

Altruismo, reciprocidad y cuidado

Ana Marta González
Universidad de Navarra

El presente congreso forma parte de un proyecto más amplio interesado en profundizar en los elementos esenciales de una “cultura del cuidado”. Que su tema sea el altruismo, parece sugerir cierta conexión entre ambos aspectos, como si el cuidado pudiera concebirse en términos de conducta benéfica, gratuita y desinteresada.

Aunque esta visión responde a una intuición importante, podría prestarse a graves malentendidos, pues es patente que, muchas veces, el cuidado se presenta con la urgencia de un *deber* derivado de vínculos de distinta naturaleza -vínculos familiares o profesionales, cívicos o simplemente humanitarios, con otras personas-; un deber cuyo ejercicio podría diluirse si se presentara solamente como fruto de un comportamiento altruista.

A este respecto, mucho depende de cómo entendamos el altruismo: de si lo vemos principalmente desde la perspectiva del individuo que toma la iniciativa para cuidar de otro, o de si lo vemos inserto en una dinámica relacional que, de hecho, trasciende al agente y a los destinatarios inmediatos de su acción altruista.

A mi juicio, tal y como trataré de mostrar en la primera parte de esta intervención, el altruismo se inserta en una dinámica relacional: no solo porque se trata de un comportamiento orientado hacia otros, sino porque descansa en los cuidados recibidos de otros. Argumentaré que el desinterés de sí, propio de la persona altruista es fruto de un interés positivo en el bien del otro, algo que asimila su conducta a la motivada por el amor; pero también que esta clase de interés por el bien de otro, tan propio del amor de amistad, es inseparable de un recto amor de sí. Y que, lejos de excluir la expectativa de cierta reciprocidad, debido a su inserción en una dinámica relacional, el comportamiento altruista promueve una clase de reciprocidad ampliada, que puede considerarse como uno de los motores de la cultura del cuidado. Al análisis de esta última dedicaré la segunda parte, más breve, de mi intervención.

1. Rasgos de la acción altruista

Es posible que, analizando el fenómeno del altruismo, lo primero que atraiga nuestra atención sea la “iniciativa” de la que hace gala la persona altruista: nadie, en efecto, le pide expresamente que ponga sus cualidades, sus talentos, su dinero, etc. al servicio de otros. Ningún deber jurídico le apremia y, en este sentido, su acción es gratuita; sin embargo, de alguna manera personalmente se

ve interpelado a remediar una necesidad específica, o sacar adelante un proyecto que capta su interés. Precisamente porque, a pesar de que nadie le fuerce a ello, se siente *urgido* a realizarlo, en terminología kantiana diríamos que su buena acción no entra en el ámbito de los deberes jurídicos, sino de los morales y, entre estos últimos, no entre los “deberes obligatorios” -como sería el deber de gratitud- sino de los “deberes meritorios” -como el de beneficencia¹. La suya es, en efecto, una acción meritoria. Que la terminología del deber permita apreciar sin distorsiones moralizantes la libertad propia de la iniciativa altruista es otra cuestión².

De cualquier forma, el hecho de que la persona altruista se sienta *movida* a dar de su tiempo, de su dinero, etc. a una causa determinada, sugiere que se identifica con esa causa, y que, por tanto, su acción no es fruto de una libertad arbitraria. Desde este punto de vista se puede decir que la estructura de su acción no es, después de todo, tan distinta a la del que ha recibido un beneficio y experimenta la obligación de agradecerlo. De hecho, la acción altruista se presenta a menudo como fruto de una respuesta madurada, de una parte, a la belleza de la causa que se le presenta por delante, y, de otra, a la conciencia de ser beneficiario de cualidades y dones que, llegado el momento oportuno, deben ponerse al servicio de otros, alimentando el círculo virtuoso del dar, recibir, devolver, que articula la economía del don e infunde alma a nuestros vínculos sociales.

De hecho, los otros dos aspectos que llaman la atención en el comportamiento de la persona altruista, son, por una parte, la complacencia que muestra en promover el bien ajeno y, por otra, el que lo haga desinteresadamente -es decir, sin pretender un beneficio para sí.

Es patente, por lo demás, que en todos estos puntos -iniciativa, complacencia, desinterés- el comportamiento altruista guarda semejanza con el motivado por el amor. El que ama es industrioso, inventivo, y, por supuesto, se complace en el objeto de su amor. En cuanto al desinterés, basta recordar que uno de los efectos del amor es alguna forma de éxtasis o trascendencia de sí, que lleva a vivir desde otro, buscando su bien.

Según explica Tomás de Aquino, esta clase de trascendencia es una marca distintiva del amor de amistad frente al amor de concupiscencia. Aunque en ambos casos “el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo”, en el amor de concupiscencia pretende el bien exterior para sí, y, por tanto, “no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, se encierra dentro de él mismo. En cambio, en el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente fuera de él, porque quiere el bien *para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades*” (S.th I.II q. 28 a.3).

¹ Con todas las cualificaciones que el propio Kant introduce. Cf. relación entre beneficencia y justicia. Cf. González, A. M. "Solidarity and Social Bonds: A Kantian perspective". En: J.M. Torralba & A. N. García & P. Fernández (eds), *Ways of Being Bound. Perspectives from Transcendental Philosophy and Realist Sociology*, Springer, 2022, pp. 119-135.

² Naturalmente, para actuar hay que conectar los conceptos universales de deber -tanto los que atañen a la perfección de uno mismo como los que se refieren a la felicidad ajena- con la práctica, que es siempre concreta, y para eso Kant habla “prensiones estéticas para la receptividad del ánimo a conceptos morales” y entre ellas menciona el amor a los demás, el respeto por sí mismo, la conciencia, el sentimiento moral... Pero la terminología del deber no deja suficiente espacio a la libertad propia de la acción altruista, que se pone en marcha cuando vislumbra la posibilidad del bien, y solo eventualmente llega a presentarse como algo parecido a un deber.

El que ama, en efecto, se ocupa del bien de otro, cuida de otro, como si de sí mismo se tratara. Ciertamente, a diferencia del amor, la acción altruista no tiene necesariamente por destinataria inmediata a una persona concreta, y por eso tal vez sería más adecuado decir que el altruismo constituye uno de los ingredientes del amor, entendido en sentido amplio. Pues, en todo caso, para implicarse en cualquier causa benéfica es preciso sintonizar vitalmente con lo que esa causa representa, y, a la vez, vernos a nosotros mismos en situación y disposición de contribuir a ella, aunque comporte sacrificio de nuestra parte.

Al igual que ocurre con el amor, el desinterés propio de la acción altruista no está reñido con la expectativa de una respuesta, al menos en el sentido de que todo el que riega una planta y cuida de ella, espera y se complace en que la planta florezca, y lamenta que se pierda. Con lo que está reñido únicamente es con la intencionalidad interesada, que no actúa realmente por el bien del otro, sino por el propio, instrumentalizando el acto materialmente benéfico a fines extraños al propio acto. La persona altruista se involucra en el bien ajeno con independencia del beneficio ulterior que esto pudiera reportarle.

En la medida en que se orienta hacia el bien ajeno, la persona altruista, con su acción, manifiesta cierto “descuido de sí”, similar al que recomienda Jesucristo a sus discípulos, cuando les exhorta a que vivan “libres de cuidados”, sin preocuparse de lo que van a comer o con qué se van a vestir: “buscad el Reino de Dios”, les dice, y “lo demás se os dará por añadidura” (Mt 6, 25-33).

