumnos, sabiendo establecer relaciones de cuidado.

Consideramos que una educación penetrada de ética es aquella que está a la altura de la dignidad humana y, en consecuencia, es al mismo tiempo gratificante y satisfactoria; es decir, introduce un sentimiento profundo de satisfacción en el alumnado y en el profesorado, a la vez que produce resultados académicos satisfactorios. En este sentido, una de las más destacadas pioneras en el ámbito de la educación de la ética del cuidado, Nel Noddings (2001), afirma que el éxito académico sin el afecto positivo es moral y estéticamente vacío.

En los centros escolares actuales se observa la dicotomía entre los fines que figuran en sus proyectos educativos y la preocupación manifiesta en las aulas por alcanzar los objetivos curriculares relacionados con las disciplinas académicas. Es fácil olvidar los asuntos que realmente preocupan al alumnado y que están relacionados con el sentido auténtico de la educación: dar y recibir cuidado, con el consiguiente aumento del bienestar y de la autorrealización del profesorado y alumnado. El alumnado necesita saber que el profesorado se preocupa de ellos como profesionales futuros y como personas. Por eso, la educación, además de instruir en ciertos saberes académicos, ha de desarrollar relaciones interpersonales que enriquezcan a todos con nuevos modos de interpretar la realidad, con nuevos valores y actitudes, y con calidad en los comportamientos; metas estas, que figuran en las declaraciones educativas de todos los centros, pero no suelen llegar a formar parte de la praxis.

La práctica educativa, desde la perspectiva relacional, consiste en acoger, escuchar y conocer al otro para actuar en la solución de las necesidades expresadas por él. Noddings (2005) plantea la pertinencia de diferenciar entre necesidades expresadas y necesidades inferidas. A veces, sucede que las más profundas permanecen ocultas incluso para quienes las tienen, y no son expresadas; por eso es importante

desarrollar relaciones interpersonales auténticas para ser capaces de escuchar a la otra persona, incluso en el silencio. Las necesidades expresadas son aquellas que parten de la persona que recibe el cuidado y son comunicadas por medio del lenguaje verbal o no verbal. En cambio, las inferidas provienen de otra persona distinta a aquella que ha de recibir el cuidado, la mayoría de las veces del profesorado.

2. METAS Y CONTENIDOS DE LA EDUCACIÓN PARA EL CUIDADO

La educación escolar, tal y como la proponía el primer modelo ilustrado, intentaba transmitir la ciencia, la visión científica del mundo, o al menos capacitar al estudiantado para acceder a esa visión científica. De la ciencia se esperaba el remedio de los males materiales y sociales de la humanidad. Con el tiempo, ha ido quedando claro que eso no es así. De la escuela se espera, además, que contribuya a la formación de las personas de modo que puedan participar plenamente en la vida y en la cultura de la sociedad en la que han nacido y/o pertenecen. A veces, se espera mucho más, quizás demasiado. Cuando algo no funciona en la sociedad, se pretende que sea la escuela la que lo haga funcionar: si hay desigualdades sociales, se introduce la educación compensatoria; si hay accidentes de tráfico, se introduce la educación vial; si se deteriora el medio ambiente, se introduce la educación ambiental o la educación para el desarrollo sostenible; si hay violencia de género, se introduce la educación para la igualdad o para la equidad entre mujeres y varones; si estallan conflictos interculturales o violencia ciudadana, se promociona la educación para la ciudadanía, etc.

Hace años, Fernando Savater (1997) hizo una pregunta acertada: ¿Qué es lo que puede enseñarse y debe aprenderse en las escuelas? Ciertamente, si intentamos una respuesta filosófica amplia, el empeño es abrumador, pues nos encontramos con el problema de los fines de la educación. Una reflexión sobre los fines de la educación es una

reflexión sobre el destino del hombre, sobre el puesto que ocupa en la Naturaleza y sobre las relaciones entre los seres humanos. La profundidad del cambio social que tiene lugar actualmente nos obliga a reformular las preguntas básicas sobre los fines de la educación, sobre quiénes asumen la responsabilidad de formar a las nuevas generaciones y sobre qué legado cultural, qué valores, qué concepción del hombre y de la sociedad queremos transmitir (García, Escámez, Martínez y Martínez Usarralde, 2008). Tal empeño, nos lleva muy lejos y, quizás, por derroteros poco prácticos para orientar a los educadores en una sociedad, como la nuestra, tan compleja y plural en las concepciones de la vida buena.

Savater recomienda acudir al ideal educativo de los griegos para ver si se encuentra alguna respuesta acertada para la sociedad en la que vivimos. Entre los griegos, había una distinción de funciones que aún persiste: la que separa la formación por un lado y la instrucción por otro. Cada una de las funciones era ejercida por una figura educativa específica: la del pedagogo y la del maestro. El pedagogo era un fámulo que pertenecía al ámbito interno del hogar y que convivía con los niños y adolescentes, instruyéndoles en los valores de la ciudad, formando su carácter y velando por el desarrollo de su integridad moral. En cambio, el maestro era un colaborador externo a la familia que se encargaba de enseñar a los niños una serie de conocimientos instrumentales como la lectura, la escritura y la aritmética. La tarea educativa del pedagogo era considerada primordial y tenida en gran estima, mientras que el maestro era un simple instructor y su papel estaba valorado como secundario.

Por mucho que algunos todavía se empeñen, la contraposición entre formación e instrucción resulta hoy notablemente obsoleta y muy engañosa para los contenidos que han de enseñarse y deben aprenderse en el sistema educativo: "¿Cómo puede instruirse a alguien en conocimientos científicos sin inculcarle respeto por valores tan humanos como la verdad, la exactitud o la curiosidad? ¿Puede alguien aprender las técnicas o las artes sin formarse a la vez en lo

que la convivencia social supone y en lo que los hombres anhelan o temen?" (Savater, 1997: 48).

La ética del cuidado invita al profesorado de las distintas disciplinas a que amplíen y profundicen sus relaciones afectivas con las materias objeto de estudio, explorando sus conexiones con otras asignaturas, las vidas individuales y las cuestiones existenciales del alumnado (Escámez, García y Jover, 2008). De ese modo, quizás los estudiantes podrán mostrar entusiasmo por la asignatura y los docentes podrán provocar en su alumnado interés hacia la materia que imparten (Ibáñez-Martín, 2010).

La meta social de la educación consiste en la transmisión de la cultura y la formación de personas críticas. Ese es el bien que legitima la docencia y que tiene que ser escrupulosamente respetado por los que se dedican a ella, si pretenden ser profesionales competentes. En la sociedad compleja que vivimos, la educación tiene que prestar una especial atención a la segunda parte de tal meta social: al desarrollo o promoción del pensamiento crítico del estudiantado, que tiene que ver con el desarrollo de la racionalidad e implica que los estudiantes lleguen a comprender lo que hace que un razonamiento sea bueno, a mejorar sus habilidades para observar e inferir, generalizar, expresar hipótesis, concebir alternativas, evaluar afirmaciones, detectar problemas y percatarse de las acciones apropiadas para resolverlos. La adquisición de un pensamiento crítico también supone determinadas actitudes como la curiosidad intelectual, la objetividad, la flexibilidad, la honestidad y el respeto al punto de vista de los otros (Escámez y Peris, 2021).

El desarrollo o promoción del pensamiento crítico del alumnado, exige al docente: a) la estimulación del debate entre el alumnado y entrenarlo en dar y solicitar razones generando pensamiento público; b) el planteamiento de los conocimientos como resultados de problemas que han preocupado a las gentes de otras épocas o a las personas de hoy; y, sobre todo, c) la honradez y veracidad para señalar lo mucho que se desconoce en el campo que se está tratando.

En el caso de las metas sociales de la educación, creemos que aún son pertinentes las establecidas en el Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI, presidida por Jacques Delors:

> Para cumplir el conjunto de las misiones que le son propias, la educación debe estructurarse en torno a cuatro aprendizajes fundamentales, que en el transcurso de la vida serán para cada persona, en cierto sentido, los pilares del conocimiento: aprender a conocer, es decir, adquirir los instrumentos de la comprensión; aprender a hacer para influir sobre el propio entorno; aprender a vivir juntos para participar y cooperar con los demás en todas las actividades humanas; por último, aprender a ser, que recoge elementos de las tres anteriores" (Delors, 1996: 95-96).

En una página posterior de la misma obra (p 109), se hace una excelente síntesis de las metas sociales: Aprender a conocer, combinando una cultura general suficientemente amplia con la posibilidad de profundizar los conocimientos en un pequeño número de materias. Lo que supone, además, aprender a aprender para poder aprovechar las posibilidades que ofrece la educación a lo largo de la vida. Aprender a hacer con el propósito de adquirir no sólo una cualificación profesional sino, más generalmente, una competencia que capacite al individuo para hacer frente a gran número de situaciones y a trabajar en equipo; pero, también, aprender a hacer en el marco de las distintas experiencias sociales o de trabajo que se ofrecen al estudiantado. Aprender a vivir juntos desarrollando la comprensión del otro y la percepción de las formas de interdependencia, realizando proyectos comunes y generando habilidades para tratar los conflictos, respetando los valores del pluralismo, la comprensión mutua y la paz. Por último, Aprender a ser para que florezca mejor la propia personalidad de cada uno de los agentes educativos y se esté en condiciones de obrar con creciente capacidad de autonomía, de juicio y de responsabilidad personal. Con tal fin, es necesario no menospreciar en la

educación ninguna de las capacidades de cada individuo.

En el sistema educativo formal, no hay que dar prioridad a la adquisición de los conocimientos en detrimento de otros ámbitos; importa concebir la educación con una pluralidad de funciones. La educación para el cuidado defiende que los afectos pertenecen al proceso educativo porque tienen la capacidad de aumentar la pasión por el aprendizaje, aliviar la percepción de aislamiento individual y mejorar el clima de aprendizaje en las aulas. Conocer a través del uso de la razón no debe hacernos ignorar el papel que juegan los sentimientos en el mismo proceso de aprendizaje e interpretación de la realidad; es necesario que el sistema educativo tienda al equilibrio entre la formación de la razón y de las emociones.

3. LA RELACIÓN EDUCATIVA COMO ENCUENTRO

La relación educativa es una posibilidad para la ética del cuidado puesto que implica la acogida completa del otro. En la relación que se instaura entre el profesorado y el alumnado se inicia el proceso de la educación; tan pronto se empieza a conversar, se incide ya en el aprendizaje. La educación empieza en el encuentro mismo, donde comienza a ordenarse la experiencia, a percibirse el sentido o el sinsentido del propio centro educativo, a experimentar la confianza o el rechazo entre los miembros de la comunidad educativa. La educación intencional es un sistema de comunicación interpersonal donde los mensajes tienen que ser seleccionados y estructurados según unos propósitos e intereses de los participantes en la comunicación.

