
**LUIGINA
MORTARI**

Filosofía del cuidado



Luigina Mortari Filosofía del Cuidado

Ensayos

Del catálogo

Adriana Camarero
Inclinaciones
Crítica de la rectitud

Luigina Mortari

Filosofía del cuidado

Traducido por el Centro de Humanidades de la Facultad de Medicina
Clínica Alemana Universidad del Desarrollo
(Carla Benaglio, Susana Dörr, Laura Menatti)



Facultad de Medicina
Clínica Alemana - Universidad del Desarrollo
Centro de Humanidades

Título original: *Filosofia della cura*
Cubierta: Mary Cassatt, *Maternal Kiss*, 1989
Traducción: Carla Benaglio, Susana Dörr, Laura Menatti

© Editorial Raffaello Cortina: 2015
© Editorial Universidad del Desarrollo, 2019. Concepción, Chile

1ª edición

ISBN: 978-956-374-035-6
Impreso en Imprenta Atelier S.A.

Printed in Chile- Impreso en Chile

ÍNDICE

1. Razones ontológicas del cuidado	11
Primacía del cuidado	11
Las direccionalidades del cuidado	19
La consistencia relacional del ser-ahí	35
El estar condicionado del ser ahí	47
2. La esencia de un buen cuidado	69
Cuestiones de método	69
La esencia general-formal del cuidado	78
La densidad ética del trabajo de cuidado	98
3. El núcleo ético del cuidado	115
Al corazón del cuidado	115
Sentirse responsable por el otro	117
Obedecer a la realidad	130
Actuar con generosidad	142
Aproximarse al otro con reverencia	156
Tener coraje	167
4. La concretización de la esencia del cuidado	175
Prestar atención	176
Escuchar	182
Ser ahí con la palabra	184
Comprender	186
Sentir con el otro	190
Ser ahí en una proximidad distante	203
Con delicadeza y con firmeza	207
El esfuerzo del cuidado	210
Bibliografía	219

*a Ale
por sus gestos de cuidado,
que saben nutrir el ser*

RAZONES ONTOLÓGICAS DEL CUIDADO

PRIMACÍA DEL CUIDADO

Aquello que hay que pensar

En el campo de la experiencia humana hay cosas esenciales, irrenunciables. Sin embargo, puede ocurrir que esta esencialidad, incluso evidente en la cotidianidad, escape a la actividad del pensar. A menudo, lo que es esencial es lo que nos es más cercano, parte estructural e inevitable de la experiencia; pero justo lo que nos es ópticamente más próximo puede quedar desconocido en su significado ontológico (Heidegger, 1927, p. 66).

Una evidencia fundamental la constituye el fenómeno del cuidado. Es un hecho cierto, evidente, que para la vida el cuidado es una cosa esencial e irrenunciable, ya que sin cuidado la vida no puede florecer. Por tal razón “cada persona querría ser objeto de cuidado” y “el mundo sería un lugar mejor si todos nosotros nos cuidáramos más los unos a los otros” (Noddings, 2002, p. 11). Existe la necesidad del bien y la necesidad de defenderse del sufrimiento: el cuidado es la respuesta necesaria a esta necesidad.

La sabiduría de la esencialidad ontológica del cuidado tiene raíces antiguas. En *Fedro*, subrayando su valor, se dice que el cuidado es aspecto esencial no sólo de los mortales, sino también de la divinidad, en efecto, se dice que Zeus ejerce su función divina “disponiendo para bien cada cosa y tomando cuidado de

ella” (Platón, *Fedro*, 246e). En el libro VII de la *República*, Sócrates explica a Glaucón que a los filósofos que hayan adquirido a través del camino de ascensión del conocimiento una recta visión de las cosas bellas, justas y buenas, y que por esto están en condiciones de gobernar las ciudades, es justo pedirles, obligándolos, de “tener cuidado y custodiar” a los otros ciudadanos (520a).

Cuando se piensa en el nacimiento, en el venir al mundo, se piensa en la luz que se abre sobre el ser; por esto se puede decir que el llegar a ser es un entrar en la luz, un ser iluminado. Según Heidegger (1927, p. 420), lo que ilumina en su esencia aquel ente que es el ser humano, es el cuidado; en cuanto tal, el cuidado es característica ontológica esencial del ser ahí, o sea, es “estructura de ser del ser ahí” (Heidegger, 1975, p. 311)¹. El ser ahí, en efecto, asume la propia existencia cuidándola. Este relacionarse al existir cuidándolo, es un existencial que tiene el rasgo de la necesidad, porque de inmediato y por toda la vida, el ser humano, en cuanto existente, se encuentra en la situación de tener que ocuparse de sí mismo, de los otros y de las cosas. Desde el momento en que el ser humano se encuentra remitido a la existencia según la modalidad del cuidado, se puede decir que “cada uno es aquello que hace y aquello del cual cuida” (*íbidem*, p. 152).

Decir que nosotros devenimos aquello que cuidamos y que los modos del cuidado dan forma a nuestro ser, significa que, si cuidamos ciertas relaciones, nuestro ser estará constituido por las cosas que tomarán forma en estas relaciones, en lo que hace bien y en lo que está errado. Si cuidamos ciertas ideas, nuestra estructura de pensamiento será modelada por este trabajo, en el sentido que nuestra experiencia mental se apoyará sobre aquellas que hemos cultivado y padecerá de la falta de aquellas que hemos descuidado; si cuidamos de ciertas cosas, corresponde a la experiencia de aquellas cosas y al modo de estar en relación con ellas estructurar nuestra esencia. Si cuidamos de ciertas personas, lo que ocurre en el intercambio relacional con el otro se volverá parte de nosotros. Del cuidado se puede, por lo tanto, hablar en términos de una *fábrica del ser*.

El cuidado es impuesto por la calidad de nuestro ser ahí, que desde cuando entra en el tiempo de la vida, “empieza ya saturado de la plenitud de sí mismo” (Lévinas, 1986, p. 21). La solidez es

1. N.T. Heidegger utiliza la expresión “Dasein”, que en italiano ha sido traducida como *esserci*. Los traductores de Heidegger al español interpretan Dasein como “ser-ahí” (José Gaos) o como “estar-ahí” (Jorge Eduardo Rivera).

cualidad opuesta a la ligereza y al ser humano no le es dado vivir como si fuese un viento ligero; entonces, desde el momento de nacer es tocado por la luz, su iniciar está recargado por el deber de cuidar de su vida, de “tener cuidado del ser para la propia duración y conservación”, (*ibidem*, p. 17).

Cuando Hannah Arendt (1958) distingue las varias formas de actividades humanas, habla del “trabajo” como de aquel hacer como actuar continuo, sin cesar, para satisfacer necesidades primarias. El cuidado puede ser definido como el trabajo del vivir y del existir, porque aquella falta de ser que hace necesario el cuidado jamás concluye. Nunca se da un momento en que ganamos una condición de soberanía sobre el ser, nunca llegamos a poseer realmente nuestra condición. Justamente porque la debilidad del ser ahí, en cuanto faltante de ser, es constitutiva de la condición humana, el trabajo del cuidado no puede no acompañar la vida entera. El trabajo del cuidado no deja respiro, no permite descanso; es un trabajo que llena cada instante del tiempo.

También en el más perfecto de los mundos, donde fueran eliminados los horrores de la guerra, donde nadie sufriera de hambre y todos contarán con los recursos materiales necesarios para vivir, siempre habría necesidad de cuidar: en ciertas fases de la vida, debido a que el estado de fragilidad y vulnerabilidad nos hace fuertemente dependientes de otros, como en la infancia o en la condición de enfermedad, o como en la adultez; porque incluso, contando con una cierta autonomía y autosuficiencia, aún sin la ayuda atenta de otras personas, no se logra hacer florecer las propias posibilidades de ser ni se encuentra amparo frente al sufrimiento. El cuidado es ontológicamente esencial: protege la vida y cultiva las posibilidades de existir. Un buen cuidado tiene al ser inmerso en lo bueno. Y es esto lo que da forma a la matriz generativa de nuestro vivir y estructura aquella capa de ser que nos hace afirmarnos entre las cosas y los otros. Practicar el cuidado es por lo tanto ponerse en contacto con el corazón de la vida.

A menudo, el pensamiento teórico se pierde en cuestiones de poca relevancia. Si, como Hölderlin nos recuerda en la poesía *Recuerdo*, no hace bien a la mente perderse lejos de los pensamientos propios de la vida, sino que es bueno hablar de los pensamientos del corazón, entonces hay que cultivar aquella reflexión que está arraigada en las cosas esenciales para la vida. Si se acepta el presupuesto según el cual cuando se consideran cuestiones que conciernen a nuestro ser ahí es sensato aquel

argumento que comienza con lo que se puede definir como una evidencia experiencial, entonces tiene sentido un argumento que se ocupa del cuidado, ya que es indiscutible su valor para la vida.

Pese a que el cuidado es una experiencia esencial y un término muy utilizado, sobre éste falta un saber adecuadamente riguroso y perspicuo. Ocurre, en efecto, que las experiencias ontológicas fundamentales, las que dibujan el tejido del día a día, son las más obvias, y justo por eso, estamos lejos de haber desarrollado una teoría interpretativa sobre las mismas que sea capaz de enunciar el sentido originario. De aquí la necesidad de delinear una *analítica del cuidado*.

Condición necesaria para legitimar el análisis teórico profundo de un argumento es mostrar su relevancia; en este caso significa entregar argumentos a favor de la tesis que considera el cuidado como esencial para la vida. Para dar un sólido fundamento a tal tesis es necesario *dibujar una fenomenología de las cualidades esenciales de la condición humana para luego evidenciar que el cuidado está en una relación de necesidad con estas cualidades*.

Una vez llegados a este punto se presenta un problema eidético: para afrontar el paso epistémico indicado anteriormente, es necesario saber de qué se habla y eso requiere saber qué se entiende por cuidado; pero individuar la esencia del cuidado constituye justamente el objetivo de una analítica del cuidado. De este *loop* discursivo se sale adoptando la estrategia que Sócrates aplica en el diálogo mayéutico: por ejemplo, en el diálogo *Cármides*, donde Sócrates le pide a su interlocutor que diga qué entiende por templanza, para luego dedicar la acción dialógica a buscar su esencia. Tomando como referencia el método socrático, se iniciará con una definición provisoria, germinal del cuidado, dejando luego al desarrollo del análisis teórico la tarea de individualizar una conceptualización clara y rigurosa.

Una definición simple y esencial de cuidado, que emerge de una fenomenología que metódicamente busca lo simple y lo esencial de la experiencia cotidiana, es la siguiente: *tener cuidado es comprometerse de corazón, preocuparse, poner atención, dedicarse a algo*.

Formulado este concepto simple y esencial al mismo tiempo, se trata de averiguar si la condición humana presenta cualidades tales que hacen necesario aquel modo de ser que es comprometerse de corazón con la existencia. Las preguntas que, por

lo tanto, se presentan son las siguientes: ¿cuál es la estructura esencial de la condición humana? ¿y en *qué relación puede estar el cuidado con esta esencia?*

Ser-ahí faltantes de ser

El ser humano no es forma plenamente dada. Cuando la mente piensa lo divino como alternativa a lo humano, lo piensa como plenitud infinita y forma perfecta, ya que nada del ser divino solicita una formación ulterior. Cada ente finito, en cambio, es una presencia de ser limitado; es sustancia sin forma que deviene en el tiempo y su devenir es movido por la tensión de buscar una forma. No nos es dado estar en la realidad de modo puro y simple; no nos es dado ser uno con el mundo, tal como es en cambio para las aves de paso, que son unas con las rutas del cielo que recorren y desde siempre parecen habitar el horizonte. Portamos con nosotros una fractura con respecto al orden del mundo; y, puesto que este no nos es dado, somos llamados a buscar aquel orden de sentido que nos mantenga en una buena relación con la realidad.

Somos seres faltantes, en continuo estado de necesidad; no somos seres acabados, enteros, autónomos y autosuficientes en nuestra esencia. El estado ontológico del faltar se evidencia en el encontrarse siempre deseando una realidad plena de la vida que nunca nos pertenece. Dado que somos hechos de materia corpórea y de materia espiritual, tenemos que proporcionarnos continuamente cosas para nutrir y conservar en el ser el cuerpo y el alma.

Somos faltantes en el sentido que cada uno de nosotros es un ente que no tiene por sí mismo el poder de pasar de la nada al ser y en nuestra esencia somos algo que puede ser, y en éste “puede” está todo el riesgo de no llegar a ser. Nuestra esencia ontológica es un “ser en la posibilidad” (Stein, 1950, p. 71), en el sentido que tenemos una disposición al ser. Tener la cualidad del ser posible no significa no ser, sino poder devenir, aquel devenir que es el paso del “ser posible” al “ser actual.”

 Mi ser, en lo que se refiere al modo en que lo encuentro ya dado y por cómo me hallo en él a mí mismo, es un ser inconsistente. ¡Yo no soy por mí mismo! Por mí mismo no soy nada, en cada instante me encuentro de frente a la nada y tengo que recibir como don, instante tras instante, de nuevo el ser. Y sin embargo este ser inconsistente es ser, y yo en cada instante estoy en contacto con la plenitud del ser. (*ibidem* p. 92).

El ente que nosotros somos no posee su ser, pero lo recibe en don desde otro lugar. La falta de ser se capta en lo enigmático de nuestro origen y de nuestro fin, en los vacíos de nuestro pasado, en la imposibilidad de pedir al ser todo aquello que quisiera devenir. Nosotros somos seres dependientes, dependientes del dónde desde el cual venimos y del mundo con el cual estamos midiendo nuestro ser. La debilidad de la condición humana está justamente en el no poseer el propio ser, pero de tener necesidad del tiempo para poder llegar a ser. Nuestro ser es fugaz, “prorrogado [...] de momento en momento y siempre expuesto a la posibilidad de la nada” (*ibidem*, p. 95).

Nuestra falta es evidente en el hecho que nacemos sin una forma de nuestro ser ahí y con la tarea de modelarla en el tiempo sin que sea claro qué cosa se tenga que hacer para dar una buena forma a nuestro devenir en sus imprevistas posibilidades. En este sentido somos esencialmente un problema para nosotros mismos.

Justamente porque somos faltantes de ser y expuestos a la posibilidad de no realizar nuestro ser posible, en cada instante puede abrirse a nuestros pies la vorágine de la nada. Del momento en que entramos en la vida empezamos a perder la vida, ya que viviendo consumimos la materia de la vida que es el tiempo. Si sólo lo que es actual es real, entonces nuestro ser atrapado entre un no-ser-más y no-ser-todavía padece una radical inconsistencia. Si sólo nos detenemos a pensar en nuestro ser ahí, no podemos no advertir su impotencia. Una impotencia que, a pesar de que pueda valerse de la fuerza de la razón, nos hace muy parecidos a los otros seres vivientes; Sémonides nos recuerda que: “Como hojas sobre ramas es la suerte / de los hombres” (fragm. 29). Es esta debilidad ontológica lo que hace de nosotros seres destinados a interrogar continuamente a nuestro ser ahí.

Esta exposición a la nada la sentimos pesadamente. La sentimos desde el momento en que tomamos conciencia de la finitud del nuestro ser ahí, de aquel morir que anula la vida. La muerte incumbe al ser ahí justo porque el ser ahí es un devenir con una duración limitada y sin soberanía sobre el proyecto de su existir. Cuando pensamos en la forma de la reflexión sobre el sí mismo, descubrimos que somos inconsistentes, y esta inconsistencia es evidente en el hecho que, aunque no se proyecta, aunque no está en el orden de nuestro deseo, en cada instante la vida puede fallar.

Esta posibilidad de no ser más, que pone límites al ser ahí, es una constante que acompaña todo el tiempo del ser en el mundo. De este sentir siempre inminente, de la posibilidad de fallar del ser ahí emana la angustia, la angustia de desvanecerse imprevisible e inevitablemente en la nada.

No es, sin embargo, sólo la nada la que anula la vida, aquel morir que la borra definitivamente, existe también aquello que anula las cosas de valor, como son las uniones de amistad y las relaciones de amor, dejándonos aún en vida. Es precisamente el sentir de perder aquello que vale, sin que nos sea dado el poder de conservar las cosas en el ser, lo que genera el sentido de la propia poquedad y también el sentir lacerante de la desesperación. La muerte nos incumbe y cuando venga, no seremos más; en cambio, el faltar de las cosas buenas - que ocurre cuando se nos priva de ellas - anula nuestro ser, pero sin liberarnos del ser, obligando a soportar la nada a la que somos arrastrados.

Precisamente, porque las cosas de valor para la vida las vives con todo el ser, con la mente y con el corazón, y en el caso del amor, también con el cuerpo, el dolor de una amistad que se escabulle o del amor que falta lo sientes como algo que descarna el alma, que te carcome poco a poco, trozo a trozo, sin que la sensibilidad de tu ser logre disminuir, como en *Prometeo*. Si por una parte somos faltantes de ser, por la otra estamos obligados a padecer la falta de soberanía; tenemos que enfrentarnos con que nos encontramos sin escapatoria frente a la realidad, obligados a padecerla, ya que “todo se puede soportar” (Safo, fragm. 3). Aquí está el problema: el corazón logra soportar todo, no se rompe, no disminuye, y así como sientes todo el dolor, no puedes evitar nada.

Si por un lado nos encontramos frente a la innegable realidad de una consistencia ontológica frágil, ya que es prorrogada de momento en momento, y como tal íntimamente expuesta a la posibilidad de su disminuir, por otro, experimentamos la otra cara de la condición humana, igualmente irrefutable, que incluso en toda nuestra fragilidad, momento a momento, permanecemos en el ser (Stein 1950, p. 95). Esta es la paradoja de la existencia: sentir el propio ser frágil, fijado en el tiempo de momento en momento, sin disponer de alguna soberanía sobre el propio devenir y, a la vez, encontrarse vinculado a la responsabilidad de acudir al llamado de dar forma al propio ser. Tal es la fragilidad de

nuestro ser, que ni siquiera en las costumbres más propias nuestras, se nos posibilita encontrar una pausa quieta y tranquilizadora. El poeta Baquilides escribe, (V sec. A.C.): “Nutra siempre pensamientos hermanos el mortal / que solamente mañana verá / la fúlgida luz del sol / y que tendrá cincuenta años / aún de próspera vida feliz” (*Poetas griegos*, 2011, p. 185). Ser llamados a hacer el trabajo de arquitectura de la existencia misma es una tarea difícil, ya que el proyecto del propio ser ahí, requiere pensar en el largo plazo, y esta acción de la mente implica que se ponga entre paréntesis nuestra condición de sentirnos prorrogados de momento en momento, aun sabiendo y sintiendo nuestra íntima fragilidad.

Se nace no sólo faltos de ser y como tal permanecemos, sino también clavados en la tarea de devenir el propio poder ser. Aquí está toda la dificultad del vivir: no poder existir en la ligereza de un diseño vital ya dado, libres de la responsabilidad de encontrar la justa dirección del propio camino en el tiempo, sino encontrarse súbitamente sobrecargados de saturación de una existencia dibujada momento a momento en aquella opacidad de deber decidir sin referentes claros.