Es claro, sin embargo, que esta clase de libertad no excluye un razonable “cuidado de sí”; excluye únicamente la preocupación desmedida por todas aquellas cosas que, pudiendo afectar a nuestra vida, se sustraen sin embargo a nuestro control. Precisamente por eso, la exhortación evangélica a vivir libres de cuidados se presenta respaldada por la confianza en los cuidados que nos dispensa el Padre Celestial. En este sentido, cabría argumentar que el desinterés o descuido de sí propio del comportamiento altruista, descansa también en la confianza de saberse cuidado por otro, y, por ello, en un contexto relacional ampliado, del que el comportamiento altruista constituye un eco apropiado. No es de extrañar, por eso, que cuando se quiebra aquella confianza, y uno se siente amenazado, se resienta el altruismo. Aquí se dibuja una primera vía para explorar la relación entre altruismo y cuidado: el comportamiento altruista se nutre de la experiencia del cuidado.

Aunque este contexto relacional ampliado comprende sin duda los cuidados del Padre celestial, aquí nos corresponde más bien examinar las concretas mediaciones terrenas de las que Éste se sirve en su Providencia ordinaria para cuidar de sus criaturas: personas, vínculos, trabajo, estructuras, recursos materiales... todo lo cual viene a constituir lo que podríamos designar como una cultura del cuidado.

2. Altruismo y desinterés.

La libertad de la acción altruista no esconde sus deudas con quienes de forma desinteresada sostienen nuestra capacidad de actuar. Pero, para que esta capacidad se actualice en una iniciativa altruista, se precisa algo más que una conciencia genérica de tales deudas. ¿Por qué alguien se decide a dar concretamente de su tiempo, de sus conocimientos, de su dinero? La conciencia del don recibido no madura en comportamientos altruistas fuera de un contexto relacional, marcado asimismo por experiencias de gratuidad: la posibilidad de dar gratuitamente se abre paso especialmente allí donde se ha experimentado personalmente la potencia transformadora del don. Una experiencia que es tanto más intensa cuando aparece marcada por la necesidad y acompañada por la humildad; cuando admitimos sencillamente que el don recibido no responde a obligación alguna de parte del donante.

El altruismo, entendido como una forma de comportamiento que persigue el bien de otro gratuita y desinteresadamente, es un rasgo del comportamiento benéfico, ampliamente tratado por Séneca en su *De Beneficiis*. La lectura de este clásico tratado nos da una idea de la complejidad de un asunto aparentemente tan sencillo y ordinario como dispensar gratuitamente beneficios y favores, así como el modo adecuado de recibirlos.

Sin embargo, no se trata solo de complejidad práctica, sino también teórica. En su libro *The possibility of altruism* (1970), Thomas Nagel definía este comportamiento como la posibilidad de obrar por razones objetivas e impersonales. Según esto, el comportamiento altruista ilustraba de manera particular la potencia motivadora de la ética, que, según apuntaba Nagel, no puede explicarse mediante la simple reducción a la psicología. En esta línea, decía, ya Platón y Aristóteles constituían “ejemplos de una rebelión semejante frente a la prioridad de la psicología... La motivación ética, incluso en su nivel más básico, solo puede entenderse éticamente”³. Sin embargo, a juicio de Nagel ni Platón ni Aristóteles planteaban la cuestión con suficiente claridad, al menos con la claridad que la plantea Kant con su doctrina de la razón pura práctica.

Ahora bien, ni las palabras de Nagel, ni tampoco su referencia a Kant, se deberían entender como si el comportamiento humano pudiera librarse absolutamente de la referencia al *interés*. Hay un sentido básico en el que todo comportamiento humano presupone alguna forma de *interés*. Precisamente por eso el mismo Kant distingue oportunamente entre “obrar por interés” y “tomar un interés”. Con ello, Kant se refiere a la posibilidad de *tomar interés* en algo sin por ello obrar *por interés* (GMS, 4: 414); es decir, a la posibilidad de actuar motivados por la bondad intrínseca de la acción, y no simplemente para satisfacer una inclinación particular. En atención a esto, sería posible defender, con Nagel, que lo más característico de la persona altruista es obrar atendiendo a la realidad de otras personas⁴, más que a las propias inclinaciones y sentimientos⁵. La persona altruista no obra por interés, pero se *interesa* por lo que necesitan otras personas.

³ Nagel, Th. *The possibility of altruism*. Princeton University Press, 1970, p. 11.

⁴ Nagel, o.c., p. 3.

⁵ Nagel, o.c., pp.15-16.

En general, el lenguaje del interés nos sitúa en el terreno de un sujeto racional pero limitado y afectado de necesidades, un sujeto cuya voluntad está sujeta a la contingencia de inclinaciones y deseos, es decir, un sujeto como nosotros. El horizonte práctico-moral que se abre a un sujeto así no se decide en términos de todo o nada, en términos de comportamiento absolutamente desinteresado o irremediablemente interesado; las razones prácticas que motivan en cada caso nuestro comportamiento incorporan los incentivos propios de un sujeto afectado por diversas necesidades, pero dotándolos de una forma característicamente racional, que nos sitúa ya en un plano moral. El obrar moral no es un obrar vacío de interés, sino un obrar interesado en el bien conforme a nuestra condición de seres racionales.

Es probable que la identificación de la actitud moral con el desinterés deba mucho a la polémica teológica en torno a la posibilidad del amor puro, que en la Francia de Luis XIV enfrentó a Bossuet y Fenelón⁶. Si para este último el amor puro requiere querer a Dios por sí mismo, incluso hasta renunciar al deseo de felicidad, para Bossuet un amor indiferente al deseo de felicidad simplemente no es ontológicamente posible para el ser humano. La polémica teológica encontraba resonancia en las discusiones filosóficas de la época concretamente, en la diferencia entre moralidad y felicidad, que aparece en los escritos de Malebranche⁷ y atraviesa la filosofía moral moderna. Buena parte del cinismo moral del que haría gala Mandeville en su conocida *Fábula de las abejas. Vicios privados, virtudes públicas* (1714), resulta de explotar aquella diferencia⁸. No extraña, entonces, lo que escribe Mandeville: “*man, contrary to the impulse of nature, should endeavour the benefit of others, or the conquest of his own passions, out of a rational ambition of being good* (Fable I.488-9)”⁹; para Mandeville, toda pasión es sospechosa de egoísmo. Su rigorismo moral es la otra cara de su cinismo.

La tendencia a identificar la actitud moral con una actitud radicalmente desinteresada se hace presente también en los postulados externalistas de Stuart Mill, para quien ajustar el comportamiento individual al principio de la Utilidad, por el que se ha de procurar la felicidad general, exige de hecho un gran desinterés por parte de los agentes morales, que a menudo contraría su propia felicidad¹⁰.

Pero mi intención aquí no es abundar en la identificación histórica de moralidad y altruismo, ni polemizar con Stuart Mill, cuya exposición en todo caso es más matizada de lo que pudiera parecer a primera vista. En lugar de esto quisiera argumentar directamente que lo más característico de la persona altruista no es tanto el desinterés por sí mismo cuanto un positivo interés por el bien de otro; un

⁶ Robert Spaemann, *Reflexión y espontaneidad: estudios sobre Fenelón*, ediciones Eunsa, Pamplona 2021

⁷ “Our self-love would be appropriate if it were subordinated to our love of Order; but “in the condition we are now in, it often happens that our happiness and our perfection are at odds” (II.IV.viii)”. Schneewind, J. B. *The invention of autonomy*, p. 230.

⁸ Schneewind, J. B. *The invention of autonomy*, p. 324.

⁹ Citado por Schneewind, p. 327.

¹⁰ “(el criterio del credo utilitarista) no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad. Si puede haber alguna posible duda acerca de que una persona noble pueda ser más feliz a causa de su nobleza, lo que sí no puede dudarse es de que hace más felices a los demás y que el mundo en general gana inmensamente con ello. El Utilitarismo, por consiguiente, solo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas”. Stuart Mill, *Utilitarismo*, p. 53

rasgo expresivo de nuestra naturaleza relacional, que, sin embargo, solo se desarrolla efectivamente cuando va acompañada de un recto amor de sí.