¿En qué consiste este encuentro, para que se caracterice como una relación de cuidado o acompañamiento? Las disposiciones éticas que lo hacen posible son saber estar juntos, saber ser, saber hacer y, por supuesto, saber conocer. En cuanto a la primera, saber estar juntos, con frecuencia se ha entendido que los servicios del profesorado se reducen sólo al polo instructivo que se utiliza. Es esencial el contenido técnico ofrecido por el profesional de la educación, pero la calidad

ética empieza en la relación misma. Sin duda, se requieren todos los conocimientos técnicos y científicos, pero también se requieren la empatía y la intuición personal. La calidad de la educación está en saber articular ambos elementos.

En la educación, entendida como relación de ayuda, acompañamiento y cuidado del alumnado, se integran ambas dimensiones y se crea una interacción entre la persona capaz de dar ayuda y las que tienen necesidad de recibirla; es el vínculo mismo, que se despliega en un ir y venir entre los participantes, lo que genera la relación de ayuda. No se trata de una mera prestación que el experto concede a unos clientes: la sustancia misma de la educación acontece siempre a través de la relación entre ellos (Yurén, 2005).

En consecuencia, el aprendizaje no está fabricado por el experto ni está disponible en forma de objeto, sino que se elabora en el curso del proceso de interacción, mediante sinergias entre todos los que intervienen. Si se produce el aprendizaje, será siempre como un efecto emergente de la relación entre los participantes. En la educación, el experto solo no puede elaborar una situación de aprendizaje, ni siquiera en el caso de que el alumnado acepte su enseñanza. Sólo se produce el aprendizaje si entre el profesorado y el alumnado acontece una relación que les une, un puente que les vincula. El profesional de la educación es, fundamentalmente, un impulsor que activa los dinamismos vitales de los alumnos/as.

Este planteamiento nos lleva a considerar la necesidad de cambio en la expresión "enseñanza-aprendizaje" por "aprendizaje-enseñanza" dando de este modo primacía y protagonismo al discente y convirtiendo al docente en mediador y facilitador del aprendizaje a través de sus enseñanzas, siendo de esta forma sensible a sus demandas y respetando la diversidad de cada alumno concreto, única manera de manifestar el cuidado en esa relación.

En cuanto a la segunda disposición ética, saber ser, la puerta de entrada al aprendizaje es la competencia como profesional de la educación, pero, sobre todo, la humildad personal y el respeto del edu-

cador ante una situación que le sobrepasa. Al contrario que en otras profesiones, el educador profesional no puede pretender la absoluta seguridad, que concede el manejo de los conocimientos técnicos y el control de los acontecimientos. Sabe que nadie tiene la clave del aprendizaje educativo. La educación está preñada de incertidumbre. La educación se puede describir como un proceso inseguro con un resultado incierto. Por ello, la prepotencia del educador nunca está justificada, ya que la lógica del aprendizaje educativo encierra siempre un plus de complejidad. Para un profesional de la educación, aceptar el sentido de sus límites supone una fuerte seguridad interior que no está reñida con una cierta incertidumbre en los medios. Una seguridad que genera lo que Hans Jonas (1995) llamó el coraje de la responsabilidad, la fuerza de la esperanza que anima a poner todos los esfuerzos y los medios para que el alumnado desarrolle sus capacidades, a pesar de las dificultades.

En cuanto a la tercera disposición, el saber hacer, la necesidad de ayuda se puede resolver por dos conductos: al modo como lo hace la técnica o al modo como lo hace la sabiduría práctica. El hacer de la técnica tiene pretensiones de validez general y se sustenta sobre un proyecto disponible, que se ejecuta siempre siguiendo un protocolo uniforme; el hacer de la sabiduría práctica supone la deliberación consigo mismo y con los otros, y se sustenta sobre la decisión entre diversas posibilidades. La deliberación consiste en analizar imaginativamente, entre todos, las consecuencias favorables y desfavorables de las diversas posibilidades, y optar por aquella que sea más aceptable para todos los implicados en las situaciones de aprendizaje-enseñanza. No se trata sólo de buscar el medio adecuado para alcanzar un fin establecido sino, sobre todo, de concebir lo que debe ser y lo que no debe ser, lo que es conveniente y lo que no lo es. La profesión educativa obtiene su calidad ética cuando se ejerce como una sabiduría práctica que está preñada de incertidumbre, debido a la complejidad del ser humano y de su aprendizaje. Es necesario romper el esquema perverso por el cual el experto o educador tiene la solución y los

usuarios o alumnado tienen el problema.

En cuanto a la cuarta disposición ética, el saber conocer, el profesorado debe emplear sus conocimientos y habilidades para enseñar y ayudar al alumnado en la solución de los problemas que se plantean, procurando ofrecerle una prestación experta y competente que le facilite la comprensión técnica, científica y social de los conocimientos impartidos en las aulas. Además, un buen educador debe tener la disposición de mejorar y actualizar sus conocimientos profesionales. Ha de estar al tanto de las nuevas teorías científicas de la especialidad que ejerce, de las nuevas metodologías para facilitar el aprendizaje del alumnado, de la cooperación con los colegas de la profesión, de la colaboración con las familias y de las demandas de la sociedad. En otras palabras, tiene la obligación moral de actualizar sus conocimientos para mejorar la calidad técnica y humana del servicio que presta.

4. EL CLIMA DE LOS CENTROS ESCOLARES

La ética del cuidado entiende el proceso de aprendizaje-enseñanza como un conjunto de posibilidades para el encuentro humano. Desde la perspectiva de la ética del cuidado, el profesorado está, por supuesto, interesado en el logro académico de su alumnado, pero más aún está interesado en el desarrollo de los estudiantes como personas. De modo que, además de ofrecer modelos de actividad intelectual, ofrece modelos de interacción personal; trata al alumnado con consideración y respeto, y anima a los estudiantes a tratarse entre ellos de modo similar. Para promover el desarrollo moral, aumentando el ideal ético en los encuentros humanos, se propone utilizar cuatro procedimientos: el modelado, el diálogo, la práctica y la confirmación (Noddings, 2002).

El modelado es el primer procedimiento de la educación ética. El modelado es el elemento que nos permite mostrar lo que significa cuidar. El propio ejercicio de la práctica del cuidado supone un proceso de cómo ha de ofrecerse y recibirse el cuidado. Existe el peligro

de focalizar en exceso la atención hacia la tarea de modelado y distraerse del verdadero sentido de la práctica del cuidado. De hecho, se ofrece el mejor modelado posible cuando se cuida sin ser conscientes de ello, es decir, cuando se cuida como una forma de ser y estar en el mundo (Camps, 2021). Por eso, se aconseja que, si se ha de reflexionar sobre algo mientras se practica el cuidado, ha de ser sobre la propia relación de cuidado: cómo es recibido nuestro cuidado, si nuestra respuesta es la adecuada, si nuestras acciones ayudan o perjudican. Es decir, el modelado ha de tener como finalidad el encuentro ético de las personas, no la superficial demostración de una práctica.

El procedimiento del diálogo muestra la propia fenomenología de la práctica del cuidado. Es decir, quien cuida presta atención o es absorbido momentáneamente por la persona cuidada, y ésta última recibe y atiende los esfuerzos de quien cuida. En este sentido, el diálogo tiene como requisito previo una relación de confianza y comprensión. Se trata de un diálogo entre agentes morales que invita a la comprensión de uno mismo y del otro, es decir, a la comprensión interpersonal.

Los centros educativos no deben ignorar los asuntos que están en el corazón de la existencia humana y deben propiciar que los estudiantes dialoguen de forma abierta sobre todo aquello que les pueda interesar o inquietar, aunque sean asuntos controvertidos. Algunos educadores son reacios a este tipo de propuestas porque consideran que existe un previsible riesgo de adoctrinamiento o imposición de unos valores particulares. Piensan que los asuntos relacionados con los valores deben ser tratados en el ámbito privado (en la familia y en la iglesia), y no en los centros escolares como espacios públicos. La ética del cuidado considera que los centros educativos son escenarios adecuados para examinar con aprecio y pensamiento crítico los valores, las creencias y las opiniones de toda la comunidad educativa.

La práctica del cuidado en los centros escolares es indispensable porque la capacidad para la atención interpersonal ha de ser practicada para ser aprendida (Camps, 2021). Para desarrollar la capacidad

de cuidar y de ser sensible a las necesidades de los demás, hemos de ocuparnos en actividades en las que se ofrece cuidado y atención a otras personas. La finalidad del componente práctico no es otra que la mejora del ideal ético, del sentido de vínculo entre las personas y de la renovación del compromiso con los otros. Es decir, la práctica del cuidado se aprende participando en actividades de servicio a los demás.

En los centros escolares, es oportuno que los estudiantes participen en actividades de servicio, de modo que el mantenimiento y creación de ambientes saludables sea fruto de un esfuerzo compartido entre el estudiantado y con la comunidad próxima. La finalidad de estas experiencias es la propia práctica del cuidado, a la vez que la adquisición de capacidades personales y profesionales. Como estrategia didáctica es conveniente invitar al alumnado a ayudarse unos a otros y a trabajar juntos, no sólo para mejorar en lo académico, sino para ganar en competencias sociales para la práctica del cuidado. Un modo concreto de aplicar tal estrategia es la conformación de pequeños grupos como forma de aprendizaje cooperativo y como tarea común prestando servicios a la comunidad social (Puig, Batlle, Bosch y Palos, 2008; Santos, Lorenzo y Mella, 2021).

El componente de la confirmación parte de la premisa de que la imagen que las personas reciben sobre sí mismas tiene la capacidad de mejorar y nutrir el ideal ético. Se trata de responder ante los actos poco o nada éticos, de forma tal que se ofrezca al alumnado una imagen mejor de sí mismo. Se trata de atribuir a su comportamiento la mejor motivación posible en consonancia con su realidad (Noddings, 2002).

Para que los anteriores procedimientos educativos sean eficaces se requieren relaciones interpersonales lo suficientemente profundas como para conocer bien la realidad, las motivaciones y los intereses de las personas a las que se quiere cuidar y se necesita tiempo para que se establezcan relaciones de confianza. Lo importante en una relación educativa desde la ética del cuidado es que se despierte en el

alumnado antes que nada su sentimiento de seguridad personal, que se preste atención a sus talentos y que se les brinde confianza. Entonces acudirán a los centros escolares con las preguntas interesantes que les plantea la vida y la profesión que desean ejercer, y de ese material se deberá tejer el currículo educativo. Esa es la fuente más profunda de la que brota el interés por el aprendizaje.

5. PAPEL Y PERFIL DEL PROFESORADO

¿Qué papel debe ejercer el profesorado para la formación en la ética del cuidado? Hay una buena palabra para definir el papel del profesorado: acompañante. Con ella, se manifiestan cuatro funciones importantes:

La primera ser experto en diseñar situaciones personalizadas de aprendizaje, acordes con las necesidades manifestadas y observadas en cada uno de los alumnos vinculando los contenidos con su realidad circundante, buscando la calidad e integración de las materias frente a la cantidad y la separación de las distintas disciplinas.

La segunda actuar como mediador sensible entre el discente y el objeto de aprendizaje, estableciendo una relación basada en el respeto a la dignidad del alumno, teniendo en cuenta la autonomía del aprendiz que ha de basarse en valores como el saber escuchar e incluso el intercambio que lleva al enriquecimiento mutuo.