El primer dato que la mente recoge es el propio ser. Stein habla de “certeza del propio ser” (1950, p. 73), pero esta certeza no es tranquilizadora, ya que se vuelve enseguida certeza del esfuerzo del propio devenir y de la imposibilidad de sustraerse a ella. La fatiga del alma al sostener el trabajo de vivir deriva del encontrarse ocupados en un hacer, que parece una inútil preocupación, incluso en ciertos casos, mera vanidad; aunque se dude que todo el trabajo de “crecer más allá de la medida de los zapatos infantiles” (Rilke, 1992 p. 79) no sea más que una fatiga vana, no se puede huir de la tarea de dar forma y sentido al propio devenir. La falta de ser no es ligereza, sino un peso que hay que asumir, que se hace evidente en la preocupación de encontrarse en el deber de dar una forma al propio devenir. Nacemos obligados a devenir el propio ser ahí. La condición humana no deja aperturas para sustraerse a la tarea de ser ahí. La “imposibilidad de la nada”, de abstenerse incluso solo por un instante del ser ahí, si se piensa radicalmente, evidencia cómo la libertad es un valor tan anhelado.

LAS DIRECCIONALIDADES DEL CUIDADO

El cuidado que conserva la fuerza vital

La inconsistencia ontológica nos hace necesitados de otro. La vida necesita continuamente de algo y sin este algo la vida se debilita. El problema está en el hecho que este algo debe ser procurado. Este continuo deber proporcionarnos cosas constituye una necesidad inevitable. Encontrarnos arrojados al mundo es encontrarnos entregados a la tarea irrevocable de tener que ocuparnos de la vida. Esto se traduce en el involucramiento ontológico del cuidado de la vida. El cuidado de la vida se manifiesta ante todo en la forma del procurar cosas que alimentan y conservan el ciclo vital. El cuidado “es por esencia cuidado del ser del ser ahí” y el ser ahí que se expresa como cuidado es “ser para algo” (Heidegger, 1975a, pp. 389 y 388).

Para denominar el cuidado como el preocuparse de procurar lo que permite conservar la vida, en griego antiguo encontramos el término *merimna* (μέριμνα). El cuidado como *merimna* es el modo de ser que representa la respuesta al *orme* (ὄρμη) del cual habla la filosofía estoica, es decir, la tendencia a persistir en el ser, una tendencia inevitable en cuanto nosotros seríamos seres “con finalidad para la vida” (Kant, 1797, p. 59). El ser ahí es llamado constantemente a afrontar la amenaza de un mundo que pone a prueba la capacidad de estar aquí y ahora, y a esta llamada responde con el modo de ser del procurar, que es en sí mismo cuidado (Heidegger, 1975, p. 314).

El término *mérimna* se repite frecuentemente en los Evangelios e indica la preocupación de enfrentar la tarea de vivir, de salvaguardar las posibilidades de continuar el ser ahí, de deber siempre y continuamente procurar cosas para poder seguir siendo. Este procurar cosas no es una forma degradada del actuar respecto de la cual valerse de filosofías quisquillosas que cultivan la ilusión de un ser alejado de su materialidad (Lévinas, 1983, p. 32). El cuidado de las cosas, para satisfacer las necesidades que tenemos del mundo, no un nivel degradado de vida con respecto de otro nivel metafísico de existencia, más bien es el modo de ser que nos pertenece en cuanto seres encarnados en un cuerpo que habita el mundo. El cuidado de las cosas es el cuidado de nuestra vida.

Si el cuidado para conservar la vida poniéndola al amparo de

su debilidad es inevitable, aún puede asumir dimensiones desmedidas a causa de la ansiedad que captura el alma frente a nuestra fragilidad ontológica. Nuestra falta de soberanía sobre la vida genera inquietudes y miedos, que pueden conducir a un frenesí del procurar cosas, en la ilusión que en el actuar adquisitivo se nos permita encontrar amparo frente a la propia fragilidad; pero justamente este frenesí acaba por consumir la vida misma. En la parábola de los pájaros, Jesús invita a no afanarse excesivamente en la vida y a mirar los pájaros del cielo (Mt 6,25), ya que un exceso de preocupaciones por las cosas y el apego a las riquezas (ἢ μέριμνα τοῦ ἰνῶς) ahogan el logos, es decir, la dirección de sentido de la experiencia (Mt 13,22); y para invitar a no preocuparse excesivamente de las cosas del mundo usa el verbo *merimnao* (μὴ οὖν μεριμνήσητε). La preocupación por la vida, necesaria para garantizar el persistir en el ser, puede traducirse en un exceso, una forma casi de ensañamiento en el acumular, lo que podría ser útil, y este exceso que lleva a afanarse, puede ser interpretado como consecuencia del sentir con angustia la propia situación de seres faltantes, necesitados de otro.

Una vida beata es pensada como aquella “*sine angore curae*”, es decir, sin la angustia del cuidado (Agostino *Epistulae*, 55, 17), condición ésta necesaria para ayudarnos a encontrar la justa medida del cuidado que ponemos. El saberse necesitados y en la imposibilidad de encontrar un amparo definitivo a la propia necesidad se traduce en un sentimiento de impotencia que, si se deja expandir en el alma, puede empujar a actuar compulsivamente para acallar el propio sentirse faltantes, llenando el vivir de un exceso de cosas a las cuales sentirse anclados. Por esta razón, aunque atada a la vivencia de amor, sentimos como universal la plegaria de Safo: “y mi alma / libérala de la angustia insoportable” (1, fragm. 1) y en este caso angustia traduce el término *merimna*. Y se puede añadir: *nútrela de la esperanza de ayudarnos a encontrar la justa medida del cuidado*.

El cuidado que hace florecer al ser

Pero el tomarse en serio la vida no se soluciona sólo con procurar cosas para conservar la vida tal como es. Justamente porque el ser humano viene al mundo faltante de una forma de ser ahí, su tarea es buscar la forma justa del ser ahí, precisamente

la mejor forma posible. Nuestro ser faltante es abertura al devenir posible, esto es, ser llamados a la transcendencia, a buscar formas ulteriores de ser. Además de procurar cosas para tener cuidado de conservar la vida, al ser humano le es confiada la tarea de tener cuidado del existir para devenir el propio poder ser. El cuidado, en efecto, “se realiza como un ocuparse de las posibilidades” (Heidegger, 1976, p. 217).

Nuestra inconsistencia ontológica tiene como consecuencia que nunca podemos ser ahí en un modo puro y simple, sin embargo nos encontramos irrevocablemente llamados a la tarea de devenir nuestro propio poder ser, respondiendo positivamente al empeño de existir. Si con todos los otros entes compartimos un mismo espacio interior del mundo, este, nuestra tarea de devenir continuamente otro, nos hace extraños al mundo, imposibilitados de habitar el centro de las cosas con una simplicidad inmediata.

El ser humano no es un punto firme en el devenir del ser, no es algo logrado y completo, sino un núcleo de ser en continuo acontecer, movido por una energía que lo empuja continuamente a ir más allá del modo en el cual llega a ser. Es un ser en busca de su forma y por esto es llamado a ir siempre más allá respecto del modo en el que se encuentra siendo, a ser siempre más allá de lo que es, a superarse. La esencia del ser ahí está en esta falta de forma del ser que llama, obligando, a un trabajo de continua transcendencia; asumir la obligación de la transcendencia significa *tomarse en serio el tiempo de la vida*. El *proprium* de la condición humana es que padece la propia transcendencia (Zambrano, 1992, p. 13), porque aquel núcleo viviente que nosotros somos es un núcleo de potencialidad que para actualizarse pide superar aquello que ya es y abrirse a lo ulterior. Padeecer la propia transcendencia significa que el propio ser ahí es siempre aquello que va a ser, llamado a devenir todo aquello que no es, pero que podría ser.

Se puede entonces decir que hay un trabajo de cuidado, como procurar cosas para nutrir y conservar la vida, y un cuidado como búsqueda de las condiciones experienciales que permiten la acción de transcendencia, del ir más allá de lo que ya es dado, para crear formas inéditas del ser ahí. De este modo interpretado el “doble sentido” que Heidegger atribuye al cuidado: como procurar y como dedicación (1975a, p. 377). En los estudios que se ocupan del cuidado, prevalece, para no decir que es

casi exclusiva, la atención por el cuidado como respuesta a la necesidad de procurar lo que es necesario para vivir, aquello que Bubeck (2002, p. 161) define como “el trabajo necesario para conservarnos y reproducirnos”, sin pensar que es igualmente necesaria la dedicación a buscar la mejor calidad de vida posible, aquella que permite concretar las diferentes posibilidades propias del ser. Hay necesidad de un cuidado que “despierta los ánimos y los hace más grandes” no tanto porque ellos puedan “cumplir grandes empresas” (Cicerón, *De officiis*, I, 12), sino para realizar de la mejor manera aquella empresa que es la propia vida.

Un buen cuidado materno no consiste sólo en satisfacer las necesidades que ve expresadas en los modos de ser del niño, sino también en ofrecer aquellas experiencias que su ser solicita para crecer y florecer en todas las dimensiones ontológicas. Un buen docente no se limita a organizar las situaciones didácticas previstas por el currículum, sino que trata también de leer las necesidades de la existencia de cada alumno para ofrecer aquellas situaciones experienciales que permiten nutrir la tensión cognitiva, ética, estética, social y espiritual del ser de cada uno. Una enfermera capaz de cuidado no se limita a proveer una prestación terapéutica competente, también dedica tiempo a poner al paciente en las condiciones de recobrar su autonomía cuanto antes posible.

Favorecer la tensión a trascender aquello que se es o quien creemos ser para abrirse a lo ulterior, responde a la esencia del alma, de la cual ya Heráclito decía que le es propio un logos que la hace crecer (Colli, 1993, 14 [A11]). Un logos que fecunda, seminal, que nutre el ser de semillas de posibilidad y de la energía necesaria para hacerlas florecer. El alma que sigue su logos siempre está en busca de su mejor forma. Esta tensión ulterior puede asustar y traducirse en formas de retroceso, sin saber consumir el tiempo en un movimiento inútil. Cuando, en cambio, el alma está en actitud de escuchar su sed de transcendencia y persiste en la búsqueda del manantial cuyo sacar aquel saber que ayuda a encontrar la justa forma de vivir, entonces “es la más sabia y la mejor” (Colli, 1993, 14 [A52]). Justamente porque el ser humano es falta de forma, nuestro ser es un devenir continuo, que en su trascender toma alguna forma, pero siempre momentánea, siempre por superar. Si el cuidado es por esencia cuidado del ser ahí y el ser ahí es un poder-ser-posible, entonces el cuidado en cuanto cuidado del ser ahí es tensión para realizar la posibilidad en sus formas mejores, aquellas en las cuales sentimos cumplirse

el buen sentido del existir.

Estar vinculados al cuidado que responde a la necesidad de trascendencia significa no poder pararse tampoco en los modos del ser ahí que más nos pertenecen, porque no nos es dada la condición tranquila de simplemente ser ahí. El cuidado es acción ontológica necesaria porque la vida humana es incierta e incompleta. Este, mi ser, que me encuentro prorrogando de momento en momento, no está nunca dado en una forma acabada ni es nunca poseído, pero necesita aquel trabajo del vivir necesario para darle forma. El trabajo del vivir es incesante porque “el ser del yo es algo que vive de momento en momento. Y no puede ‘parar’ puesto que huye ‘imparable’. Así no llega jamás verdaderamente a poseerse a sí mismo.” (Stein 1950, p. 91). Es viviente dotado de fuerza vital, de potencialidad que espera actualizarse, pero al mismo tiempo es vulnerable y frágil: tiene que trabajar continuamente para conservar la vida y nutrir la existencia.

Para tener cuidado de sí, no basta con aceptar el peso de la trascendencia, del buscar formas que superen la situación existente, sino también es necesario tener cuidado de lo que ocurre al propio ser ahí independientemente de una búsqueda intencional. La condición del sujeto humano es tal, que cada acción sobre el propio ser es para darle forma, aunque si resulta no lograda con respecto a la intención que la ha movido, acaba siendo eficaz en dar en todo caso una forma. Esta flexibilidad del ser ahí hace necesaria una vigilancia continua sobre los modos del propio devenir. En este sentido, la tarea de existir no conoce la cualidad de la ligereza, sino siempre impone una presencia máximamente atenta e intensamente responsable.

En cuanto nace sin forma y con la tarea de darse una forma, el ser humano es llamado, pues, a tener cuidado de sí. Tener cuidado de sí para buscar la forma mejor del propio poder ser significa buscar un horizonte irradiante de sentido. El cuidado de sí es un trabajo duro: teje los hilos del ser ahí, pero sin lograr nunca completamente la realización de su proyecto, ya que al ser humano le resulta imposible llamar al ser todo lo que es esencial para dibujar una vida buena. Se encuentra enseguida y por todo el tiempo de la vida vinculado a la tarea de dar forma al propio modo particular de existir sin nunca tener soberanía sobre los movimientos del propio devenir. Se tiene cuidado de sí para enfrentar la fragilidad y vulnerabilidad de la condición humana, sin nunca poder redimensionar este ser íntimamente frágil y

vulnerable, en la carne y en el alma.

“Cuidado, entre otras cosas, quiere decir: estar en busca de, salir tras algo” (Heidegger 1975a, p. 382). En este salir tras, el ser ahí que nosotros somos sale hacia algo que no es todavía, por esto se puede decir que el cuidado es respuesta a la condición del ser en camino hacia algo, hacia la actualización de algunas de las mismas potencialidades. El cuidado de sí mismo no se declina solo como el procurar cuanto sea necesario al vivir para garantizar la propia duración y conservación, sino también como construir un espacio vital en el cual poder dar íntegra realización a las propias posibilidades existenciales.

Aquella falta de ser completo y entero que caracteriza la vida humana es también al mismo tiempo apertura al ser, a posibilidades existenciales ulteriores no predefinidas; nuestro ser es, en efecto, el encontrarnos siempre abiertos a modos de ser posibles respecto a los cuales decidir el cómo del propio ser actual. Existir significa contestar al llamado de dar cuerpo a las posibilidades del ser ahí. Éste dar cuerpo a la posibilidad del propio ser necesita cuidado; tener cuidado de la vida es, pues, también asumir el empeño de hacer actual lo posible de modo que se realice una vida que haga florecer lo mejor del humano y como tal sea digna de ser vivida.

Se corre siempre el riesgo de una vida fragmentada, dividida en tiempos sin centro, tiempos incomunicados. El alma siente la necesidad de buscar un centro, un centro viviente del cual sacar la energía necesaria para caminar con alegría en el tiempo. Tener cuidado de la existencia es hacer de la vida una unidad viva.

En cuanto ente no finito, el ser humano es llamado a la trascendencia, y este llamado a realizar el propio poder ser posible transformando la posibilidad, en realidad no conoce solución de continuidad. Si la trascendencia es algo que el ser humano padece (Zambrano, 1992, p. 8), la asunción del cuidado del propio existir es aceptación del llamado a la trascendencia, a destruir la posibilidad de lo posible para transformarla en real. Tomar las posibilidades de existir y planear el propio modo de ser para llevar a actualización lo posible es situarse en el mundo según un proyecto. Estar en el mundo según un proyecto es un existencial, es decir, un modo de existir. Este modo de existir, que consiste en asumir la carga de dar una forma buena al propio devenir, no debe ser entendido técnicamente como un enfoque de gestión frente a las posibilidades de existir, porque el planear es propio de un ser arrojado en la existencia y, por lo tanto, consciente de

la no soberanía sobre su propio devenir. Tal conciencia se manifiesta en experiencias emotivas (angustia, miedo, inquietud...) que revelan continuamente a la conciencia la debilidad de cada proyecto.

El tener cuidado de la existencia como proyecto a la luz de la actualización del propio poder ser y, por lo tanto, como apertura a la transcendencia, encuentra su más radical enunciado en los diálogos de Platón, donde encontramos a Sócrates empeñado en teorizar la primacía del cuidado de sí como cuidado del alma.

En el *Laques*, Lisímaco empieza el diálogo afirmando que la tarea de los adultos es tener cuidado de los jóvenes y este tener cuidado significa asumir la tarea de su educación para que sean excelentes en el arte de vivir (179a-d). En el *Primer Alcibiades*, Sócrates explica que, para aprender el arte de existir, que constituye el sentido propio de la vida, se debe aprender a tener cuidado de sí. Hallamos el mismo concepto en la *Apología*, donde Sócrates, enunciando el significado originario de la práctica educativa, afirma que la tarea del educador es solicitar al otro “tener cuidado de sí mismo” (*Apología*, 36c), y explica que la esencia del cuidado de sí consiste en tener cuidado de la propia alma para que adquiera la mejor forma posible (*ibidem*, 30b). La educación es, por lo tanto, una práctica de cuidado con la cual quien-tiene-cuidado promueve en el otro la capacidad de tener cuidado de sí y ya que el sí mismo coincide con el alma (*Alcibiades Primero*, 130e) tener cuidado de sí significa tener cuidado del alma (*ibidem*, 132c). Puesta el alma como la cosa de mayor valor, Sócrates, en los diálogos donde enuncia el sentido del educar, habla de cuidado y precisamente de cuidado del alma (*ibidem*), y para nombrar este tipo de cuidado usa el término *epimeleia* (ἐπιμέλεια). *Epimeleia* indica aquel tener cuidado que cultiva el ser para hacerlo florecer. No responde a la urgencia de sobrevivir, al sentirse vinculado a la necesidad de persistir, sino al deseo de transcendencia, a la necesidad de horizontes de sentido en los cuales actualizar el propio ser en cuanto poder ser². Tener cuidado de sí para dibujar el sentido de la trama del propio tiempo significa permitir al ser nacer a la existencia. Y dado que la existencia de cada uno ocurre siempre en un espacio político, también al referirse al arte del gobernar bien la ciudad Platón recurre al término *epimeleia*, hablando en efecto de “tener cuidado de la ciudad” (*República*, VI, 770b).

2. El término transcendencia generalmente es usado para indicar lo que está más allá del yo, es decir, el mundo exterior y el mundo interior que se revela luego a la

En el Evangelio de Juan (3,5) se anuncia la posibilidad de un nacimiento del agua y del soplo y sólo para quien es capaz de este nacimiento se abre la posibilidad de acceder a la realidad verdadera que está en los cielos. Permittiéndonos salir de la lectura religiosa de este pasaje evangélico, se puede pensar que el nacer del agua y aire indique la posibilidad de nacer a un pensamiento diferente, aquel capaz de hacer encontrar un modo de estar presente fluido y ligero que no se deja sobrepasar por el peso irremisible de la conciencia de la dificultad del existir. El agua saca fuera, alivia y el soplo hace respirar. Todos nacemos de la carne (Jn 3,6) y en la carne nuestro ser permanece por el tiempo de la vida, pero justamente porque somos capaces de pensamiento y el pensamiento hace experiencia de otro, se puede nacer a otro, a otro respiro del vivir no cargado por el sentido de vacuidad del trabajo de vivir. Puesto que somos seres relacionales, esta posibilidad puede vernos abierta por otros, de quienes saben tener cuidado.

A todos les gustaría vivir una vida buena; se dice que el Evangelio es el texto de la alegría, porque de alegría tiene sed el alma. Pero la vida no ahorra momentos difíciles, de dolor y de angustia, más o menos intensos. El peso de la angustia puede ser sostenible o puede socavar cada apoyo, destruir cada fundamento. Cuando se ha tenido experiencia de un cuidado que ha nutrido el alma de energía vital, se sabe entonces estar frente a la angustia sin que ésta nos arrolle. El recién nacido que se ha sentido sostenido en un abrazo que recoge no sólo el cuerpo sino también la mente, ha tenido la experiencia de un quieto manantial de energía que nutre el ser; el niño, que encuentra en el docente, quien lo sostiene con una presencia que sabe aceptarlo como es y con confianza acompañarlo a desarrollar otras formas posibles de pensar y de sentir, puede asomarse sobre lo ulterior del ser ahí sin confundirse en la angustia.