3. Desinterés, belleza y bondad

El énfasis moderno en el “desinterés” como un rasgo distintivo del comportamiento moral se extiende también al juicio que nos merece. En su *Tratado de la naturaleza humana* Hume propone identificar el comportamiento virtuoso examinando si su contemplación nos resulta agradable incluso cuando no esperamos de él beneficio alguno¹¹.

Ciertamente, que nuestro juicio sobre la moralidad de un comportamiento sea independiente de los beneficios que dicho comportamiento pueda reportarnos no excluye que el comportamiento en cuestión pueda resultar conveniente en algún sentido al mismo agente o a un tercero, destinatario de su acción. Imaginándose como un espectador imparcial y desinteresado, Hume propone una teoría del juicio moral que lo aproxima al juicio estético. A este respecto, la crítica kantiana resulta clarificadora: para Kant el desinterés no constituye tanto un rasgo del sentimiento moral como del sentimiento estético¹², que es preciso distinguir también del sentimiento de lo agradable y de lo bueno.

Sin duda, para que podamos valorar el comportamiento de una persona como “bello” o “sublime”, se requiere en el agente un característico *desinterés*. En esta línea, la ética antigua distinguía expresamente entre lo *agathon* - traducido como bueno, en el sentido de conveniente- y lo *kalon* -que designaría el comportamiento bello (o noble). En sus *Diálogos*, Platón se hace eco de esta distinción en el terreno del comportamiento humano, tal y como queda reflejado en las preguntas que Sócrates dirige a Polo en el *Gorgias*:

“¿Qué es peor, a tu juicio, cometer injusticia o recibirla? -pregunta Sócrates. Y Polo responde: “Recibirla, según mi opinión”. - ¿Y qué es más feo, cometer injusticia o recibirla?”, vuelve a preguntar. “Cometerla”- replica Polo. (474c).

En el curso del Diálogo, Platón expone dos maneras opuestas de comprender la confluencia de lo bueno y lo bello, según admitamos que todo comportamiento

¹¹ “Es verdad que los sentimientos debidos al interés y los debidos a la moral son susceptibles de confusión y que se convierten unos en otros. Así, nos resulta difícil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o bajeza. Pero ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos: un hombre de buen sentido y juicio puede librarse de caer en esas ilusiones...”. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 3.1.2; SBN, 472,

¹² “Llámase interés a la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto. Semejante interés está, por tanto, siempre en relación con la facultad de desear, sea como fundamento de determinación de la misma, sea, al menos, como necesariamente unida al fundamento de determinación de la misma. Ahora bien, cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o a algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión)”. KU, 5: 204. “Agradable es aquello que place a los sentidos en la sensación...” (KU, 5:205); “Bueno es lo que, por medio de la razón y por el simple concepto, place. Llamamos a una especie de bueno, bueno para algo (lo útil), cuando place solo como medio; a otra clase, en cambio, bueno en sí, cuando place en sí mismo. En ambos está encerrado siempre el concepto de un fin, por lo tanto, la relación de la razón con el querer (al menos posible) y consiguientemente, una satisfacción en la existencia de un objeto o de una acción, es decir, un cierto interés” (KU, 5: 207). “Lo agradable y lo bueno tienen ambos una relación con la facultad de desear y, en cuanto la tienen, llevan consigo: aquel, una satisfacción patológico-condicionada (mediante estímulos), y éste, una satisfacción pura práctica. Esa satisfacción se determina no solo por la representación del objeto, sino, al mismo tiempo, por el enlace representado del sujeto con la existencia de aquel. No solo el objeto place, sino también su existencia. En cambio, el juicio de gusto es meramente contemplativo, es decir, un juicio que, indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de este con el sentimiento de placer y dolor (...) Lo agradable, lo bello, lo bueno, indican tres relaciones diferentes de las representaciones con el sentimiento de placer y dolor” (KU, 5: 209).

bello es bueno, o bien, por el contrario, que todo comportamiento bueno es bello. Así, Sócrates argumenta que cometer injusticia es más feo, también porque es más dañoso, menos conveniente; y, conversamente, que la acción bella (desinteresada) es también buena en el sentido de conveniente (477 a), mientras que Polo define lo bello por el placer y la utilidad que reporta al agente (475 a). Con otras palabras, mientras que Sócrates representa una manera “moral” de resolver la confluencia de lo bueno y lo bello, Polo resuelve la discrepancia en términos más cínicos. Más radical, en la misma línea, se muestra Calicles poco después, cuando sostiene “lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo” (491 e-492 a)

Para Sócrates, por el contrario, el comportamiento bello y noble es bueno, conveniente, en un sentido profundo, que a menudo contrasta con lo que satisface el deseo inmediato. Platón quiere mostrar que, además del bien útil y el bien deleitable, hay un bien honesto, bello, conforme a la naturaleza racional. Con ese bien *honesto* se corresponde un amor racional o filosófico, capaz de trascender las apariencias sensibles y de adentrarse en la realidad de las cosas, permitiendo distinguir el bien real del bien aparente.

La posibilidad de distinguir entre bien real y aparente, en efecto, descansa en el hecho de que, en cuanto seres racionales, no alcanzamos nuestro fin a menos que nos atengamos a la verdad de las cosas; y, en consecuencia, no alcanzamos nuestro propio fin a menos que nos atengamos a lo que de verdad y en el fondo queremos, incluso mientras queremos cualquier otra cosa; es decir, a menos que nuestras acciones particulares sean prácticamente verdaderas, conforme a la razón y la virtud. Por esta vía, llegamos a distinguir dos formas de amor de sí, de las que Aristóteles habla en *Ética a Nicómaco*.

4. Dos formas de amor de sí

En *Ética a Nicómaco* IX, 8 Aristóteles se pregunta si el amor de sí es reprochable. La pregunta es pertinente para nuestro tema, porque, según acabamos de ver con la ayuda de Platón, el obrar noble y bellamente, y, en ese sentido, el comportamiento altruista, podría considerarse el bien que más conviene a la naturaleza racional. Sin embargo, en la vida corriente la actitud altruista se opone con frecuencia a la del que ama su propio bien. De hecho, Aristóteles advierte que en la vida corriente

“... se censura a los que se aman a sí mismos más que a nadie, y se les da el nombre de egoístas como si ello fuera algo vergonzoso, y parece que el hombre de baja condición lo hace todo por amor a sí mismo (...) y así se le dirigen reproches como el de que no hace nada ajeno a su propio interés-, mientras que el bueno obra por el honor, cuanto mejor es, más obra por el honor, o por causa de su amigo, y deja a un lado lo que le concierne” (1168 a 29-35).

Precisamente, dejar de lado lo que le concierne por causa de otro sería, según venimos considerando, el rasgo más propio del comportamiento altruista. Quedarnos aquí podría sugerir que el amor de sí es malo. Pero Aristóteles muestra lo inadecuado de esta forma de pensar:

“Se afirma, en efecto, que se debe querer más que a nadie al mejor amigo, y que el mejor amigo es el que quiere el bien de aquel a quien quiere por causa de éste, aunque nadie llegue a saberlo. [Ahora bien] Esta condición se da sobre todo en la actividad respecto de uno mismo, así como todas las demás por las que se define al amigo; (hemos dicho, en efecto, que) todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás” (1168 a 35- 1168 b 6).

Es decir: si bien por un lado censuramos a los egoístas, por otro lado, alabamos a los que quieren a sus amigos, es decir, a los que están más próximos a uno. Ahora bien, nadie está más próximo a uno que uno mismo, pues la relación de identidad que cada uno guarda consigo mismo es más fuerte que la relación de semejanza que guarda con su amigo; esto explica que el amor de sí sea ontológicamente anterior y más natural que el amor al amigo.