La tercera función es tomar consciencia de que el agente principal del proceso educativo es el alumnado, que tiene que desarrollarse como humano hasta el límite de sus posibilidades, aprender a pensar por él mismo y a decidir por él mismo frente a los ídolos de nuestro tiempo. Hay que dejar ser al otro, aunque haya que protegerlo. La aceptación del profesorado de ser secundario en el proceso educativo, aunque imprescindible, es una actitud poco apreciada en este tiempo en el que predomina un Yo narcisista.

La cuarta tarea es facilitar al alumnado los medios y estrategias para que generen programas de acción transformadora de sí mismos,

de los centros escolares y de los entornos comunitarios en los que vive. Desde el uso de metodologías que promuevan la metacognición del alumnado, permitiéndole adquirir aquellas competencias que necesita a lo largo de la vida y que dote de sentido el esfuerzo por aprender. En este quehacer, poco atendido, debe centrar sus esfuerzos el profesorado con interés por la formación para el cuidado.

¿Qué rasgos debería tener el perfil docente para este tipo de educación? Los rasgos que parecen fundamentales pertenecen a ámbitos diferentes y son:

La competencia profesional. Pertenece al ámbito de los conocimientos. El profesorado tiene que estar al día en los conocimientos de las disciplinas que imparte, distinguiendo claramente aquellos conocimientos que son generalmente compartidos por la comunidad científica de los conocimientos controvertidos y, sobretodo, exponiendo lo mucho que queda por aprender.

El segundo rasgo es el dominio de estrategias de aprendizaje, utilizando de forma crítica los recursos didácticos, organizativos y los medios tecnológicos. Ser competente en estrategias para la docencia como: a) formular problemas intrigantes y, siempre que sea posible, conectados con las realidades cotidianas del alumnado; b) solicitar del alumnado respuestas argumentadas a las preguntas y prestar poco valor al acierto o no de las respuestas; c) comprometer a los estudiantes en actividades intelectuales superiores como analizar, valorar, aplicar…, y d) provocar siempre la aparición de nuevas preguntas. Así se consigue la atención de los estudiantes, puesto que se focaliza la docencia en ellos y sus problemas; además, se atrae a los estudiantes al razonamiento crítico y al debate.

El tercer rasgo es atender a la diversidad del alumnado entendida como "la atención, por parte del docente, a las distintas demandas que realizan los alumnos con diferentes perfiles de estilos de aprendizaje, en los ámbitos intelectual, ético, moral y afectivo, dentro de la normalidad del grupo-aula" (Mula y Ballester, 2013: 82). Esto supone acomodar los procesos de aprendizaje a los diferentes ritmos

de los alumnos e incluso diseñar experiencias distintas. Para poder atender a la diversidad es fundamental determinar los criterios de agrupamiento del alumnado poniendo en tela de juicio lo que se está llevando a cabo actualmente en la escuela y pensar si se puede mejorar, aunque ello suponga tener que abandonar la rutina.

Otro rasgo requerido al profesional es la confianza paciente en la capacidad de su alumnado para el aprendizaje. Su fe en los logros de sus estudiantes, su predisposición a tomarlos en serio con benevolencia y dejarles que asuman el control de su propia educación son las claves para la formación en la ética del cuidado.

Por último, se requiere en el perfil del profesorado la capacidad de establecer relaciones cercanas con el alumnado basadas en la sinceridad. Debe cuidar esos encuentros desarrollando la escucha y valorando a la persona, no solo con la palabra, sino también con la mirada y el gesto.

6. LA INVESTIGACIÓN ACTUAL DEL CUIDADO

En el ámbito de la investigación universitaria son cada vez más las iniciativas que prestan atención a la ética del cuidado, lo cual se manifiesta en la existencia de investigaciones, conferencias y proyectos de innovación docente (Mut, Vázquez y Belda, 2021). En general, podemos decir que tanto al estudiantado como al profesorado le preocupa el poder ajustarse a los requerimientos que actualmente impone el contexto laboral y universitario en cuanto a rendición de cuentas; y también buscan encontrar un sentido a su quehacer en términos relacionales. Así, en el estudio transversal realizado en tres centros de educación superior en la ciudad de Dublín (Irlanda) en el que se exploraron cuáles eran las aspiraciones del estudiantado, encontraron que los tres factores más valorados fueron “convertirme en experto/a en mi campo”, “ayudar a otros que tienen dificultades” y “formar una familia” (Lolich y Lynch, 2017). En lo que respecta al profesorado, también hay estudios que revelan que existen propuestas

entre las profesoras universitarias de resistencia frente a las culturas universitarias neoliberales, que solo promocionan las competencias técnico-profesionales y menosprecian las competencias relacionales y de servicio a la comunidad (Done, Murphy y Knowler, 2016).

Es necesario revisar presupuestos epistemológicos y axiológicos y profundizar en la visibilización de la vulnerabilidad humana y las interdependencias a nivel planetario e interpersonal. La ausencia de reconocimiento de nuestras interdependencias recíprocas no puede seguir manteniéndose. La desatención de los trabajos de cuidados implican una falta de democracia. El desprecio hacia los tiempos de reposición de los ciclos de la Naturaleza (como los depósitos carbonizados, los minerales, el agua limpia, la polinización, etc) o hacia los impactos de la contaminación y emisiones nocivas no son sino consecuencia de nuestra soberbia. Hemos de darnos cuenta de que las llamadas externalidades de nuestro metabolismo económico generan y son causa de destrucción y pobreza. Los modelos económicos que se apropian de lo que consideran recursos naturales gratuitos e infinitos están trasnochados. Así, también se están planteando los retos que habrá de superar la economía circular desde la ética del cuidado y se están generando proyectos de investigación en este sentido (Pla-Julián y Guevara, 2019).

En definitiva, lo que cada vez preocupa a más investigadores son todas estas cuestiones relacionadas con nuestras eco e interdependencias no solo en las políticas de gestión universitaria, sino también en las preguntas de investigación, y los contenidos, metodologías y competencias curriculares. La participación de las universidades ha de incluir una trama extraordinariamente densa de pensamiento, afecto, reflexión y compromiso que ha sido menospreciada hasta ahora (Limón, Solís y Pabón, 2021). Este tipo de sabidurías ha de ser reconocido como creación cultural humana y volcado al conjunto del torrente del saber de la humanidad.

En el equipo liderado por el Dr. Escámez estamos investigando los problemas de la sostenibilidad social desde la ética del cuidado

(Escámez, Peris, 2021; Vázquez, Escámez, 2022). Además, encontramos líneas de investigación en las universidades españolas que abordan el cuidado desde perspectivas de gran interés, así: a) el proyecto que se viene desarrollando en la Universidad de Murcia, los valores en la pedagogía de la alteridad: análisis de la actividad docente y la mejora del rendimiento académico, liderado por el profesor Mínguez; b) las investigaciones del proyecto sobre la competencia aprender a aprender de la Universidad de Valencia, liderado por los profesores Gargallo y Pérez; y c) las investigaciones del proyecto interuniversitario sobre el aprendizaje-servicio, liderado por los profesores Santos-Rego y Lorenzo de la Universidad de Santiago de Compostela.

Referencias

Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo.* Barcelona: Arpa.

Delors, J. (1996): *La educación encierra un tesoro.* Madrid: Santillana-UNESCO.

Done, E. J., Murphy, M., & Knowler, H. (2016). University-Based Professional Learning for Women Teachers and the "To Care" or "To Lead" Dilemma. *Professional Development in Education*, 42 (4), 610-627.

Escámez,J.; García, R.; y Jover, G (2008) Reestructuring university degree programmes: a new opportunity for ethics education. *Journal of Moral Education*, vol 37, N 1, pp. 41-53.

Escámez, J.; Peris, J. A. (2021). *La universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social.* Valencia: Tirant.

García, R.; Escámez, J.; Martínez, M. y Martínez Usarralde, M. J. (2008). Aprendizaje de ciudadanía y educación superior, en Valdivieso, S. y Almeida, A. S. *Educación y ciudadanía,* pp. 81-120. Gran Canaria: Anroart Ediciones.

Ibáñez-Martín, J. A. (2010). *¿Llenar el vaso o encender el fuego? Viejos y nuevos riesgos en la acción educativa.* Madrid: Facultad de Educación-Centro de Formación del Profesorado.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad.* Madrid: Herder.

Limón-Domínguez, D.; Solís-Espallargas, C, y Pabón-Figueras, M. (2021) *Ecofeminismo. Redes que tejen futuro.* Madrid: Octaedro.

Lolich, L. y Lynch, K. (2017). Aligning the Market and Affective Self: Care and Student Resistance to Entrepreneurial Subjectivities. *Gender and Education*, 29(1),115-131.

Morin, E. (2020). *Cambiemos de vía. Lecciones de la pandemia.* Barcelona: Paidós.

Mula, J. y Ballester, L. (2013). "Estilística en educación". En Argente, A., Ballester, L., Llorca,E., López, E., Marchante, V., Mula, J., y otros, *Docencia y práctica educativa. La estilística en la educación*. (39-84) Valencia: Boreal.

Mut Montalvá, E.; Vázquez Cañete, A; Belda Miquel, S. (2021). La ética del cuidado en la enseñanza universitaria: Propuesta para la asignatura de trabajo fin de grado en la Universitat de València. En Marrades Puig, A. (coord.) *Los cuidados en la era Covid-19.* Tirant Humanidades.

Noddings, N. (2005). Identifying and responding to needs in education. *Cambridge Journal of Education*. 35, (2), 147-159.

Noddings, N. (2003). Is teaching a practice? *Journal of Philosophy of Education*. 37, (2), 241-251.

Noddings, N. (2002). *Educating moral people. A caring alternative to character education.* New York: Teachers College Press.

Noddings, N. (2001). Care and coercion in school reform. *Journal of Educational Change*. 2, 35-43.

Pla-Julián, I. & Guevara, S. (2019). Is circular economy the key to transitioning towards sustainable development? Challenges from the perspective of care ethics. *In Futures*, 105, 67-77.

Puig, J. M.; Batlle, R.; Bosc, C.; y Palos, J. (2007): *Aprendizaje-Servicio. Educar para la ciudadanía.* Barcelona: Octaedro.

Santos, M. Á.; Lorenzo, M. y Mella, Í. (2021). *El aprendizaje-servicio y la educación universitaria: Hacer personas competentes.* Madrid: Octaedro.

Savater, F. (1997). *El valor de educar.* Barcelona: Ariel.

Vázquez, V. y Escámez, J. (2010). La profesión docente y la ética del cuidado. *Revista Electrónica de Investigación Educativa* [Núm. Especial] en: http://redie.uabc.mx/contenido/NumEsp1/contenido-verdera.html.

Vázquez, V. y Escámez, J. (2022). Universidad y sostenibilidad desde la ética del cuidado. *Teoría de la Educación. Revista interuniversitaria*, 34 (2),141-158.