El sufrimiento puede dejar tan cansada al alma que no deja ver los destellos de esperanza; el cuidado es como luz que se extiende en el alma dejando ver un destello de lo otro. No la luz fría del conocimiento entendido como *logos matemáticos*, sino la luz caliente de la razón seminal, el *logos spermatikos* de los estoicos, aquel soplo espiritual que calienta el tiempo y fecunda la vida de semillas de posibilidad. La ausencia de cuidado, en

conciencia, que es la esfera de la inmanencia, ya que es inseparable del yo; aquí en cambio uso el término según el sentido indicado por Zambrano, como el ir más allá de lo que es dado, un asomarse sobre lo ulterior.

cambio, nos convierte en más débiles, más frágiles, más prontos a ser anulados por el dolor. Tener cuidado es sacar fuera, en cuanto sea posible, el peso del sufrimiento, aliviar al otro de la carga de pensamientos y emociones pesadas, de sostener todo solo, y juntos buscar un ritmo bueno para caminar en el tiempo.

Cuidar de las heridas del ser-ahí

Existe también otro tipo de cuidado que reconforta el ser en los momentos de máxima vulnerabilidad y fragilidad, cuando el cuerpo o el alma se enferma: es el cuidado como *terapia* (θεραπεία). La *terapia* es el cuidado llamado a aliviar el sufrimiento³. El cuerpo que nosotros somos es algo extremadamente vulnerable, porque su funcionamiento puede interrumpirse, y cuando esto ocurre, se experimenta el sufrimiento en la carne. Justamente, porque “el cuerpo es defectuoso, ha sido descubierto el arte médico” (Platón *República*, I, 241e). Siempre hay necesidad de terapia, si es verdadero, como dice el poeta Menandro, que “dolor y vida se pertenecen recíprocamente” (Plutarco, *Sobre la serenidad del alma*, F. 466).

No existe sólo el dolor del cuerpo, sino también el del alma: en el dolor del cuerpo nos encontramos inmersos, mientras que el dolor del alma sube desde la profundidad de la vida interior. Hay sufrimientos momentáneos que acompañan el tiempo cotidiano, dejando que el ritmo habitual de la existencia continúe; hay sufrimientos que, intermitentes o continuos, absorben la energía vital, triturando el alma en un engranaje que parece descarnarla.

La enfermedad impone a la evidencia toda nuestra dramática

3. En griego hay dos términos para indicar las acciones terapéuticas : *terapia* (θεραπεία) e *iatreia* (ἰατρεία). El primer término indica una acción de cuidado que tiene en cuenta a la persona en su complejidad y también se ocupa de las dimensiones espirituales de la experiencia, mientras que el segundo concierne precisamente a la actividad ejercida por los médicos para curar las afecciones del cuerpo. Se puede decir que a esta distinción corresponde en la lengua inglesa “care” y “cure”. Una distinción análoga se encuentra especulativamente desde la perspectiva del paciente, para indicar la condición de enfermedad: “disease” e “illness”. El primer término indica la condición de rotura del equilibrio del organismo, el segundo, la experiencia que el sujeto tiene de la condición que está padeciendo, y por lo tanto, todo el proceso de elaboración del significado de la enfermedad. Una acción de cuidado que concibe la enfermedad sólo como “disease” es cualitativamente diferente de aquella que considera la enfermedad como “illness”: en el primer caso se hace “cure” en el segundo caso “care” (Benner, Wrubel, 1989, p. XII)

debilidad ontológica, aquella de un ente que se encuentra situado en el mundo de la vida teniendo que seguir con su ser ahí, sin tener alguna soberanía sobre aquel devenir que arrastra el poder ser en el tiempo. En la experiencia de la enfermedad, el advertir interrumpido, si no en fragmentos, del ritmo usual de la vida pone al desnudo la debilidad de la condición humana.

Incluso si es inconsistente, porque es faltante de soberanía sobre el devenir de la experiencia, mi ser ahí es ser, y en cuanto ser, siente en toda su realidad el dolor cuando penetra en la carne o se expande en los pliegues del alma. En el sufrimiento sentimos en toda su problemática que nos encontramos obligados a ser ahí. Cuando el cuerpo está sano y cuando el alma está bien, la tarea de tomarse en serio la existencia, por más difícil de sostener que sea, ya que es intrínsecamente arduo el trabajo del existir, hace perceptible el ser ahí como apertura, como posible florecer: apertura al mundo y florecer al propio ser posible. Sentirse saludable hace que uno perciba el propio ser como un centro vivo, capaz de hacer brotar formas de existencia, donde la fuerza vital que alimenta nuestro devenir puede materializarse en experiencias de sentido, que constituyen las aproximaciones necesarias para aquel camino de aventuras que es la vida.

Pero cuando la materia se enferma, cuando el dolor hiere el alma, entonces aquella inconsistencia ontológica, que la mente - incluso sintiéndola en toda su realidad - puede en momentos no pensar así para contener el sentido de la angustia, se vive en toda su pesadez. Se siente el ser ahí con toda la dificultad de encontrarse anudado a formas del devenir no elegidas e inevitables. Se experimenta la imposibilidad de una alternativa ontológica, de retroceder del ser ahí, se hace experiencia de una radical pasividad, y es la conciencia de esta radical pasividad que genera la angustia. Aquella angustia que se vuelve sostenible sólo en la medida en la que se acepta la extrema pasividad a la que estamos sometidos y el alma sabe cómo cultivar la capacidad de la paciencia. Porque no se trata de buscar la supuesta inocencia del no pensar, aquella clara y calma sencillez del ser ahí de la abeja que sigue en el aire mapas ya trazados, condición que no nos es dada en cuanto en nuestra esencia somos seres pensantes, sino sobre todo llegar a declinar el pensar como capacidad de aceptar. Aceptar nuestra calidad ontológica sin recurrir a fantaseos y a imaginaciones que nos desarraigan, y de ahí aceptar tomar el impulso para reinterpretar que la existencia necesita todo un

trabajo de la mente y del corazón que es parte esencial del cuidado de sí.

La condición del estar enfermo hace que uno sienta que la persona se convierte en una cosa, no sólo en el poder de la vida biológica, que sigue sus propias leyes, sino también de los demás, aquellos que tienen el poder de decidir por nosotros. Perder aquel mínimo de soberanía sobre el ser ahí, que a duras penas fue ganado en el curso del tiempo a través de los actos noéticos y prácticos que constituyen el propio modo de existir, significa perder la condición de sujeto y sentirse reducido a objeto. Pero no un objeto cualquiera, una cosa que no siente, sino un objeto intensamente sensible, que advierte la ligereza de una sonrisa y la dulzura de una caricia, pero también el dolor de una ofensa siente el tiempo que fluye y padece las fracturas que el sufrimiento produce en el ser.

Una vida plena es una vida que se siente a cada instante, en cada acto, incluso en el más insignificante. En tiempos buenos, cada instante es percibido como precioso, porque cada acontecimiento, incluso el aparentemente menos significativo, puede abrir el tiempo a senderos existenciales inesperados, donde nuestro ser ahí puede nutrirse de lo inédito, de lo ulterior. En tiempos de enfermedad, por el contrario, cambia radicalmente el modo de percibir el ser ahí. Si en los buenos tiempos se aspira a la plenitud del ser ahí, en los tiempos difíciles uno quisiera sentirse aliviado del ser ahí: sentir la fuerza vital disminuir, como encontrarse en la periferia del propio ser, para reducir la sensibilidad a lo real. Esta vivencia ocurre no sólo en relación con la enfermedad del cuerpo, sino también, y sobre todo, con aquella que golpea la parte espiritual. Si uno acepta pensar que lo propio del ser humano consiste en la actividad espiritual, entonces cuando el sufrimiento penetra en la carne del alma el sujeto se siente amenazado en lo más íntimo. Cuando el sufrimiento persiste y parece no dejar ninguna salida, no dejar grietas para respirar otros modos de ser, lo que nos gustaría es debilitar la energía vital, la que nos hace estar en contacto con lo real de nuestro ser.

La sustancia de la vida es el tiempo. El tiempo del vivir es un fluir en el presente, un sentirse acaecer de instante en instante. Este sentirse acaecer en una sucesión de eventos fugaces, aun cuando no evita la angustia de sentir el desvanecerse propio inexorable, puede sin embargo brillar de sentido, llenar del placer el sentir renovar migajas de ser, que, sujetadas del pensamiento

ocupado en construir mundos, dan la sensación agradable de llegar a consistir. En el sufrimiento, en cambio, el tiempo cambia de calidad: se torna mudo, impenetrable, no hay instantes que inventar, para encenderlos de sentido; el tiempo se convierte en un continuo compacto que oprime al alma quitándole lo que le es propio: el respirar la vida. Ese goteo fuera del tiempo, que en los buenos momentos se experimenta con angustia porque advierte la conciencia de la vida que se escabulle y, por lo tanto, del desvanecerse de las posibilidades de devenir el propio poder ser, puede convertirse, en cambio, cuando se padece el dolor de aquellas enfermedades que dejan huella, en algo que casi se aspira; se necesitaría, en efecto, que el disminuir de las posibilidades existenciales, consiguiente al consumirse del tiempo, se convirtiera en la cualidad estructural del presente: la posibilidad de convertirse en otro, de pasar a otra sustancialidad, menos vulnerable y más ligera. Uno tendría que transformarse en un cerezo, cuando al término del tiempo pleno de floración finalmente puede perder sus pétalos en las manos del viento, devenir una rama que puede dejar ir el dolor, y así no sentir más el sufrimiento de la materia que se es.

Cuando uno está bien, la mente toma distancia de cada imagen negativa; nutre no sólo el deseo de una continuación sin finitud del propio ser, pero con la posibilidad de sentir el ser en su plenitud, “un ser que pueda abrazar la totalidad de sus contenidos en un presente inmutable, en lugar de siempre verse de nuevo disipar lo que apenas está asomado a la vida” (Stein, 1950, p. 93). Por otro lado, cuando uno experimenta dolor, es otra cosa que se impone a la mente y es otra cosa lo que se quisiera. Se necesitaría todavía, y quizás más que antes, una forma de soberanía sobre el propio ser ahí, pero no para sentir intensamente la energía vital, sino para debilitar, anestesiar la sensibilidad hasta el punto de no sentir más, para no sentir el dolor, para aflojar el sufrimiento que erosiona la fuerza vital. Entonces la inconsistencia del sentir sensible y una cierta debilidad de la vida mental casi se convierten en una cosa positiva. En este sentido, la disciplina ascética del ser menos, del quitar para estar en lo esencial, es una acción ética porque prepara para la dificultad de ciertos momentos del existir, cuando parece que se está caminando entre espinas.

Hay filósofos que con refinadas construcciones metafóricas ponen en palabras sensaciones y pensamientos que son parte de la vida ordinaria. Este es el caso de la imagen platónica del alma

que querría para sí la capacidad de desapegarse de las uniones del cuerpo, imagen que da voz al deseo de una existencia aliviada del peso de la vida material. En el *Fedón*, Platón habla del cuerpo como una cárcel, donde el alma, la única parte noble del ser humano, se encontraría prisionera. Cuando el alma permanece atada al cuerpo y busca satisfacer esa sed de conocimiento que le es propia valiéndose de los sentidos, está destinada a errar, “como embriagada”, entre datos cognoscitivos de escaso valor, ya que los sentidos, teniendo la mente atada al mundo de las cosas sensibles, permiten alcanzar solo conocimientos secundarios y contingentes que no revelan nada esencial; cuando, en cambio el alma se libera de las cadenas del cuerpo y sólo va en busca de “lo que es puro, eterno, inmortal e invariable” (Platón, *Fedón*, 79d), se mantiene fiel a la cualidad de su esencia, que consiste en el ir en busca de lo que es irrenunciable para una vida verdadera. La idea de un alma que se libera del peso de la vida material y que tan aliviada puede acceder a otro orden de realidad, donde nada puede procurar turbación, no es una invención absurda, porque da voz a ese deseo profundamente humano de no tener respiro espiritual mezclado a la carne cuando la carne duele, al deseo de sentir el alma desconectada del cuerpo cuando se enferma de algo y, más radicalmente, de mantenerse lejos de la vida material cuando ésta deviene demasiado fatigosa.

Cuando el dolor golpea con fuerza el cuerpo, el sufrimiento penetra también en los tejidos del alma; puede ocurrir entonces que la calidad de la vida interior sea tal que hace sentir desvanecerse la fuerza vital, necesario alimento para responder positivamente a la tensión a la transcendencia. Es como si la materia corpórea consumiera cada energía espiritual. Se desearía entonces que el alma se pusiera alas (Platón, *Fedro*, 246c) y que con un batir alas se sacudiera de encima las cargas de la vida material para volar a otro lugar; podría zambullirse en el cielo límpido, donde sólo las cosas buenas encuentran morada y donde tendría experiencia de la “realidad verdadera, que no tiene color ni forma ni se puede tocar” (*ibidem*, 247c), y justo porque no tiene nada que la ponga en relación con la vida material, no produce turbación alguna, mas solo sabiduría. La idea platónica de “un alma tierna y pura” (*ἀπαλήν και ἄβατον ψυχήν*; *ibidem*, 245a), que sabe ir hacia las cosas perfectas y simples, contemplándolas “en una luz pura” siendo el alma misma pura (*ibidem*, 250c), no sólo revela el deseo de verdad que cada uno

siente temblar en la mente, esa tensión que se hace más fuerte cuanto más pesado y duro se hace el vivir, pero también al deseo de otra vida porque es inaccesible (*abatos*) a algunos movimientos dolorosos.

Tendemos a observar en el pensamiento platónico la raíz del dualismo entre alma y cuerpo, que luego ha pesado sobre la cultura occidental, autorizando actitudes reduccionistas en cada campo de la vida. Es verdad que el razonar sobre universos distintos es una simplificación peligrosa, ya que no se mantiene fiel a la cualidad de lo real, donde todo está interconectado; sin embargo, el pensar en el alma como algo que puede arrancarse fuera del mundo de la materia, debe ser considerado también desde otra perspectiva. Esta visión, de hecho, da voz a la aspiración humana de vivir una vida no amenazada por posibles heridas del ser ahí y no mezclada con las cosas que degeneran, pierden forma, extravían su orden. La idea de un pensamiento puro⁴, no mezclado dentro de la materia del mundo sensible, donde por su continuo devenir, ninguna forma permanece, antes de ser una fantasía epistemológica que lleva a engaño, es la respuesta a un deseo específicamente humano de recurrir a un fundamento certero y seguro del pensamiento. Un deseo que, para nosotros seres finitos y frágiles, quizás evoca otro lugar respecto del mundo donde se está.

Sin embargo, la realidad es diferente de lo que uno desearía: es aquella por la cual somos cuerpo y alma juntos; un cuerpo y un alma para pensar no como sustancias distintas y solo temporalmente anudadas, sino inextricablemente mezcladas entre sí. Si toda la filosofía fenomenológica invita a superar el dualismo entre alma y cuerpo, Edith Stein va más allá porque, para superar el dualismo entre cuerpo y alma, no sugiere una lógica de tipo asociativo, la que habla de cuerpo y alma unidas, porque en tal caso quedaría la idea de dos sustancias distintas que convivirían una

4. Quizás no es casual que Platón para indicar la cualidad de la pureza del alma usa el término *abatos* (*ἄβατος*) que entre sus otros significados tiene también aquel de inviolable, inaccesible, prohibido, sagrado, como para recordar que esta condición del alma, que la volvería inviolable con respecto de las cosas que ocurren, sería aquella de ser inaccesible y prohibida a quien vive sobre la tierra. Curiosamente el término *abatos*, del cual el privativo es *abatos*, no significa sólo “practicable” y “accesible”, sino también “zarza”, “espino”. Aunque el *abatos* platónico no tiene relación con el “*abatos*” que indica la zarza hace pensar que un alma *abatos*, lejana de la vida terrenal, es aquella que no conoce de esta sus espinas.

junta a la otra, sin embargo, invita a pensar en el ser ahí como en un todo compuesto de un cuerpo que vive de un aliento espiritual y de un alma encarnada. Si pensamos en el cuerpo y el alma no como en dos sustancias distintas, sino que concebimos el cuerpo como materia espiritual y el alma como una sustancia corpórea, entonces no puede sino cambiar nuestro modo de ser en relación con el otro: tener cuidado de un recién nacido significa ocuparse de un cuerpo que siente de modo espiritual el tacto de quien-lo-cuida; en el ámbito sanitario, tocar el cuerpo del enfermo es uno con el tocar el alma, porque como el dolor del cuerpo penetra en el alma, así la fuerza del alma se desborda en el cuerpo. Dado que el alma vive en el cuerpo, impregnando cada migaja de materia, las acciones que padecemos con el cuerpo también son advertidas por el alma. Tratar a un recién nacido sin delicadeza es una acción descuidada del sentir de su alma; prescribir mecánicamente una terapia sin tomarse el tiempo de escuchar al enfermo es un acto que objetiva el ser del otro; maniobrar el cuerpo de un anciano sin la debida delicadeza significa maltratar su sentimiento más íntimo. Una intervención sobre el otro no es “solo” sobre la carne del cuerpo, sino que penetra profundamente en la carne del alma.

Lo que los antiguos sabían, la medicina moderna ha olvidado. Olvidado que cuerpo y alma son un todo y, por lo tanto, el cuidado químico tiene que estar integrado con el espiritual. En el *Cármides* (155e), Platón explica que el remedio a la enfermedad no consiste sólo en el fármaco biológico -las hierbas- sino también en el fármaco hecho de *logoi*, es decir, de buenos discursos; uno y otro deben ser usados juntos. Sócrates, dirigiéndose al joven *Cármides*, explica que: “No podemos cuidar los ojos sin la cabeza ni la cabeza sin el resto del cuerpo, así como tampoco se debe cuidar el cuerpo sin el alma”, (*ibidem*, 156b-c). Para cierta medicina racionalizadora y reduccionista, el enfermo es un cuerpo. Sin embargo, es una persona. No es una sustancia inmaterial que no siente de modo sensible, sino que es un alma corpórea o un cuerpo espiritual. Esta indisolubilidad de la materia y el espíritu hace del ser humano una estructura de materia que respira de modo espiritual. La persona siente en el alma la cualidad de la vida corpórea, porque nuestro cuerpo tiene una sustancia espiritual. Esta vida espiritual, difusa en la estructura material, se nutre de la energía del cuerpo, y en cuanto encarnada en el cuerpo, comparte con éste su calidad de vida.

Hay un dolor que nace en la carne y un dolor que viene del alma, pero raramente están separados. En su quehacer son inseparables: uno se desborda en el otro contaminando los diferentes planos del ser. El dolor del alma, cuando no elaborado y, por tanto, insostenible, encuentra en el cuerpo el lugar donde manifestarse, donde dar signos de sí. El dolor de la carne puede desbordarse en el alma: a veces como un riachuelo que lentamente se propaga, a veces, como una inundación que arrolla el alma misma, al punto que el alma no se percibe más, siente sólo el dolor. Frente al dolor, aquello que expone la mente sin moderación alguna a la vulnerabilidad del ser ahí, el corazón padece toda la impotencia de lo humano.

