




Ética del cuidado en un contexto tecnologizado. Humanidad, afectos y derechos*

CARE ETHICS IN A TECHNOLOGISED CONTEXT: HUMANITY, AFFECTS,
AND RIGHTS

Ana Elisabete Ferreira

PhD. Profesora en Instituto Superior Miguel Torga; Investigadora del Instituto Jurídico de la Facultad de Derecho de la Universidade de Coimbra
anaelisabete.me@gmail.com  0000-0002-3845-3166

David Vila-Viñas

Investigador Ramón y Cajal de la Universidad de Sevilla. Departamento de Filosofía del Derecho
dvila@us.es  0000-0002-5879-3897

RESUMEN

El artículo considera el impacto de la tecnologización de las relaciones sociales para las relaciones de cuidados, desde una perspectiva ética y jurídica. Para ello señala algunos riesgos de este proceso y buscar delimitar algunos consensos éticos sobre la consideración de lo humano, en su dimensión individual, social y comunitaria. A partir de estos consensos, busca identificar los elementos de una ética del cuidado, en la que se convierten en centrales nociones como bien común, solidaridad, lazo social y compasión. Por último, sitúa estos argumentos a la luz de la literatura reciente sobre cuidados basados en derechos, para señalar algunas de las principales tensiones a la hora de sincronizar una ética del cuidado con la organización sociojurídica del cuidado en las sociedades del Sur de Europa.

ABSTRACT

This article analyzes the impact of technological mediation on care relationships, addressing the intersection of care ethics and legal frameworks. Rather than viewing technology as neutral, the study identifies risks to the human dimension of care—specifically regarding individual, social, and communal aspects. It defines an ethical consensus grounded in the common good, solidarity, and social bond,

PALABRAS CLAVE

Ética del cuidado
Mediación tecnológica
Derechos del cuidado
Compasión
Autonomía relacional
Justicia

KEYWORDS

Care ethics
Technological mediation
Rights-based care
Relational autonomy
Compassion
Justice

* El artículo cuenta con el apoyo de la ayuda para contratos Ramón y Cajal RYC2021-032948-I financiada por MCIN/AEI /10.13039/501100011033 y por la Unión Europea NextGenerationEU/PRTR y es parte del proyecto de I+D+i PID2023-152437NB-I00/Generación de Conocimiento, El derecho al cuidado en la sociedad digital (e-CARE), financiado/a por MICIU/AEI/10.13039/501100011033/ y FEDER/UE. Miembro del Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità (CRID). Università degli studi di Modena e Reggio Emilia e investigador colaborador del grupo S09_23R Laboratorio de Sociología Jurídica, de la Universidad de Zaragoza.

moving beyond abstract principles to focus on the core components of care. These arguments are situated within the rights-based care discourse, highlighting the challenges of integrating a compassionate, ethical approach within the socio-legal structures of Southern European welfare models.

1. TECNOLOGÍA – RACIONALIDAD TECNOLÓGICA

En el horizonte discursivo de la compasión como contrafuerte de la moral, es posible identificar un conjunto de condiciones de las relaciones intersubjetivas que tiene sentido analizar, de forma específica, desde el enfoque de los derechos. Las relaciones entre seres humanos, antropológicamente sujetos a su condición de seres sociales, son relaciones en las que la autonomía, el cuidado mutuo y el daño desempeñan un rol estructurador y cualificante.

Frente a ello, los enfoques economicistas de la vida social –concentrados solo en procesos tácticos, espacios de juego y consecuencias de los actos o utilidades de sus resultados– adolecen de un sesgo tecnocrático. Este sesgo debe tenerse en cuenta cuando se emprende un análisis arqueo-antropológico sobre el origen y el rol de la compasión como noción estructuradora de nuestras sociedades (Jay 2011: 559-62). Aunque las relaciones sociales entre humanos siguen siendo la base de nuestras relaciones sociales, estas se encuentran sustancialmente mediadas por la tecnología, lo que introduce distintas mutaciones, como el nuevo imperio de la hiper-digitalización¹ y su elogio de lo *inmediato*. Este contexto resulta particularmente apto para desvalorizar a los sujetos y a las posiciones «ineficientes» y para hacer efectivos los mandatos y las reglas de subordinación *of the few over the many* (Feenberg 2005a: 48), en un frenesí tecnocrático que representa peligros ciertos para los lazos sociales y las relaciones comunitarias. Como se intuye, el problema aquí se refiere a que la tecnología es fuente de una racionalidad universal y determinada que busca independizarse de las fuerzas sociales concretas que forman su contexto genético y, desde esta pretensión, aparece como axiológicamente neutral (Bar-Tura 2016: 10-2).

Carece de sentido, entonces, concebir el liberalismo político y económico de forma autónoma respecto a la propia teoría sobre la tecnología, toda vez que el *homo economicus* se ha situado como el artífice y rector de la evolución tecnológica (Genaro 2017: 293). Esta figura es el estándar que define la racionalidad «de fines puros» (Adorno y Horkheimer 1985: 40-1) y de normalización social, pues

ocorre que, neste positivismo avançado, concentrado em racionalidades tecnocientíficas, encampa-se uma forma mais intrincada de dominação social: aquela que se limita a caracterizar o mundo enquanto linguagem «neutra», abolindo as compreensões históricas e políticas (Genaro, 2017: 293)².

1. “A era digital corresponde ao período histórico em que a vida social, as relações de trabalho e boa parte das interações humanas passam a estar determinadas por «algoritmos» e «operações digitais». (...) Toda era produz suas próprias ideologias. A ‘era digital’, quando emerge em todo o seu frescor nos tempos atuais, não seria uma exceção neste sentido. A era digital vem revestida de ideologias, trazidas pela cyberculture. Ora, as ideologias servem para justificar novos processos sociais e, por isso, tornam possível camuflar a emergência de novos poderes e formas de dominação” (Bittar 2019: 938ss.).

2. Puede identificarse aquí una diferencia entre el enfoque de Adorno y Horkheimer y los otros que hemos presentado, a los que sumamos los de Marcuse (1991 [1966]) y Feenberg (1995: 28ss), en

Este *homo economicus* digitalizado aparece como el horizonte de transformación antropológica del individuo, hasta el punto de su subsunción por parte de la minoría (Feenberg 2005a: 48) de señores de la tecnología como una pieza del engranaje social, cuyo resultado es la progresiva esclavización del ser humano “por un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia” (Marcuse 1978: 143).

Desde una posición por completo distinta, conviene afirmar que la tecnología que modula hoy las relaciones sociales y económicas no es un objeto neutro o desprovisto de intenciones e incluso de conflictos sobre sus sentidos y usos posibles³. Esto tiene relevancia en un terreno jurídico-político, pero abarca desde los algoritmos que configuran nuestros espacios de comunicación, deliberación y consumo, hasta el impacto ambiental y sanitario del uso cotidiano de materiales y dispositivos tecnológicos. Dentro del conjunto de estas consecuencias de la tecnologización, algunas son trazables y explicables a partir de intereses y programaciones deliberadas, pero otras se muestran como simplemente *acontecidas*, como inaccesibles a una explicación causal y más o menos completa⁴. Estas dificultades de comprensión y explicabilidad crecientes aun erosionan más la premisa de neutralidad tecnológica.

Para aclarar este impacto, la primera premisa de nuestro análisis recupera un principio interpretativo básico de la Escuela de Frankfurt, cual es que la tecnología se encuentra dirigida por las clases dominantes para incitación de conductas sociopolíticas mecánicas y subordinadas. Marcuse desarrolló esta perspectiva de Adorno y Horkheimer (1985) de la tecnología como medio de control⁵, a través de su abstracción en una *racionalidad tecnológica* (Marcuse 1991: XLVII-XLIX). En la medida en que la dominación⁶ se sustenta en esa racionalidad específica, la legitimidad de toda acción tecnológica depende, al

quienes la tecnología no puede ser definida en términos esenciales, como una entidad inmutable, sino que viene ligada a su contexto sociocultural y está abierta a transformaciones.

3. “The application of social constructivist methods to particular technologies is fruitful. It blocks the ideological recourse to pseudo-rational justification by showing that social factors intervene in the decisions that lead to ‘closure’, or the success of a particular design. This version of social constructivism argues that the perception of technical problems depends on the interpretations of social groups or ‘actors’. The early stages of the development of an artifact often involve a multiplicity of actors with conflicting interpretations of the nature of the problem to be solved. Different social groups may assign different purposes to devices that are basically similar from a technical standpoint. Design decisions flow from these assignments.” (Feenberg 2017: 640).