Ciertamente, nuestra identidad no es perfecta; de hecho, la ética misma encuentra su lugar porque existe para nosotros una distancia entre “ser” y “ser buenos”, que hemos de cubrir con nuestros actos. Ahora bien, que no poseamos en acto nuestro propio ser, que nuestra existencia se encuentre distendida en el tiempo y en este sentido no seamos perfectamente idénticos a nosotros mismos, es indicativo de nuestra condición de criaturas, que no se han dado el ser a sí mismas. Por eso, basándose en que “aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, tiende más a otro que a sí mismo”¹³, Tomás de Aquino argumenta que el amor a Dios es incluso más natural al hombre que el amor a sí mismo¹⁴. Pero, en todo caso, no deberíamos reprender a los que se quieren a sí mismos, puesto que el amor de sí es más fundamental que el amor al amigo, y este último nos parece loable.

¿Cómo explicamos entonces que el amor de sí tenga tan mala prensa? Para Aristóteles, el modo de resolver esta cuestión pasa, como decíamos, por distinguir dos formas de amor de sí, pues, según explica, hay una forma censurable de amor de sí, a saber, “[la de aquellos] que se asignan una parte mayor de la que les corresponde en riquezas, honores y placeres corporales”, que son “las cosas que la mayor parte de los hombres desean”, por las que se afanan, y constituyen “objeto de competencia”. Considera Aristóteles, en efecto, que la mayoría de los hombres codician estos bienes, y procuran ante todo

¹³ Cf. S.th I q. 60 a. 5.

¹⁴ S.th I. II q. 109 a.3: “(...) amar a Dios por encima de todo es algo connatural al hombre, como lo es a cualquier criatura, racional o irracional, y aun inanimada, según el modo de amar que compete a cada una de ellas. Y la razón está en que cada uno apetece y ama por naturaleza aquello que corresponde a la disposición natural de su ser, pues, como dice el Filósofo en II Physic., cada cosa obra según lo que es. Pero es evidente que el bien de la parte se ordena al bien del todo. De ahí que cada cosa particular ama su propio bien, incluso con apetito y amor natural, en orden al bien de todo el universo, y este bien es Dios. Por eso dice Dionisio en el libro De div. nom. que Dios dirige todas las cosas al amor de él mismo. Por consiguiente, el hombre en estado de integridad ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y hacía otro tanto con el amor que tenía a las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo. Mas en el estado de naturaleza caída el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina. Debemos, pues, concluir que el hombre, en estado de integridad, no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de corrupción necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza”.

satisfacer “la parte irracional de su alma”¹⁵. Y por esa razón -porque esta forma de amor de sí está muy extendida-, en general se considera reprochable el amor de sí.

Al mismo tiempo, sin embargo, Aristóteles sostiene que, si el amor de sí se manifestara sobre todo en la búsqueda de bienes conformes a nuestra naturaleza racional, como los bienes de virtud, la cosa tendría otro aspecto:

“Si alguien se afanara siempre por practicar la justicia más que todos los otros, o la templanza, o cualquiera otra de las virtudes, o, en general, por seguir siempre el camino del honor, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría pensarse que un hombre así es más amante de sí mismo que el otro: se apropia, en efecto, los bienes más nobles y más altos y satisface a la parte más principal de sí mismo, obediéndola en todo (...)” (1168 b 21-27).

Según esto, por tanto, habría un *recto amor de sí*: precisamente aquel que se dirige a satisfacer nuestra condición de seres racionales, capaces de apreciar el bien de la justicia y de las demás virtudes, es decir, los bienes conformes a la razón. A quienes persiguen esta clase de bienes, dice Aristóteles, nadie los censura. Por el contrario:

“A los que se afanan más que los demás por realizar acciones hermosas todos los aceptan y alaban, y si todos rivalizaran en nobleza y tendieran con todas sus fuerzas a realizar las acciones más nobles, todas las cosas de la comunidad marcharían como es debido, y cada individuo en particular poseería los mayores bienes, puesto que la virtud es el mayor de todos” (1169 a 9-12).

De estas consideraciones Aristóteles concluye que “el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque de esta manera se beneficiará a sí mismo obrando noblemente y a la vez será útil a los demás), pero el malo no debe serlo, porque con ello se perjudicará a sí mismo tanto como al prójimo siguiendo sus malas pasiones” (1169 a 9-15).

La observación es interesante, precisamente porque no se pronuncia de manera absoluta acerca del amor de sí mismo: es bueno el amor de sí del bueno; es malo el amor de sí del malo, porque el primero busca el bien conforme a la razón, mientras que el segundo no; de hecho, dice Aristóteles, “tratándose del malo, hay desacuerdo entre lo que debe hacer y lo que hace, mientras que el bueno, lo que debe hacer, eso hace; porque la inteligencia elige siempre lo mejor para uno mismo y el bueno obedece a la inteligencia” (1169 a 20-22).

Así pues, Aristóteles considera que el egoísta no se ama *bien* a sí mismo, porque no atiende al bien racional. Por el contrario, el bueno es el que más se ama a sí mismo, con un amor noble, porque desea para sí el bien de la virtud, sin subordinarlo a otros bienes inferiores, como el placer o la utilidad.

5. Altruismo y reciprocidad

¹⁵ EN, IX, 8, 1168 b 14-19.

Ahora bien, ¿dónde queda, en todo esto, el altruismo? No parece, sino que el *excursus* a través de las distintas formas de amor de sí hubieran difuminado la naturaleza del comportamiento altruista, tal y como sospechaba Nagel. Incluso podría parecer que, al hablar en términos de amor de sí hubiéramos puesto en peligro la distinción entre moral y psicología en la que Nagel hacía consistir la posibilidad del altruismo.

En realidad, no es así. Lo que ocurre, más bien, es que, adentrándonos con Aristóteles en los dos tipos de amor de sí, hemos puesto de manifiesto que, para un ser social dotado de razón, el querer el bien de otro, por causa de este otro, forma parte de querer el propio bien racional. Solo el ser racional puede abandonar su centralidad natural, ponerse en el lugar de otro y encontrar en ese otro una razón para obrar, como si se tratara de sí mismo. De ahí que Aristóteles subraye cómo es precisamente el bueno, es decir, el que se ama rectamente a sí mismo, el que “hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso” (1169 a 30). También por esa razón considera que el hombre bueno está dispuesto a compartir el dolor de otros, y en cambio guardarse su propio dolor, a fin de que sus amigos no sufran, algo que, como observa Richard Kraut, puede tomarse como un signo de que no es un egoísta en el sentido habitual de la palabra, es decir, una persona orientada a maximizar a cualquier precio su propio bienestar¹⁶.

Lo anterior no impide que el modo en que Aristóteles describe el comportamiento altruista suscite ciertas dudas, precisamente porque lo presenta como si se tratara de elegir un *bien mayor* que otros, sin atender a la naturaleza cualitativamente diversa de dicho bien. El bueno -dice-, “estará dispuesto a abandonar riquezas y honores y en general todos los bienes por los que los hombres luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble; preferirá gozar intensamente un poco de tiempo a mucho tiempo de goce indiferente, y vivir noblemente un año a vivir muchos de cualquier manera, y una sola acción hermosa y grande a muchas insignificantes”. Y, a renglón seguido añade:

“Este es igualmente el caso de los que dan su vida por otros: eligen, sin duda, un gran honor para sí mismos. También se desprenderán de su dinero para que tengan más sus amigos: porque el amigo tendrá así dinero, y él tendrá gloria: por tanto, él escoge para sí el *bien mayor*. Y lo mismo hará con los honores y cargos: de todo ello se desprenderá en provecho de su amigo, porque hacerlo es hermoso y laudable. Es natural, pues, que se le considere bueno, ya que elige lo que es noble prefiriéndolo a todo” (1169 a 30-35).