El enfermo que piensa en la experiencia que está viviendo no puede sino percibir su ser absorbido en una profundidad oscura, cuyo logos queda opaco. El sentido de precariedad del vivir adquiere con la enfermedad una forma grave de pesadumbre, que hace percibir en toda su evidencia la fragilidad de la vida humana. A uno le gustaría una existencia pura y simple, en cambio, lo que sucede es que se siente fragmentada sobre niveles diferentes, tironeada por pensamientos fatigosos, atravesada por sentimientos contradictorios. La planificación, que es cualidad esencial de la existencia, siempre tiene que medirse con un devenir de contornos inciertos, como consecuencia de nuestro ser inexorablemente condicionado por otro; pero en el período de la enfermedad, el solo pensamiento de deber planificar el tiempo se convierte en algo doloroso, porque en el sufrimiento disminuye el sentido mismo de planificación.

Cuando en la vida experimentas buenas vivencias de cuidado, aquellas que nutren el alma de confianza, entonces se sabe estar en presencia del dolor sin que éste nos arrolle. La ausencia de cuidado, en cambio, vuelve más débiles, más frágiles, más prontos a ser anulados por el dolor. En el Evangelio de Mateo se cita Isaías: “Él ha tomado nuestras enfermedades y ha cargado nuestras enfermedades”. Hay dolores que uno se siente incapaz de soportar solo. Sólo un dios puede cargarlos y aliviarnos; quizás, hay una enfermedad del alma que sólo la fuente de una energía trascendente puede curar. Pero nosotros vivimos entre los otros como seres frágiles; justamente esos otros pueden ayudarnos a llevar nuestro peso sin sentir que vamos a estrellarnos. La capacidad de tener cuidado del otro también es esto: estar ahí cuando el otro siente toda la fatiga de la labor de vivir, mostrando la

disponibilidad a poner en común lo que se posee, para sostener juntos el trabajo de la trama de la existencia, sin dejar que el sentido de una fría soledad apague la energía vital. No hay existencia sin cuidado de sí; pero el cuidado de sí tiene necesidad del alimento que viene del recibir cuidado de los otros. Por tal razón, el cuidado del otro tiene un gran valor, irrenunciable. Cuando el cuidado como terapia se hace cargo de la persona en su totalidad, de mente y cuerpo, entonces no es sólo reparación de algo que en el cuerpo se ha atascado, sino que es cuidado entero del ser.

El término cuidado resulta, pues, cargado de diferentes significados, es poli-semántico: hay un cuidado necesario para seguir viviendo, un cuidado necesario al existir, para dar forma a la tensión hacia la trascendencia y nutrir el “ser ahí” de sentido, y un cuidado que restaura el ser, sea material, sea espiritual, cuando el cuerpo o el alma se enferman. El primero es el cuidado como trabajo de vivir para preservar el ente que nosotros somos, el segundo es el cuidado como arte del existir, para hacer florecer el ser ahí, y el tercero, es el cuidado como técnica de zurcido para curar las heridas del ser ahí. El cuidado en su esencia responde a una *necesidad ontológica*, que incluye una *necesidad vital*, la de continuar siendo, una *necesidad ética*, la de ser-ahí con sentido, y una *necesidad terapéutica* para arreglar el ser ahí.

LA CONSISTENCIA RELACIONAL DEL SER-AHÍ

Lo relacional como dato ontológico primario

En cuanto faltantes de ser y por lo mismo destinados a devenir nuestro ser posible, no podemos sustraernos a la tarea del cuidado de nuestra existencia. Pero por muy dedicado e intenso que pueda ser este tomarnos en serio el propio ser, tal compromiso tiene el límite de no ser suficiente, porque nosotros somos seres relacionales, y en cuanto tales, necesitamos de los demás.

Constituye un dato fenomenológicamente evidente que la vida no es un acontecimiento solipsístico, ya que siempre está íntimamente conectada con la vida de los otros; para el ser humano, vivir es siempre con-vivir, ya que nadie puede por sí solo realizar plenamente el proyecto de existir. En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles habla del ser humano como de un ente por naturaleza político (πολιτικός) (I, 7, 1097b 11), es decir alguien que está con muchos otros (πολλοί) que dan vida a la ciudad (πόλις).

Si consideramos a la persona desde el punto de vista del desarrollo psíquico, se puede constatar cómo la relación con el otro es la condición primaria del ser-ahí. Tal como Donald Winnicott explica (1987, p. 9), el origen de todo es la relación con la madre, donde al principio, el niño no existe como ser distinto, sino en una identificación primaria con quien cuida de su ser. Para el recién nacido, la necesidad de la madre, es decir de quien se dedica al cuidado de él/ella, es la exigencia más urgente y en esta relación empieza a construir su ser. La relación con la otra persona que me acoge es pues la estructura fundante del ser, es decir, “yo al principio *estoy junto a otro ser humano*, todavía no diferenciado” (*íbidem*). Somos carentes de ser y justo en cuanto carentes, sentimos íntimamente la necesidad de estar en relación con quien, semejante a nosotros, tiene una necesidad ontológica del otro. Sería esta relación tensional de lo humano que explica el fenómeno del intenso apego de que es capaz el recién nacido respecto de quien lo cuida (Bowlby, 1969). Estudios recientes sobre el comportamiento han revelado una elevada competencia relacional desde los primeros días de vida, evidente en la cantidad y en la complejidad de las interacciones que el recién nacido establece con los demás. Esta competencia relacional es de valor primario para la vida.

Dado que al comienzo de la vida la condición de debilidad ontológica es máxima, el apego del recién nacido a la madre es una necesidad vital. Y si luego con el tiempo, la necesidad de apego a la figura materna disminuye desarrollándose una cierta autonomía, aunque siempre precaria, todavía es un dato evidente de nuestra experiencia que la búsqueda de relaciones significativas, aunque distintas y de diferente intensidad, acompaña el devenir de cada uno. Esto se debe a que la relación con los demás es estructura ontológica del ser-ahí, en el sentido que el *ahí* que marca el modo de ser de un ente siempre es “el ser-ahí con otros” (Heidegger, 1975a, p. 313). La sustancialidad relacional es algo radicalmente ineludible, porque aun cuando el ente que nosotros somos se aparta en un espacio intra-subjetivo, el de la mente que dialoga consigo misma, la relación con otros queda, porque también en soledad nuestros pensamientos conservan la relación con los pensamientos que hemos construido junto a los otros y las emociones que agitan el corazón son hilos que nos mantienen en relación con los demás. Tal es la sustancia relacional del ser-ahí, es decir, nuestro encontrarnos dentro de tejidos de

relaciones, que, según Rilke, no somos como las flores cuya vida es atribuible a una sola estación, porque nuestro sentir viene de lejos: es como una savia que se alimenta no sólo de relaciones presentes, sino también de las pasadas que, incluso olvidadas, estructuran el fondo vital del ser.

Esta evidente realidad ontológica, que nos es dada, se convierte para las filosofías de las relaciones en la primera cuestión sobre la cual pensar. Reflexionando sobre esta realidad fenoménica se hace evidente la cualidad a-relacional de ciertas orientaciones de pensamiento que conciben la realidad como constituida por entes distintos. En efecto, ciertas filosofías que se definen como ontologías, conciben el ser como un ente circunscrito dentro de precisos confines individuales, por consiguiente, cuando hablan de intersubjetividad la piensan como el resultado del encuentro de individualidades que preexistirían como entidades singularmente definidas en el momento del encuentro con el otro. En cambio, “lo que existe, cualquier cosa que sea, desde el momento que existe, coexiste” (Nancy, 1996, p 44). Se podría decir que es el “con” que forma el ser, y no algo que se suma al ser. Tan íntima y sustancial es la relación con el otro, que cuando perdemos a alguien, éste se lleva una parte de nosotros.⁵

Si el “con” está en el corazón del ser, entonces, para todos los temas que se miden con cuestiones ontológicas, es necesario

5. El siglo XX ha afirmado la visión relacional, no sólo en filosofía sino también en las otras ciencias humanas, por ejemplo, en la psicología y en el psicoanálisis. Se puede decir que la psicología ha dado un giro paradigmático cuando ha abandonado una visión atomística para desarrollar una concepción relacional, intersubjetiva, del ser humano; no se piensa más en la mente como en algo que está dentro de los confines de un singular individuo, para luego entrar en contacto con otras mentes igualmente autónomas, sino que se habla de la mente “como punto de encuentro de un amplio espectro de influencias estructurantes” (Harré, Gillet, 1994, p. 25). Nuestras experiencias mentales emergerían de una mente social extensa de la cual nos nutrimos mientras contribuimos a estructurarla. En el psicoanálisis se ha verificado un cambio de paradigma cuando de la era freudiana, basada en el concepto de pulsión, se ha llegado a la cultura de lo relacional, que considera las relaciones con los demás el elemento fundamental de la vida (Mitchell, 1988, p. 4). Lo que caracteriza las teorías psicoanalíticas inspiradas en el modelo relacional, es la idea que el modo de ser de una persona no dependa tanto de impulsos interiores, como de la matriz de relaciones que estructuran su espacio vital. La experiencia del sí mismo toma forma al interior de campos intersubjetivos, donde la identidad personal, el sentido de autoestima, la visión de sí mismo dependen de las relaciones de cuidado y falta de cuidado que experimentamos. Si la experiencia de sí mismo

volcar el orden tradicional del discurso, que prevé que antes se hable del ser como unidad en sí indiferenciada y sólo después se enfrente el “con” (*ibidem*, p. 45). Esta dicotomía argumentativa es señal de una distorsión de la mirada, que perjudica todo discurso posterior sobre el ser. Y considerando que la ontología tiene fuertes implicaciones sobre la ética, una distorsionada dicotomía argumentativa de base se traduce en una alterada orquestación del existir.

No estamos simplemente “rodeados” (Lévinas, 1983, p. 19) de seres y de cosas frente a las cuales seríamos libres de decidir si entramos en relación, mas somos íntimamente relacionales, ya que la matriz morfogenética del ser de cada uno está dada por la energía vital que mana de la red de relaciones dentro de cuyo espacio cada uno de nosotros se convierte y que con su propio actuar contribuye a estructurar. La ontología de lo relacional se convierte entonces en el horizonte a la luz del cual interpretar el propio ser ahí con los demás en el mundo. Por consiguiente, la atención al rostro del otro, el sentir el hecho existencial del otro como algo que nos concierne íntimamente y, por lo tanto, el planificar la existencia como co-existir, no es fruto de una de las muchas posibles decisiones de ir más allá de sí para encontrar “un” otro, no es un esforzarse a salir de sí para arriesgar un espacio extraño a nuestra calidad ontológica, sino la respuesta que necesita la estructura íntimamente relacional del ser ahí.

toma forma dentro de campos intersubjetivos (Stolorow, Atwood, 1992, p. 22), entonces tomarse en serio a una persona significa ocuparse de su modo de vivir las relaciones; significa pensar en la vida mental del otro no en los términos de un espacio mental concebido dentro de un sujeto distinto de los demás, sino como espacio interconectado. El cuidado psicoanalítico de matriz relacional concibe al paciente como un sujeto que se ocupa y se preocupa de mantener ciertos vínculos y de tomar las distancias de los demás. El objeto del análisis no es, pues, el individuo entendido como entidad distinta sino la trama de interacciones y, por lo tanto, los deseos y las angustias que se mueven en esta trama. Una terapia centrada en el individuo, que concibe su vida interior como algo que se verifica exclusivamente dentro de la persona, solo alimenta fantasías peligrosas de autosuficiencia y autonomía, que ignora la interdependencia relacional. Justamente por la naturaleza íntimamente relacional del individuo, la terapia analítica no puede dejar de considerar su íntima debilidad; de hecho, solo repensando la entera trama de las relaciones que estructuran el espacio vital, se podría llegar a una configuración diferente de la experiencia. Cualquier modificación del sí mismo orientada a encontrar otra posición existencial y otros modos de funcionamiento de la mente, debe considerar una realidad relacional que sigue un movimiento propio, respecto del cual no es siempre posible encontrar una línea de armonía.

El hecho que sea difícil pensar la ontogénesis en términos relacionales, también se evidencia con el hecho que, según Nancy (1996, p. 45), también Heidegger, que es incluso el filósofo que introdujo el concepto del ser ahí como ser-con-el-otro, partiría de un presupuesto a-relacional, porque del con-ser sólo habla después de haber indicado el origen del ser ahí. Esta dificultad de hablar del ser ahí en términos relacionales, que se traduce en la tendencia a nombrarlo en su singularidad, es índice de la calidad compleja de la condición humana, que sentimos íntimamente cuando percibimos que nuestro ser con el otro está íntimamente relacionado con aquella soledad existencial por la cual nunca podemos compartir con el otro nuestro sentir. Quizás la dificultad de pensar la realidad en términos relacionales tiene que ver con la tensión que cada uno siente al encarnar su propia unicidad y singularidad, porque si es verdad que la pluralidad es la condición de la existencia, es igualmente verdad que cada ser humano es único, nunca idéntico a ningún otro.

Los conceptos ontológicos son esenciales, y como tales, están entre los elementos estructurales de un paradigma de pensamiento. Se puede constatar cómo la ontología a-relacional contamina muchas tipologías de discurso, como el ético y político. El límite del pensamiento político occidental consiste en basarse en una concepción del ser humano como individuo independiente de otros y como sujeto autónomo capaz de bastarse a sí mismo, porque estructurado de este modo, descuida la condición de dependencia de los otros que caracteriza fases considerables de la vida de cada uno y que para muchos es una condición persistente. Las teorías de la igualdad se basan en la idea del ciudadano que como individuo, es decir, como un ente considerado en su singularidad, posee ciertos derechos. También Paul Ricœur, cuando se ocupa del cuidado para reinterpretar el objeto del discurso ético, concibe el sujeto según la tradición, olvidando que cada persona porta consigo de manera ineludible, su autonomía nunca completa, porque depende de otros; en efecto, afirma que la persona “es un ser de iniciativa y de elección, capaz de actuar según razones y jerarquizando los objetivos”; el otro (*autrui*) es concebido como “aquel que puede decir yo como igual a mí y, como yo, considerarse un agente, autor y responsable de sus actos” (2007, p. 36).

Partiendo, en cambio, desde una ontología de lo relacional, Eva Kittay pone en tela de juicio el pensamiento político occidental por basarse en una visión a-relacional de la vida humana; y con la afirmación “También yo soy hija/o de una madre” porque “cada uno es hija/o de una madre” (1999, p. 23), nos recuerda que todos venimos de una relación y por esto somos insuperablemente seres relacionales; en consecuencia, la igualdad es invocada no por algo que nos concierne como individuos, sino sobre la base de una propiedad que se comparte con otro. La primera relación con la cual cada uno tiene experiencia es con la madre, una relación esencial porque es la que nos acoge en el mundo. Al nacer, enseguida nos convertimos en seres dependientes de otros y, como tales, necesitados de cuidados; es el ser dependiente que hace necesario recibir cuidados. Conceptualizar de nuevo el estatuto ontológico del ser humano en términos de dependencia obliga a repensar radicalmente las teorías éticas y políticas. Asumir el estar en relación como categoría ontológica primaria, lleva a una concepción política “*connection based*” antes que “*individual based*” (*ibidem*, p. 28).

Precisamente, porque el encontrarse en una condición de dependencia del otro constituye un rasgo inevitable de la vida humana, el trabajo de cuidado es entendido como un “*dependency work*”. Si la teoría política pusiera no sólo al centro una visión relacional del ser humano sino también el cuidado como necesidad primaria, entonces la teoría de la igualdad centrada en el principio de la satisfacción de los derechos, se transformaría en la teoría de la igualdad en la responsabilidad del cuidado para los demás. Hasta que el principio de igualdad no se concrete como el ser igual respecto de la responsabilidad que cada uno tiene que asumir por aquello que es esencial a la vida, seguirá ocurriendo que, frente a alguien que cultiva una visión de la justicia como compromiso para satisfacer las necesidades del otro, siempre existirán otros que no consideran este principio de modo igualmente imperativo que los induzca a comportarse del mismo modo (*ibidem*, p. 24). Sin embargo, asumir el cuidado como fundante de la filosofía de la política, significa también repensar la primacía del concepto de igualdad, porque la relación de cuidado es una relación entre desiguales, entre la persona que-tiene-el-cuidado, que tiene el poder de hacer algo, y aquel que-recibe-el-cuidado, y que se encuentra en una situación de dependencia.

Si bien se califica lo relacional como dato fenomenológica-

mente evidente, no es para nada banal -como en cambio Lévinas sostiene (1993, p. 19)- poner en evidencia que “no existimos nunca en singular”, porque es fácil no tener en cuenta esta cualidad esencial de la condición humana a causa de la soledad existencial en la cual cada uno se siente prisionero. Si se tiene en cuenta la cualidad de la experiencia humana, el dato fenoménico inmediato es sentirse infinitamente solos, ya que solo sobre uno mismo se siente el peso de la tarea ética de dar forma a la propia vida, de dar sentido a aquellas migajas de tiempo que dibujan el tiempo de la existencia de una persona. La realidad me evidencia continuamente el hecho que “yo estoy solo”, en el sentido que mi existir constituye un elemento absolutamente intransitivo (*ibidem*). Cada singularidad es un acceso originario al mundo, lo que nos hace sentir únicos incluso estando entre otros. En esta singularidad no solo está el valor de la excepción, de lo único, sino también todo el drama de la soledad.

Solo en algunos momentos privilegiados del ser, como cuando se experimenta una intensa conexión amorosa con el otro, cuando se siente fundirse con el cuerpo y el sentir del otro, el pensar se aliviana, la soledad de la relación con el propio existir no se percibe. La caricia de quien siente por ti un amor intenso llega a tocar la piel del alma, sus palabras vienen como desde adentro y atan la respiración del uno con el otro. Aquel sentirse uno con el otro, justo en los momentos culminantes de fusión amorosa, es condición absolutamente distinta de lo ordinario, por eso los pensamientos y las emociones del vivir cotidiano parecen llegar a ser extraños a la vida del alma: amar íntimamente al otro se respira en el alma y se saborea en la carne aquella liviandad del ser ahí que no conoce otros lugares. Son momentos privilegiados del ser, radicalmente distintos respecto de la experiencia ordinaria. La fusión extática con el otro es un tipo de locura existencial, porque se experimenta una calidad del ser fuera de lo ordinario, aquella que hace compartir el existir, participar recíprocamente en los movimientos más íntimos del ser ahí.

Por el contrario, en la experiencia ordinaria podemos “intercambiar recíprocamente todo, salvo el existir” (*ibidem*) que no concierne a ningún otro si no a su existente; en este sentido, el existente es “mónada y soledad” (*ibidem*, p. 25). Nos encontramos solos frente a la responsabilidad del proyecto existencial, ante el llamado a dar sentido plenamente humano a nuestro tiempo, frente al dolor cuando desciende al alma como la niebla

de otoño. Cuando enfrentamos las cosas más importantes de la vida, llamados a tomar decisiones cruciales, a menudo estamos inevitablemente solos. La soledad no es una condición que se pueda elegir: cada uno está inevitablemente solo (Rilke, 1929, p. 57). El arte de existir tiene que considerar esta irremisible soledad, por la que, incluso co-existiendo con otros en el mundo, nos es posible dibujar huellas de sentido en la medida en que logramos dar voz a nuestra singularidad, a nuestra originalidad.

La evidencia de mi soledad es el trabajo de mi conciencia. Pero la conciencia, que es mía y sólo mía, tiene su matriz generativa en la pluralidad del ser ahí; de hecho, es la forma emergente del diálogo silencioso del alma consigo misma, que se hace posible justamente porque el alma es a la vez dos en uno. En este enredo ontológico está la dificultad de la condición humana: la conciencia, en la cual vivo toda mi soledad y que evidencia mi ser singular, tiene su matriz en la pluralidad del dos en uno que estructura la cualidad relacional del ser ahí. Es este saberse infinitamente solos, incluso en la íntima pluralidad del ser ahí que hace vivir en todo su dramatismo, la soledad indisoluble que el existente experimenta con el acto singular de existir⁶.