4. Como consecuencia de esto, buena parte de las tecnologías emergentes son efectivamente inexplicables, hasta el punto de que la *explicabilidad* se ha constituido como una disciplina dentro de los estudios tecnológicos: “In the last few years, Artificial Intelligence (AI) has achieved a notable momentum that, if harnessed appropriately, may deliver the best of expectations over many application sectors across the field. For this to occur shortly in Machine Learning, the entire community stands in front of the barrier of explainability, an inherent problem of the latest techniques brought by sub-symbolism (e.g. ensembles or Deep Neural Networks) that were not present in the last hype of AI (namely, expert systems and rule based models). Paradigms underlying this problem fall within the so-called explainable AI (XAI) field, which is widely acknowledged as a crucial feature for the practical deployment of AI models.” (Barredo *et al.* 2020: 82).

5. “In and for the society, this organization of functional discourse is of vital importance; it serves as a vehicle of coordination and subordination. The unified, functional language is an irreconcilably anti-critical and anti-dialectical language.” (Marcuse 1991: 97).

6. Conviene señalar que, también desde una matriz crítica, enfoques posteriores, como los basados en el marco teórico foucaultiano han explicado el impacto de la tecnología sobre lo humano desde un enfoque de configuración de las posibilidades de acción de los otros, un marco de gobier-

final, del estado de esa racionalidad, de sus vicisitudes y transformaciones. Como en la mayor parte del pensamiento de la época, crítico con la Ilustración, este planteamiento no niega la idoneidad de la tecnología para contribuir al progreso o al bien común, sino los contra-efectos de un desarrollo tecnológico –y de su incorporación social– en tanto que «este progresso traz consigo a supressão das liberdades individuais sob o pretexto da *irracionalidade* das mesmas» (Milanho 2010: 45)⁷.

Si consideramos, en cambio, esta crítica por su efecto productivo y creativo, se convierte en una fuente fundamental para rehabilitar el rol de las humanidades en la construcción moral de las personas y el análisis de las tecnologías desde la perspectiva del poder (Sattarov 2019). El paradigma educacional que, con todo simbolismo, Martha Nussbaum caracterizó como «sin ánimo de lucro» toma impulso en la crítica marcuseana, para quien la dimensión estética es la clave de bóveda –casi secreta– del proceso revolucionario que deben vivir nuestras consciencias para abrir la puerta a la liberación respecto a la racionalidad tecnocrática. Se trata de una rehabilitación de sus valores morales frente al efecto supresor de la racionalidad tecnocrática.

A este respecto, Habermas sube la apuesta en relación a la mera revolución estética como itinerario de liberación frente a la tiranía *tecno-lógica*. En este último, una sublevación de este orden exigiría una nueva concepción del mundo: liberarse de la racionalidad tecnocrática –que no de la tecnología– exigiría una alteración de la sustancia de la naturaleza humana tal como se halla constituida en la actualidad. Un cambio en las relaciones con el mundo y con la naturaleza:

Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito lo que quiere decir que responde a la estructura del trabajo, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a nuestra técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo. (Habermas 1986: 62)

Tal como Feenberg (1999: 164) lee a Habermas, las consecuencias de la racionalidad tecnológica se sitúan menos en la esfera de los problemas sociales, en los que incidía Marcuse, y más en la esfera comunicativa. Como consecuencia de ello, esta tendencia política de la tecnología no es consustancial a su funcionamiento y está, en cambio, abierta a superarse. Eso sí, esta elevación sobre el pesimismo inicial⁸ busca soluciones hacia la acción comunicativa⁹.

no, más que de dominación. Estas últimas serían solo un subgrupo dentro de la generalidad de relaciones de poder que operan también en un contexto tecnológico (Vila-Viñas 2014; Foucault 1984).

7. Con mayor profundidad, este enfoque se desarrolla en Feenberg (2005b: 100-3).

8. Se trata de una posición que avanza el punto de partida pesimista del primer Habermas: “In the eyes of the young Habermas, this unwarranted pessimism blunted the critical aim of social theory. If their diagnosis was true, if enlightenment, which was supposed to bring human beings liberty and plenty, was from its very inception, also destined to bring them unfreedom and misery, critical social theory was caught in a bind.” (Finlayson 2005: 7).

9. “Starting with Marx’s historical materialism, large-scale macrosociological and historical theories have long been held to be the most appropriate explanatory basis for critical social science. However, such theories have two drawbacks for the critical project. First, comprehensiveness does not ensure

También para Feenberg, la tecnología puede adquirir una función democratizante. Eso dota de una ambivalencia similar a su perspectiva. Por una parte, existe una lectura crítica y pesimista de partida sobre el rol contemporáneo e histórico de la tecnología, como conjunto de herramientas en el conflicto entre minorías poderosas y minorías desposeídas, en el que las primeras diseñan y utilizan la tecnología como un medio estratégico de mantener su control. En tal aspecto, la influencia de la Escuela de Frankfurt es intensa. Sin embargo, la tecnología no agota aquí todo su sentido social y se caracteriza también como un medio posible de democratización, es decir, como oportunidad de reorganización social y de construcción armoniosa de los intereses orientada hacia el bien común (Feenberg 1999: 140ss). Es decir, y de vuelta a la primera premisa que hemos señalado: instrumento de los grupos poderosos, pero instrumento abierto a operar y facilitar la construcción de otros mundos.

Este carácter estratégico pero abierto, esto es, conflictivo de la tecnología nos permite avanzar una segunda premisa para el análisis. Si nos apartamos de los polos que conciben la tecnología como un elemento neutro o, en su defecto, como un elemento determinista –sea de dominio o de progreso– nos liberamos de la carga de tener que identificar un contenido esencial para los medios y usos tecnológicos y sobre todo que esta esencia consista al final en un objetivo de eficiencia a toda costa. Por ejemplo, no hay razón para que el diseño, en cuanto a la configuración de los principios y reglas de conducta de las tecnologías, se sujete solo al criterio de *eficiencia* (Milanho 2010: 53-4). No siempre debe prevalecer la configuración ni el uso más eficiente dentro de la racionalidad tecnocrática. En cambio, y el ámbito de los cuidados –como ocurre con la esfera lúdica o cultural– es un buen ejemplo, es posible declinar el criterio de eficiencia conforme a los términos del contexto sociocultural en que opera¹⁰. Es decir, subsumirlo en una *relatividad sociocultural*:

Efficiency is thus not decisive in explaining the success or failure of alternative designs since several viable options usually compete at the inception of a line of development. *Technology is “underdetermined” by the criterion of efficiency* and responsive to the various particular interests and ideologies that select among these options. *Technology is not “rational” in the old positivist sense of the term but socially relative*; the outcome of technical choices is a world that supports the way of life of one or another influential social group. (Feenberg 2005a: 51-2, cursiva nuestra)

Ahora bien, la cuestión es hasta qué punto las relaciones sociales pueden quedar trastocadas de forma casi irreversible por la integración de una racionalidad tecnológica determinada en la vida social. Es decir, si la tecnología permite reconfigurar las relaciones sociales hasta producir un catálogo nuevo respecto a aquellas que han sido tradicionales en nuestra cultura ¿podemos seguir esperando que el Derecho sea una herramienta capaz de coadyuvar a la garantía de nuestros valores, sobre todo de aquellos más exigentes, propios de los estándares más elevados de la *moral de aspiración* (Fuller 1969)?

explanatory power. Indeed, there are many such large-scale theories, each with their own distinctive and exemplary social phenomena that guide their attempt at unification. Second, a close examination of standard critical explanations, such as the theory of ideology, shows that such explanations typically appeal to a variety of different social theories” (Bohman & Rehg, 2017: sect. 3.1).

10. “Technical design responds not only to the social meaning of individual technical objects, but also incorporates broader assumptions about social values. The cultural horizon of technology therefore constitutes a second hermeneutic dimension.” (Feenberg 1999: 86).