Yurén, T. (2005). Ethos y autoformación en los dispositivos de formación de docentes, en Yurén, T.; Navia, C. y Saenger, C. *Ethos y autoformación del docente. Análisis de dispositivos de formación de profesores* (pp. 19-45). Barcelona-México: Pomares.

Capítulo 9

LOS CUIDADOS COMO PROPUESTA ÉTICA CON PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD

Emilia Oliver del Olmo
Universidad Católica de Valencia

José-Alfredo Peris-Cancio
Universidad Católica de Valencia

Resumen: Creemos que son seis los aspectos que hay que abordar para considerar los cuidados como propuesta ética con pretensión de universalidad. En primer lugar, conviene esclarecer qué entendemos por esa pretensión de universalidad. A continuación, justificar cómo esa pretensión puede ser presentada en un contexto que nunca suponga un producto occidental, sino una interpelación que sea capaz de poner de acuerdo y aproximar las distintas culturas, a la luz de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En tercer lugar, poner en relación la ética del cuidado con los sujetos de derechos necesitados de una protección especial y la acción de las Naciones Unidas. En cuarto lugar, veremos cómo correlaciona la ética del cuidado con las tres generaciones de derechos humanos y con los Objetivos de Desarrollo Sostenible. En quinto lugar, nos dedicaremos a exponer algunos planteamientos filosóficos que avalan la colaboración intercultural y que por tanto permiten justificar de una manera pluralista el carácter universalista de las teorías del cuidado. Y, para terminar, abordaremos brevemente algunas cuestiones candentes de nuestra sociedad internacional que deben ser planteadas en clave de cuidados.

1. LA ÉTICA DE LOS CUIDADOS Y LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD

En este último capítulo nos ocupamos de la pretensión de universalidad de la propuesta de la ética de los cuidados. No es un tema ajeno a lo tratado en los capítulos anteriores. Ya en el primero se advierte de la interconexión que hay entre todos los problemas que

hoy padecemos en el planeta, que impide que tengamos una mirada localista. También en el segundo anticipa de manera análoga un posible contraste entre la ética de la justicia, más fácilmente universalista por su carácter abstracto, y la ética de los cuidados, más vinculada a situaciones concretas de las personas. El abordaje de la educación, el patriarcado o la pobreza en el capítulo tercero también apuntan hacia esa dimensión planetaria, como la cuestión de los mayores y su presencia en la sociedad en el capítulo cuarto. Explícitamente el quinto considera los Objetivos de Desarrollo Sostenible, y el sexto se ocupa del paso de la prosocialidad a la fraternidad universal, lo que en ambos casos tiene directa vinculación con la dimensión universal de la ética del cuidado. Tampoco son ajenas a esta dimensión lo tratado en el capítulo séptimo, con su alusión a la inteligencia artificial y lo que ocupa al octavo, con unas reflexiones sobre el sistema educativo, pensadas desde nuestro contexto más próximo, pero válidas más allá de nuestras fronteras.

¿Qué nos corresponde hacer ahora? Comenzaremos por revisar la pretensión de universalidad que creemos que debe acompañar a la ética del cuidado. Con la universalización de una teoría suele entenderse por lo común que la misma se concibe como conteniendo propuestas que deben ser aceptadas con independencia del contexto cultural en el que se la reciba. Por lo general se suele concebir, al menos desde la obra de Immanuel Kant (Kant, 2013), que la mayor virtud de la ciencia empírico-deductiva es su capacidad de extraer conclusiones de este tipo, necesarias y universalizables. Del mismo, el genio de Königsberg empleó también el criterio de universalización como característica propia del imperativo categórico (Kant, 2003; 2017), como expresión de la universalidad de la ética, si bien no dejó de comprobar las dificultades que esto contraía, las cuales intentó salvar del mejor modo posible para la coherencia de sus propuestas (Kant 1986, 1993).

Sirvan tan sólo estas sucintas alusiones a la obra de Kant para poner de relieve las dificultades propias que conlleva la pretensión

de universalidad, porque siguen estando presente en el imaginario de muchos de nuestros contemporáneos, cuando piensan más o menos del siguiente modo: "como los principios morales o los derechos humanos no existen del mismo modo en todos los lugares, no son universales; sólo la ciencia empírico-deductiva lo es." Y en consecuencia "sólo ella expresa conocimiento, sólo de ella nos podemos fiar."

Frente a este modo de pensar conviene aclarar las cosas y precisar que cuando se dice que los principios morales o los derechos humanos son universales lo que se quiere indicar es que "a ningún pueblo o a ninguna cultura se le puede excluir de que los cultiven o reconozcan de algún modo". Y en consecuencia, que "toda persona sea del pueblo o cultura que sea le hace justicia y le conviene que se cultiven y se reconozcan." Es algo que la profesora Adela Cortina ha ido defendiendo a lo largo de toda su obra, y actualizándolo hasta nuestros días (Cortina, 2021).

2. LA ÉTICA DEL CUIDADO Y LOS DERECHOS HUMANOS: LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE 1948

Pues bien, eso mismo se puede predicar de la ética del cuidado: a ningún pueblo o cultura se le debe excluir de los beneficios de esta teoría ética. Y podemos y debemos enlazar la ética del cuidado con los mismos propósitos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

A lo largo de las páginas anteriores ya se han hecho alusiones al respecto, pero ahora conviene desarrollarlas un poco más extensamente.

En efecto, la Declaración Universal de los Derechos Humanos nació con una clara pretensión de poner en el centro de toda la reflexión ética, política y jurídica la dignidad de la persona humana y sus derechos inherentes. Conviene que recurramos al propio texto que ya desde el Preámbulo va dibujando el núcleo de convicciones

que acompañan a los propósitos de realizar una magna carta de este reconocimiento del valor de la persona y sus derechos.

En el primer párrafo se nos sitúa el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todos los miembros de la familia humana, por lo que se está pensando desde el aludido concepto de no exclusión: nadie debe ser privado de su dignidad ni de sus derechos.

> Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

En el segundo, se hace mención expresa a que desconocer o menospreciar esos derechos es lo que ha generado la barbarie —recuérdese, si hiciera falta, campos de concentración, bombas atómicas sobre poblaciones civiles, leyes racistas y genocidas…—, y a que se debe apirar a constituir un mundo de seres humanos liberados del temor y de la miseria, con libertad de palabra y de creencias.

> Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

En el tercero, se reconoce que establecer la centralidad de estos valores en los hombres —las personas— ampara la posibilidad de ejercer la rebelión contra la tiranía y la opresión de los Estados.

> Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

En los párrafos cuarto, quinto, sexto y séptimo se esblace la necesidad de una sociedad internacional, de una comunidad de naciones, que promueva las relaciones amistosas, en razón de las cuales se han

creado las Naciones Unidas. Ellas derivan desde un ejercicio de convicción en los derechos fundamentales, en la dignidad y los derechos de la persona humana, en la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, en la promoción del progreso social y en la elevación del nivel de vida desde un amplio sentido de la libertad, comprometiendo a los Estados con las Naciones Unidas para el respeto universal y efectivo hacia esos derechos, para lo que es imprescindible que se comparta una concepción común.

> Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;
> Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;
> Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y
> Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso… (ONU, 1948).

Los dos primeros artículos suponen una concreción de estos principios enunciados en el Prámbulo, en plena armonía con él. Philippe de la Chapelle, en la misma línea que René Casin, los precisaba en cuatro: libertad e igualdad en dignidad y derechos de todos los seres humanos desde el momento del nacimiento; solidaridad o deber de comportarse fraternalmente los unos con los otros; no discriminación entre las personas en la titularidad de los derechos; no supeditación política de los derechos contenidos en la misma (De la Chapelle, 1967: 82-93; Cassin, 1951).

En efecto, vemos que en el primer artículo se correlaciona “la

libertad y la igualdad con las que los seres humanos nacen, libertad e igualdad en dignidad y derechos" con respecto a la existencia del "deber de comportarse fraternalmente los unos con los otros", apelando a su libertad y conciencia. En el segundo se ejemplifica la prohibición de exclusión del reconocimiento de su dignidad y derechos por cualquier motivo o razón, y se enfatiza que ninguna calificación del territorio en el que se encuentre podrá privar a la persona de su dignidad.

> Artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.
> Artículo 2: Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía (ONU, 1948).

Tras enunciar cuáles son estos derechos en los artículos que van del tercero al vigésimo séptimo, los tres últimos del texto vuelven a incidir en el sentido de toda la Declararción y en las claves de interpretación que acompañan a la misma.

En el artículo 28 se establece un derecho global de la persona a un orden internacional y social que haga plenamente efectivo el disfrute de los derechos y libertades proclamados.

> Artículo 28: Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos (ONU, 1948).

Los tres apartados del artículo 29 aclaran que los deberes de la

persona hacia la comunidad están en función exclusivamente, no de ella misma, sino del papel imprescindible que ésta juega para que se pueda dar el desarrollo libre y pleno de su personalidad. Tal consideración conduce a su vez a establecer dos claros límites en el disfrute de los derechos. Por un lado, la ley que armoniza los propios derechos con los de los demás y con las exigencias propias de una sociedad democrática, dentro de lo que se refiere a las justas exigencias de la moral, el orden público y el bienestar general . Por el otro, se reconoce que el ejrcicio de los derechos está obligado hacia el respeto a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

> Artículo 29:
>
> 1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.
>
> 2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.
>
> 3. Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas (ONU, 1948).

Finalmente el documento se cierra con que el artículo 30 prohibe taxativamente que se haga alguna interpretación de la Declaración que vaya a favor de que un Estado, un grupo o una persona justifique una actuación que pretenda la supresión de alguno de los derechos o libertades contenidos en la Declaración.

> Artículo 30: Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración (ONU, 1948).

A la vista de este sucinto subrayado de algunos de los términos más relevantes de la Declaración Universal, podemos sacar las siguientes tres conclusiones en lo que se refiere a la ética del cuidado:

a) La Declaración Universal de los Derechos Humanos puede establecer por ella misma ese carácter universal de la ética del cuidado, en la medida que, aunque no exista una alusión explícita, sí está indirectamente expresado ya desde el primer párrafo del Preámbulo. En efecto, el texto arranca no de un enunciado genérico, sino del reconocimiento de que "todos los miembros de la familia humana" tienen "la misma dignidad intrínseca" y los mismos "derechos iguales e inalienables." Se salva así una de las antinomias del pensamiento sobre los derechos humanos de la era de las revoluciones dicieochescas, en la que los derechos, por un lado, eran declarados como universales, pero por otro, dependían del propio texto aprobado por las asambleas paralementarias. Hasta el punto de que, y el ejemplo no es trivial, la esclavitud afroamericana no era abolida por estas Declaraciones. Ahora el imperativo se invierte. Son los Estados los que están obligados al reconocimiento de los derechos de sus miembros. De una manera más directa, a ejercer su poder al servicio del cuidado de la dignidad humana de sus miembros. Por eso, los últimos tres artículos de la Declaración refuerzan los dos primeros, y reiteran el sentido de supremacía del cuidado hacia la persona sobre los intereses estratégicos de los Estados.

b) La calificación de "barbarie ultrajante para la conciencia de la humanidad" de los actos realizados desde el desconocimiento y el desprecio de los derechos humanos, y de "aspiración más elevada del hombre" la llegada de un mundo de la libertad de palabra y de creencias, liberado del temor… creemos que representan muy bien el tipo de cuidado que el servidor público ha de realizar para su ciudadanía. Ciertamente, que eso explica tanto que la propia Declaración parezca depositar sobre todo su confianza en la educación ciudadana que se pueda desarrollar a partir de ella (Bellver Capella, 2019) como que a partir de la misma el mundo político se haya visto enriquecido

por grupos humanos y movimientos sociales que desde la autoorganización y el voluntariado vayan proclamando la necesidad de un modo distinto de gobernar, basado en una "razón humanitaria" (Fassin, 2016; 2018), al que no se le priva de su hegemonía en la medida que se legitima el recurso extremo a "la rebelión contra la tiranía y la opresión." La lógica de un mundo que no exija ni consienta víctimas puede ser leída el reverso necesario de la ética del cuidado.

c) El propio papel de las Naciones Unidas sólo tiene sentido desde la "fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres", lo cual a su vez explica que objetivos ambiciosos como los Objetivos de Desarrollo Sostenible sean antes metas irrenunciables que ninguna persona, grupo, organización o Estado pueden ignorar ni dejar de trabajar por ellas.