La figura más intensa de la fatiga de la soledad es la de Jesús, cuando está solo frente a su destino en el huerto de los olivos (Mt 26, 36-46). Al momento de decidir recogerse en oración, les

6. Para la construcción de los presupuestos ontológicos en los que fundar la filosofía del cuidado, la referencia filosófica obligada está representada por Heidegger, porque ha reconducido la mirada sobre el cuidado, y con él las otras filosofías de lo relacional como Arendt, Nancy y Lévinas, el cual permite, como se verá, tematizar cualidades esenciales del cuidado como la responsabilidad. Sin embargo, al momento de dibujar el marco ontológico que hace de fondo al discurso que aquí se va tejiendo, parecería no justificado referirse tanto a Heidegger como a Lévinas, porque mientras el primero pone como cualidad primaria del existir el ser-con-otros, situando, por lo tanto, lo relacional al corazón del ser ahí, Lévinas -declarando abiertamente tomar las distancias de la ontología de lo relacional como estructura primaria del ser (1993, p. 17)- afirma que lo existente es de inmediato y siempre solo, y es a partir de esta soledad que encuentra al otro. Pero estas dos visiones ontológicas en vez de ser inconciliables son complementarias, porque sólo tomadas juntas hablan de la cualidad verdadera del existir: se nace solos, es verdad, clavados de inmediato en la tarea de ocuparse del ser ahí, pero juntos se nace carentes de ser, con una sustancia porosa que necesita de la relación con el otro, por esta razón, las primeras experiencias relacionales desarrollan un papel fundamental en la construcción de la identidad. Por tanto, no se puede decir que entre la experiencia de la soledad y la experiencia social hay antinomia (*ibidem*, p. 31), porque la soledad es percibida como tal justamente porque es igualmente original en nosotros que la tendencia a la sociabilidad. Por otro lado, lo relacional está tomado en su esencialidad precisamente por el hecho que tenemos experiencia ontológica del estar solos con nosotros mismos.

ordena previamente a sus discípulos quedarse ahí, porque él irá más allá a rogar solo, pero luego en el momento del recogimiento en soledad, experimenta un dolor y una angustia tan difícil de sostener que, dirigiéndose a sus discípulos, les pide quedarse con él para velar juntos. Está todo el espesor ontológico de lo humano en esta necesidad de los otros, una necesidad sobre todo irrecusable en los momentos decisivos para la vida: sea en los momentos en que la alegría alegra el alma, sea cuando el dolor se hace desmesurado. Sin embargo, los discípulos se duermen, y Jesús llama la atención sobre su incapacidad de estar “una sola hora conmigo” (Mt 26, 40). En los momentos difíciles, aquellos donde el alma frente al acaecer dramático de los acontecimientos de la vida es tomada por el dolor y por la angustia, la necesidad del otro se siente en toda su fuerza ontológica, incluso si el peso de la vida sigue siendo algo absolutamente personal. Y cuando los demás faltan, se ausentan, es como sentirse en un desierto, sin raíces en el mundo.

La necesidad del otro

Solo la tarea de cultivar el arte de existir, aquel que transforma el sentirse irremisiblemente tomado dentro de la solidez del ser en la posibilidad de estar presente, según un proyecto que abra a lo ulterior, muestra como un dato irrecusable la inseparabilidad de nuestro existir en relación con los demás. Por muy intenso, en efecto, que pueda ser el empeño que cada uno dedica a tener cuidado de su propio ser ahí, tal práctica no basta para hacer posible la vida, y menos la realización de las posibilidades existentes de cada uno, ya que cada uno de nosotros tiene una inevitable necesidad de relación con los demás. La necesidad del otro se manifiesta en el recién nacido, en el fenómeno del apego a la figura materna, y luego reaparece bajo muchas formas en el curso de la vida: se busca el amigo/a con quien se necesita compartir lo esencial de la experiencia del alma, se busca el amante con quien sentirse unido hasta olvidar todo el resto, se busca un compañero de acción para dar cuerpo a un proyecto político. Cuando Heidegger (1975b) habla de la comprensión existencial que prepara el proyecto del ser ahí, dice que la comprensión no es algo que tenga por objeto un yo aislado, sino un sujeto junto a los demás y en el mundo.

Cada uno busca la verdad de la existencia, pero cuando esa

búsqueda ocurre en soledad, aunque se puedan captar muchas cosas importantes, ninguna de éstas es verdad. Precisamente porque vivimos de relaciones que esculpen la materia de nuestra vida, la verdad es fruto del encuentro con el otro, del diálogo, de un camino que se hace juntos. Nuestra estructura ontológica es esencialmente relacional, en el sentido que nuestro ser ahí se hace a través de las relaciones con los demás. La esencia del ser es “co-existencia singularmente plural” (Nancy, 1996, p. 7) y eso significa que la particularidad de nuestro ser es posible justo a partir del devenir junto a los demás. No se llega a existir a través de un acto solitario, sino a través de los cambios de ser que se realizan en la comunidad en que se vive. La “fábrica del ser” (Murdoch, 1997, p. 3) no le pertenece al individuo, sino está co-construida de pensamientos y de gestos que se hacen juntos.

Lo difícil del trabajo de vivir está en ser consciente de toda la responsabilidad particular del proyecto del existir junto a la ineludible necesidad del otro, incluso para la propia libertad. Decidir no ser sujeto pasivo del tiempo para dar forma original al propio tiempo, requiere de un esfuerzo íntimamente personal, un esfuerzo que nos pone frente a la evidencia que la soledad no es para nada una invención metafísica, sino un dato existencial; pero al mismo tiempo se percibe que la fuerza vital que hace posible el trabajo ontológico y ético de dar forma original al propio ser ahí, viene de la comunidad de la cual somos parte, porque cuando buscamos dentro de nosotros la fuerza de la respiración ontológica y ética de la cual tenemos necesidad, encontramos a los demás con los que íntimamente nos convertimos en nuestro ser-con.

Cuando Iris Murdoch afirma que el ser humano es egoísta por naturaleza (1970, p. 78), señala aquello que consigue cuando, tomados por la fatiga del trabajo del diario vivir, se tiende a percibir solo el propio ser intensamente solo y responsable del propio sí mismo, sin ser capaz de ver al mismo tiempo la sustancia relacional del ser ahí y el hecho que una visión autorreferente del vivir es decididamente un fracaso. Son precisamente los momentos en que se padece más intensamente el sentido de la fría soledad ontológica los que nos hacen descubrir la ineludible esencialidad de la relación con el otro. El estar solo se hace evidente sobre todo cuando el pensamiento, habiendo examinando la experiencia vivida, no puede evitar considerar aquellos errores existenciales que hacen sentir todo el peso de sentir que falta algo esencial;

pero precisamente en aquellos momentos la relación con el otro, aquella que te ayuda a retomar el respiro del ser, se revela como vital. La estructura ontológica del ser humano no es monádica, sino en red, íntimamente conectada con el ser de los demás. Por lo tanto, si la esencia del ser es co-esencia, entonces reconocer que no se puede prescindir de una caricia que te comunica la cercanía del otro, de una mirada que te acoge, de la palabra que endulza tus experiencias, no es mera sensiblería, sino algo humanamente vital.

Cuando un ser humano comienza su existencia, de hecho, inicia coexistiendo; cuando viene al mundo, viene acogido, antes que en un espacio y en un tiempo, por una mirada; el abrir de sus ojos a la luz es todo uno con el ser acogido por la mirada de quien tiene cuidado de su vida. Es el abrazo de la madre que calma el terror primitivo de encontrarse expuesto en el mundo. El nacimiento coincide con el encontrarse expuesto y el cuidado es el acto de acoger para proteger de la amenaza que significa el exponerse. Cuando Kant señala que en el tiempo y en el espacio radican las categorías fundamentales del conocer, en cuanto categorías ontológicas fundamentales, dice por cierto algo esencial, pero distrae el pensamiento al no ver aquello que viene antes de todo: antes del tiempo y del espacio en que el ser llegará a existir, están los gestos y las palabras de cuidado de quien acoge el nuevo ser que viene al mundo. Y de los gestos y de las palabras que atestiguan que estamos dentro de una relación de cuidado, cada uno tiene una viva e ineludible necesidad por todo el tiempo de la vida.

Si vivir es con-vivir, entonces, encontrar en la vida el ritmo del compartir con otros es esencial. La ontología de las relaciones, que pone en evidencia la irrenunciable necesidad del otro que caracteriza la condición humana, muestra la ineludible necesidad de una ética del compartir. La estructura epistemológica de fondo de nuestra cultura, identificada en el pensamiento analítico que rompe el tejido de la vida en partes discretas y, por lo tanto, con la lógica del separar para buscar las unidades fundamentales, lleva a que la acción heurística fundamental conciba la realidad como un conjunto de entes discretos que se juntan por causa de fuerzas dinámicas que sobre ellos actúan de modo extrínseco. En esta visión atomizada y escindida toma forma la imagen de nuestra persona como un ente limitado por los confines

de nuestra piel; pero esta visión atomística no corresponde a la esencia de la condición humana, que es fundamentalmente relacional, en cuanto la identidad personal es la forma emergente de las relaciones que estructuran nuestro espacio vital.

Ya Sócrates en el Teeteto dice que “nada es en sí y por sí, sino que todo se vuelve en relación con otra cosa” (157a-b). Ese camino que es la vida es siempre con otros porque nadie puede existir solo. Para pronunciar palabras, que es uno con el construir el espacio en el cual manifestar la propia esencia, se necesita del otro. Tampoco se puede tener percepción del propio cuerpo si no hay otro con el cual estar en relación. Ser consciente de que vivir es convivir, significa saber y sentir que nuestra vida, aunque en su camino personal, está entrelazada con la de los demás y es precisamente en cuanto seres plurales, es decir nunca solos, que no se acaba nunca de encontrar espacios y tiempos para existir. Cuando la conciencia del propio ser inevitablemente entrelazada con el ser de los demás disminuye, entonces se arriesga la locura. Es la calidad ontológica de nuestro ser que pide aprender y cultivar la práctica del compartir para tejer con los demás los ritmos de la existencia. Considerando que el camino de la vida no es un recorrido que cada uno hace solo, sino siempre con otros, el guiar nuestro ser-ahí debería ser un deseo de convivencia atenta y responsable.

Ordenando los hilos del discurso hasta aquí desenmadejados, se puede decir que, *si el cuidado se califica como fenómeno ontológico sustancial del ser ahí y si el ser ahí es íntimamente relacional*, ya que el ser-con-otros es la íntima esencia de lo humano, *entonces el tener cuidado del ser ahí está unido con el tener cuidado del con-ser-ahí y por ende con el tener cuidado por el otro*. Ser ahí es tener cuidado y en este cuidado estamos yo-con-los otros. El cuidado como atención por el otro, como solicitud a favorecer el bien-estar del otro, es condición indispensable para una vida buena.

Por lo tanto, si compartimos el supuesto según el cual el cuidado es *algo ontológicamente esencial*, entonces el actuar con cuidado es un valor primario, y es así, no sólo para quien recibe el cuidado sino también para quien lo da. Es un valor para quienes lo reciben porque sin cuidado, el ser no puede convertirse en su ser posible, y es un valor para quienes actúan, porque asumir la responsabilidad del cuidado significa situarse donde existe lo

irrenunciable para la vida. Por esto, la relación de cuidado aporta valor tanto para quien recibe como para quien ejerce el cuidado (Kittay, 1999, p. 25).

EL ESTAR CONDICIONADO DEL SER AHÍ

Vulnerabilidad

Precisamente porque somos seres íntimamente relacionales, somos dependientes de otros; en este depender-de-otro-del-sí-mismo está la vulnerabilidad propia del ser humano. El hecho que nuestro ser esté en un cuerpo y que el cuerpo presenta confines precisos induce a pensar en nosotros como entes discretos y distintos de los demás. En cambio, nuestra materia ontológica no es algo compacto y cerrado dentro de los confines de la piel del ser individual, sino que es porosa: absorbe la realidad cercana y se modela en relación con el otro. Esta visión porosa del ser es subyacente a las palabras que Sócrates pronuncia en el *Fedro*, donde plantea la hipótesis que su aprendizaje puede deberse al hecho que los conocimientos adquiridos resultan del ser “llenado a la manera de una vasija, de no sé qué fuentes extrañas” (Platón, *Fedro*, 235d). Es la porosidad del ser que pone en comunión con las cosas, pero este ser expuesto a la cualidad de los acontecimientos que invisten nuestro ser-ahí no sólo hace que nos nutramos de otro, al mismo tiempo, podemos absorber lo que puede ser nocivo. Si la porosidad del ser nos abre a los demás haciendo posible la relación, al mismo tiempo se traduce en vulnerabilidad.

Si el estar en relación rompe la soledad del ser ahí y nos permite com-partir la existencia, al mismo tiempo nos vuelve *vulnerables*, ya que estamos siempre sometidos a las acciones que los otros entes y los otros seres vivientes ponen en acto, acciones que pueden proveer alimento para nuestro ser, pero también pueden ser amenazadoras.

El vínculo relacional con los otros se traduce en dependencia de los demás, que tiene su reciprocidad en el poder sobre los otros y en el poder que se experimenta. En la infancia dependemos en todo de quien tiene el cuidado de nosotros, de la comida al cariño; luego, a lo largo de la vida, el alimento de ideas de las cuales necesita la mente lo encontramos en el intercambio con los otros, cuando pedimos ayuda para reparar trozos de vida

dañados o para ser cuidados cuando nos encontramos heridos en el cuerpo o en el alma. El poder decidir por sí mismos, que constituye la condición del ejercicio de la libertad, un bien irrenunciable de la vida, puede transformarse en el albedrío que decide posibilidades cotidianas del ser ahí del otro. Nuestro estado de íntima conexión con el mundo nos vuelve dependientes y en cuanto dependientes del otro, nos volvemos vulnerables.

Llegamos a estar en el campo de una realidad que nos posee y de la cual no podemos sustraernos. No poseemos la autosuficiencia. Así, para poder ser, nos volvemos a los demás y al mundo. Pero dependemos de los demás y del mundo. La relación con el otro nos alienta a ser, pero al mismo tiempo nos limita. Estamos necesitados del otro y por esto buscamos la relación con el otro. Al otro nos arrimamos. Pero lo amenazador cuando buscamos amparo arrimándonos al otro, puede venir justo de los más cercanos (Rilke, 1992, p. 21). En la pluralidad de la condición humana, la limitación que ejercita uno contra el otro es inevitable. En éste “depender de” está toda la vulnerabilidad de nuestro ser: de nuestro proyecto de existir, de nuestros deseos, de nuestros afectos.

¿Qué somos? “Una vasija que puede hacerse añicos con cada sacudida y cada movimiento” (Seneca, *A Marcia*, 11.3). Somos vulnerables en la vida corpórea y espiritual: podemos padecer acontecimientos ambientales adversos que ponen en peligro nuestra vida, podemos enfermarnos, podemos ofendernos por las acciones ajenas con la consecuencia de perder buenas relaciones construidas con dificultad, perder el trabajo que nos permite vivir una vida adecuadamente buena, perder la libertad, o simplemente, perder la tranquilidad.

El cuerpo es vulnerable porque la vida orgánica puede padecer alteraciones más o menos sensibles. Situaciones de enfermedad, discapacidad y sufrimiento que son intermitentes o de breve duración, logran ser metabolizadas con más facilidad en un estado de la vida en que la sensación de autosuficiencia y autonomía que todos necesitan permanece intacta. Pero la vida también puede verse golpeada por sufrimientos agudos y crónicos, por enfermedades invalidantes, por una persistente debilidad o discapacidad, por acontecimientos traumáticos que dejan en la carne un dolor duradero y en el alma un sufrimiento erosivo que cambia radicalmente la calidad de la vida.

La esencia relacional de nuestro ser también nos condiciona

en la búsqueda de la excelencia, porque precisamente en cuanto seres relacionales, la buscamos en las relaciones. La pluralidad no es sólo “la condición sin la cual” no es posible la existencia, sino también es “la condición por la cual” cada uno busca el sentido de su ser ahí (Arendt, 1958, p. 7). En efecto, lo que más da sentido a la vida son los bienes relacionales como la amistad, el amor, las uniones políticas destinadas a construir espacios compartidos, y con ellos todas las acciones relacionadas con las virtudes que crean buenas relaciones: amabilidad, cortesía, solidaridad, compasión, generosidad.

Cuando experimentas la verdadera amistad, sientes una fuerza vital que nada más puede darte. Sabes que cuentas con alguien y que alguien cuenta contigo. Se convierte en un punto de apoyo y en esta reciprocidad de reconocimiento se experimenta vivamente el valor del ser ahí. Cuando la vida te hace entonces el regalo de una relación de amor auténtico, entonces esa soledad ontológica que es cualidad sustancial de nuestro ser ahí parece algo que no nos concierne, tiende a evaporarse del alma como el rocío de la hierba en una mañana de verano. En el tiempo ordinario se habita lejos del centro vivo de las cosas, no nos es dado sentir el ritmo íntimo de lo real, sino algunos latidos de vez en cuando. Pero cuando el propio deseo de bien se abraza exactamente al del otro, entonces parece que el ritmo íntimo del ser resuena en el corazón. No te sientes un ente más entre muchos otros, te sientes existir en la dualidad armónica con el otro y es así que saboreas la vida en su plenitud. Sientes la alegría intensa y liviana del ser ahí.

Los bienes más grandes, sin embargo, son también aquellos que, por un lado, dependen menos de nuestra voluntad y, por otro, son más delicados y están en mayor riesgo. La amistad y el amor trascienden nuestra voluntad, se sustraen a cualquier acto de soberanía. Según Simón Weil, la amistad es algo que tampoco debe ser deseado. Cuando se experimenta, no puede ser pensada como el fruto de nuestro deseo, sino como algo inesperado y gratuito, que se sustrae a cada lógica: “pertenece al orden de la gracia [...]. Está entre las cosas que son dadas por añadidura “ (1970 p. 156) La amistad no se busca, se hace, se pone en acción, tal como se hace con cada virtud. También el amor: no es algo que se proyecta, que se controla, que se espera, sino algo que se hace, se vive. Y en este poder cultivar una amistad y nutrir un amor dependemos fuertemente del otro. Las cosas de más valor para la vida son de un orden trascendente, toman forma según

una lógica extraña a cada deseo de soberanía. Esas van, por lo tanto, sustraídas al ejercicio egocéntrico de la imaginación, al deseo de imponer el propio proyecto. Cuando se cree que podría suceder, la amistad no debe ser administrada sino simplemente aceptada, con gratitud, con el sentido de don. Cuando se advierte que un amor pudiese brotar, nada debería ser buscado, sólo dejar que florezca.

Como Sócrates nos explica, el amor, ese sentimiento que cuando se vive incluso de roce, nos hace estar en presencia del bien, viene de *Penia*, que significa pobreza, falta (Platón, *El Simposio*, 203c-d). Ser pobres es estar faltantes de algo; nosotros somos pobres porque estamos faltantes del bien, no del ser, sino del bien. Y paradójicamente es justamente el estado de pobreza que nos permite experimentar las cosas dignas de amor, porque es el sentirse faltantes que mueve la tensión a buscar el bien. En este sentido debe ser leído el rechazo de Ulises a la invitación de Calipso a hacerlo inmortal, porque sólo el estado de debilidad, de falta y pobreza permite luego vivir las cosas bellas y buenas, de la amistad y del amor. La pobreza entendida como esencialidad es una bendición: ser pobres en el espíritu y puros en el corazón. Porque sólo reduciendo a lo esencial nuestro ser ahí, eliminando lo que sobra de los deseos, aspiraciones, pasiones, creencias, podemos ponernos en contacto con las cosas en lo profundo de la realidad.