II. ANTES QUE LO TECNOLÓGICO, LO HUMANO

Para ello vamos a explorar de forma breve las concepciones contemporáneas prevalentes sobre la dimensión biológica y social de lo humano, con el objetivo de aproximarnos a la delimitación de una ética del cuidado consistente con ese fundamento. En primer lugar, es posible delimitar una tensión entre las aperturas de la mutabilidad tecnológica y el sustrato «natural» humano. Además, esta tensión puede examinarse en los distintos niveles de la vida humana. A escala individual, conviene partir de la consideración de que existe una intersubjetividad humana única (Damásio 2017: 45): «Los datos ofrecidos en primera persona que contribuyen a la autonomía de la consciencia implican referencias constantes al ‘yo’, a la historia personal del sujeto, a la percepción de su cuerpo» (Changeux 2002: 121). En su calidad de ser vivo, el ser humano emerge sometido a las mismas leyes elementales de la biología, que operan tanto para las bacterias como para los seres más complejos¹¹: en cuanto vertebrado, está dotado de un esqueleto interno, de una orgánica anatómica definida y de un sistema nervioso; en cuanto mamífero, se beneficia de una gestación larga que lo protege del ambiente exterior y le permite nacer en un estadio de alta complejidad (Langaney 1988: 10-1). Asimismo, disfruta de un sistema inmunitario reforzado por la lactancia y de unas competencias de aprendizaje muy incrementadas en razón del contacto con su progenitora (Evans 1997). Finalmente, en cuanto primate, da un uso constante a sus manos, vive en sociedades complejas, organizadas conforme a diferentes formas de jerarquía, y puede emplear la mayor parte de su tiempo en actividades de exploración del medio (Cunha 2010: 8).

En cada una de esas dimensiones, el ser humano se distingue de otros seres próximos por la anatomía de su cerebro, por su constitución neuronal y por su complexión genética. En la medida en que su experiencia del mundo es más amplia y más profunda, debido a que su anatomía –postura erguida permanente y liberación de los miembros anteriores– le permite explorar una pluralidad de ambientes, se suele afirmar que el ser humano es «más cultural» que otros. Aquella postura erecta le permitió llegar a lugares inaccesibles de otro modo, lo que amplió de forma notable los horizontes mentales y sociales de los primeros homínidos. Por su parte, la liberación de los miembros anteriores determinó que quedasen disponibles para ejecutar gestos voluntarios, progresivamente más minuciosos y complejos, lo que hizo posible experimentar con texturas, objetos y sensaciones a las que solo podían acceder los primates bípedos (Leclerc y Pucella 2013: 168-9).

A propósito de esta forma particular de integrarse en el medio, Changeux (2012: 130-1) ya señaló que había contribuido de forma significativa a una organización neuronal cada vez más compleja, que provoca que el encéfalo casi pueda entenderse por *renovado* en cada generación, en contraste con la lenta evolución del patrimonio genético. En síntesis, «o cérebro humano é mais maleável e está menos destinado a ser aquilo que o genoma lhe diz para ser» (Gazzaniga 2000: 64-5). Nótese, en todo caso,

11. “Um pequeno número de espécies invertebradas (...) opera comportamentos sociais que rivalizam, em complexidade, com muitos feitos sociais humanos. (...) Estas criaturas foram buscar os seus complexos comportamentos sociais à biologia e não aos colégios Montessori ou às universidades Ivy League” (Damásio 2017: 39-40). Ver también Ferreira (2020: 120ss).

que los efectos de la experiencia sobre este acervo biológico siguen siendo actividad cerebral, física y química, es decir, se refieren a la materialidad del cerebro. Dado que no son, por lo tanto, de forma necesaria información codificada proveniente del ambiente exterior (pp. 64-5), sería erróneo menospreciar toda la dimensión biológica en favor exclusivo de la experiencia cultural (p. 67).

En el plano social-comunitario, la tensión entre las mutaciones tecnológicas y el sustrato de lo humano puede identificarse a propósito de la intensidad y centralidad de los vínculos sociales. Constituirnos como seres sociales alude sobre todo a una larga historia de interdependencia entre los distintos miembros de las comunidades humanas: una historia de cuidados y atenciones, pero también una historia de vínculos negativos, como las amenazas, el miedo y el castigo, que conforma nuestra «community concern» (Waal 2006: 44-5). Existe una presión social, una normatividad social proveniente de la interdependencia, que vincula a los distintos individuos de la comunidad entre sí y que presenta a menudo caracteres coactivos. Esta ligadura se muestra, así, ambivalente porque aporta tanto normalización –con distintos grados de consenso o coacción– como protección y asistencia. Incluso cuando un individuo pudiera sostenerse y subsistir por sus propios medios, las presiones y vínculos del medio comunitario, el acceso a bienes, protecciones y afectos hace difícil pensar la posibilidad de una vida humana fuera de la comunidad, como se ha discutido *in extenso* a propósito de la condición de *homo sacer* (Agamben 2010).

III. DE LO HUMANO A LO JURÍDICO

En el escenario de una creciente prevalencia de la racionalidad tecnológica, tanto la definición de lo humano como de su integración comunitaria y contextual resultan cada vez más desplazadas e influidas por esas transformaciones. Frente a ello, se postula aquí que, lejos de cualquier reduccionismo ingenuo (Corning 2005: 44-7), una perspectiva naturalista de la persona considera que esta tiene una dignidad que descansa en una cierta individualidad irreductible. Ésta tiene una manifestación genética, como desarrolla la noción de polimorfismo genético (Dawkins 1999: 195-209). Tiene una manifestación neurológica, como se constata en la formación neuronal única de cada ser humano (Changeux 2002: 121-3). Y tiene una dimensión subjetiva, que se manifiesta en la capacidad indefectible de interpretar el mundo conforme a un sentido propio, como bien expresa Manuel Curado (2007: 73) cuando dice «uma dor é sempre a dor de alguém».

Incluso, en un plano especulativo y metafísico, a la persona se le atribuyen características que solo pueden garantizarse desde una comprensión biológica básica de lo humano: ¿Cómo podría una persona considerarse una entidad moral sin que tuviese un cerebro con el que pensar, interpretar y ponderar los patrones morales de conducta? ¿Cómo podría considerarse como una entidad dotada de dignidad sin un conjunto de otras personas equivalentes que reconocieran y radicarán axiológicamente esa dignidad? En definitiva ¿dónde encontraríamos a la persona, a pesar de toda su genealogía restrictiva, si no hubiera, al final del camino, un ser humano que la fuera?

Podemos identificar aquí una bifurcación del pensamiento contemporáneo. Por un lado, gran parte del mismo especula hoy sobre el horizonte transhumano o posthumano

(Colebrook 2015), al entender que es posible superar las condiciones biológicas de lo humano, sobre todo mediante determinados usos e intensas mediaciones tecnológicas. Por otro lado, buena parte de la antropología biológica, así como la arqueología y las neurociencias se hallan en el empeño opuesto: afirmar la singularidad de lo humano como un animal social en sentido profundo, destacar su sentido de pertenencia a una comunidad como un condicionante conductual sin comparación en la misma infraclass de euterios y subrayar una capacidad inigualable para la compasión.

Tiene sentido identificar al Derecho como una parte integrante de estas últimas aproximaciones. A través de lo jurídico, debemos enfrentar un panorama multidimensional de la vida humana. Sin poder desarrollar de forma exhaustiva este punto, lo jurídico debe enfrentar al menos tres cuestiones que emergen desde las innovaciones tecnológicas sobre la superficie de lo previamente humano. En primer lugar, una cuestión relativa a la responsabilidad interpersonal, es decir, de qué manera se distribuyen entre las personas los derechos y deberes resultantes de acciones que ya no son en exclusiva humanas, sino en las que existe una creciente participación de entidades no humanas¹². En segundo lugar, una cuestión relativa a la pertenencia comunitaria, es decir, relacionada con todos los impactos que estas innovaciones tecno-sociales producen sobre la tradicional dialéctica entre individuo y comunidad o, para ponerlo en términos de filosofía política, entre sociedad y comunidad o entre liberalismo y comunitarismo (Aroso Linhares 2016: 124; Ziedler & Łagiewska 2020; Redfield 1960: 5-11; Cohen 2001: 97-103). Dicho de otro modo, a cómo se reconfiguran los límites entre lo individual, comunitario y social en este nuevo escenario. Y, en tercer lugar, una cuestión relativa a cómo se plantea en este contexto el problema de la integridad. Si, en el sentido de Dworkin (1986), la idea de integridad, de un estándar de justicia para la producción y aplicación del Derecho asociado a un conjunto de principios políticos y morales adecuados, pero también coherentes, ya era una dificultad relevante para las sociedades plurales de la segunda mitad del siglo XX, el reto para las sociedades contemporáneas, donde la pluralidad ya no solo abarca a las posiciones ideológicas, sino a los propios sujetos de Derecho, es enorme (Waldron 2019).