Las reticencias que despierta esta forma de describir el comportamiento altruista se deben principalmente a que el lenguaje del bien mayor no permite apreciar debidamente la *diferencia cualitativa* entre ambos bienes: entre elegir un curso de acción por el honor o la gloria que reporta y elegir actuar de forma justa, valiente, generosa...; es decir, no permite apreciar la estructura implícita en las elecciones virtuosas, a las que pertenece el tomar el acto bueno siempre como fin y nunca solo como medio para otra cosa.

En efecto: que la buena acción pueda considerarse un medio para la vida plena y feliz no autoriza a considerarla simple medio instrumental, como si se tratara

¹⁶ Cf. Kraut, R. *Aristotle on the human good*, New Jersey: Princeton University Press, 1989, pp. 114-115.

de un medio técnico empleado para conseguir un determinado objetivo, que se deja de lado una vez logramos el fin. Aristóteles deja claro muchas veces que las acciones buenas no son medios de este tipo, porque son parte *integrante* de la vida buena en la que consiste el fin que de hecho buscamos con nuestros actos. Por esa razón, señala en varios lugares que “la buena acción constituye en sí misma un fin”¹⁷. Desde este punto de vista, por tanto, no se trata de que el agente virtuoso actúe *para* obtener mayor honor o mayor gloria, sino pura y simplemente de que, movido por el bien de la virtud, realiza una acción buena y virtuosa¹⁸. En eso justamente estriba su hermosura y su gloria. Y lo mismo cabe decir cuando actúa movido por el bien de su amigo.

Así, es característico del hombre bueno el llegar a querer el bien de sus amigos como quiere el suyo propio, es decir, por sí mismo, y no simplemente por la utilidad o placer que pudieran reportarle. Por ello, quien verdaderamente mira por el bien de su amigo, y, en ese sentido, es altruista, desea que su amigo también lo sea. En esta línea, Aristóteles considera que el bueno, que privilegia los bienes laudables sobre los meramente naturales¹⁹, incluso podría renunciar a realizar personalmente algunas acciones nobles, a fin de que las lleve a cabo su amigo, pues podría ser “más hermoso que realizarlas él ser causa de que las realice su amigo” (1169 b 1), de forma que participen ellos también de los mayores bienes: “de todo lo que es laudable -dice Aristóteles- (...) vemos al hombre bueno apropiarse una parte mayor, y en este sentido debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres” (1169 b 2).

No deja de ser interesante, en todo caso, que, en el origen -no temporal, sino ontológico-moral²⁰- del dinamismo altruista, se encuentre un recto amor de sí. Aristóteles considera que la posibilidad de desarrollar sentimientos amistosos para con los demás descansa en los que el hombre bueno y virtuoso desarrolla

¹⁷ EN, VI, 2, 1139 b 1-4. EN, VI, 5, 1140 b6-7.

¹⁸ “Las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes, el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, mientras que las demás no la tienen pequeña, sino total, ya que son precisamente las que resultan de realizar muchas veces actos justos y morigerados”. EN, II, 4, 1105 a28- b4.

¹⁹ “Ser bueno y ser noble difieren no solo en el nombre, sino también en sí mismos... es bueno un hombre para quien los bienes naturales son buenos, dado que los bienes por los que luchan los hombres y que creen que son los mayores, honor, riqueza, virtudes del cuerpo, buena suerte y poder, son buenos por naturaleza, pero pueden resultar nocivos para algunos a causa de su modo de ser. Pues ni el insensato, ni el injusto, ni el intemperante obtienen ningún provecho de su uso, como tampoco el enfermo del régimen del sano, o el hombre débil y lisiado de los aderezos del sano y en posesión de todos los miembros. Un hombre se noble por poseer aquellos bienes que son nobles en sí mismos, y por practicar estos actos nobles y con vistas a ellos mismos, y son nobles las virtudes y los actos que proceden de la virtud. (EE, VIII, 3, 1248 b 20-35). “Pero hay también un modo de ser cívico, tal como lo tienen los lacedemonios y que podrían tener otros como ellos. Este modo de ser es el siguiente. Hay efectivamente, personas que piensan que se debe tener la virtud, pero solo a causa de los bienes naturales. Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles. Y no solo esto, sino que las cosas que por naturaleza no son bellas, sino buenas, son para ellos bellas. Porque los bienes naturales son bellos cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen. Por esto, para el hombre noble los bienes por naturaleza sí son bellos. Pues lo justo es bello, y esto está en proporción al mérito, y el hombre perfecto merece estas cosas. Y lo que le conviene es bello, y estas cosas le convienen: riqueza, linaje y poder, de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello. Pero para muchos hay discordancia: las cosas absolutamente buenas no son buenas para ellos, pero sí para el noble; y para el son también bellas, ya que hace muchas acciones bellas a causa de las mismas. Mas el hombre que cree que debe poseer las virtudes a causa de los bienes externos hace cosas bellas accidentalmente. La nobleza es, pues, la virtud perfecta”. (EE, VIII, 1248 b37-1249 a17)

²⁰ Cf. Kraut, R. Aristotle on the human good, p. 132.

para consigo mismo²¹, precisamente porque en él razón y deseos no se hacen la guerra: la razón busca el bien y los deseos se sujetan a la razón.

Querer a los demás por sí mismos y no solo por la utilidad o placer que nos procuran forma parte de la amistad basada en la virtud, que el Estagirita distingue expresamente de las amistades basadas en el placer o la utilidad. Ahora bien, procurar el bien del amigo es distinto de procurar el bien de cualesquiera otros²². La amistad de la que habla Aristóteles, en efecto, no es filantropía indiferenciada, pues tiene un destinatario concreto, al que Aristóteles no vacila en referirse como “otro yo”. Carece de la universalidad implícita en el concepto de “amigo de los hombres” que, distinta también de la filantropía, Kant describe haciéndose eco de la fraternidad cristiana. El concepto de “amigo de los hombres” -dice Kant- “contiene también la representación y ponderación de la igualdad entre los hombres, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obliga a otros con beneficios... como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos” (MS, 6: 473). Aunque, como es natural, esa “amistad” solo podría activarse en situaciones concretas, en principio nos predispone para el trato amistoso con todo ser humano.

Ahora bien, mientras que la amistad entraña igualdad y reciprocidad, la reciprocidad está presente también en relaciones no igualitarias. Por eso entra en el concepto de otras virtudes, tales como la gratitud o la piedad, que constituyen la respuesta adecuada a los beneficios recibidos de otros²³.

En efecto: precisamente a causa del contexto relacional en el que se enmarca el comportamiento altruista, este no excluye la expectativa de cierta reciprocidad, sino que más bien la promueve. De eso precisamente trata Séneca cuando en su opúsculo sobre los beneficios se refiere al deber de gratitud, o cuando Kant califica este último de un deber sagrado²⁴. Todo lo cual se puede extender, con oportunas cualificaciones, a la cuestión de los cuidados²⁵, donde esta palabra no designa ya las preocupaciones de las que deberíamos librarnos para atender al

²¹ “El malo no tiene disposiciones amistosas ni siquiera respecto de sí mismo porque no tiene nada amable. Por consiguiente, si el hallarse en esas condiciones es una enorme desgracia, debemos tender con todas nuestras fuerzas a evitar la maldad y hemos de procurar ser buenos, porque de esta manera no solo podremos tener disposiciones amistosas respecto de nosotros mismos, sino que podremos llegar a ser amigos de otros” (EN, IX, 4, 24-29). Cf. González, A. M. “On the Manifold Dimensions of Human Love”, en P.P. Donati (ed.) *The Family as a Relational Good. The Challenge of Love. The Proceedings of the 23rd Plenary Session 27-29 April 2022*. PASS, Acta n^o 23. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2023, pp. 410-434

²² Cf. Kraut, R. o.c., p. 139.