Así lo expresó el Papa Franciso a los participantes en un encuentro entre la religión y los Objetivos de Desarrollo Sostenible:

> Cuando hablamos de sostenibilidad, no podemos pasar por alto la importancia de la inclusión y la de la escucha de todas las voces, especialmente de aquellas normalmente marginadas en este tipo de discusión, como las de los pobres, los migrantes, los indígenas y los jóvenes. Me alegra ver a una variedad de participantes en esta conferencia, portadores de una multiplicidad de voces, de opiniones y propuestas, que pueden contribuir a nuevos itinerarios de desarrollo constructivo. Es importante que la implementación de los objetivos de desarrollo sostenible siga su verdadera naturaleza original que es la de ser inclusiva y participativa.
>
> La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible, aprobados por más de 190 naciones en septiembre de 2015, fueron un gran paso adelante para el diálogo mundial, a la enseña de una necesaria «nueva solidaridad universal» (Enc. Laudato si', 14). Diferentes tradiciones religiosas, incluida la católica, han abrazado los objetivos del desarrollo sostenible porque son el

> resultado de procesos participativos globales que, por un lado, reflejan los valores de las personas y, por el otro, se sustentan en una visión integral del desarrollo. (Francisco, 2019)

Frente a quienes puedan considerar este planteamiento algo utópico, en el mal sentido de la palabra, José Sanmartín ya nos advirtió de que una de las estrategias preferidas del poder, incluso en el campo de la ciencia, es pretender hurtar al control de la ciudadanía sus pretensiones en aras a una superior eficacia de sus logros que se justifica por ella misma (Sanmartin Esplugues, 1987), sin importarle, además, si con ello están promoviendo el desarrollo de una razón cruel, a lomos de una tecnología sin humanismo (Sanmartín Esplugues, 2018). Por tanto, la ética del cuidado, puede y debe ser consciente del encargo que ha recibido por parte de la cultura de los derechos, tal y como se reconocen —pues son preexistentes, no los crea la Declaración (Hervada, 1986)— en el documento de las Naciones Unidas de 1948.

3. LA ÉTICA DEL CUIDADO Y LOS SUJETOS DE DERECHOS NECESITADOS DE UNA ESPECIAL PROTECCIÓN: EL PAPEL DE LAS NACIONES UNIDAS

Por eso, a lo largo de las páginas que preceden a este capítulo se ha denunciado sin ambigüedades un neoliberalismo económico que tiende a extender sus tesis como si fueran de un elemental sentido común, cuando en realidad sólo suponen un adoctrinamiento economicista que suplanta el cuidado de los demás por una lógica estratégica de la maximización del beneficio (Ballesteros, 2013; 2021).

De ahí que debamos saber leer que los derechos humanos en el siglo XX y en el siglo XXI han supuesto lo que Josep Mª Esquirol llama una "lógica de resistencia" —y del cuidado al próximo— (Esquirol, 2019) frente a los abusos cometidos por aquellos que consideran que la persona es una variable dependiente de los afanes políticos y económicos.

Así, Jesús Ballesteros ha hecho ver que la lógica de los derechos

humanos tiene una relación directa con el cuidado de las personas, al entender que una parte esencial de su desarrollo debe entenderse como una expresión de la protección de los amenazados por la cultura del descarte, pue se trata de:

> … la protección de los no trabajadores, tales como parados, especialmente mujeres, jóvenes, minorías étnicas, ancianos, disminuidos físicos, enfermos; en definitiva, la protección jurídica debe centrarse hoy en las llamadas clases pasivas o, lo que es lo mismo, los nuevos pobres. Estos son los carentes de recursos a los que alude la Carta Social Europea en su artículo 13º, los que tendrán derecho a una asistencia social, a una "procura existencial específica"; en definitiva, los que dependen del Welfare State (Ballesteros, 1992).

Esto explica que la Declaración se haya visto complementada por documentos de reconocimientos de derechos a favor de sujetos necesitados de una especial protección. Las Naciones Unidas han ido cumpliendo ese encargo en diversos documentos. Asi:

a) A favor de la infancia —Declaración de los Derechos del Niño de 1959; Convención de los Derechos del Niño de 1989, y las tareas de seguimiento del Comité de los derechos del Niño—,

b) En defensa de la mujeres — Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer, de 1967; Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, de 1979, y los trabajos del Comité para la eliminación de la Discriminación contra la mujer, así como de las cuatro conferencias mundiales sobre la mujer de Ciudad de México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Beijing (1995), y las reuniones de seguimiento de las mismas—,

c) En protección de las personas con discapacidad (o con diversidad funcional) –actualizadas en la Convención de los derechos de las personas con discapacidad de 2006 y en los trabajos del Comité de los derehos de las personas con discapacidad—.

d) En contra del racismo y en defensa de las personas que lo sufren —

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial de 1969, y los trabajos del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial—.

e) Protegiendo a los ciudadanos frente al empleo de la tortura por parte de los Estados —Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes de 1984, aplicada por el Comité contra la Tortura y el Subcomité para la prevención de la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes de 2002—.

f) Reconociendo los derechos de las personas migrantes —Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, de 1990, Comité de protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares—.

Se trata de documentos y de órganos de seguimiento con los que las Naciones Unidas han conseguido la implicación de los diversos Estados, que al ratificarlos se comprometen a conseguir objetivos de mejora evaluables en cada uno de estos sectores. En todo caso, las Naciones Unidas pueden pronunciarse sobre cómo están tratando los Estados a sus propios ciudadanos, lo que es sin duda un logro palpable en una lógica del cuidado en el mundo de la política, gracias a la intervención de la Comunidad Internacional (Cardona Lloréns, Sanz Caballero, & Arrufat Cárdava, 2022).

4. LA ÉTICA DEL CUIDADO, LAS GENERACIONES DE DERECHOS HUMANOS Y LOS OBJETIVOS DE DESARROLLO SOSTENIBLE

Junto a esta acción de cuidado específico hacia sujetos necesitados de una especial protección, la propìa comunidad internacional ha ido profundizando en ese compromiso global hacia lo que ya deberíamos llamar política del cuidado a la persona por medio de acciones de un mayor compromiso con los derechos humanos. Podemos espe-

cificarlas del siguiente modo:

a) Ya en el seno de la propia Declaración se recogen los derechos de las dos primeras generaciones de derechos. En efecto se encuentran los derechos de la primera generación —los propios de las primeras revoluciones liberales del siglo XVIII— en los artículos que se refieren a los derechos y libertades en el orden personal (del artículo tercero al undécimo), a las derechos de la persona en sus relaciones sociales (artículos del décimo segundo al décimo séptimo) y a las libertades públicas y derechos políticos (del artículo décimo octavo al vigésimo primero). Y a continuación aparecen los llamados derechos de segunda generación, derechos sociales, económicos y culturales —los que recogen las reivindicaciones de la conocida como "cuestión social" y que sólo vieron la luz en las Constituciones del siglo XX, empezado por las de México y Alemania (Weimar)— (en los artículos vigésimo segundo a vigésimo séptimo). Leídos en categoría de cuidados, los derechos de primera generación son aquellos que cuidan de la dignidad singular de cada persona, mientras que los derechos de segunda generación son aquellos que muestran todos los lazos comunitarios, de prosecución del bien común, que resultan necesarios para que la dignidad individual se generalice y no sea disfrutada únicamente por aquellos que disponen de una mejor posición económica o social.

b) Dieciocho años depués de la Declaración se consideró conveniente dotar al desarrollo de sus derechos de unos instrumentos en los que los Estados se comprometieran para hacer posible su mejor desarrollo en cada uno de los aspectos por ellos abordado. También se hizo en una clave diferenciada con respecto a ambas generaciones de derechos, conscientes de que los de la primera podían ser satisfechos tan sólo con su respeto y no vulneración, mientras que los de la seguna requerían de un implemento de las políticas sociales. Así aparecieron con respecto a los derechos de primera generación el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) y sus dos protocolos Facultativos (en vigor en 1976 y en 1991, éste último sobre la pena de muer-

te), que dieron lugar a la creación del Comité de Derechos Humanos, con la finalidad de acompañar el cumplimiento por los Estados-parte de las obligaciones establecidas en dichos acuerdos. Con respecto a los derechos de segunda generación el instrumento fue el Pacto de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), que dio lugar al Comité De Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que no fue creado hasta 1985. El retraso en casi una década de la creación de este Comité con respecto al primero hace ver cómo esta segunda generación de derechos suele ser ignorada por quienes desarrollan una política económica neoliberal. E incluso quienes desde el liberalismo político intentan corregir los criterios utilitaristas, como es el caso de John Rawls (1978; 1998), en realidad "adelgazan" los derechos sociales, económicos y culturales, con genéricas alusiones del tipo "el derecho a un nivel básico de bienestar material" (Lukes, 1998), en lugar de comprometerse con el catálogo de derechos sociales, económicosy culturales.

c) En 1979 el funcionario de las Naciones Unidas, Karel Vassak, expuso la justificación de complementar las dos generaciones de derecho humanos hasta entonces existentes con una tercera.

Los derechos que la Declaración Universal estatuye pertenecen a ambas categorías: derechos civiles y políticos, por un lado, y derechos económicos, sociales y culturales, por otro. Pues bien, cabe preguntarse si la evolución reciente de las sociedades humanas no exige que se elabore una tercera categoría de derechos humanos, la de los que el Director General de la Unesco ha calificado de "derechos humanos de la tercera generación". Mientras los derechos de la primera generación (civiles y políticos) se basan en el derecho a oponerse al Estado y los de la segunda generación (económicos, sociales y culturales) en el derecho a exigir al Estado, los derechos humanos de la tercera generación que ahora se proponen a la comunidad internacional son los derechos de la solidaridad (Vasak, 1979: 29).