Aunque tiene sentido mantener, de fondo, la idea de estos grandes desafíos epocales, en su nivel más inmediato, el discurso jurídico cumple funciones de agregador comunitario, con todo lo controvertidas que puedan ser estas: criterios de normalización, resolución de conflictos y medidas de integración, promoción de determinados valores mayoritarios, etc. Además, cabe ir más allá y entender que las ideas de responsabilidad tienen, en su comprensión esencial, una dimensión comunitaria y una suerte de naturaleza jurídica básica, en cuanto exigen ciertas formas de institucionalización, organización social y, en caso de que ésta sea la dirección elegida, legitimación de la coerción y del castigo (Ferreira 2020: 221-42).

12. Jack B. Balkin (2015: 46) "...emphasize two key problems that robotics and artificial intelligence present for law. The first is how to distribute human rights and responsibilities that arise from the actions of nonhumans. (...) The second problem is a generalization of the first. I call it the 'substitution effect' – the fact that people will substitute robots and AI agents for living things, and especially for humans". Ver también MacIntyre (2009: 162ss).

Por supuesto, el discurso jurídico exige una concepción de lo humano como algo más que como su sustrato biológico, pero esto tampoco llena por sí la distancia existente entre la base biológica de lo humano y las altas expectativas normativas –relativas al deber ser– que suelen acompañar a las comunidades morales y jurídicas. Ciertas ontologías de lo humano han tratado de abordar esta cuestión y son objeto de revisiones constantes: «Pues el hecho de que el hombre pueda convertirse en el ser que es en el mundo [Heidegger], tiene sus raíces en la historia de la especie (...). Se podría llegar incluso a definir al hombre como el ser que está coartado en su ser-animal y en su persistir-animal. Por medio de su fracaso como animal se precipita de su ambiente el ser indeterminado y gana así el mundo en sentido ontológico» (Sloterdijk 1999: 51).

Esta ontología se ha beneficiado de la nueva antropología biológica, que investiga de forma específica aspectos evolutivos del ser y del *ser con el otro* (Cunha 2016; Tilley: 95-126; Spikins *et al.* 2010). Estos trabajos tienden a mostrar que la intersubjetividad humana, dotada de una muy singular capacidad moral, no se desarrolla a partir de la nada por la vía de la reflexión racional, sino que recibe una enorme influencia de nuestro «sustrato biológico» como animales sociales (Waal 2013: 13). Aunque otros niveles de normatividades más complejas ya dependen de manera intensa de sus contextos históricos, «partes de todas as fórmulas são universais» (Damásio 2017: 47). Es decir, es posible identificar una cualidad moral innata (Honneth & Joas 1989: 90ss).

IV. ÉTICA SOCIAL Y ÉTICA DEL CUIDADO

4.1. Bien común

21

En la tensión que vivimos entre la creciente capacidad condicionante de la tecnología y el desafío de una comprensión antro-po-humanista de la contemporaneidad, se abre una oportunidad interesante para retomar la propuesta de ética social que hiciera Arthur Fridolin Utz (1965: tomo I: 215ss; tomo II: 118-9). Utz parte de una matriz explícitamente confesional, lo que ha sido objeto de críticas lógicas desde una perspectiva científica¹³, pero consigue fundamentar una ética social no solo en una justicia distributiva de base aristotélica, sino en una idea de *bien común*. Resulta, entonces, muy interesante la manera en que sitúa esa noción en relación con la de *amor social*, en tanto presenta ésta como la primera exigencia y el primer modo de perfectibilidad humana (Utz 1965: I: 220ss). La propuesta se expresa aquí de forma muy directa:

La realización de lo justo social, y con ella a la vez el cumplimiento de la exigencia del bien común como norma jurídica, exige en el hombre una virtud, que es en primer término justicia auténtica y debe ser llamada justicia social, y de otro lado incluye a la vez cierta especie de amor social. Este amor social no es una virtud diferenciada de la justicia social, sino únicamente una parte de la misma, en cuanto se refiere a las relaciones espirituales entre hombre y hombre, que vienen exigidas por el bien común. (Utz 1965: I: 220)

13. Ver, por todos, Grayling (2023: 65ss) sobre «theistic arguments» para las más tajantes y Wal-dron (2002: 237ss) para las más flexibles.

En esta ética social, el amor social figura como la norma primitiva y fundamental de la organización política estatal (p. 226); vigencia que se extiende hasta alcanzar a ser el fundamento de la justicia social en la contemporaneidad. En su perspectiva, es indiscutible que la justicia social presupone el cumplimiento de los derechos personales establecidos como imperativos por el Derecho positivo –algo polémico desde la perspectiva de la teoría crítica–, pero este requerimiento de observancia del Derecho a escala individual no agota su perspectiva sobre la justicia.

El Estado es, para Utz, una forma natural de organización social¹⁴, pero como institución dependiente de la voluntad efectiva de las personas debe establecer también un *orden para el bien común* a través de sus normas jurídicas (p. 226). Por eso, para Utz, el Estado no es la fuente del bien común, sino que su función debe ser crear y sostener las estructuras necesarias para que las personas lo produzcan y garanticen.

Por supuesto, esta concepción del Estado y su rol en la vida social presupone una realidad social y cultural bastante distinta a la actual. Utz desarrolla de forma amplia el principio de subsidiariedad de la intervención estatal en favor de aquello que denomina «actividad social» (pp. 288-304): el Estado debe abstenerse de realizar «todo aquello que el hombre individual pueda realizar por su propia iniciativa y por sus propias fuerzas» (p. 305). Este principio de subsidiariedad se justifica así en dos razones. En primer lugar, una exigencia elemental de no injerencia en los derechos y libertades del individuo, que implica la intangibilidad de los espacios privados respecto a las intervenciones no solicitadas por los sujetos. Y, en segundo lugar, la convicción de que los recursos asistenciales deben canalizarse hacia los individuos con más dificultades para mantener un nivel de vida adecuado por sus propios medios. A pesar de cómo consideraremos luego estos argumentos al tratar la ética y las políticas del cuidado, es interesante la consideración que Utz mantiene respecto a esta suerte de «capacidad disminuida» porque no se refiere solo a la capacidad individual, sino al rol que desempeña su «comunidad menor» –familia, vecinos, amigos–, dado que esta pequeña comunidad de pertenencia tiene también deberes existenciales respecto a esos individuos (p. 306).

De este modo, el principio de subsidiariedad ofrece una racionalidad para la intervención estatal –por otro lado, inscrita con facilidad en la tradición de lo que podría llamarse una *biopolítica liberal* (Foucault 2007)- que salve la esfera privada, al tiempo que otorga un valor diferencial a su comunidad –«comunidad menor» aquí–, que es un espacio entreverado de obligaciones morales, pero con implicaciones jurídico-políticas. Por último, todo ello no obsta para que la intervención, aun subsidiaria, del Estado sea una necesidad, dado que depende de la misma toda la estructuración social, lo que ofrece un buen punto de partida para considerar la actualización de estos planteamientos en una ética –y una filosofía jurídica– del cuidado en la actualidad.

14. Cuestión que la antropología contemporánea y los estudios de prehistoria reciente discuten de forma amplia (Graeber y Wengrow 2022; Villalobos 2025).