²³ S.th II. II q. 80 a. un.

²⁴ “La gratitud es un deber, es decir, no es simplemente una máxima de la prudencia, consistente en mover al otro a nuevos beneficios testimoniándole mi reconocimiento por los beneficios recibidos, porque de este modo me sirvo de ella solamente como medio para mis ulteriores propósitos; la gratitud, por el contrario, es una coacción inmediata, ejercida por la ley moral, es decir, un deber. Pero la gratitud tiene que considerarse también como un deber sagrado, es decir, como un deber cuya transgresión puede destruir en el principio mismo el móvil moral de la beneficencia (como ejemplo escandaloso). Porque es sagrado aquel objeto moral, con respecto al cual existe una obligación que no puede ser anulada totalmente por ningún acto adecuado a ella (hecho por el cual el que está obligado permanece siempre obligado). Todo otro deber es común.- Es imposible saldar mediante retribución un beneficio recibido: porque el receptor nunca puede aventajar al donante en la superioridad del mérito que este tiene de haber sido el primero en la benevolencia.- Ahora bien, también sin un acto semejante (de beneficencia), incluso una mera benevolencia cordial es ya un fundamento para obligar a la gratitud.- Una intención agradecida de este tipo se llama reconocimiento”. Kant, MS, 6: 455.

²⁵ Tal y como ha argumentado Eva Feder Kittay, continuando la línea argumental incoada por Noddings y Tronto, no puede considerarse lograda una acción de cuidar que, por muy eficaz que resulte desde el punto de vista técnico, no sea reconocida como cuidado por parte de la persona que es destinataria de la acción. Ello va implícito en la naturaleza relacional del cuidado. Por eso, a juicio de Kittay, un acto de cuidado es logrado cuando la persona que es objeto del cuidado experimenta la obligación de agradecerlo, por entender que ha sido realizado con buena intención y competencia. Cf. Kittay, E. F. “The Completion of Care with Implications for a Duty to Receive Care Graciously”. En: Ana Marta González & Craig Iffland (eds.) *Care Professions and Globalization. Theoretical and Practical Perspectives*, Palgrave MacMillan, 2014, pp. 33-42.

bien de los otros, sino, más bien, una exigencia derivada de nuestra doble condición de seres precarios y relacionales, que si, por una parte, necesitan cuidados, por otra, se ven a su vez urgidos a cuidar de otros.

6. Cuidado, solicitud y relación

Bajo la acepción genérica de “preocupación”, a la que me referí al comienzo de estas reflexiones, el cuidado ha sido muy explorado por la filosofía del siglo pasado. Heidegger llega a interpretar la existencia humana en estos términos cuando la describe como un *anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) en-medio-de (las cosas que comparecen dentro del mundo)*. Si cabe describir el estar entre las cosas como una *ocupación*, y estar con los otros como *solicitud*²⁶, “el cuidado es siempre... ocupación y solicitud”²⁷, en la que se prefigura la posibilidad de la muerte²⁸ y se adivina la estructura temporal de nuestra vida²⁹, pues en el cuidado y la solicitud por lo que nos rodea, vivimos de alguna forma siempre fuera de nosotros mismos, vueltos hacia lo que está por venir³⁰. En esta línea, Heidegger interpreta la conciencia como la llamada del cuidado³¹, que nos despierta a lo más auténtico de uno mismo.

Ahora bien, en un conocido texto, Buber reprochó a Heidegger que mientras hablaba de la llamada del cuidado no asumiera el hecho de que la nuestra es una existencia relacional; le reprochaba, en definitiva, que hubiera interpretado aquella llamada como dirigida a sujeto centrado sobre sí mismo³². A este respecto, es significativo que, el propio Heidegger remita al estoico Séneca quien, en la última de sus epístolas cifraba en la *cura* la perfección del ser humano³³; y que, según se desprende de las traducciones española e italiana de esta palabra -“dolores y estudio”, o “impegno e applicazione”³⁴, el término se presente efectivamente muy centrado en el propio individuo, y ajeno al significado relacional que hoy atribuimos al cuidado. Para Buber, por el contrario, es importante subrayar que la existencia humana no alcanza su plenitud más propia en soledad, sino solo en relación.

Según se mire, ambos podrían llevar razón. Cabría decir, en efecto, que solo quien cuida de otro, cuida auténticamente de sí, pero también que solo quien cuida auténticamente de sí, está en situación de cuidar de otro. Es lo que veíamos en el tratamiento aristotélico del recto amor de sí. Según esto, el fenómeno del cuidado, en cuanto cuidado de otro, es reflexivo, porque lleva

²⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, 3ª ed. Madrid: Trotta, 2012, § 41 n. 193, p. 211.

²⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 41, n. 194, p. 212.

²⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 50, n. 251, p. 267.

²⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 65, n. 327, p. 342.

³⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 66, n. 333, p. 347.

³¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 57.

³² Cf. Buber, M. *¿Qué es el hombre?*, México, Madrid: FCE, 1984, p. 95.

³³ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 42, n. 199, p. 217. “Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei: haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diversa sunt quod alterum inmortale, alterum mortale est. Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis. Cetera tantum in sua natura perfecta sunt, non vere perfecta, a quibus abest ratio”. Seneca, *Epistolae ad Lucilio*, 124, n. 14.

³⁴ Seneca, *Epistola ad Lucilium*, A cura di Pietro Li Causi, Palermo: Palumbo & C. Editore, 2019.

implícito el cuidado de sí³⁵, pero, al mismo tiempo, como apunta Buber, es inseparable de la relación.

En realidad, la posibilidad de que la categoría del cuidado arroje luz sobre nuestra experiencia descansa en que tengamos en cuenta ambas facetas³⁶: el ser humano se cuida cuidando; puede cumplirse o no, precisamente en cuanto humano, según cómo cuide del mundo y de las demás personas.

Si seguimos esta línea interpretativa, desvelar la existencia mundana en términos de cuidado no comporta verla como algo autorreferencial, ni mucho menos reducirla a la cuestión de la salud, como a veces ocurre. Pensar que todos nuestros actos se subordinan a la salud, o que deban hacerlo, sería distorsionar nuestra experiencia más ordinaria; incluso las vivencias gozosas más cotidianas esconden un momento de des-centramiento de sí, de auto-trascendencia portador de valor y sentido. Como apunta correctamente Lèvinas, “cuando olemos una flor es el aroma de la flor lo que constituye la finalidad de nuestro acto. Pasear es también disfrutar del aire fresco, no tanto por la salud, cuanto por el aire”³⁷. Lo que llamamos sufrimiento es tal solamente porque, en los momentos de dolor, dificulta ese descentramiento³⁸.

Si la realidad queda iluminada para nosotros desde la categoría del cuidado es solo porque este no es ajeno a la luz que proyecta el pensamiento. Significativamente, el Diccionario etimológico de la lengua castellana, recoge la transformación operada en este término cuidado, que, tomado del latín *cogitatus*, todavía en 1140 mantenía la acepción medieval de “pensar”. De ahí, sin embargo, se pasó a 'prestar atención' y de ahí 'asistir (a alguno)', 'poner solicitud (en algo)'³⁹.

Está claro, por lo demás, que dicha solicitud, en la que se materializa la actitud de cuidar, emerge únicamente allí donde las cosas no suceden ni se sostienen por sí solas, sino que requieren cierta atención y asistencia, porque su misma existencia está de alguna manera amenazada. Esto significa, sin embargo, que la posibilidad de cuidar emerge solamente para quien piensa. Desde este punto de vista, hablar de una cultura del cuidado es tanto como hablar de una cultura de la atención, del esmero, en el desempeño y la ejecución de distintas tareas, pero también de una cultura humanista, que otorga valor al pensamiento.