Karel Vasak se refería al derecho al desarrollo —sobre el que las Naciones Unidas llegó a proclamar una Declaración en 1986—,

al derecho a un medioambiente sano y ecológicamente equilibrado —que ya había sido recogido en gran medida en la Declaración de Estocolmo de 1972, y que sería mejor caracterizado como Desarrollo Sostenible en la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de 1992- y al derecho a la paz —sobre el que existe una brevísima Declaración sobre el derecho de los pueblos a la paz, aprobada por las Naciones Unidas en 1984—. También menciona un derecho de propiedad sobre el patrimonio común de la humanidad, que no ha cumplido con la funcionalidad de los anteriores, pues en manos de los intereses de las multinacionales ha supuesto un daño para los pueblos más empobrecidos. Como señala Jesús Ballesteros, esta evolución de las generaciones de derechos humanos tiene un visión antropológica que, a nuestro juicio, guarda gran coherencia con respecto a la vertiente de la lógica del cuidado.

> La visión antropológica de los derechos de la tercera generación es la de un ser humano interdependiente no sólo de los otros, sino también de la naturaleza. Exige solidaridad sincrónica con el resto del planeta, especialmente con el Sur, más allá de los límites cerrados del Estado nacional, y de los bloques económicos, y también solidaridad diacrónica con las futuras generaciones. Lo que introduce la de la durée, yendo más allá del presente. En informes recientes se exige la sostenibilidad de la sociedad, y no sólo del desarrollo económico (Ballesteros, 2021: 317).

d) El siguiente paso que suponen los Objetivos de Desarrollo Sostenible —a los que ya hemos aludido y han sido ampliamente considerados en el capítulo quinto por el profesor Juan I. Escámez desde la óptica iluminadora que se genera cuando se reflexiona sobre las personas con discapacidad o con diversidad funcional— es un logro en la línea de asociar el funcionamiento de los derechos humanos con los cuidados en la medida en que se gana en concreción (Brands Kehris, 2021). Al menos en sus enunciados, podemos destacar algunos que marcan una mayor precisión con respecto a lo que se quiere

delimitar para encontrar las sinergias necesarias para avanzar hacia él: "fin de la pobreza", "hambre cero", "igualdad de género", "agua limpia y saneamiento", "energía asequible y no contaminante", "trabajo decente y crecimiento económico", "reducción de las desigualdades", "ciudades y comunidades sostenibles", "vida submarina", "vida de ecosistemas terrestres". Todos estos objetivos pueden ser reformulados con éxito en terminos de cuidados concretos que de un modo personal y comunitario mejoran la vida de las personas, las familias y los pueblos.

En definitiva este recorrido por los derechos humanos en clave de ética del cuidado nos hace ver que quizás las coordenadas se han invertido y que en lugar de generalizarse una ética del cuidado que se viva en primer lugar en la dimensión individual o estatal, de lo que se trata es de hacer llegar a todos los rincones del planeta lo que es una vivencia común como familia humana, sin la cual cualquier otro cuidado, como se ha venido destacando a lo largo de esta obra, queda expresado de un modo parcial, insuficiente y quebradizo.

5. PLATEAMIENTOS FILOSÓFICOS QUE ALIENTAN LA INTERCULTURALIDAD Y LA UNIVERSALIDAD DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

La propia Declaración Universal de los Derechos Humanos renuncia a un planteamiento imperativista: su contenido no procede de la fuerza o del poder de los Estados reunidos en la ONU, sino del reconocimiento de algo previo a los mismos, la dignidad de la persona humana a cuyo servicio y cuidado deben promover el bien común.

Ello se hace presente en algunas de las expresiones que hemos encontrado en el Preámbulo y en los artículos citados en los apartados anteriores. Subrayemos de nuevo algunas: "reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana"; "actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad"; "la aspiración más elevada del

hombre"; "desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones"; "fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres"; "una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso"; "dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros"...

Todo ello permite entender que cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas promueve la Declaración espera encontrar en las distintas personas, culturas y pueblos una sintonía intelectual con su contenido. Pide un esfuerzo para que los individuos y las instituciones se inspiren en ella, la promuevan mediante la enseñanza y la educación, de manera que se consiga el reconocimiento y aplicación de los derechos humanos de manera universal y efectiva.

Podemos entender, por tanto, que ese impulso quiere facilitar un estilo de educación en el que el cuidado de uno mismo —como se ha expuesto en el capítulo sexto por los Profesores Escámez y Gil al aludir al cultivo del pensamiento crítico, al cuidado de la mente, al fomento de la autoestima, a la fuerza de voluntad o a la inteligencia emocional— se encuentre presente de una manera principal. Sin personas que desarrollen de manera gozosa el sentido activo de su propia dignidad personal, el llamamiento de las Naciones Unidas podría quedar en el vacío:

> Ahora, por tanto,
> La Asamblea General,
> Proclama la presente Declaración Universal de los Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de

los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción (ONU, 1948).

Lo escrito a lo largo de esta monografía tiene la plena convicción de que cabe el reconocimiento y cultivo de la dignidad personal mediante el reconocimiento de la dignidad de los otros, y que son múltiples las expresiones filosóficas que nos ayudan a superar una visión de conflicto entre las culturas o civilizaciones —como con intereses políticos de supremacía occidental algunos han querido promover (Huntington, 1997)— para situarnos en una óptica de interculturalidad, o mejor, de colaboración entre las culturas.

Vamos a presentar, a modo de ejemplos de entre los muchos que se podrían referenciar —algunos como el personalismo de Emmanuel Mounier ya han sido aludidos en los capítulos precedentes—, cinco de estas propuesta filosóficas que favorecen la comprensión de la universalidad de los derechos humanos tal y como la entiende el texto de la Declaración, y de este modo, como venimos sosteniendo, la ética del cuidado. Son la relacionalidad (Martin Buber), el Tao (C.S. Lewis), el misterio ontológico de la persona (Gabriel Marcel), la unidad de las culturas por la razón práctica (John Mitchell Finnis), y la dignidad humana como principio crítico de las culturas (Martha C. Nussbaum):

a) La relacionalidad

En 1923 —se cumple en el 2023 su centenario—, en el período de entreguerras, el filósofo judío-aleman Martin Buber planteó algo muy relevante. Lo que nos hace plenos como personas es la relación del Yo con el Tú. Pero el siglo XX, ya en su primer tercio, había extendido las posibilidades de vivir al margen de la relacionalidad, quedándo encerrados en una lógica del Yo-Ello, sin dejarse interpelar por lo que verdaderamente nos hace crecer como personas. Buber reclamaba por tanto una lucidez hacia los espacios de relacionalidad que conservan y promueven la vida de las personas en su verdadera humanidad.

Tres son las esferas en las que se alcanza el mundo de la relación.

La primera: la vida con la naturaleza. Allí la relación oscila en la oscuridad y por debajo del nivel lingüístico. Las criaturas se mueven ante nosotros, pero no pueden llegar hasta nosotros, y nuestro decirles-Tú se queda en el umbral del lenguaje.
La segunda: la vida con el ser humano. Allí la relación es clara y lingüística. Podemos dar y aceptar el Tú.
La tercera: la vida con los seres espirituales. Allí la relación está envuelta en nubes, pero manifestándose, sin lenguaje aunque generando lenguaje. No percibimos ningún Tú y, sin embargo, nos sentimos interpelados y respondemos imaginando, pensando, actuando: decimos con nuestro ser la palabra básica sin poder decir Tú con nuestros labios.
Pero, ¿cómo podríamos nosotros integrar lo extralingüístico en el mundo de la palabra básica? En cada una de las esferas avistamos la orla del Tú eterno gracias a todo lo que se nos va haciendo presente, en todo ello percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno, en cada esfera a su manera (Buber, 2017:7).

Las tres esferas de la relacionalidad de Buber marcan tres imperativos de cuidado: hacia la naturaleza y los animales, hacia nuestros semejantes y ante las criaturas espirituales (Frígols & Peris-Cancio, 2022). Pero en cada una de ellas avistamos la orla del Tú eterno. En cambio en el mundo del Ello las realidades las acomodamos a nuestra propia utilidad. La relacionalidad nos marca un cambio de mirada hacia los que nos rodean que nos saca de los estrechos círculos de nuestros propios egoísmos, pero también de los reducidos márgenes de nuestra pertenencia cultural. Si nos fijamos bien, las distintas generaciones de derechos recuerdan los imperativos de justicia hacia la vida humana, más allá de ningún particularismo, pero sin ceder a la abstracción desencarnada, que sólo la relacionalidad espiritual puede interpretar reconciliadamente, armonizando a la persona con la Naturaleza y los animales, con sus semejantes y con el sentido trascendente de su vida.

b) El Tao

En las conferencias publicadas bajo el título *La abolición del hombre* (1994), Clive Staples Lewis, en los años cuarenta del siglo pasado, ya esbozó un programa de colaboración intercultural para el desarrollo de la moral de un tiempo, como el suyo, tan próximo del nuestro. Frente a la pretensión de una educación meramente objetiva que sólo transmitiera datos, el escritor británico nacido en Belfast abogaba por formar personas con corazón, que recibiesen una educación sentimental que les permitiera captar los valores comunes de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad.

Para evitar una matriz de tipo occidental, prefirió agrupar esos valores comunes bajo la denominación del Tao, para hacer ver que sólo reconociendo ese tronco común es posible un verdadero progreso moral y que no son en modo alguno propiedad exclusiva de ninguna tradición singular. En cuanto a los contenidos del Tao, en el apéndice de esta obra (Lewis, 1994: 81-96) Lewis ofrece un catálogo ilustrativo. Resulta evidente que estos contenidos comunes son perfectamente traducibles en obligaciones de cuidado, que Lewis justifica como presentes en todas las grandes expresiones culturales de la humanidad.

i. La ley de la beneficencia general: (a) En negativo; (b) En positivo;
ii. La ley de la beneficencia especial;
iii. Obligaciones con nuestros padres, mayores y ancestros;
iv. Deberes hacia nuestros hijos y hacia la posteridad;
v. La ley de la justicia: justicia sexual; honestidad; tribunales;
vi. La ley de la buena fe y de la veracidad;
vii. La ley de la piedad;
viii. La ley de la magnanimidad.

c) El misterio ontológico de la persona

Gabriel Marcel como filósofo de la existencia que se opuso a las reducciones existencialistas —que parece que ensalzan la existencia, pero que en realidad la dejan suspendida en la nada, como puede ser

visto en la popular obra de Jean Paul Sartre— abogó por reivindicar una "exigencia de encarnación, a la cual la persona no se puede sustraer sin traicionar su misión verdadera, sin perderse en los espejismos de lo abstracto" (Marcel, 2022: 39). Desde allí, planteó dos líneas de reflexión que pueden ayudar a sostener la universalidad de los derechos humanos y, por ende, de la ética del cuidado.

Por un lado, subrayó que en cada persona hay una especie de irradiación fecundante de la revelación que nos hace captar sin duda su infinito valor único e irrepetible, con independencia de que se practique o no una religiosidad. Lo sustancial es que nos permite salir de ver a una persona como problema, a verla como misterio. El problema se soluciona. El misterio se cuida.