2. SOLIDARIDAD, SUFRIMIENTO Y LAZO SOCIAL

La compasión, el cuidado mutuo, los lazos sociales, la solidaridad y la protección especial de las personas vulnerables son valores transversales en las comunidades sapiens modernas:

The earliest evidence for care of someone far too vulnerable to look after themselves comes from around 1.6 million years ago in East Africa. KNM-ER 1808, a rather unique female *Homo erectus* was discovered in Kenya in 19748 (Cameron & Groves 2004). Her skeletal had an abnormal outer layer of bone, which had developed through excessive bleeding into the tissues for several weeks before her death. This condition matched one seen in wilderness explorers who had been forced to eat their huskies, often first eating the soft livers. The woman had suffered from hypervitaminosis A, a disease caused by excessive intake of vitamin A. Symptoms of this illness include a reduction in bone density and the development of coarse bone growths, both of which are present in KNM-ER 1808's skeleton (Walker & Shipman 1996; Walker *et al.* 1982). The pathology present would have taken weeks or even months to develop, accompanied by symptoms such as abdominal pain, nausea, headaches, dizziness, blurred vision, lethargy, loss of muscular coordination and impaired consciousness. These effects would have greatly hindered her capacity for independent survival, yet she survived long enough for the disease to be identifiable in her skeletal pathology, something which only occurs in the advanced stages of hypervitaminosis A. Alan Walker and Pat Shipman suggest "someone else took care of her" (1996: 134), and David Cameron and Colin Groves add: "There is no way she could have survived alone for long in the African savannah...someone must have been feeding her, protecting her from carnivores" (2004: 158). (Spikins 2015: 48)

En contraste con este origen, un futuro en el que la prestación de servicios de salud o educación, por ejemplo, esté desprovista de vínculos humanos, es un futuro en el que la narrativa humana, en su sentido óntico esencial, estará amenazada. Es también función del Derecho promover nuestra vocación comunitaria y solidaria, potenciándola.

Como explica en detalle Corcuff (2005: 121ss), desde la fundación de la sociología europea con Emile Durkheim hasta nuestros días, la noción de «lazo social» es inseparable de la preocupación por lo que hace que los seres humanos permanezcan unidos en una sociedad dada, es decir, lo que la hace una sociedad. En este contexto, es necesario prestar atención a los principales aspectos que la fortalecen o la debilitan, así como a las diversas formas de conflicto y opresión que condicionan las estructuras sociales y su funcionamiento.

La sociología contemporánea se ocupa especialmente de los diferentes *regímenes de acción* (Corcuff 2005: 126ss), es decir, de la pluralidad de formas en que los actores sociales se ajustan y se desalinean entre sí, se asocian y se disocian, se vinculan y se desconectan, en diferentes contextos de acción. Así, la sociología de los regímenes de acción se centra en el hecho de que cada acción es aprehendida desde un cierto «equipo mental» de las personas, en la dinámica de su ajuste con los demás y con los objetos, prestando atención a los actores sociales en su situación. Aquí, las instituciones, los objetos y otras restricciones externas sobre las personas se tienen en cuenta como factores que promueven o desintegran el vínculo social.

Por supuesto, comprender la acción de las personas en distintas situaciones no es posible a través de una metodología general, aplicable a todos los factores y a todos los contextos. Al contrario, es necesario desarrollar el análisis de los factores a partir de modelos. Uno de los primeros modelos o regímenes de análisis de las acciones humanas es el de la justicia. Desde la perspectiva de la justicia –es decir, de los factores y relaciones que favorecen el sentimiento de justicia/injusticia como agregador/segregador social– el vínculo social se basa en una narrativa de carácter principalmente argumentativo, por lo que la *ciudad* (políticamente) *justa* se ve aquí, principalmente, a partir de la gramática.

Desde esta perspectiva, los planteamientos y propuestas clásicas respecto al problema de los vínculos sociales y de los agregadores, pueden aprehenderse como «gramáticas del vínculo político», es decir, como codificaciones de las reglas del lenguaje y, por tanto, codificaciones de las concepciones de la justicia. En tal sentido, la obra de Rousseau, Hobbes, Adam Smith o San Agustín son ejemplos de búsquedas, dentro de la vida cotidiana y práctica, de los principios que justifican un cierto sentido común de la justicia. Sin embargo, conviene recordar que esta sistematización no equivale a la pura creación. Son las dinámicas sociales y su estructuración básica las creativas y, por lo tanto, las que preceden a esa gramática. Esta sería una razón para pensar esa gramática arqueológicamente y no sólo desde la perspectiva sociológica.

3. COMPASIÓN

Dentro de estas gramáticas, aparece de forma habitual la tensión entre los factores desagregadores, como, en los contextos de dominación (Thévenot 2006: 290ss), se consideran el miedo, la amenaza o la coacción; y los agregadores, como es el caso de la *compasión* (p. 127), en un enfoque que sigue la estela de Corcuff. Así, el régimen de la compasión es una forma de analizar la acción cotidiana como una pregunta por el otro, un cuestionamiento ético «cara a cara». Como aparece en la ética de Natalie Depraz *et al.* (2002) y en la idea de responsabilidad de Levinas (2018: 99 ss, 295ss), el ser humano está sujeto, de una manera que no es necesariamente consciente, por un sentimiento de responsabilidad por la angustia del otro, en la relación cara a cara y en la proximidad de sus cuerpos. Esto presupone un reconocimiento de la aflicción del otro y puede llevar a una entrega total, irracional e inconmensurable frente a este sufrimiento o angustia. La compasión no obedece, por lo tanto, a los principios básicos de la justicia, que buscan atemperar el don y la recepción, el derecho y el deber, la bilateralidad atributiva que conforma la norma supuestamente justa (Corcuff 2005: 127). Al analizar el vínculo social de este modo, el problema se hace más complejo porque, entre los marcos explicativos de la justicia y la dominación, aparecen otras claves regidas por el don espontáneo, la alteridad radical y la fragilidad primitiva, que resultan primarias respecto a esos enfoques en cuanto a la explicación de los vínculos sociales relevantes.

Más que percibir al hombre en su complejidad multidimensional, compleja, multisistémica, no trivial¹⁵, Levinas parece buscar una esencia, una constante. La encuentra en

15. “Os seres humanos, a sociedade, a empresa são máquinas *não triviais*: é trivial uma máquina, de que se conheceis todos os «inputs», conheceis também todos os «outputs»; podeis prever o seu comportamento desde que saibais tudo o que entra na máquina. (...) Com efeito, (...) surgem mo-

el amor. Y «que el amor sea, al final, lo único ‘verdaderamente humano’, es, de hecho, una proposición que debe asustar y no puede ser tomada a la ligera» (Benussan 2011: 27). Hay, por supuesto, una brecha filosófica entre el amor del que habla Levinas y la compasión como benevolencia natural, tal como la hemos traído hasta aquí. El filósofo lo dice expresamente: este amor que encarna la humanidad del hombre no es un amor cualquiera (p. 29), no es una complacencia innata ni una «pulsión sacrificial» (p. 29), no es un deseo o una *cierta inclinación*. Es, auténticamente, un *añadido ético*, un desbordamiento. Y es esta noción del amor como ética (Martin 1996: 32ss; Persson 2021: 3ss) la que, creemos, todavía merece ser impugnada, por ejemplo, al contrastarla con la perspectiva de Myriam Revault d’Allonnes (2013), comprometida no solo con la(s) comunidad(es), sino también con la *caridad* y con la *ciudad*.

Para hacer este camino de contraste, partamos, pues, de Levinas. En *Totalité et Infini* (2018: 284ss), se aproxima al amor en relación con el concepto central de *alteridad*. Aquí, el amor no es simplemente una emoción o un sentimiento, sino un modo fundamental de relación ética con el otro. Es la expresión esencial del respeto a la alteridad. Para Levinas, el amor implica una responsabilidad *infinita* hacia el otro. Recordemos que esta responsabilidad precede a cualquier mecanismo artificial de reciprocidad, a todo «contrato social». Es el rostro del otro el que exige atención y cuidado. Pero ese cuidado no puede ser, en ningún caso, una asimilación del otro, sino que debe respetar y preservar su alteridad, porque el otro no puede ser hecho objeto, no puede ser reducido, no puede ser simplemente deseado tampoco. Por esta misma razón, el amor no se confunde, y de ninguna manera se agota, en su dimensión erótica: el amor es aquí, auténticamente, virtud («ágape») y no solo «eros» (2018: 284ss).

El amor surge, entonces, como un camino privilegiado para que el individuo se trascienda a sí mismo, para abrirse al otro, es decir, a la exterioridad. En este sentido, implica una descentralización del sujeto, conlleva un movimiento de evasión frente al egoísmo. Al promover una salida de uno mismo hacia el otro –y, por lo tanto, una exteriorización–, «el amor conecta lo que podría estar desconectado. (...) Une lo que podría existir por sí mismo y, sin embargo, no existe, ni puede existir, sin el otro» (Schelling 2018: 101). Ese es su *misterio* (Benussan 2011: 30), su especialidad.