Afirmar que la excelencia debe ser buscada en las relaciones con los demás contrasta con la idea, que tiene raíces antiguas en nuestra cultura, según la cual debe buscarse en la producción de cosas -obras, acciones y palabras- capaces de resistir a la usura del tiempo (Arendt, 1958, p. 15). Prestar atención a las relaciones significa invertir en precariedades y que, aun cuando se revelan sólidas, en todo caso no van más allá de la duración de la vida; dedicarse a producir cosas y acciones de valor significa invertir en algo que puede durar más allá del tiempo de la vida. No son visiones radicalmente alternativas, pueden coexistir; pero ciertamente son diferentes: la primera busca la excelencia dentro de los límites propios de la condición humana, la segunda revela la aspiración a durar más allá del tiempo de la vida, casi a seguir un sueño de inmortalidad.

Los bienes relacionales, los de más alto valor, no son solo trascendentes a nuestra voluntad, sino también extremadamente delicados; Martha Nussbaum los define “vulnerables de

una manera particularmente profunda y peligrosa” (1996, p. 624). Son vulnerables porque están expuestos a los choques de la realidad, a los acontecimientos del mundo que pueden debilitar o destruir las uniones relacionales. Fuerte es el dolor que se experimenta al terminar una relación significativa: cuando se deshace un proyecto político compartido con otros, cuando se disuelve una amistad, cuando acaba un amor. Se experimenta en estos casos un sentido de pérdida, una pérdida, pero no de algo, sino de una parte de sí, porque al experimentar las relaciones, nuestro devenir se entrelaza íntimamente con el de otros y cuando el otro se va, también una parte de nosotros desaparece. Si en general ningún bien que llegas a adquirir reduce la tasa de íntima debilidad de la existencia, ya que cada bien es siempre precario, los bienes relacionales, conforme dan valor a la vida, al mismo tiempo aumentan el grado de vulnerabilidad, señal ésta de que nunca el ser humano puede escapar de su debilidad.

Hay un dolor que aparece cuando nos encontramos soportando el mal, el mal que golpea la carne o el mal que hiere el alma, lo que viene del comportamiento de otros o que nosotros mismos obtenemos por falta de sabiduría de las cosas humanas. Pero también hay otro tipo de dolor, es aquel que se experimenta cuando falta el bien. Es un dolor extraño: no es provocado por algo que nos golpea, sino que es consecuencia de sentir que falta algo esencial, ese algo irrenunciable que hace la vida digna de ser vivida. Debido a que solo el bien da valor a la vida y su falta, el faltar de las cosas buenas dignas de amor, deja lo esencial ausente, *deja sin*. Sin el sentido verdadero del ser ahí.

La dificultad de la condición humana es tener que invertir donde se sitúa el riesgo de la máxima vulnerabilidad. Por esta razón, lo que caracteriza la existencia es la búsqueda continua de un difícil equilibrio entre el establecer y mantener las uniones con los otros y la tentativa de sustraerse a los sufrimientos y los peligros que estas uniones comportan. En el frontis del templo de Delfos, había tres inscripciones, una de las cuales sentenciaba: “No te ates demasiado”. Es evidente que el florecer de nuestro ser

ser vulnerable, ya que nuestro poder florecer está conectado íntimamente a la vulnerabilidad. Estar abiertos, receptivos, flexibles y tiernos, ser emocionalmente capaces de invertir en las relaciones o empeñarse en mantenerlas, ser capaces de nutrir y dejarse nutrir de amor son cualidades necesarias para desarrollar algunos de los más importantes dones para la vida. (Carse, 200, p. 35).

está sometido a acontecimientos y decisiones ajenas que no dependen de nuestra voluntad. Pero si es verdad que la cualidad de nuestra existencia es puesta en riesgo por nuestra vulnerabilidad, al mismo tiempo se hace necesario

Para evitar el sufrimiento resultante de la disminución de los bienes relacionales, uno estaría tentado a orientar la existencia hacia formas de autosuficiencia. Pero, además de ser imposible, una vida completamente autosuficiente no es realmente humana, precisamente por el hecho de que somos seres relacionales. Para responder a ciertas teorías de su tiempo, Aristóteles afirma que es absurdo considerar afortunado a quien vive en soledad, porque nadie puede encontrar la alegría solo consigo mismo (Ética Nicomáquea, IX, 9, 1169b 18-22). Por lo tanto, no sólo necesitamos cuidar las relaciones, sino que es en las relaciones que la excelencia humana encuentra la posibilidad de actualizarse. La vulnerabilidad es, por lo tanto, inevitable, es cualidad estructural de la existencia.⁷

Fragilidad

Si aun cuando no dependiéramos de los otros y pudiéramos bastarnos a nosotros mismos, siempre nos faltaría algo, siempre seríamos seres en peligro de no ser. No sólo somos vulnerables porque estamos expuestos a los choques del mundo y a aquellos que nos causamos los unos a los otros, sino íntimamente frágiles: somos frágiles, ya que *llegamos a ser independientemente por una decisión nuestra, y una vez en el mundo nos encontramos en el fluir del tiempo y este ser en el tiempo no está bajo nuestra soberanía.*

Desde el momento en que nosotros llegamos al ser no por nuestra decisión, sino que nos encontramos puestos en el ser y luego por todo el tiempo de la vida estamos en poder de la

7. El argumento aristotélico desarrollado en la *Política* es el siguiente: si X es parte de C, entonces, ninguna descripción de los extremos de la vida de C puede omitir X; si seguimos este razonamiento como válido (1996, p.634), entonces, dado que la relación del ser humano es propia del ser humano, las relaciones de su vida no pueden ser excluidas. Pero este argumento no es suficiente para argumentar que se necesita invertir mucho en las relaciones. Para hacer esta transición es necesario retomar el tema de la búsqueda del bien: si en cuanto a la calidad de nuestro ser somos seres relacionales y en cuanto a lo que buscamos perseguimos el bien, entonces el bien está en una dimensión relacional, en consecuencia la excelencia debe buscarse en una dimensión relacional; lo bueno es algo compartido, es decir, que nos concierne como seres-con-otros.

misma, la íntima cualidad de la condición humana es ser inconsistentes (Stein 1950, p. 92). Nuestro ser ahí no se pone por sí mismo, sino que viene de otro lugar y ocurre como un prorrogarse de momento en momento en virtud de una decisión ajena a nosotros. Es esto, nuestro recibir el ser poco a poco, lo que nos vuelve frágiles como hojas sobre las ramas de otoño. Descubrir que yo no dependo de mí y que en mí no soy nada, hace percibir toda la frágil inconsistencia del propio ser.

La fragilidad de nuestro ser se capta en lo enigmático de nuestro origen y nuestro fin, en los vacíos no conocidos de nuestro pasado y en la imposibilidad de llamar al ser todo aquello que quisiéramos. Utilizando una expresión heideggeriana, nosotros somos seres arrojados en el mundo, y justamente porque la condición humana es ser arrojados, no nos es dado tener soberanía sobre aquello de lo cual depende la realización de la tarea existencial del devenir el propio ser ahí. Somos un devenir continuo, cuyo logos sigue siendo trascendente con respecto a nuestras posibilidades. En cada instante puede abrirse el remolino de la nada (*íbidem*, p. 90), sin que nada se pueda hacer. Ya que en el fundamento de nuestro ser somos débiles, la fragilidad es nuestra cualidad ontológica.

La matriz generativa de la vida abandona a los seres a esa condición peligrosa que es el devenir sin protección. Sólo nosotros, los seres humanos, a diferencia de las plantas y de los animales, tomamos más riesgos con la vida misma (Rilke, 2000, p. 529). Por un soplo más arriesgado. Porque no sólo nos encontramos arrojados en el mundo, como pueden ser las cosas, sino a diferencia de los otros seres vivientes que llevan consigo la forma de su devenir, nosotros estamos abandonados a la tarea de inventarnos la forma del propio ser-ahí. El cerezo sabe cómo tiene que florecer y la abeja cómo buscar el néctar, nosotros tenemos que inventar los movimientos del existir. En este trabajo del vivir nos falta un fundamento, ya que nos falta el poder inicial del cual depende el ser ahí; siempre dependemos de otro. Por esto, vivir es arriesgar; en este arriesgarnos en nuestro devenir nos encontramos sin amparo alguno.

En nuestra cultura aprendemos pronto que el bien más grande es la libertad; y por todo el tiempo de la vida se va en busca de modos del ser ahí que sean concreciones fenomenales de un espíritu libre; pero en esta búsqueda se evidencia la cualidad paradójica y dramática de la condición humana, porque un ente

que busca la libertad es un ente que se encuentra en medio de su existencia, sin haberlo decidido, y con un proyecto que siempre tiene que enfrentarse con los límites que la realidad plantea, incluidas las intenciones y los proyectos de los otros. La existencia comienza sobre la base de una decisión no libre, ya que no proviene de nosotros, sino que, durante todo el tiempo de la vida el alma sentirá con apremio el anhelo de la libertad, como si el fondo libre del ser del cual se origina el devenir de las cosas, al momento de iniciar el ser ahí de cada uno condicionándolo a devenir, dejara en el ente la semilla de su cualidad libre.

Los instantes de libertad son momentos privilegiados del ser ahí porque nutren al alma de aquella energía vital que hace sostenible la tarea del vivir; pero esos momentos, en los cuales nos sentimos realmente vivos, hacen experimentar al otro la condición humana: aquel encontrarnos en la situación de ser y por todo el tiempo de la vida, obligados a medirnos con acontecimientos y decisiones que no dependen de nosotros, nos evidencia la cualidad *condicionada* de la vida humana.

Los seres humanos son seres condicionados no sólo porque en su llegar a ser dependen de una decisión que viene de otra parte, sino también porque cada elemento con que se ponen en contacto se convierte en una condición de su experiencia (Arendt, 1958, p. 8). No sólo el mundo natural nos condiciona, sino también los artefactos del trabajo humano, porque una vez que hacen parte del espacio experimentado, ellos condicionan los modos de nuestra existencia. Y luego las acciones de los otros, sean ellas más o menos intencionadas hacia nosotros.

No tenemos poder sobre las condiciones de las cuales depende la segura realización de la tarea existencial de devenir el mismo ser ahí, porque la condición humana es una continua combinación entre lo que depende de nosotros y lo que viene del mundo. En este sentido, nuestra condición es la de ser arrojados. Nuestra cualidad ontológica es la *fragilidad* porque en el fundamento de nuestro ser estamos sin soberanía.

La condición de fragilidad también depende de la sustancia temporal del ser ahí. La expresión “yo soy” no indica algo que resiste a la mirada, porque lo que yo soy es continuamente diferente en el tiempo, desde el momento que nuestro ser es un continuo devenir. Nuestra mirada nos encuentra continuamente diferentes, ya que en cada momento “el ser de antes es pasado, para dejar lugar al ser de ahora” (Stein, 1950, p. 74).

Por su carácter de continua fluencia, mi ser es “puntiforme”: lo encuentro y lo vivo en el instante presente, aplastado entre un pasado de instantes que no soy más y un devenir que no es todavía.⁸

Es este poder llegar a ser el propio ser lo que hace posible la tarea de existir, que consiste en tratar de construir la mejor forma propia. Sin embargo, este devenir no es un ocurrir que sigue un movimiento y una dirección intrínseca, sino que es un deber llegar a ser el propio ser posible. El trabajo fatigoso de dar forma al propio ser posible se da mientras más frágil se pueda ser: es un continuo construir modos de ser ahí, que toma alguna forma respondiendo a la tensión a trascender cada situación adquirida para abrirse a lo ulterior, pero siempre provisional, siempre a superar. Incluso la forma más firme que se pueda inventar está sometida a un desvanecer ontológico ininterrumpido. La experiencia de existencia que dibujamos día tras día, incluso en la mejor forma y en la apariencia estable que logramos construir, nos hace siempre sentirnos como muñecos de nieve al primer sol.

Tenemos que llegar a ser nuestro poder ser, y en esto radica la labor del existir. Pero así como el trabajo por el que conservamos la vida siempre debe ser reconstruido, porque el producto del trabajo no tiene la cualidad de perdurar, así también es el trabajo de dar forma al propio existir, porque mucho de lo que parece logrado siempre está en peligro de perderse. Estamos llamados a encontrar los modos para conservar la vida e inventar un modo de ser ahí que pueda dar sentido a nuestro existir, pero sucede que luego, lo que construimos, puede escabullirse como el rocío al primer calor de la mañana. También la más bella de las acciones que se pueda lograr termina durando poco y escabulléndose en el devenir, por lo demás, en lo no gobernable que arrolla todo.

8. Tal es la importancia de la noción de tiempo que el ser humano sale de la condición de animalidad y surge a la humanidad cuando logra dar orden al fluir de las cosas en el tiempo. Prometeo, en efecto, explica que: “Al principio tenían los ojos y no eran capaces de ver, sentían, pero sin entender, eran como las sombras de un sueño: vivían toda la vida al azar, en la confusión más completa. No sabían construir casas de ladrillos, bien expuestos al sol, no sabían trabajar la madera. Habitaban bajo tierra, en cuevas, a la oscuridad como las hormiguitas. No sabían con certeza cuándo tenía que llegar el invierno o la primavera con sus flores o el verano con sus frutos. Hacían todo sin ningún criterio. Hasta que yo les he enseñado cuándo las estrellas surgen y cuándo el sol se ponía, y no es una cosa fácil de entender” (Esquilo, *Prometeo*, vv. 447-458). Por lo tanto, el primer aprendizaje fundamental consiste en construirse una idea del tiempo que pasa y elaborar esta visión corresponde a entrar en la realidad de la condición humana.

La existencia está como sometida a “un viento perenne” (Rilke, *Caducidad*), donde también las construcciones más sólidas acaban por no resistir al choque de lo real. Trabajamos construyendo competencias, pero si no se ejercen, se pierden; cultivamos disposiciones del alma, pero también éstas nunca se nos dan de una vez para siempre: son frágiles, basta poco y se vuelven inactivas; podemos dedicar días enteros a desarrollar una habilidad manual, como tocar la guitarra, pero una enfermedad puede disolver en la nada todo nuestro trabajo. Quien interpreta con responsabilidad la tarea de dar forma a la misma existencia dedica mucho tiempo y energía a plasmar el propio ser: a modelar posturas cognitivas, afectivas, éticas y políticas. Pero por más que nos dediquemos a cultivar esta “técnica del vivir” nada de lo adquirido tiene la mínima garantía de permanencia; hay tantas ocasiones en que se tiene que enfrentar la necesidad de volver a empezar, al punto de sentir inútil también el esfuerzo más decidido y vehemente. La conciencia de nuestra fragilidad ontológica resuena en las palabras pronunciadas por Taltibio: “En verdad quien parece noble y prudente no vale nada más de quien nada vale” (Eurípides, *Las Troyanas*, vv. 411-412). Nuestra trágica cualidad ontológica es ser un soplo. Estamos con frecuencia construyendo sentido, que luego con poco puede disolverse. Dolorosamente, Qohéleth afirma que “todo es vanidad e inútil afán y no hay ninguna ventaja bajo el sol” (Ec. 2,11).

También podríamos unir todas nuestras fuerzas y construir un mundo ideal en plena comunión, donde no fuéramos vulnerables los unos con los otros, pero la debilidad de nuestro proceder de una intención que no es nuestra y de la finitud independientemente de nuestro deseo, de este encontrarnos situados en el ser y por todo el tiempo encontrar nuestro ser solo en el momento presente, con un pasado que ya no es pero que aún está allí, condicionando, y un futuro que siempre podría ser de otro modo de lo que se pueda imaginar, hace de la vida humana un encontrarse enredado entre fuerzas que no podemos gobernar. La existencia es un sucederse puntual de instantes de actualización en el presente de nuestro ser posible; sólo en el presente se entra en contacto con el ser, y todo se juega en la breve duración de los instantes que se suceden sin cesar. El ser temporal es algo que se transforma enseguida en no ser. Una vez que en el presente en el que nos encontramos toma forma una posición de ser, la anterior no existe más y pronto también se deslizará al pasado.

Saber que nuestro ser ahí está limitado al presente y que pasado y futuro no nos pertenecen, nos lleva a la conciencia de la fragilidad de nuestro ser, a su instantaneidad, y tal conciencia nos sugiere, fuera de la medida de lo humano, asumir la entera duración del tiempo. Es una carga insoportable preocuparse de la entera duración de nuestro ser ahí, puesto que no está bajo nuestra soberanía. Esto nos dice el Evangelio, cuando dice: “No os angustiéis pues por el mañana, ya que el mañana tendrá ya sus inquietudes. A cada día es suficiente su afán” (Mt 6,34). Estar en el presente no significa, por lo tanto, des-responsabilizarse, sino aceptar la cualidad de nuestro ser.

Precisamente porque nuestro ser ahí es un flujo continuo de instantes de presencia que poco a poco se deslizan en el pasado irrecuperable y se asoman sobre un futuro imprevisible, la cualidad ontológica del ser humano es un continuo oscilar entre el ser y la nada. Esta fenomenicidad ontológica, que la mente no puede evitar acoger, indica que nuestro ser está constitutivamente mezclado al no ser; nuestra condición es de un devenir que no llega a ser nunca plenamente actual, porque el tiempo al que nuestro ser pertenece no es otro que un flujo de instantes. “Su sólido gozne es el presente que corre” (Stein, 1950, p. 78). Es nuestra sustancia temporal lo que hace imposible una verdadera posesión de la existencia, esa soberanía sobre la vida a la que inevitablemente aspira sin saber que es imposible.

Nuestro ser tiene una duración, pero no es actual en toda su duración, su actualidad está en el instante en que algo de potencial de su ser se hace real. Cuando la alegría hace respirar al alma, nuestro ser toma una cualidad nueva que antes no tenía; sin embargo, cuando la alegría se desvanece, no es plenamente viva y nuestro ser asume otras tonalidades, es decir, cambia su modo de realizarse. La actualidad del ser está, pues, en continuo devenir, donde nada es sólidamente adquirido.

Este ser ahí momento a momento, en un modo puntal, tiene, sin embargo, el carácter de la continuidad, en el sentido que el ser que ya ha sido deja en el presente algo de sí y el del futuro ya existe en el presente como anticipación que puede condicionar el ser actual. Un sufrimiento ya experimentado y luego superado por otras actualizaciones del ser, solo en apariencia ya no es nada, porque aunque no esté completamente vivo, aún permanece como impronta en el alma, listo para volver a encenderse de improviso y eludir los equilibrios más fatigosamente conquistados.

Con el paso del tiempo, el ser ahí se llena de vivencias que, aunque ya no son actuales, quedan en los pliegues de la carne del alma, listas para regresar con vida bajo el impacto de la experiencia.