7. Cultura del cuidado

Tendemos a pensar que la cultura del cuidado se limita exclusivamente al cuidado de la salud de las personas; pero, en realidad, como acabo de apuntar, el cuidado se extiende a muchas otras cosas: la naturaleza, el arte, la singularidad del ser humano, que no es solo una cosa más entre las cosas...

³⁵ “Si es válida la tesis del carácter tautológico de la expresión ‘cuidado de sí mismo’, en correspondencia a la solicitud como cuidado por los otros, entonces el cuidado lleva ya en sí el fenómeno del sí-mismo”. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, n. 318, p. 333; n.322, p. 338.

³⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 43, n. 212, p. 228.

³⁷ Levinas, E. *Time and the Other*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, p. 63.

³⁸ Cf. Levinas, E. *Time and the Other*, p. 69.

³⁹ Diccionario etimológico, Corominas.

En el caso de la naturaleza, la idea de desarrollo sostenible, que ha venido configurándose especialmente desde los años 80, ha puesto de manifiesto la necesidad de repensar los términos de nuestra intervención sobre la naturaleza, matizando el discurso moderno del progreso con el más contemporáneo del cuidado. Ahora bien, en gran medida que este último aporte algo verdaderamente novedoso depende de que sepamos mostrar el significado que tiene la naturaleza para nosotros, más allá de servir funcionalmente a nuestra propia conservación.

La naturaleza sometida a intervención técnica, en efecto, no se sustrae a una pura consideración utilitaria a menos que la pobleemos de significados culturales. La naturaleza no ha sido nunca solo un conjunto de procesos bioquímicos; ni tampoco únicamente una fuente de recursos útiles para la subsistencia. Los antiguos la veían como un lugar mágico. El cristianismo depuró esos significados paganos y la presentó como criatura de Dios, en la que cabía reconocer vestigios de la sabiduría y la gloria del Creador y se dibujaba por ello como un apropiado lugar de contemplación. Solo ante una naturaleza interpretada y por tanto significativa se detiene la mirada puramente utilitaria para transformarse en una mirada contemplativa, como la de San Francisco, pero también científica, como la de muchos naturalistas.

Algo análogo ocurre con la salud y con el arte. No es casual que el *curador* de un museo se llame precisamente así. A este respecto, es significativo que su manera de cuidar las obras de arte, separándolas de la mera consideración utilitaria, vaya acompañada del esfuerzo por interpretarlas y actualizar su significado ante un público cuya sensibilidad cultural se modifica a lo largo del tiempo, es decir, de un programa cultural y humanista.

En efecto: como señala Boris Groys, “existe un paralelismo obvio entre el hospital y el museo. Ambos tienen como finalidad el cuidado y la protección -de cuerpos humanos o de cosas-. En este sentido, la protección de los objetos artísticos puede ser comparada con la protección médica del cuerpo humano... Hay una estrecha relación entre arte y humanismo, el ser humano solo puede ser contemplado -y no activamente usado: asesinado, violado, esclavizado”⁴⁰.

El mismo Groys recuerda que este programa humanista fue resumido por Kant en una de las formulaciones más celebradas del imperativo categórico, a la que ya hemos hecho referencia en varias ocasiones: “Obra de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio”⁴¹. El imperativo kantiano, en efecto, constituye un baluarte humanista contra la penetración de la mentalidad puramente pragmática y utilitaria, que amenaza siempre con reducir el ser humano a su valor de uso, a su funcionalidad. De hecho, apunta Groys, “el sistema del cuidado”, las instituciones que en nuestro mundo se ocupan del sostenimiento y cuidado tanto de nuestro cuerpo real como de nuestro cuerpo simbólico, “trasciende el sistema de trabajo. En el sistema del cuidado están incluidos también los cuerpos que nunca fueron y nunca serán capaces de

⁴⁰ Groys, B. Filosofía del cuidado, Buenos Aires: Caja Negra, 2022, p. 108.

⁴¹ Kant, I. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Madrid: Encuentro, 2003, GMS, 4: 429.

trabajar”⁴². El mismo sistema de cuidados, por deficiente que sea, acredita que “nuestra existencia vale más que nuestro trabajo”⁴³, o, si se quiere, que nuestro trabajo vale porque está al servicio de lo que nos hace humanos.

Prosiguiendo la analogía con el arte, sin embargo, tal vez deberíamos dar un paso más y señalar que, a fin de sustraer la vida humana a consideraciones puramente funcionales y utilitarias es necesario que su conservación vaya acompañada del persistente empeño cultural por interpretarla, poniendo de manifiesto que, ni personal ni colectivamente, confundimos funcionalidad y sentido.

Un buen punto de partida para ello lo constituyen los mismos trabajos de cuidado, que no encuentran su sentido en un producto futuro, ni en un ideal remoto de progreso, sino en el servicio concreto realizado, aquí y ahora, a la humanidad de esta persona, la cual, como bien subraya la sintética fórmula kantiana, no es nunca un simple medio para otra cosa, sino un fin en sí misma. De ahí que, los trabajos de cuidado puedan y deban contarse también entre las actividades valiosas por sí mismas. De hecho, es el valor intrínseco de estas actividades lo que dota de sentido a todo el sistema de cuidado, y las múltiples profesiones que lo integran. Para apreciarlo, sin embargo, es preciso complementar la necesaria formación técnica que requieren estas profesiones con una adecuada formación humanista, que acierte a poner la funcionalidad y la eficiencia al servicio de la relacionalidad y la contemplación.

La cultura del cuidado se desarrolla cuando tomamos conciencia de que somos personal y colectivamente responsables de nuestra existencia: no solo de las condiciones naturales y sociales que la sostienen físicamente, sino también de todo lo que en nuestra experiencia del mundo se nos aparece como portador de valor y sentido.

Cuidamos de la naturaleza no solo porque la consideremos útil, sino porque, como viera Kant, su sublimidad o belleza hace resonar algo en nuestro interior.

Cuidamos de los objetos artísticos no por su utilidad, sino porque nos hablan de experiencias humanas, portadoras de un significado que podemos compartir, y que, como todo significado, trasciende el mero soporte material.

Con mayor razón *cuidamos de los seres humanos* porque reconocemos en ellos un valor intrínseco que no se deja reducir tampoco a razones de utilidad y eficacia, y que trasciende también nuestra capacidad de otorgarles sentido.

Esta cultura del cuidado, en sus distintas facetas, se articula en torno a una serie de instituciones y prácticas profesionales organizadas para dispensar cuidados, siempre a la luz de una perspectiva de valor. El valor que dota de sentido al sistema sanitario es la convicción de que las personas son valiosas por sí mismas. El sentido del entero sistema de cuidados, por tanto, reside en posibilitar concretas acciones de cuidado que tienen por objeto a personas singulares, cuya dignidad reconocemos.

⁴² Groys, B. Filosofía del cuidado, p. 114.

⁴³ Groys, B. Filosofía del cuidado, p. 114.

A hacer posible esta clase de acciones, en efecto, no se ordena únicamente la práctica profesional de médicos, enfermeros, farmacéuticos, trabajadores sociales, psicólogos, etc. sino la misma organización y coordinación de hospitales, centros residenciales, centros de día, atención domiciliaria, etc. así como todos los servicios involucrados en su funcionamiento, tales como limpieza, dietética, rehabilitación, restauración, etc.

La eficiencia de este sistema no es un asunto menor en la conformación de una cultura de cuidado. Con todo, la cultura del cuidado trasciende el sistema de cuidados propiamente dicho, e involucra a la sociedad en su conjunto, la cual puede ser más o menos hospitalaria con los valores involucrados en la *práctica del cuidado*.