Sin embargo, si el amor nos desaloja no es en la dirección de perdernos, diluirnos, desconectarnos, sino en la dirección del otro y en la forma particular del respeto, del cuidado y del aprecio. En este sentido, el amor de Levinas debe situarse en la dirección de la idea de *compasión* y lejos de la idea de *piedad*, tal como establece Arendt (1974: 23) esta distinción fundamental en su pensamiento. La piedad se dirige a un objeto; es una forma de condescendencia, y tal condescendencia puede humillar y degradar a su destinatario de una manera perversa. La lástima también tiende a extenderse a la «masa sufriente» (d’Allonnes 2013: 50). Así, la piedad no respeta o no necesariamente respeta la alteridad del otro, su individualidad.

En cambio, la compasión es una pasión compartida, un *co-sufrimiento*: el sujeto se encuentra con el otro en un lugar que le es común, en un lugar de comunión, y le da la mano, al mismo tiempo que se da una mano a sí mismo. Se recupera, así, la idea que

mentos (...) em que a máquina se torna não trivial: age de uma maneira que não se pode prever.” (Morin 2008: 119).

Revault d'Allonnes (2013: 23) sitúa en Rousseau, el cuidado del otro es parte integrante del cuidado de uno mismo, donde evitar el sufrimiento del otro es también parte del amor propio, tal como hemos desarrollado dentro de la ética foucaultiana en cuanto a las conexiones entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros (Foucault 1999: 398-9; Vila-Viñas 2025). De este modo, la compasión y el amor –así orientado– se configuran como unos comportamientos que no son por completo altruistas, pero sí permiten un encuentro con el otro, sea pariente, conciudadano o perfecto desconocido; con un ser que vive como yo, pero que es singular y que se encuentra en una circunstancia de sufrimiento que puedo identificar también como mía. Así, afirma d'Allonnes (2013: 51), la compasión «es una pasión que, como tal, se dirige solo al individuo individual y reclama reciprocidad. En este sentido, es electiva y comparable al amor que, del mismo modo, sólo se dirige a lo particular». Todo ello permite confiar en la compasión como una norma básica de la vida social.

V. CONTINUIDADES E INTERRUPCIONES EN LA ÉTICA DEL CUIDADO A LA LUZ DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS IMPLICADAS

En este último apartado, queremos identificar los principales aportes a la cuestión por parte de algunos estudios sobre el cuidado relevantes a lo largo de las últimas décadas, la manera en la que han configurado las premisas de nuestra investigación al respecto y el impacto sobre el marco ético e iusfilosófico que se ha presentado hasta ahora. El rol de las nociones relacionadas con los afectos humanos que hemos explorado hasta aquí es esencial para comprender la dimensión sociojurídica y ética de la actividad de los cuidados. Aparte de los conceptos mencionados, los estudios especializados en la materia han traído al primer plano y han profundizado sobre nociones como identidad (Martín Palomo y Paperman 2023), vulnerabilidad (Fineman 2019; Coeckelbergh 2013) o responsividad (Muñoz 2010).

Merece especial atención el rol que estos conceptos ocupan dentro de la obra de Joan Tronto, porque su objetivo también es transitar desde la dimensión ética y moral de los cuidados a la social, jurídica y política, a lo que denomina «organización social del cuidado» (Tronto 2024). La ética del cuidado que sostiene y que orienta tanto una política del cuidado como un catálogo de derechos relacionados se basa en cualidades morales y en virtudes éticas que son, en esencia, afectivas y relacionales. De hecho, esta progresión desde lo ético a lo jurídico-político se había sedimentado en la escalada de actividades de cuidado que delimitaban Fisher y Tronto (1990), en la que la *atención* –preocuparse por– era la primera fase, que, como es obvio, se encuentra muy cargada de elementos afectivos y emocionales. En fases y trabajos posteriores (Tronto 2024) –y en lo que más interesa a nuestras investigaciones sobre la efectividad de los derechos del cuidado–, el peso de los componentes éticos cede en favor de ingredientes más habituales en los campos del Derecho y de las ciencias políticas, pero la dimensión afectiva nunca desaparece por completo. Tan es así que Tronto (2024: 61ss) recurre a Selma Sevenhuijsen (1998) cuando introduce las virtudes públicas en la gestión de todos los asuntos sociales relacionados con la dependencia, la vulnerabilidad y la otredad, de manera que hace explícito que el cuidado requiere un compromiso con «la pluralidad, la comunicación, la confianza y el respeto».

En la propia selección de los términos en uso y que hemos incorporado aquí en la discusión, se filtran esas nociones. Una denominación como *reproducción social* enfatiza la relevancia de estas actividades para el funcionamiento general del sistema y el carácter problemático de la conservación de un determinado orden social, pero quizá resulta demasiado ambigua. Por su parte, expresiones más vinculadas al ámbito laboral, como *trabajo doméstico* o *servicios de hogar o de cuidados*, desalojan buena parte de esta dimensión afectiva para subrayar en su desempeño algunos componentes ajenos a la voluntariedad y a la gratuidad de aquellos afectos mencionados, de forma que resulta, además, más comprensible el marco de obligatoriedad y baja elegibilidad en el que también es habitual que se desarrollen estas tareas.

De todas estas denominaciones, parece que el campo semántico del *cuidado* reafirma la intención de no abandonar los elementos afectivos y el interés de la discusión mantenida en las secciones anteriores. De este modo, podemos discutir estrategias jurídico-políticas a propósito de cómo organizamos socialmente los cuidados –la fase más avanzada del *concluir* (Tronto 2024: 67)- pero, incluso ahí, esas nociones de pluralidad, comunicación, confianza y respeto o, tal como hemos defendido aquí, de compasión, deberán componer los valores de solidaridad y las políticas públicas derivadas de los mismos.

Ahora bien, la premisa que ha permitido desarrollar el artículo hasta aquí ha sido precisamente que las nociones morales son relevantes en el conocimiento de la naturaleza humana, en el funcionamiento de sus comunidades e incluso de su evolución sociogenética. Si se toma esta premisa en serio, es fácil entender que el impacto de estas nociones y relaciones afectivo-morales no se limite al terreno privado y personal, sino que éstas deban inscribirse en determinadas estrategias de gobierno. El trabajo de Cristina Morini (2014) es particularmente explícito en mostrar esta relación en dos niveles: el impacto de la dimensión afectiva para gobernar la actividad de los cuidados y, en una escala aun más general, su impacto sobre el gobierno del trabajo en un contexto de producción antropogenética feminizada, es decir, de constante producción de nuevas capacidades humanas desde las capacidades humanas. Considerar los afectos de este modo más ambivalente permite dar razón de nuestra tradición en el gobierno de los cuidados a través de la expropiación intrafamiliar de las mujeres (Durán 2018), donde la gratuidad se ha justificado sobre una normatividad afectiva de orden moral y social, pero también a través de la explotación externa, en un contexto de incorporación creciente de otras mujeres de clases subordinadas al trabajo de cuidados en condiciones precarias y escasamente elegibles:

En el trabajo actual, en general, vemos brillar la palabra gratuidad, la misma que ha condicionado siempre el trabajo doméstico de las mujeres (lo que se llamaba «no trabajo»). De un modo increíble, la tajante afirmación de la lógica soberana del valor de cambio está haciendo palanca sobre el concepto de «cuidados». El modelo de los cuidados, señalado con engatusamientos y chantajes, se ha convertido en una estrategia de gobierno de la complejidad y de despotenciación de la conflictividad (Morini 2014: 27)

Aunque, tal como hemos argumentado, la compasión o la solidaridad siguen siendo valores y afectos centrales en nuestra forma individual y social de ser humanos, el funcionamiento del capitalismo impone una constante carencia de cuidados para alcanzar estándares adecuados de atención y dignidad de las personas, sobre todo de aquellas

que se encuentran en condiciones específicas de vulnerabilidad. Esta *crisis de cuidados* (Fraser 2016), sin unos servicios públicos que compensen tales carencias en su dimensión real, provoca una creciente mercantilización de esas actividades. Dicha mercantilización no es otra cosa que la organización social de los cuidados conforme a la racionalidad del mercado, que es la racionalidad del interés y no la de la compasión ni la de la solidaridad. Desde esta perspectiva, la organización mercantil del cuidado debería ser incompatible con sus dimensiones afectivas, pero esto no es lo que ocurre. Más bien al contrario, los afectos son un vector decisivo para configurar los servicios de cuidados como un trabajo, pero, también y de forma paradójica, como *algo más* que un trabajo y como *algo menos* que un trabajo. Algo más porque no basta con un desempeño técnico, sino que se requiere, en cambio, una actividad que es emocional y afectiva a un tiempo¹⁶. Y algo menos porque son trabajos en condiciones de subordinación en cuanto a quienes los protagonizan y a las condiciones de desempeño. Existe, así, un salto particular entre el cuidado realizado y la compensación recibida que no es solo y que no sería posible solo si no implicara también una suerte de *plusvalía emocional*.