> … el reconocimiento del misterio ontológico, donde yo veo el reducto central de la metafísica, sin duda sólo es posible de hecho gracias a una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede producirse perfectamente en el seno de almas ajenas a cualquier religión positiva; que ese reconocimiento que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica en modo alguno la adhesión determinada, pero permite sin embargo a quien se ha elevado hasta él, entrever la posibilidad de una revelación de un modo muy diferente a como podría hacerlo quien, no habiendo rebasado los límites de lo problematizable, se queda más acá del punto en que el misterio del ser puede ser advertido y proclamado (Marcel, 1987: 81-82).

Por otro lado, enfatizó que ese misterio se revela en las personas más débiles y vulnerables, más necesitadas de cuidados, por lo que es al mismo tiempo común a todas las culturas y ajeno a cualquier imposición.

> Creo profundamente, en lo que a mí respecta, que sólo podemos tener éxito en la preservación del misterioso principio que está en el corazón de la dignidad humana si conseguimos hacer explícita la cualidad propia y sacral que le es propia, y esta cualidad será tanto más clara cuanto más nos apeguemos al ser

> humano desarmado como lo encontremos en el niño, en el anciano o en el pobre. Aquí, me parece apropiado reflexionar sobre una paradoja que a primera vista parece ser singularmente embarazosa (Marcel, 1961: 240).

d) La universalidad de la razón práctica

John Finnis, autraliano, filósofo del Derecho en su obra más significativa, *Ley Natural y Derechos Humanos* (1996) traza un itinerario para que podamos fundar la comprensión de la diversidad cultural como resultado de la plasticidad que tenemos las personas y las culturas para expresar los mismos valores. Sus pasos son:

1º) criticar el perjuicio generalizado de que no existen valores universalmente reconocidos por las culturas, cuando en realidad sí los hay;

2º) mostrar que la razón es capaz de captar los valores básicos a través de la no indiferencia: las personas y las culturas eligen en sus acciones valores como la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la amistad, la razonabilidad práctica o la libertad religiosa… en lugar de elegir sus contrarios;

3º) comprobar que para vivir adecuadamente esos valores nos hace falta seguir las exigencias de la razón práctica que nos permite establecer el orden adecuado en torno a ellos. Finnis establece hasta nueve requisitos, que resumimos: llevar un plan de vida coherente; no tener prerefencias arbitrarias entre valores; ni tampoco entre personas; manterner un equilibrio entre distanciamiento y compromiso a la hora de establecerse objetivos; valorar la eficacia de nuestras acciones pero no como criterio único ni siquiera el principal; respetar cada valor básico en cada acto; favorecer el bien común; seguir la propia conciencia;

4º) las combinaciones entre valores básicos y exigencias de la razón práctica son múltiples, por lo que cabe un pluralismo cultural y al mismo tiempo un diálogo entre las distintas culturas;

5º) en el campo político y jurídico los derechos humanos son lo que nos permiten extender esos mismos principios de la razón práctica.

Finnis, por tanto, entiende que los derechos humanos son los que

hoy nos suministran el lenguaje para que las organizaciones políticas sirvan verdaderamente a la dignidad de la persona human en cualquier contexto cultural. Con el mismo espíritu que la Declaración Universal de los Derechos Humanos son los que nos permiten cuidar de los bienes básicos de las personas y de sus exigencias morales en toda organización de la convivencia.

e) La dignidad humana como principio crítico de las culturas

A lo largo de este libro, los autores que nos preceden se han referido en distintas ocasiones al enfoque de las capacidades de Martha C, Nussbaum (Nussbaum, 2015). Ahora sólo queremos complementar con las referencias que hace la autora al fundamento del enfoque en la dignidad humana, y con el respeto de la pluralidad cultural.

Con respecto a lo primero, al fundamento del enfoque en la dignidad humana. Nussbaum no deja margen para las dudas.

> Las capacidades pertenecen, en primer y prioritario lugar, a las personas individuales, y sólo luego, en sentido derivado, a los colectivos. El enfoque propugna un principio según el cual cada persona es un fin en sí misma. Estipula que el objetivo es producir capacidades para todas y cada una de las personas, sin usar a ninguna de ellas como medio para las capacidades de otra ni para las del conjunto (Nussbaum, 2015: 55).

Con respecto a lo segundo, el enfoque de las capacidades se muestra como una propuesta que busca sacar lo mejor de las culturas, emplazándolas a comprometerse en la elevación de la dignidad de sus miembros. Así, a la hora de defender su lista de capacidades , Nussbaum realiza las siguientes consideraciones.

1º) Es producto de un proceso de argumentación y debate normativo crítico, centrado en torno a la noción de la dignidad humana.

2º) Especifica los componentes de un modo un tanto abstracto y genérico, para dar cabida a la especificación y deliberación adicionales (ciudadanos y ciudadanas, parlamentos, tribunales…).

3º) Ha sido introducida de manera explícita a efectos exclusivamente políticos, sin unas ideas metafísicas como las que dividen a las per-

sonas en función de su cultura o religión. Como la Declaración Universal de los Derechos Humanos busca un acuerdo a efectos políticos prácticos, como expresión de respeto por la diversidad.
4º) Concibe como labor propia del Gobierno la de aupar a todos los ciudadanos y ciudadanas por encima del umbral mínimo de las diez capacidades.
5º) Las principales libertades que protegen el pluralismo cultural y religioso son elementos centrales de la lista (libertades de expresión, asociación, de conciencia).
6º) Para evitar su imposición por la fuerza, separa de modo estricto las cuestiones de justificación y las de implementación. (Nussbaum, 2015: 131-132)

En definitiva, el cuidado de la dignidad humana es algo que se propone a través de su enfoque de las capacidades, procurando respetar las particularidades legítimas de cada cultura, pero siempre al servicio de la dignidad humana.

6. LOS TEMAS CANDENTES DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL HOY

Hasta ahora, al justificar que la ética del cuidado debe estar presente en la Comunidad Internacional, quizás podemos haber dado la impresión de que se trata de algo conseguido. No nos consentiríamos tal ingenuidad. Al contrario, los problemas de nuestro mundo muestran toda su agudeza cuando los elevamos a la perspectica de la familia humana, y los cuidados que sus mimebros necesitan y así nos hacen despertar. Por eso queremos concluir este capítulo haciéndonos eco, de una manera libre y ampliada, a los diez problemas que el papa Francisco considera que hay que acometer para que haya un futuro con esperanza (Francisco, 2022). Lo hace en una obra reciente, una obra que sintetiza en buena medida las claves de sus Encíclicas Laudato si' (2015) y Fratelli tutti (2020). Son, sin duda, otros tantos retos para universalizar la ética del cuidado.

1) Erradicar de la Iglesia y de la humanidad la cultura de los abusos,

y todo desconocimiento de la dignidad de los jóvenes y de los niños, desde el primer instante de su existencia.
2) Promover la protección de la casa común, valorando los beneficios que recibimos del cuidado del medioambiente y de la sana relación con los animales.
3) Promover una comunicación que combata la indiferencia hacia el sufrimiento de los más pobres, las fake news, y que desastive los discursos de odio.
4) Una política que trabaje por el bien común, desde la comunidad más próxima hasta la entera familia humana.
5) Una acción internacional que frene la locura de la guerra, siempre instigada por la industria armamentística.
6) Una actitud política de hospitalidad, de los países y de las comunidades regionales, abriendo sus puertas a los migrantes y refugiados.
7) Un compromiso para promover y animar la participación de las mujeres en la sociedad, y para sacar de la invisibilidad a aquellas que son víctimas de la trata de personas y de las redes de prostitución (Oliver del Olmo, 2020).
8) Un nueva mirada (Peris-Cancio & Marco, 2022), que permita la actuación decidida para que se fomente el crecimiento y la personalidad de los países pobres, haciendo crecer las posibilidades de vivir con dignidad tanto de las mujeres como de los hombres.
9) Promover la universaliazación del derecho a la salud, cuidado básico e inexcusable dada la interdependencia e interconexión en nuestro mundo.
10) Huír radicalmente de que el nombre de Dios sea utilizado para fomentar guerras.

Referencias

Ballesteros, J. (1992). *Derechos Humanos.* Madrid: Tecnos.
Ballesteros, J. (2013). Contra la financiarización de la economía y la mercantilización de la sociedad. *Anuario de la Facultade de*

Dereito de la Universidade da Coruña, 55-68.

Ballesteros, J. (2021). *Domeñar las finanzas, cuidar la naturaleza.* Valencia: Tirant Humanidades.

Bellver Capella, V. (2019). Educate in Human Rights: orientations of international law and implementation in higher education. *Education and Law Review*, 1-25.

Brands Kehris, I. (14 de 01 de 2021). *Oral statement by Ms. Ilze Brands Kehris, Assistant Secretary-General for Human Rights in Human Rights Council's 3rd intersessional meeting for dialogue and cooperation on Human Rights and the 2030 Agenda for Sustainable Development.* Obtenido de United Nations: https://www.ohchr.org/en/statements/2021/01/human-rights-councils-3rd-intersessional-meeting-dialogue-and-cooperation-human

Buber, M. (2017). *Yo y tú.* (C. Díaz Hernández, Trad.) Barcelona: Herder.

Cardona Lloréns, J., Sanz Caballero, S., & Arrufat Cárdava, A. (2022). *La protección internacional de la persona.* Valencia: Tirant lo Blanch.

Cassin, R. (1951). La Déclaration Universell et la mise en oeuvre des Droits de L'Homme. *Recueil des Cours de l'Academie de Droit International,* 79(2), 239-367.

Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita: Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia.* Paidós: Barcelona.

De la Chapelle, P. (1967). *La Déclaration Universelle des droits de L´Homme et le catholicisme.* Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence R. Pichon et R. Durand-Auzias.

Esquirol, J. M. (2019). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad.* Barcelona: Acantilado.

Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente.* Buenos Aires: Prometeo.

Fassin, D. (2018). *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío al siglo XXI.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Finnis, J. (1996). *Natural Law and natural rights.* Oxford: Clarendon.

Francisco. (2015). *Carta Encíclica "Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común".* Valencia: Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia.

Francisco. (2019). *"Las religiones y los Objetivos de Desarrollo Sostenible". Discurso del Santo Padre Franciso a los participantes de una conferencia sobre el tema.* Cuidad del Vaticano: Vatican.va. Obtenido de https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190308_religioni-svilupposostenibile.html

Francisco. (2020). *Carta Encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social.* Salamanca: Edibesa.

Francisco. (2022). *Os ruego en nombre de Dios. Por un futuro de esperanza.* Bilbao: Mensajero.

Frígols, B., & Peris-Cancio, J.-A. (2022). *El caballo como protagonista en Broadway Bill* (Estrictamente confidencial, 1934) y Riding High (Lo quiso la suerte, 1950) de Frank Capra. La alianza entre ecologismo personalista y personalismo fílmico. La Torre del Virrey, aceptado, en edición.

Hervada, J. (1986). Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del Derecho. En J. Hervada, *Escritos de Drecho Natural* (págs. 425-446). Pamplona : Eunsa.