Es precisamente este reavivarse de los modos de ser ya pasados que no están en su mayoría bajo el gobierno intencional de la razón, lo que nos hace frágiles con respecto a la experiencia. El hecho de que lo que ha estado plenamente vivo en el pasado y que ahora no lo es más, tenga, sin embargo, la potencialidad de llegar a ser todavía en el modo de ser presente, hace que el pasado sea siempre potencialmente actual; esta estratificación del ser, si, por un lado, es aquello en lo cual consiste la riqueza del propio devenir, por otro lado, hace de la vida un ocurrir imprevisible y múltiple que para ser afrontado necesita una consistente inversión de energía vital. Nuestro ser ahí, que se encuentra prorrogado de momento en momento en una actualidad puntual, no conoce la ligereza de vivir inmersos en el momento presente, ya que cada momento contiene potencialmente toda la extensión fenomenológica de la existencia: en cada momento, el pasado puede reavivarse contaminando el presente y en cada momento la presentificación del futuro colorea de una posibilidad que todavía no es el presente en que estamos. En este sentido, nuestro fluir de instante en instante indica al mismo tiempo la debilidad ontológica del ser y la pesadez de nuestro devenir, que es un acumular capas de experiencias que sólo raramente, en instantes privilegiados del ser, conoce la cualidad de la ligereza. Que la debilidad ontológica, su falta de un pleno ser actual, no sea ligereza, es evidente si se considera que todo lo que en nosotros es potencial y que, como tal, puede traspasar en actualidad, incluso si ciertamente no es su devenir real, de todas formas “no es no-ser”, (Stein, 1950, p. 76). En nuestra actualidad puntual, estamos atrapados dentro de la extensión fenoménica de la temporalidad de la existencia: aquí se junta toda la incertidumbre ontológica de nuestra sustancia temporal.

Para hacer tolerable nuestra fragilidad, mucho confiamos en aquello que entre los seres vivientes deseamos creer que es sólo nuestro: la actividad del pensamiento. Es a la razón que nos encomendamos para reducir la tasa de fragilidad (Nussbaum, 1996, p. 47). Esto lo hemos aprendido desde los incios de la cultura occidental y el tiempo demuestra que debemos al uso de la razón los adelantos en las técnicas que permiten mejorar la calidad de

la vida.

Es cierto que el pensamiento puede tanto: puede conocer las intrincadas relaciones de un ecosistema, reconstruir el mapa de las estrellas que cuelgan del cielo austral, penetrar en los secretos más íntimos de la materia y explotar la fuerza para construir mundos nuevos, proyectar ciudades, inventar poesías donde el sentir encuentra las palabras de expresión, y además comprender la cualidad de las experiencias de otro y buscar con ella/él sendas de comunión. El pensamiento tiene fuerza y poder de hacer, y nosotros podemos alimentarlo, orientarlo, plegarlo hacia nuestros objetivos; pero ni siquiera sobre él, en el que tendemos a identificar nuestra esencia y a confiar para afrontar la vida, tenemos soberanía.

No solo el pensamiento es limitado y puede hacernos caer en error, sino que de repente la racionalidad fatigosamente conquistada puede escabullirse y dejarnos en manos del otro que somos. Es fácil experimentar esta radical precariedad de las formas del ser ahí, aunque conquistadas con fatiga, cuando ocurre de modo completamente inesperado advertir que la mente sigue pensamientos no buscados y no deseados, y con respecto a este movimiento involuntario de la mente nada podemos, sino dejar que ocurra. También la razón, en la que desde siempre hemos confiado para encontrar la máxima soberanía posible sobre la experiencia, está en poder de la vida; cuando, en efecto, la mente busca la quietud, una pausa del pensar, sigue sintiendo el inagotable fluir de pensamientos y emociones que nada puede detener. Como si la vida de nuestra mente no fuese sino un momento de un fluir más vasto que en ella resuena y respecto al cual nosotros no tenemos ningún poder. Si en la vida de la mente está nuestra esencia y si la cualidad de nuestro ser es la fragilidad, entonces la razón no puede más que ser íntimamente frágil ella misma. Recordemos que en griego la palabra que indica el alma, *psyche*, indica también la mariposa, que es metáfora de lo más delicado y frágil.

Considerando, pues, que el ser humano carece de una forma acabada y que por esto lo que caracteriza su devenir es el llamado a dar forma al ser ahí, posiblemente una forma buena en que el alma pueda tocar momentos de plenitud, no podemos dejar de hacer proyectos para el desarrollo de nuestro ser posible; pero un proyecto, para realizarse, necesita dominio sobre las condiciones

de factibilidad, en cambio a nosotros no nos es dada otra cosa que el presente, y este presente, incluso si abre posibilidad, de todas formas no garantiza sobre ellas soberanía alguna. La fragilidad ontológica está en este permanecer enigmático de nuestro origen y nuestro fin, en la imposibilidad de llenar de sentido cada instante del propio tiempo, de llamar al ser todo lo que se desearía y deshacer todo lo que no se desearía.

Desde la antigüedad existía una fuerte conciencia de la falta de soberanía sobre la existencia y su sumisión a fuerzas externas que subvierten nuestros proyectos. Así en la *Helena* de Eurípides, al final del texto de la tragedia, el Coro enuncia: “Las formas de lo divino son múltiples, y muchas son las acciones divinas que van contra nuestras esperas. Aquello que se creía posible no se verifica, mientras un dios hace que ocurra lo imposible” (vv. 1688-1691). A veces la falta de soberanía sobre el proyecto de la existencia se hace evidente en tal medida que nos hace sentir a merced de los acontecimientos. En los textos de las grandes tragedias griegas hay muchas reflexiones sobre el peso que los acontecimientos independientes de nosotros tendrían en nuestra existencia, un ser en manos de un destino sobre el cual poco podemos intervenir: tal es la potencia de las fuerzas ingobernables que pueden ocurrir al encontrarse viviendo “en destino una vida que no es vida” (*ibidem*, v. 210). Ciertos dolores no pueden evitarse, pero sólo nos es dado aprender a soportarlos, a llevar el peso sin dejarse aplastar por ellos. De tal intensidad puede ser la percepción de la misma debilidad ontológica que nos lleva a pensar que también las más pequeñas migajas de soberanía hayan disminuido y que también la última en la cual apoyarse -la esperanza que, en todo caso, pueda llegar en un tiempo nuevo- se perdió. Inevitables entonces vienen a la mente ciertas preguntas: “¿Por qué sigo viviendo? ¿Qué cosa puedo todavía esperar de la vida?” (*ibidem*, v. 290), que tienen el efecto de amplificar el sentido de desorientación existencial.

Cuando se dibuja de forma clara en la mente la percepción de la propia fragilidad inevitable, aquella por la cual el vivir es perder la posibilidad de vivir momento a momento, el dolor ontológico se propaga en el alma y es justo ahí, en los momentos de sufrimiento lacerante, que se llega a saber el beneficio que procede del cuidado que solo otros pueden dar: una palabra puede bastar para deshacer los calambres del alma, una caricia puede hacerte sentir acogida en

los trozos de tu ser, la ternura de un abrazo puede reavivar la fuerza vital. La experiencia, también breve, del bien que puede venir de un gesto de cuidado queda en el alma para nutrir aquella confianza de lo posible que solo ayuda a encontrar la energía necesaria y a sostener el trabajo de existir.

Debilidad ontológica

Fragilidad y vulnerabilidad otorgan debilidad ontológica.

Experimentamos continuamente la fragilidad y la vulnerabilidad de nuestro ser ahí: para continuar viviendo tenemos que construir un mundo en el cual poder realizar nuestras posibilidades, pero cualquier artefacto humano tiene una consistencia frágil y vulnerable, sea porque está expuesto a las fuerzas del mundo sea porque resiente los límites ontogénicos de nuestro ser ahí. No sólo los mecanismos materiales, sino también aquellos espirituales.

Hay una vulnerabilidad y una fragilidad del cuerpo y una vulnerabilidad y fragilidad del alma. No sólo la aflicción del cuerpo puede comprometer sensiblemente la floración de nuestro ser y amenazar la confianza en lo posible, sino también experiencias difíciles - ansiedad, angustia, miedo de vivir - que en ciertos casos en forma lenta y en otros súbita pueden infiltrarse en el alma y consumir las energías vitales. Nuestra sustancia inmaterial está hecha de pensamientos y de emociones. Los pensamientos buenos y las emociones buenas nutren la mente, pero hay pensamientos y emociones que trabajan en negativo, creando sufrimiento a la carne del alma. Con las palabras se construyen mundos dentro de los que podemos experimentar placer del ser ahí: descubrir claros de significados que dilatan las posibilidades de la vida, espacios afectivos, aberturas estéticas, modos inéditos de entrar en relación con los demás y con las cosas. Pero las palabras no trabajan siempre en lo positivo; aunque inateriales, pueden hacer mal: pueden destruir un sueño, herir el alma, hacer añicos una relación. En un fragmento atribuido a Parménides se dice que el decir y el pensar estructuran el ser (fragm. 6) y si asumimos que el pensamiento tiene el mismo poder de la acción, entonces se puede decir que el expresar palabras a sí mismo y a los demás tiene un poder ontogénico que jamás debe ser subestimado. En la tragedia que cuenta la historia de Helena, Eurípides explica que ha bastado un fantasma “hecho de cielo” creado por una divinidad

airada para procurar la guerra entre dos pueblos, (Eurípides, *Helena*, v. 35); una invención de la mente puede tener tanta fuerza como para “portar lágrimas sobre lágrimas” (*ibidem*, v. 195).

Para mostrar nuestra debilidad ontológica, en el *Prometeo* de Esquilo así se expresa el Coro: “No ves como son débiles [los seres humanos] hechos de nada, como un sueño, ciegos, impedidos por su impotencia”, (vv. 547-550). La debilidad ontológica es consecutiva al hecho que somos seres condicionados, porque no sólo cada cosa con la que nos ponemos en contacto, sino también cada cosa que nosotros mismos construimos con el trabajo, la obra y la acción se convierten inevitablemente en algo que condiciona nuestra existencia (Arendt, 1958, p. 8). En este sentido, la libertad permanece un sueño.

Justamente porque el ser ahí siempre es un sentirse, la conciencia de nuestra debilidad se revela en precisos estados afectivos que acompañan la experiencia. El saberse entes que padecen la misma transcendencia, en cuanto llamados a superar continuamente la forma actual del ser, para concebir y actuar otras posibles formas de existencia, encuentra expresión en la inquietud. Saber lo difícil y lo imprevisible que acompaña el esfuerzo de existir no puede no engendrar inquietud. Justamente, porque el trabajo de tejido de las formas del existir no cesa, la inquietud es una tonalidad afectiva propia de la vida. Puede convertirse en una tonalidad negativa problemática, como ocurre en los momentos de crisis, cuando se pone excesiva y arriesga amenazar el alma. Pero no por esto es un sentimiento negativo; desarrolla, en efecto, la función esencial de poner en tensión el ser ahí, lo hace abierto a la llamada de lo ulterior; en este sentido es el sentimiento clave de la existencia.

Pero en el momento en que se toma conciencia de no lograr nunca la actualización plena de nuestro poder ser, y que en cada instante algo podría ocurrir que anula aquello que se ha construido, otro sentimiento puede extenderse en el alma: la angustia de no poder devenir como se querría. Ya que sabemos que no logramos nunca la actualización plena de nuestro poder ser, es fácil dejarse tomar por la angustia. Lévinas, que ocupa una parte consistente de sus reflexiones para tematizar el sentir que en el ser humano acompaña la conciencia de su estatuto ontológico, distinto de Heidegger, que localiza en la angustia el sentimiento del alma frente al pensamiento de la muerte, habla de angustia frente al ser (Lévinas, 1947, p. 14). Se experimenta la angustia cuando se

toma conciencia de encontrarse en una realidad que es y deviene indiferentemente de nuestros proyectos, casi sorda a nuestras tensiones; es sentir estar cogido dentro de los tejidos del ser que está definido como “*el y a*”, para indicar algo que hay y hay independientemente de mí y que de este ser que hay no se puede escapar. El ser anónimo y desértico, en el cual nos encontramos y del que sólo decidiendo existir logramos avanzar en nuestra singularidad, es una germinación inagotable de formas de ser. No es posible salvarse de la trama espesa y sin soluciones de continuidad de las relaciones que atan al mundo, (*ibidem*, p. 15): es este sentirse anudados al tejido de las cosas, dentro de una trama de realidad cuyo palpitar continuo no es controlable, que engendra angustia.

No nos es dado ser ahí sin sentirnos; el sentir mueve y orienta el propio devenir. Por tal razón es necesario tener cuidado del sentir, de modo que las tonalidades negativas, extendiéndose en el alma, no se vuelvan obstáculo al trabajo de dar la mejor forma al propio existir. En los momentos de crisis, la inquietud puede convertirse en frenesí y la angustia ponerse excesiva y así amenazar en la intimidad la vida del alma. Pasa a ser entonces necesario trabajar sobre nosotros para contener el riesgo de ser devorados por el sentir negativo. Aprender a desacelerar el dinamismo tensional y a estar en lo poco que se es: es este saber aceptar la misma falta, el no poder devenir todo lo que se querría, que aquieta el alma y le permite volver a respirar en la esencia el tiempo.

Pero si la *inquietud* es algo que sentimos independientemente de un acto del pensar, y si la *angustia* invade el alma inesperadamente como una avalancha, cuando nos descubrimos como seres faltantes, el meditar radicalmente nuestra debilidad genera otro sentimiento: el *dolor ontológico*. No es un sentir sutil que, como la inquietud, acompaña casi irreflexivamente nuestro devenir; ni una agitación del alma, como la angustia, que se encuentra frente a una realidad que aparece insostenible; sin embargo es un pensamiento que gradualmente se forma en el tiempo cuando la mente se detiene a meditar sobre el ser ahí y radicalmente toma conciencia de toda nuestra debilidad ontológica. Con respecto a la inquietud y a la angustia, que son sentimientos que el sujeto padece, del dolor ontológico se gana experiencia cuando se profundiza en la cualidad de nuestra condición. Por esto, saber es padecer (Esquilo, *Prometeo*) porque saber significa aprender a ver las cosas por lo que son, observarlas por cada lado y en el

íntimo tejido de su sustancialidad, sentir la cualidad de lo real.

Ayudar en la dificultad del saber aceptar la cualidad de nuestro ser ahí es justamente uno de los límites de la razón humana: la tendencia que en ciertos casos muestra en distraerse respecto de lo real y en sustraerse del indagar en profundidad ciertas cuestiones. Si siempre nos encontráramos pensando la íntima debilidad en su radicalidad, entonces el dolor ontológico podría devenir intolerable hasta secar la energía que nutre la vida. Hay como un engaño en la mente que nos hace no ver este, nuestro íntimo no-poder. En el fragmento 29 de Semónides, recordando la frase bellísima que define del sabio de Quíos, aquella que recita: “Como hojas sobre las ramas es la suerte de los hombres”, precisa que: “Poco después de haberla escuchado / son aquellos que la guardan en el corazón: en cada uno habita la esperanza / innata en un ánimo joven.”

La aparición de la conciencia en la vida de la persona surge súbitamente respecto del estar en lo abierto del ser, en la inmediatez del devenir de las cosas. Cuando se toma conciencia de la misma cualidad ontológica, nos sentimos desgarrados por el tejido de las cosas, irremediablemente lejanos del ser simple de las cosas sensibles; es éste sentirse ajenos al orden natural, a decir de Zambrano, que al ser humano “falta a la realidad pura y simple (1973, p. 37), falta el inmediato recíproco entregarse de las cosas. Nos descubrimos llamados al trabajo del vivir y deber soportar en soledad la tarea propia de tener continuamente que trascender el ser ahí que se es por un ser ahí ulterior.

La conciencia de la misma debilidad ontológica es cosa difícil de soportar, es como una roca. De ahí el pensamiento que trata de huir en todas las formas. Se inventa el alma que sube al cielo: “Si libre del cuerpo te alzarás hasta el cielo, serás como un dios, / no más mortal, sino inmortal e incorruptible”, habría dicho Pitágoras (*Versos áureos*). O bien se busca consuelo en la caducidad del propio ser recordando que “incumbe sobre todo la muerte: / igualmente dividida / entre buenos y malos” (Simónides, fragm. 9).

El encontrarse condicionados por la cualidad frágil de nuestro ser y por la vulnerabilidad a las fuerzas físicas y relacionales que actúan en el mundo, pone tan a prueba el ánimo humano, que buena parte de la filosofía antigua dedica sus reflexiones a encontrar los modos para hacer tolerable esta condicionalidad. Plutarco identifica en el *saber aceptar lo que nos ocurre* la disposición interior que pone en las condiciones de alcanzar el

máximo bien al cual un ser humano puede aspirar, es decir, la serenidad del alma. Si de la vida no tenemos soberanía alguna, la sabiduría nos pide saber aceptar aquello que ocurre por necesidad y de este acontecimiento tratar de localizar lo que puede ser favorable y bueno para nosotros (Plutarco, *Sobre la serenidad del alma*, 8). No es solo inútil, sino también dañino aquel sentir que querría oponerse al orden necesario de las cosas, porque se sumaría dolor a dolor: “Se necesita que yo soporte el destino lo mejor que puedo, porque, lo sé, no se puede luchar contra la fuerza del destino, no se puede luchar contra la necesidad” (Esquilo, *Prometeo*, vv. 103-105).

El saber aceptar la cualidad del propio ser ahí no tiene nada en común con la resignación. El dolor, lo negativo, el encontrarse condicionado por lo que no se puede controlar es parte ineludible de la existencia. Aceptar la cualidad de la condición humana significa saber aquello que se es no para abandonar cada deseo de ir más allá, sino para planear el ser ahí dentro de los límites de lo que se es. Cada ser humano, en cuanto único, viene al mundo para empezar y por esto tiene en sí la capacidad de actuar con la acción y con el pensamiento para empezar algo nuevo. Y desde el momento en que el empezar ocurre en un mundo en el cual los dinamismos son para nosotros imprevisibles, no nos podemos ilusionar de poder sustraernos a experiencias de inquietud. Pero saber que de la condición humana es propia cierta inquietud no quiere decir abstenerse de buscar momentos de quietud, porque si es verdadero que del dolor se pueden aprender modos nuevos de mirar las cosas, también es verdadero que aquel poco de verdad que nos es accesible puede ser sólo captada cuando el alma experimenta un estado suficiente de quietud (Arendt, 1958, p. 13).

Sostener el trabajo del vivir y dedicar la energía vital a cultivar el arte de existir requiere saber resistir al *dolor ontológico*. Sin embargo, no aquel resistir que es un “oponerse” (Zambrano, 1973, p. 18), sino un resistir que viene del saber aceptar hasta el final la dramática cualidad de la propia inmanencia, nutriendo con ello el deseo de transcendencia. El saber aceptar no se entiende en el sentido del renunciar, sino del mantenerse en la cualidad de lo real, porque atenerse a lo que se es constituye la condición necesaria para localizar aquella grieta de posibilidad que nos hace encontrar el camino de nuestra actualización. Aceptar, pero continuar cultivando el propio deseo, que es deseo

de bien, de *eudaimonía*.

Por lo tanto, si somos entes faltantes, no acabados en la forma de nuestro ser ahí, y como tales llamados a devenir nuestro propio poder ser, y si este trabajo del devenir tiene que lidiar con nuestro ser íntimamente frágil y fuertemente vulnerable, y si este devenir está entrelazado con el de los demás, como nosotros faltos y necesitados de lo que alimenta la vida, entonces habiendo definido el cuidado como aquel actuar que conserva, arregla y protege el ser ahí, se puede afirmar, sobre la base de aquella, que se puede definir una *evidencia ontológica*, que todos nosotros tenemos necesidad de cuidado. El cuidado es el primer y fundamental existencial.

Para llegar a esta tesis ha sido desarrollado un análisis, aunque simple, de la condición humana. Una operación esencial para trazar el diseño de una teoría del cuidado. En efecto, para poder establecer si el cuidado está entre las direcciones más propias del ser ahí, en su relacionarse con los demás y en el habitar el mundo, es necesaria una visión lo más clara posible de la condición humana. Una buena teoría de la experiencia humana tiene una ineludible necesidad de comprender la cualidad sustancial de nuestro ser ahí.