En cualquier caso, si bien es cierto que la actual organización de los cuidados en las sociedades sureuropeas moviliza y requiere una normatividad afectiva, también lo es que esos regímenes no son compatibles con las ideas de compasión, solidaridad y justicia que se han explicitado arriba como parte de lo humano. Tales valores ceden por completo si el principal criterio estructurante es la capacidad económica de cada familia. Frente a esta situación tiene todo el sentido recuperar alguno de los enfoques vitalistas citados, al calor de la crítica ética, cultural y política de la Escuela de Frankfurt y del feminismo, frente a un régimen de gobierno de la vida vulnerable estrictamente burocrático y de mercado.

El progresivo avance de contextos tecnologizados para atender a los cuidados, para aludir aquí a la premisa inicial del artículo, nos plantea riesgos similares. Por una parte, es frecuente proponer distintas innovaciones tecnológicas como medios de solución de problemas sociales enquistados. Desde esta perspectiva, la complejidad cotidiana de los arreglos que muchas familias deben hacer para cuidar se podría aliviar externalizando este trabajo por periodos cortos a través de plataformas digitales. Del mismo modo, las dificultades para seguir en todo momento la situación de una persona especialmente vulnerable en su hogar podrían disolverse a través de sistemas de sensores y alertas tempranas, dentro de un hogar digitalizado. Esta es la manera predominante de estrechar la complejidad de un asunto, hasta poder subsumirla en el interior de una aplicación o de una herramienta individualizada, con la que ha funcionado la racionalidad tecnocrática, en lo que Morozov (2015) denominó *solucionismo tecnológico*. La realidad de los cuidados es, como resulta obvio, más complicada y, por continuar con los ejemplos elegidos, las plataformas introducen problemas laborales y legales notables en el ámbito del cuidado (Rodríguez-Modroño *et al.* 2023), al igual que la domótica encuentra límites frecuentes en nuestras concepciones de la intimidad, la autonomía personal y el libre desarrollo de la personalidad (Chung *et al.* 2016).

16. Algo que no puede extrañar a todas las perspectivas críticas del trabajo que, desde la industrialización, han subrayado que no es posible separar por completo el trabajo manual del trabajo intelectual, aquel correspondiente solo al cuerpo del trabajo del relativo y movilizador de su espíritu (Pasquinelli 2023).

Como ya introdujimos, todos estos problemas no invalidan el uso de tecnologías como medios de progreso y acceso a derechos en el ámbito de los cuidados, pero sí oponen, de forma más realista, la racionalidad técnica hegemónica con la racionalidad ética y jurídica basada en derechos, tal como ocurre cuando se opone esta última a la de mercado: se hace evidente una incompatibilidad de valores y enfoques, tal como indicamos en la primera sección cuando expusimos el impacto de la racionalidad tecnocrática. Sin embargo, también allí introdujimos la idea de que existe la posibilidad de reconfigurar la racionalidad tecnológica para adecuarla a nuestra forma de entender lo humano. La lectura que Feenberg (Feenberg 1999: 140ss) proponía de Habermas, por ejemplo, y que sintetizamos arriba, especifica dos principios, con los que nos gustaría concluir como vías para avanzar en una ética del cuidado, basada en derechos y operativa en un contexto tecnológico. Por una parte, la tecnologización debe producirse dentro del contexto cultural en el que será operativa y conforme a sus concepciones. Desde esta perspectiva, no puede ser una racionalidad transcendente. Menos aun cuando se trata de técnicas que van a integrarse en la corporalidad y vida íntima y social de personas que requieren cuidados, a veces de manera muy extensa e intensa.

Por otra parte, la única manera de hacer efectivo ese principio es introducir, en el diseño y aplicación tecnológicas, los estándares más altos de democracia, en sus sujetos concretos y en la escala de la organización social del cuidado (Tronto 2024). Democracia, en este sentido, puede entenderse, con Fraser (2008), como reconocimiento de todos los sujetos implicados, distribución justa de los esfuerzos necesarios para emplear esas tecnologías en el cuidado y atribución de una capacidad adecuada a todos los agentes implicados para definir los parámetros de esos diseños y los términos de uso.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. e Horkheimer, M. (1985). *Dialéctica do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos* (G. A. de Almeida, trad.). Zahar.
- Agamben, G. (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, trad.). Pre-Textos.
- Arendt, H. (1974). De l'humanité dans de 'sombres temps'. En *Vies politiques*. Gallimard.
- Aroso Linhares, J. M. (2016). A identidade na pluralidade dos Critical Legal Scholars. Um discurso da dialéctica societas/communitas? *Revista de Direito da Universidade Lusófona do Porto*, 8(8), 83-130. <https://doi.org/10.60543/ul-plr-rdul-p.v8i8.5720>
- Balkin, J. B. (2015). The Path of Robotics Law,. *California Law Review Circuit*, 6, 45-60.
- Barredo, A., & Díaz-Rodríguez, N. (2020). Explainable Artificial Intelligence (XAI): Concepts, taxonomies, opportunities and challenges toward responsible AI. *Information Fusion*, 58, 82-115. <https://doi.org/10.1016/j.inffus.2019.12.012>
- Bar-Tura, A. (2016). *Habermas and Public Reason in the Digital Age: Technology and Deliberative Democracy* [Loyola University of Chicago]. https://ecommons.luc.edu/luc_diss/1935/
- Benussan, G. (2011). O Jogo do Amor e da Ética. En M. L. Marcos (Ed.), *Entre Reconhecimento e Hospitalidade* (pp. 27-40). Edições 70.
- Bittar, E. C. B. (2019). A Teoria do Direito, a Era Digital e o Pós-Humano: O novo estatuto do corpo sob um regime tecnológico e a emergência do Sujeito Pós-Humano de Direito. *Revista Direito e Práxis*, 10(2), 933-961. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/33522>

- Bohman, J., & Rehg, W. (2017). Jürgen Habermas, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University Press. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/habermas/>
- Cameron, D. W., & Groves, C. P. (2004). *Bones, Stones, and Molecules: 'Out of Africa' and Human Origins*. Elsevier; Academic Press.
- Changeux, J.-P. (2002). *L'Homme de vérité*. Odile Jacob.
- Changeux, J.-P. (2012). *L'homme neuronal*. Fayard.
- Chung, J., Demiris, G., & Thompson, H. J. (2016). Ethical Considerations Regarding the Use of Smart Home Technologies for Older Adults: An Integrative Review. *Annual Review of Nursing Research*, 34, 155-181. <https://doi.org/10.1891/0739-6686.34.155>
- Coeckelbergh, M. (2013). *Human being @ risk: Enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations*. Springer.
- Cohen, A. P. (2001). *Symbolic Construction of Community*. Routledge.
- Colebrook, C. (2015). Who Comes after the Post-human? in J. Roffe & H. Stark (eds.), *Deleuze and the Non/Human* (pp.217-234). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137453693>
- Corcuff, P. (2005). De la thématique du «lien social» à l'expérience de la compassion. Variété des liaisons et des déliaisons sociales. *Pensée Plurielle. Parole, Pratiques & Réflexions du social*, 9, 119-129.
- Corning, P. A. (2005). *Holistic Darwinism: Synergy, Cybernetics, and Bioeconomics of Evolution*. Chicago University Press.
- Cunha, E. (2010). *Como nos Tornámos Humanos?*, (2.^a ed.). Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Cunha, E. (2016). Compassion between humans since when? What the fossils tell us. *Etnográfica*, 20(3), 653-657. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4734>
- Curado, M. (2007). *Luz Misteriosa. A Consciência no Mundo Físico*. Quasi.
- Damásio, A. (2017). *A Estranha Ordem das Coisas. A Vida, os Sentimentos e as Culturas Humanas* (L. O. Santos, trad.). Temas e Debates.
- Dawkins, R. (1999). *The Extended Phenotype. The Long Reach of The Gene* (revised). Oxford University Press.
- Depraz, N., Varela, F. J., & Vermersch, P. (2002). *On becoming aware: A pragmatics of experiencing*. John Benjamins.
- Durán, M. Á. (2018). *La riqueza invisible del cuidado*. Universidad de Valencia.
- Dworkin, R. M. (1986). *Law's empire*. Belknap Press.
- Evans, J. (1997). Oxytocin in the human – regulation of derivations and destinations. *European Journal of Endocrinology*, 137, 559-571.
- Feenberg, A. (1995). *Alternative Modernity. The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. University of California Press.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning Technology*. Routledge.
- Feenberg, A. (2005a). Critical Theory of Technology: An Overview. *Tailoring Biotechnologies*, 1(1), 47-64.
- Feenberg, A. (2005b). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. Routledge.
- Feenberg, A. (2016). A Critical Theory of Technology, in U. Felt, R. Fouché, C. A. Miller, & L. Smith-Doerr (eds.), *The Handbook of Science and Technology Studies* (4.^a ed., pp. 635-664). The MIT Press.
- Ferreira, A. E. (2020). *Neuroética e Neurodireito: Pensar a Responsabilidade a Partir das Neurociências*. Petrony.