Huntington, S. P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial.* Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Kant, I. (1993). Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía. En I. Kant, *Teoría y Práctica* (págs. 61-68). Madrid: Tecnos.

Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid: Encuentro.

Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura.* (P. R. Ribas, Trad.) Barcelona: Taurus.

Kant, I. (2017). *Crítica de la razón práctica.* Madrid: Tecnos.

Lewis, C. (1994). *La abolición del hombre.* Madrid: Encuentro.

Lukes, S. (1998). Cinco fábulas sobre los derechos humanos,. En S. Shutan, & H. S., *De los derechos humanos* (págs. 29-46). Ma-

drid: Trotta.

Marcel, G. (1961). *La dignité humaine*. París: Aubier- Editions Montaigne.

Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del Ser.* (J.-L. Cañas-Fernández, Trad.) Madrid: Encuentro.

Marcel, G. (2022). *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza.* (M. J. Torres, Trad.) Salamanca: Sígueme.

Nussbaum, M. (2015). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

Oliver del Olmo, E. (julio-septiembre de 2020). Como si la tierra se las hubiera tragado. *Iglesia Viva* (283), 99-103.

ONU, O. d. (10 de 12 de 1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos.* Obtenido de Naciones Unidas: https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights

Peris-Cancio, J.-A., & Marco, G. (2022). Cinema and human dignity: Pope Francis'scinematic proposal and its relationship with filmic personalism. *Church, Communication ad Culture*, 314-339.

Rawls, J. (1978). *Una teoría de la justicia.* (D. González, Trad.) Madrid: FCE.

Rawls, J. (1996). *El liberalismo político.* Barcelona: Crítica-Grijalbo-Mondadori.

Rawls, J. (1998). El derecho de gentes. En S. Shute, & S. Hurley, *De los derechos humanos* (págs. 47-86). Madrid: Trotta.

Sanmartin Esplugues, J. (1987). *Los nuevos redentores: reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen.* Barcelona: Anthropos.

Sanmartín Esplugues, J. (2018). Crítica de la razón cruel. Breve análisis de los riesgos de una tecnología sin humanismo. *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 15, 29-61.

Vasak, K. (noviembre de 1979). La larga lucha por los derechos humanos. *El Correo de la UNESCO*, 29-32.

AUTORES

Juan Escámez-Sánchez, Dr. en Filosofía por la Universidad de Valencia, catedrático de Filosofía de la Educación. Ha sido catedrático de Filosofía de Bachillerato; profesor agregado de la universidad de Sevilla; catedrático de las universidades de Murcia y Valencia. Director de 35 tesis doctorales. Actualmente es director del Instituto Universitario de Teoría de la Educación de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Algunas de las publicaciones de los últimos años: (2017) Higher education in the fight against poverty from the capabilities approach: The case of Spain. *Journal of Innovation & Knowledge*, vol. 2 (2), 53-66; (2018) The capabilities approach and values of sustainability: Toward an inclusive pedagogy. *Jounal of Innovation & Knowledge*. Vol. 3 (2), 76-81; (2021) *La universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social*. Tirant, 281 páginas; (2022) Universidad y sostenibilidad social desde la ética del cuidado. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 34 (2), 141-158. Contacto: juan.escamez@uv.es

Ramón Gil-Martínez, Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Granada; Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia y Doctor en Ciencias de la Educación por la Universitat de València. Estudi General. Ha sido Catedrático de Filosofía de Bachillerato. Colabora con diversas ONGD, Escuelas de Padres, Centros de formación de la mujer y movimientos y asociaciones juveniles. Ha impartido numerosos cursos de educación en valores en Centros de Formación del Profesorado. Es miembro del Seminario Permanente del Foro Ignacio Ellacuría Solidaridad y cristianismo. Es autor de 15 libros y de un buen número de artículos sobre educación en actitudes y valores. Uno de sus artículos más representativos es el publicado en Cuadernos monográficos del ICE nº 9 de la Universidad de Deusto (1998), “Diez valores en el aula y la tutoría: una experiencia”, 35-76.

Dentro de la colección Contraste del Foro Ignacio Ellacuría publicó dos obras: Educar para la ciudadanía como educación en valores (2007, nº 11) y La educación de la autoestima desde una pedagogía de la dignidad (2009, nº 14). Su último libro es *Transitar por sendas de valores* (2020), La Tapia, dinamización creativa. Actualmente es miembro-investigador del Instituto Universitario de Teoría de la Educación de la Universidad Católica de Valencia.

José-Alfredo Peris-Cancio, profesor agregado de Filosofía en la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Realizó su tesis doctoral sobre la recepción del iusnaturalismo tomista en la filosofía del derecho, desde sus orígenes hasta el siglo XX. Viene desarrollando desde 2012 con José Sanmartín Esplugues (+) y desde 2021 con Ginés Marco un proyecto de investigación subvencionado sobre el personalismo fílmico. (Cuadernos de Filosofía y Cine, del 01 al 07, Universidad Católica de Valencia, y más de cien artículos científicos y capítulos de libros). Otras publicaciones recientes: con Juan Escámez, La universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social, Tirant lo Blanch, 2021; con Ginés Marco y José Sanmartín Esplugues, Cuadernos de Filosofía y Cine sobre el personalismo fílmico de Leo McCarey. Tomo I: Fundamentos y primeros pasos hasta The Kid from Spain (1932), Tirant lo Blanch, 2022; de carácter interdisciplinar con Belén Frígols "El caballo como protagonista en Broadway Bill (Estrictamente confidencial, 1934) y Riding High (Lo quiso la suerte, 1950) de Frank Capra. La alianza entre ecologismo personalista y personalismo fílmico" La Torre del Virrey, nº 32, 2022/2.

Emilia Oliver del Olmo, Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad Católica de Valencia. Licenciada en Derecho por la Universidad de Murcia. Máster en Ciencias del Matrimonio y la Familia y en Mediación Familiar. Profesora de Sociedad, Familia y Educación en la Facultad de Magisterio y Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Valencia. Ha investigado sobre la for-

mación de los futuros docentes en ética profesional, así como sobre el currículo de prácticas en la formación inicial y de postgrado de los docentes. Actualmente desarrolla programas de investigación y trasferencia sobre la modificación de actitudes que favorecen el tráfico de personas con fines de explotación sexual. En este sentido, colabora como voluntaria con entidades que trabajan en contextos de prostitución atendiendo a mujeres víctimas de la explotación sexual.

Juan I. Escámez-Marsilla. Dr. en Administración y Dirección de Empresas por la Universidad Politécnica de Valencia. Profesor de Matemáticas de las Operaciones Financieras en la Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas de la UCV. Forma parte del Comité de Movilidad en el proyecto Erasmus+ Universidades Europeas European University for Smart Urban Coastal Sustainability (EU-CONEXUS)", concedido por la Unión Europea. Algunas de las publicaciones de los últimos años: (2019) La educación de ciudadanos como Agentes de Sostenibilidad, pp. 77-96. En Arrufat, A. y Sanz, R. *La ciudadanía europea como labor permanente*. Tirant lo Blanch; (2019) El estado actual del conocimiento sobre la Gestión de la Sostenibilidad y la Universidad Española, pp. 134-151. En *Educational challenges and international pedagogy*. EduCatt; (2021) Las percepciones de los estudiantes universitarios ante la sostenibilidad social, pp, 244-270 . En Escámez, J. y Peris, J.A. *La Universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social*. Tirant lo Blanch; (2022) Sostenibilidad y diversidad funcional: la agenda 2030 y sus errores de fondo, pp. 63-78. En Tamboleo, R. y Santos, D. *Campos de sociología bajo presión*. Dykinson. Contacto: ji.escamez@ucv.es

José-Manuel Mula-Benavent, Maestro y Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de Valencia. Ha sido docente en los niveles de Educación Primaria y Educación Secundaria, ocupando cargos de Dirección y Gestión de Centros. Profesor agregado de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir en las titula-

ciones de Magisterio, Educación Social, Pedagogía y Máster de Formación del Profesorado de Educación Secundaria en las materias de Didáctica y Organización de Centros, Procesos de Aprendizaje-Enseñanza y Pedagogía Familiar. Secretario de la Revista Edetania. Estudios y propuestas socioeducativas. Ha trabajado en Escuela de Padres, en organizaciones de tiempo libre y voluntariado. Sus publicaciones están relacionadas con la Educación en Valores, las Competencias Docentes y la Innovación Didáctica e impartido cursos sobre temas vinculados a dichos campos. Actualmente es miembro del Instituto Universitario de Teoría de la Educación de la Universidad Católica de Valencia y del Instituto Universitario de Investigación San José de Calasanz de titularidad compartida entre la Universidad Católica de Valencia y la Orden de las Escuelas Pías.

Lucía Ballester-Pons, Maestra, Licenciada en Ciencias de la Educación, Doctora en Pedagogía por la Universidad de Valencia y Máster en Orientación Educativa por la Universidad de Comillas. En su experiencia laboral ha sido docente en las etapas de Educación Primaria y Secundaria, desarrollando también el cargo de orientadora escolar. Ha sido profesora agregada en la Facultad de Magisterio y Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Valencia S. Vicente Mártir. Desde la educación no formal ha participado en la formación en valores de niños y jóvenes, así como en escuelas de padres. Ha llevado a cabo numerosos cursos de formación a profesorado desde el punto de vista metodológico-didáctico. Sus publicaciones están inscritas en el ámbito de la ética profesional docente. En la actualidad está vinculada a la formación del profesorado de Latinoamérica, a equipos de investigación de la Universidad Católica de Valencia y al Instituto Universitario de Teoría de la Educación de esta misma Universidad. Colabora también con diversas ONGD en la formación cultural de niños y adultos.

El principio del cuidado ensancha el horizonte de la ética y de la democracia. En este libro se analizan en profundidad las diferencias entre el principio de justicia y el principio del cuidado y se argumenta en favor de una necesaria complementariedad entre ambos. El valor del cuidado debería ser tan importante como el valor de la justicia.

La ética del cuidado apremia ahora más que nunca, pues vivimos en un momento histórico en el que cada vez somos más conscientes de nuestra vulnerabilidad e interdependencia. Es preciso comprender todos aquellos lazos que tenemos como necesitados de cuidados y con quienes queremos cuidar: los ancianos, enfermos, personas con disfuncionalidades diversas, grandes dependientes, etc. La ética del cuidado es una ética de la contestación a la sociedad del mercado de ideología individualista y consumista; es una ética de la resistencia que se plantea asumir las diferencias, acompañar y ser acompañado a lo largo de la vida y hacerse cargo de las desigualdades materiales reales en nombre de una mayor justicia. Cuidado y sostenibilidad van de la mano.

Es necesario situar el cuidado como bien público y responsabilidad ciudadana. Sin cuidados no existe ciudadanía. Un cuidado verdaderamente completo, genuino, fraternal, sin quedarse a la mitad, que implica solicitud y respeto por el otro y lo otro vulnerable y por un mundo frágil. Esta es la propuesta ética que hace el presente libro para afrontar los problemas del mundo de hoy.

la tapia dinamización creativa