8. Cuidar personas

Los valores del cuidado no constituyen sino una especificación de los deberes de respeto y amor que, según Kant, definen nuestras responsabilidades éticas para con cualquier persona, las cuales no son meros objetos útiles, ni simples objetos de inclinación o simpatía -que también podemos sentir por otros seres vivos-, sino seres dignos, que no valen por el rendimiento o la satisfacción que nos pudieran proporcionar, sino por sí mismos. Tomás de Aquino diría, queridos por sí mismos.

Ciertamente, la práctica del cuidado implica capacidad de percibir y empatizar con la fragilidad ajena, sin pasar de largo ante ella, sino mostrando un deseo eficaz de aliviarla, que tiende a materializarse en una acción de cuidado⁴⁴. El mismo Kant apunta en esta dirección cuando aconseja frecuentar los lugares de los pobres, enfermos y encarcelados, para sensibilizarse ante el dolor humano⁴⁵ y estar en condiciones de remediarlo. De eso trata, a su juicio, el deber de simpatía, que incluye entre los **deberes de amor** para con la humanidad de cualquier persona, y no se confunde con una mera inclinación.

Pero lo que no puede faltar jamás cuando tratamos con personas es la actitud de respeto. Esa actitud no se queda en una mera disposición interior: se exterioriza en gestos y actitudes, que se modulan de manera diferente según se trate de un contexto familiar, profesional, educativo, terapéutico, etc.

Amor y respeto confluyen, en todo caso, cuando se trata de adaptarse a los tiempos que requiere la atención y el cuidado de cada persona, algo que puede resultar especialmente costoso allí donde la organización del trabajo impone tiempos homogéneos.

La gestión de tiempos cualitativamente distintos es, de hecho, uno de los puntos más críticos del sistema de cuidados -basta pensar en las listas de espera- y constituye uno de los retos organizacionales más apremiantes para avanzar efectivamente hacia una cultura del cuidado, que mitigue la alienación generada por la discrepancia entre lo urgente de mi necesidad personal y los tiempos

⁴⁴ Cf. González, A. M. & Iffland, C. "The Challenges of 'Care'". En Ana Marta González & Craig Iffland (eds.) *Care Professions and Globalization. Theoretical and Practical Perspectives*, New York: Palgrave MacMillan, 2014, pp. 2-3.

⁴⁵ Kant, *Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos, 1994, 6: 457.

impersonales del sistema. “El discurso impersonal es un discurso necrológico”⁴⁶, escribe Lèvinas. El contraste entre ambos tiempos es tal vez uno de los aspectos en los que mejor se muestra la tensión, tan subrayada por este autor⁴⁷, entre la infinita exigencia moral que se desprende del rostro de cada individuo, y la concreta necesidad organizativa de distribuir un recurso escaso como el tiempo de forma equitativa; en definitiva, es uno de los aspectos en los que mejor se muestra la limitación humana: los seres humanos son incomparables, y, sin embargo, dada la pluralidad humana, no podemos menos de compararlos.

Frente a la impersonalidad del sistema y la rigidez burocrática de sus tiempos, todo encuentro humano encierra la posibilidad de generar su propio tiempo vital, que no se identifica sin más con el tiempo de cada uno de los que participan en el encuentro, ni tampoco con el tiempo homogéneo de la organización. Hablamos de un tiempo específicamente humano, cualificado por la naturaleza misma de la relación, en el que la simple presencia del otro impone requerimientos y obligaciones que cuestionan mis propias ideas y prioridades⁴⁸. Precisamente por esto, los encuentros humanos, a diferencia de los encuentros virtuales, en los que uno conecta o desconecta a voluntad⁴⁹, y, por tanto, permanece encerrado en sí mismo, son, a causa del compromiso que reclaman, lugares genuinos de auto-trascendencia y altruismo, donde advertimos que hay más sentido y valor del que cada uno de nosotros activa y solitariamente otorga a sus propios actos⁵⁰.

El significado de la acción de cuidar, en efecto, no lo otorga solamente el cuidador. Tampoco lo define solamente el destinatario de sus cuidados. Emerge como algo vivo de la relación que ambos entablan entre sí, y se alimenta de las incidencias de esa misma relación. De ahí que sea tan difícil de tipificar. Ocurre con ella algo semejante a lo que observamos en las relaciones de amistad: la justicia que les es propia no se aprecia simplemente con la ley. Como apunta Aristóteles, “es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad, puesto que las dos se dan en los mismos y tienen la misma extensión” (EN, VIII, 9,1160 a 7). Aun respetando la legalidad más exquisita, cuidador y cuidado desarrollan su propia ley y ellos saben cuándo la transgreden. A este respecto, María Teresa Russo ha llamado la atención sobre la etimología de la palabra latina “cura”, que Varrón, retrotrae a la expresión “quod cor urat”, es decir, lo que calienta el corazón”; esto permitiría considerar la cura como “un modo de amar”, y, por contraste, ver la “in-curia” o el des-cuido como formas de desprecio o rechazo⁵¹.

Resaltando la afinidad entre cuidado y amor no se trata de olvidar los aspectos difíciles que entraña la relación con otros seres humanos; muchas veces son precisamente estos aspectos los que revelan con más claridad la imposibilidad de reducir a los demás a nuestros propios parámetros, y nos enfrentan con la necesidad del respeto. Como apunta Levinas, “la relación con el otro no es una relación armónica e idílica de comunión, o una simpatía a través de la cual nos

⁴⁶ Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1991, p. 39.

⁴⁷ Cf. Levinas, E. "Filosofía, justicia y amor", *Entre Nosotros*, pp. 129-130.

⁴⁸ Cf. Levinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 75.

⁴⁹ Cf. Bauman, Z. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid: FCE de España, 2005.

⁵⁰ Cf. Levinas, E. *Time and the Other*, p. 118.

⁵¹ Russo, M. T. "Dignidad y ética del cuidar en enfermedades neurodegenerativas", *Cuadernos de bioética*, 2015-09, Vol.26 (88), 385-395, p. 388.

ponemos en el lugar del otro: reconocemos al otro como parecido a nosotros, pero exterior a nosotros; la relación con el otro es relación con un Misterio”⁵². En el curso ordinario de la vida, sometida a tantas exigencias organizativas es muy fácil profanar ese misterio. De ahí la importancia de una cultura del cuidado, que mueva a reflexionar e interiorizar las exigencias éticas que se desprenden de cualquier encuentro humano.

Desde este punto de vista, todos somos, en mayor o menor medida, protagonistas de la cultura del cuidado: no solo cuando efectivamente cuidamos de alguien, sino cuando, en medio de nuestro ejercicio profesional, y en la manera de organizar el trabajo, desarrollamos esas actitudes hospitalarias al cuidado.

9. Conclusión

Como señalábamos al comienzo, la génesis de los comportamientos altruistas y desinteresados hay que buscarla en la conciencia de ser beneficiarios inmerecidos de ciertos dones que, en un momento dado, ponemos libremente al servicio de otros.

La libertad de la acción altruista no esconde sus deudas con quienes sostienen nuestra capacidad de actuar, y, en este sentido, descansa en la confianza de sabernos cuidados por otros. Ciertamente, las mejores condiciones de partida no pueden garantizar por sí solas el “milagro” de la acción altruista, pues no en vano esta se fragua en el interior de cada persona, como fruto maduro de su libertad. Con todo, la vigencia práctica de una “cultura del cuidado”, edificada sobre la base de vínculos sociales seguros y organizaciones eficientes, animadas por una mentalidad humanista, constituye el soporte necesario para que, libres de cuidados innecesarios, prospere el comportamiento altruista.

⁵² Levinas, E. *Time and the Other*, p. 75.