- Fineman, M. A. (2019). Vulnerability and Social Justice. *Valparaiso University Law Review*, 53, 34. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3352825>
- Finlayson, J. G. (2005). *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Fisher, B., & Tronto, J. (1990). Towards a Theory of Caring, in E. K. Abel & M. K. Nelson (eds.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. (pp. 35-62). State University of New York Press.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber: Vol. 10ª cast.* (U. Guñazú, trad.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. en Á. Gabilondo (ed.), *Obras esenciales. Estética, Ética y hermenéutica. Vol. 3* (pp. 393-415). Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, trad.). FCE.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia* (A. Martínez Riu, trad.). Herder.
- Fraser, N. (2016). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review*, 100(sept-oct), 111-132.
- Fuller, L. L. (1969). The Two Moralities. En *The Morality of Law: Revised Edition* (pp. 3-32). Yale University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1cc2mds>
- Gazzaniga, M. S. (2000). *O Passado da Mente – Como O Cérebro Constrói a Nossa Experiência* (P. F. Henriques, trad.). Instituto Piaget.
- Genaro, E. de. (2017). O debate da Teoria Crítica sobre a tecnologia. *Ciências Sociais Unisinos*, 53(2), 292-299. <https://doi.org/10.4013/csu.2017.53.2.13>
- Graeber, D. y Wengrow, D. (2022). *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad* (J. Andreano Weyland, Trad.). Ariel.
- Grayling, A. C. (2013). *The God Argument: The Case Against Religion and for Humanism*. Bloomsbury.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como «ideología»* (M. Jiménez Redondo, trad.). Tecnos.
- Honneth, A., & Joas, H. (1989). *Social Action and Human Nature* (R. Meyer, trad.). Cambridge University Press.
- Jay, M. (2011). Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualization. *New Literary History*, 42(4), 557-571. <https://doi.org/10.1353/nlh.2011.0043>
- Langaney, A. (1988). *Les hommes: Passé, présent, conditionnel*. Armand Colin.
- Leclerc, B., e Pucella, S. (2013). *As concepções do ser humano: Teorias e problemáticas* (R. Lopo, Trad.). Instituto Piaget.
- Levinas, E. (2018). *Totalidad e infinito* (3ª). Edições 70.
- MacIntyre, A. C. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Duckworth.
- Marcuse, H. (1978). *A Ideologia da Sociedade Industrial* (G. Rebuá, trad.). Zahar.
- Marcuse, H. (1991). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.
- Martin, M. W. (1996). *Love's Virtues*. University Press of Kansas.
- Martín Palomo, M. T. y Paperman, P. (2023). Cuidado e identidad. *Papeles de Identidad*, 2. <https://doi.org/10.1387/pceic.24620>
- Milanho, Â. S. N. (2010). *A emergência da teoria crítica da tecnologia de Andrew Feenberg: Para uma concepção democrática da tecnologia* [Universidade de Porto]. <https://hdl.handle.net/10216/55873>
- Morin, E. (2008). *Introdução ao Pensamento Complexo* (D. Matos, trad.; 5ª). Instituto Piaget.
- Morini, C. (2014). *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo* (J. M. Gual Bergas, trad.). Traficantes de Sueños.

- Morozov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico* (N. V. Piñeiro, trad.). Katz.
- Muñoz Terrón, J. M. (2010). Responsividad y cuidado del mundo. Fenomenología y ética del care. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 49, 35-48.
- Pasquinelli, M. (2023). *The Eye of the Master. A Social History of AI*. Verso.
- Persson, I. (2021). *Morality from compassion*. Oxford University Press.
- Redfield, R. (1960). *The Little Community & Peasant Society and Culture*. Chicago University Press.
- Revault d'Allonnes, M. (2013). *O Homem Compassional* (H. Barros, trad.). Lema d'Origem.
- Rodríguez-Modroño, P., Agenjo-Calderón, A., & López-Igual, P. (2023). A Feminist Political Economic Analysis of Platform Capitalism in the Care Sector. *Review of Radical Political Economics*. <https://doi.org/10.1177/04866134231184235>
- Sattarov, F. (2019). *Power and Technology: A Philosophical and Ethical Analysis*. Bloomsbury.
- Schelling, F. W. J. von, (2018). *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Edições 70.
- Sevenhuijsen, S. (1998). *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality, and Politics*. Routledge.
- Sloterdijk, P. (1999). *Normas para el parque humano* (T. Rocha Barco, trad.). Siruela.
- Spikins, P. (2015). *How Compassion Made Us Human: The origins of tenderness, trust and morality*. Pen & Sword.
- Spikins, P., Rutherford, H., & Needham, A. (2010). From Homininity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaics to Modern Humans. *Time and Mind*, 3(3), 303-325. <https://doi.org/10.2752/175169610X12754030955977>
- Thévenot, L. (2006). *L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement*. La Découverte.
- Tilley, L. (2015). *Theory and Practice in the Bioarchaeology of Care*. Springer.
- Tronto, J. (2024). *Democracia y cuidado* (J.-F. Silvente, trad.). Rayo Verde.
- Utz, A. F. (1965). *Ética social. Tomo 1 y 2* (A. Ros, trad.; 2ª). Herder.
- Vila-Viñas, D. (2014). *La gobernabilidad más allá de Foucault. Un marco para la teoría social y política contemporáneas*. Prensas Universitarias de Zaragoza. <https://zagan.unizar.es/record/148146>
- Vila-Viñas, D. (2025). El derecho como modo de subjetivación. Implicaciones iusfilosóficas de las tecnologías del sujeto en Michel Foucault. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 41, 201-224. <https://doi.org/10.53054/afd.vi41.10862>
- Villalobos, R. (2025). *Hoces de piedra, martillos de bronce. Comunismo originario y lucha de clases en la prehistoria* (2ª). Ático de los libros.
- Waal, F. B. M. de. (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton University Press.
- Waal, F. B. M. de. (2013). *The Bonobo and The Atheist. In Search of Humanism Among the Primates*. W W Norton & Co Inc.
- Waldron, J. (2002). *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge University Press.
- Waldron, J. (2019). The Rise and Decline of Integrity. *Public Law Research Paper*, 19-49. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3463479>
- Walker, A., & Shipman, P. (1996). *The wisdom of bones: In search of human origins*. Weidenfeld and Nicolson.
- Walker, A., Zimmerman, M. R., & Leakey, R. E. F. (1982). A possible case of hypervitaminosis A in Homo erectus. *Nature*, 296, 248-250. <https://doi.org/10.1038/296248a0>
- Zeidler, K., & Łągiewska, M. (2020). Liberalism Versus Communitarianism in Cultural Heritage Law. *International Journal for the Semiotics of Law*, 34, 657-680. <https://doi.org/10.1007/s11196-020-09792-9>