Horizonte paradigmático

La actividad del pensamiento encuentra su realidad en la formulación de conceptos. Llegar a una idea es un beneficio irrenunciable, pero justamente por la dificultad de encontrar ideas capaces de decir todo lo esencial de un fenómeno, un concepto que en el tiempo meditado y acabado puede ser reductivo y simplificado. Para que los mecanismos de la mente desarrollen la función por ellos solicitada de iluminar la experiencia, se examinan siempre y continuamente, son puestos a prueba por la realidad y se reformulan. Hay que poner cuidado al trabajo del pensar, ya que es el trabajo esencial del ser ahí.

Vista la complejidad de la realidad, no se puede evitar que los resultados del pensar sean incompletos. Aceptar estar en la incertidumbre, en lo no acabado, significa estar en la medida de la realidad.

Del momento en que cada producto del pensamiento toma forma dentro de un preciso horizonte de pensamientos, es inevitable por lo tanto que esté situado culturalmente; expresar tal hori-

zonte es un principio de ética epistemológica. Referencia esencial para el desarrollo del discurso que aquí se va tejiendo es la filosofía fenomenológica, sea en su núcleo específico, sea en pensadores cercanos a tal núcleo filosófico, sea porque está en el ámbito fenomenológico que en el pensamiento contemporáneo toma forma la teoría del cuidado, sea por el método de pensamiento que la fenomenología indica. Luego, desde el momento en que, desde siempre, en filosofía es inevitable volver a los inicios, es fundamental la referencia al pensamiento griego antiguo, donde el concepto de cuidado ha tomado forma y con ello la reflexión sobre el ser ahí.

Antes de iniciar a delinear el discurso es necesario precisar que una referencia constante para la elaboración de la teoría descriptiva del cuidado es el análisis de los datos que en el tiempo he ido recogiendo sobre los pensamientos de quien hace trabajo de cuidado. Una investigación fenomenológica empírica que se interesa en comprender un fenómeno a través del análisis del mundo de los significados elaborados por quien tiene experiencia directa de aquel fenómeno, tiene que individualizar ante todo aquellos que son definidos como “testigos privilegiados”; en este caso, se considera a aquellos que en la comunidad de pertenencia son indicados por los demás profesionales del cuidado como testigos de una buena práctica de cuidado. Si el cuidado es una actividad humana, primaria entonces no se puede analizar un comportamiento ordinario y mediocre (Murdoch, 1997, p. 361), sino experiencias indicadas como ejemplos de algo que es bueno para todos. Arraigar las reflexiones en los datos experienciales permite tener el pensamiento en la realidad. Numerosos planteamientos filosóficos prefieren hablar de razones en vez de experiencia (*ibidem*, p. 365), pero de esta forma pierde espesor, pierde aquella realidad que sólo da medida al pensar. Mantenerse anclados a la experiencia en vez de sólo al análisis de vocabularios críticos, puede dar la impresión de llegar a pensamientos demasiado simples, casi banales, sin embargo, un pensar fiel a la realidad, capaz de estar allá donde hay sentido de las cosas, es justamente a menudo el más simple.

LA ESENCIA DE UN BUEN CUIDADO

La intención heurística que guía a este trabajo consiste en buscar una filosofía del cuidado rigurosamente fundada, que identifique las cualidades esenciales del fenómeno objeto de estudio. El presupuesto epistémico que sirve de horizonte a este estudio es que el método fenomenológico resulta adecuado para llegar a una teoría rigurosa del cuidado. Asumir el método fenomenológico significa indagar qué cosa sea el cuidado en su esencia. Una fenomenología del cuidado no se limita a ofrecer una descripción de las acciones de cuidado, sino que lleva la investigación a comprender *qué cosa sea el cuidado en sí*. El resultado al cual mira este estudio es, después de la pregunta que motiva la investigación, una teoría descriptiva centrada en la esencia del cuidado.

CUESTIONES DE MÉTODO

Buscar la esencia general

Se escribe sobre el cuidado con la intención de delinear un discurso que sea útil a quien se ocupa del cuidado para orientar mejor su propio actuar. En efecto, para actuar bien es necesario tener conocimiento de aquello de lo cual se ocupa. Como Sócrates afirma, “existe un solo principio para quien quiera decidir bien: se necesita conocer aquello sobre lo cual se está decidiendo, de otro modo, es inevitable equivocarse completamente” y conocer algo significa “conocer la esencia de una cosa” (Platón, *Fedro*, 237b-c). Cuando la esencia de aquello de lo cual se habla ha sido precisada y definida, entonces, “se tiene que decir el resto con la mente dirigida a esta definición” (*ibidem*, 237d).

La fenomenología afirma que la operación constitutiva de un saber que tiende a ser riguroso consiste en tomar la esencia del objeto de investigación, es decir, identificar las cualidades esenciales en que aquella cosa consiste. Con el término esencia se entiende la estructura íntimamente propia de una cosa, la cual está constituida por esa serie de cualidades esenciales que necesariamente la identifican, pues sin ellas no podría existir (Husserl, 1913, pp. 15-16). Pensando desde el horizonte de la fenomenología husserliana, cada objeto del pensamiento tiene una esencia y esta esencia es la plenitud de las especificidades que lo constituyen. Si tomar la esencia significa identificar las propiedades esenciales de una cosa (*íbidem*, p. 17, par. 2), entonces, comprender la esencia del cuidado significa definir las propiedades esenciales que la constituyen, sin las cuales no se puede hablar de cuidado. La esencia del cuidado es aquello que permanece dondequiera que el cuidado se realiza.

Si tenemos en cuenta el cotidiano paso de los acontecimientos, podemos notar que hay muchos modos de actualización del cuidado: cada uno se diferencia por el sujeto que lo lleva a la práctica, por el contexto en el que ocurre, por su determinación temporal, por el sentir que acompaña la experiencia, y por otras cosas más. Pero si muchos y diferentes son los modos concretos del cuidado, la esencia del cuidado es, en cambio, una sola, y siempre se realiza dónde y cuándo se actúa con cuidado. La esencia constituye aquel *quid* que “hay” en cada variación de una especie de fenómenos. Este *quid* está constituido por las propiedades esenciales de un campo fenoménico, es decir, manifiesta su específica identidad.

La esencia puede ser definida como aquel núcleo de propiedad sin las cuales una realidad no sería aquella realidad. Cuando la esencia de una cosa es expresada, algunos que no han tenido experiencia directa de ésta pueden, sin embargo, tomar intuitivamente sus cualidades esenciales que, según una visión fenomenológica radical, son cualidades universales y necesarias de todas las cosas de este tipo. Husserl afirma que la esencia es un *invariante*, o sea, “*la forma universal necesaria sin la cual algo como esta cosa, como ejemplo de su especie, sería impensable*” (1948, pp. 314-315). Este “*quid invariable*”, que identifica todas las variantes de un fenómeno, es la “esencia universal”.

Pueden parecer actos de equilibrismo mental inútiles aquellos que son impuestos por la búsqueda de la esencia de un fenómeno. En cambio, la operación eidética de individuación de la esencia,

entendida como propiedad general de una clase de fenómenos, es fundamental para los fines de la construcción de un discurso rigurosamente fundado, ya que, sólo cuando haya sido definida la esencia del cuidado, es posible individualizar entre todos los fenómenos de los cuales tenemos experiencia aquellos que pueden ser nombrados como “cuidado”. Para que un fenómeno pueda ser definido como “cuidado” debe presentar todas las cualidades que estructuran su esencia. El análisis eidético mira hacia una definición formal-general del cuidado, ya que indica las cualidades que un fenómeno en general tiene que poseer para ser definido como cuidado. El pensar que va en busca de la esencia, justamente en cuanto tal, es esencial, al punto que Heidegger lo define como una forma de acción (Heidegger, 1929, p. 83).

La esencia de lo concreto

La esencia del cuidado es aquella que puede ser sintetizada en un concepto que luego debe valer para cada experiencia de cuidado, “pero este general que, en tal modo, vale indiferentemente para cada particular, es siempre lo indiferente, aquella esencia que no puede nunca devenir esencial” (Heidegger, 1944, p. 42). Es como la forma vacía de cada cosa, por esto, puede ser definida *esencia general-formal*, “pero es precisamente lo esencial de la esencia que nosotros buscamos” (*ibidem*).

En la realidad concreta, en cambio, no encontramos esencias generales puras, sino actualizaciones particulares de las esencias. Yo encuentro la alegría tal como la vivo, no la alegría en cuanto tal, como idea. La alegría en cuanto tal es una conquista del pensar, no una vivencia individual. Análogamente tengo experiencia del cuidado tal como lo recibo o como lo llevo a la práctica en mi ser aquí y ahora, no del cuidado en su esencia general. Examinar los acontecimientos particulares, aunque siempre cambiantes de la experiencia es, pues, una necesidad si se quiere conocer la realidad. Un saber riguroso es aquel que se basa en el dato, sobre el “τό ὄτι” aristotélico (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 4, 1095b 6). Basarse en el dato significa hacer un análisis fenomenológico de lo concreto.

Si aceptamos considerar la esencia como aquello que no puede ser cambiado ni eliminado de una cosa, ya que constituye específicamente la realidad, entonces, es posible hablar de esencia también en el mundo contingente del devenir, donde los

fenómenos varían continuamente. Cada fenómeno, en efecto, manifiesta cualidades específicas, que, aunque no forman parte de la esencia en general, definen su esencia particular, su esencia como *individuum*. Sobre esta afirmación es legítimo hablar de una *esencia* de lo concreto, que es *contingente y situada*, ya que está constituida por aquellas cualidades concretamente esenciales que califican un específico acontecimiento de experiencia.

La concreción fenoménica particular de una esencia (Heidegger, 1975a, p. 318), además de encarnar las cualidades esenciales, también evidencia otras propiedades que dependen del modo específico de su acontecer; estas no forman parte de la esencia en general, sino que concurren a definir su esencia particular, que es concreción particular de la esencia general. La esencia del cuidado en cuanto tal es cosa distinta que indicar la esencia de una particular experiencia de cuidado; así para poder hablar de “gatos” es esencial individualizar la esencia gatuna; todos los entes que muestran las propiedades esenciales de lo gatuno son gatos; luego, un gato, sin embargo, puede ser marrón, suave, mimoso. El conjunto de las cualidades que especifican un ente como individuo constituyen su esencia particular. Se habla por esto de esencia de lo concreto, que se distingue de la *esencia eidética*, que es la esencia en general de una serie de fenómenos.

La esencia general es objeto experimentado del pensamiento, mientras que las esencias particulares están encarnadas en fenómenos que forman parte del mundo real, pues de estas ganamos experiencia en carne y hueso. Si la filosofía fenomenológica como ciencia eidética está interesada en la esencia general, entendida como el conjunto de las cualidades universales y necesarias, una filosofía de la experiencia interesada en el mundo cotidiano, donde el cuidado ocurre en una multiplicidad de fenómenos diferentes, necesita conceptualizar una idea de esencia capaz de indicar también las cualidades cambiantes y volátiles de la experiencia. Para comprender la cualidad de lo real, es necesario ocuparse de los actos particulares de cuidado: el cuidado que una madre manifiesta hacia un recién nacido específico en aquella precisa situación; el cuidado que un docente pone para facilitar el proceso de aprendizaje de un estudiante; el cuidado que una enfermera le dedica a un paciente específico en una situación específica, en un entorno sanitario particular; el cuidado que un profesional del trabajo social le dedica a un niño en custodia teniendo en cuenta su propia y única vivencia. Si se asume que cada objeto del pensamiento tiene una esencia, y esta esencia es

la plenitud de las especificidades que la constituyen (Stein, 1950, pp. 108-109), entonces, es posible también buscar la esencia de cada particular actualización concreta del cuidado.

La búsqueda de la esencia general-formal debe ser concebida en una relación sustancial con la búsqueda de las esencias singulares-concretas. La esencia general-formal debe ser pensada como un almacén que se llena de elementos de concreción en relación con las determinaciones individuales que dan forma al suceder real de las cosas. Si se acepta esta relación sustancial entre el plan de las ideas generales y las concreciones individuales, entonces, la construcción de una filosofía del cuidado no puede sino dejarse nutrir en sentido co-constructivo por la búsqueda de las esencias de lo concreto que dan cuerpo a la esencia general.

Si bien el ocuparse de la esencia general-formal responde a la necesidad de buscar para el discurso un núcleo rigurosamente establecido, mantiene el pensamiento en un plano que parece estar lejos del acontecer concreto de las cosas; por otro lado, la atención a la esencia de lo singular-concreto, si bien pone al pensamiento dentro del suceder concreto de lo real, lo deja sin embargo, perdido entre los fenómenos individuales. Para construir un saber rigurosamente concreto, una filosofía de la experiencia busca una zona de mediación entre el plano general y el individual, y este modo de entender el método de construcción del conocimiento requiere identificar clases de fenómenos y de éstos buscar la esencia. Entre el plan de indagación de la esencia general del cuidado y el plan que tiene por objeto el acto de cuidado realizado por una persona específica, son detectables aquellas que pueden definirse como *regiones fenoménicas del cuidado*. El cuidado se actualiza en modos diferentes y según el contexto en que ocurre: en la educación, en la vida familiar, en el ámbito sanitario, en las relaciones entre pares, etc. Una región fenoménica comprende todos aquellos actos concretos de cuidado que comparten un todo de calidad: el cuidado materno, el cuidado de amistad, el cuidado educativo, el cuidado sanitario, etc. Para comprender la realidad concreta del cuidado, es necesario llevar a cabo un análisis que recoja las especificidades de cada región fenoménica. Dado que existe una *esencia universal* (Husserl, 1948, p. 315), una *esencia regional* y una *esencia particular*, entonces, una búsqueda realmente interesada en la verdad de la experiencia debería ocuparse del *eidos* general del cuidado, de las diferentes ideas regionales del cuidado (educativa, materna, de la enfermería, social) y de la esencia de los actos individuales concretos del cuidado.

A la fenomenología, entendida como ciencia eidética interesada en las cualidades esenciales y generales que definen el *quid* de un universo fenoménico, las cualidades contingentes, particulares, que caracterizan un fenómeno en su singularidad no le interesan, porque, justamente en cuanto no generales, son consideradas no válidas a los fines de la construcción de un saber constitutivo; en cambio, a una filosofía de la experiencia, dirigida a comprender la calidad de los fenómenos que se encuentran en la vida ordinaria, también las cualidades contingentes, particulares, que pertenecen a un fenómeno específico le interesan. La experiencia humana, así como el mundo biofísico, en su continuo variar no puede ser acogida en su verdadera esencia si de ella se buscan sólo las formas universales y necesarias, desatendiendo su acontecer en las formas concretas, situadas y contingentes del cotidiano devenir.

Del momento en que se esboza la diferencia entre esencia general y esencia de lo concreto, sea particular sea regional, parecería justificado suponer una neta distinción entre pensamiento teórico y pensamiento empírico, para luego considerar la esencia general como objeto de la investigación teórica y la esencia de lo concreto como objeto de la investigación empírica. La búsqueda empírica, aquella in situ, pone atención en las situaciones en que las personas ponen en práctica acciones de cuidado; el análisis teórico, por defecto así definido porque asume como datos los productos del pensamiento, trata de individualizar las cualidades esenciales del cuidado independientemente de las particulares situaciones en que puede suceder.

Mantener diferenciados los planos de la investigación teórica y la investigación empírica, en cambio, no tiene legitimidad epistemológica si se quiere alcanzar una teoría descriptiva cuanto más fiel posible a la esencia de las cosas. La investigación que aspira a construir un saber verdadero no conoce fisuras entre planos in-comunicados; si se examina de modo fenomenológico la vida de la mente, no existe un pensar teórico desenganchado de la referencia a la experiencia, tal como el progreso heurístico que tiene por objeto lo concreto tiene siempre como criterio de búsqueda una idea general.

Cuando Husserl establece la hipótesis de que las esencias son el objeto de un acto intuitivo, evoca la visión platónica de las ideas y aquel pensar prediscursivo que captaría estos objetos noéticos

intangibles a través de la visión mental. Guardando las distancias del idealismo husserliano, no se puede pensar en la esencia del cuidado como en una idea pura, que sería captada a través de un acto intuitivo libre de cada referencia experiencial; la esencia siempre es fruto de un pensar que lentamente construye la idea a partir de una continua, aunque no evidente, referencia a la experiencia; análogamente, la fenomenicidad particular y contingente del cuidado no puede ser examinada para transformarla en un saber experiencial si la mente no posee al menos a nivel germinal un conocimiento eidético general del cuidado.

La esencia, es decir, lo que vale en general para muchas cosas, “la podemos obtener sólo mediante una consideración comparativa” (Heidegger, 1944, p. 42) de muchas unidades. Si para comprender la esencia de la poesía se tiene que poder analizar la mayor variedad posible de obras poéticas (*ibidem*), para captar la esencia del cuidado tenemos que examinar muchas y diferentes experiencias de cuidado; sin embargo, estas pueden ser consideradas como fenómenos de cuidado sólo si la mente ya posee una idea del cuidado que, sin tener un valor general, sea suficientemente abstracta, es decir, desligada del detalle, para identificar y, por lo tanto, catalogar ciertos fenómenos como actos de cuidado. Existe, por lo tanto, una circularidad difícilmente separable entre los diferentes niveles del pensamiento: aquel que está sumergido en los hechos del acontecer experiencial concreto, y que de cada uno de estos busca sus cualidades esenciales, y aquel que teóricamente trabaja sobre un nivel más abstracto, para buscar el tejido más íntimo, y al mismo tiempo general, de las cosas como condición para ordenar la experiencia.

La fenomenología eidética husserliana pone como objetivo de investigación la búsqueda de la esencia de un fenómeno que hay que aprovechar en su pureza. Sabemos que este es un objetivo no alcanzable, ya que el conocimiento siempre está situado: en la investigación en esta área encontramos actualizaciones siempre condicionadas por el contexto que posibilitan la concreción sólo de algún aspecto del cuidado; la búsqueda teórica aun cuando parte de la pregunta general “¿qué es el cuidado?” de hecho, luego en el análisis, está inevitablemente condicionada por las perspectivas, siempre situadas y, por lo mismo, parciales, de los estudios que aborda. Incluso teniendo en cuenta la inevitable limitación del comportamiento de los actos cognitivos con respecto al ideal de un conocimiento que sepa captar la esencia universal (universal respecto del contexto cultural en que se actúa,

no universal entendido como válido para cada posible mundo cultural), no se puede, sin embargo, renunciar a la búsqueda de un proceder heurístico que permita un acceso, el más entero y riguroso posible, a la esencia del cuidado.

Razonar en una perspectiva fenomenológica es esencial, porque proporciona indicaciones para un comportamiento riguroso del discurso, sin embargo, requiere de una toma de distancia del realismo. Ser realista significa pensar que, dada una realidad, el conocimiento consista en tomar sus cualidades, mientras que la línea constructivista hace presente que no existe un acceso directo a una realidad que se revela en términos objetivos, ya que siempre el sujeto conocido interviene sobre lo real. Cuando, por lo tanto, busco la esencia del cuidado, tengo que saber que lo hago a partir de una operación en que defino anticipadamente los confines del fenómeno y esta definición anticipada es posible porque, a su vez, he construido ideas a partir de la experiencia. Esta visión enactiva del conocimiento evidencia la imposibilidad de separar los planos cognoscitivos y también de aislar los procesos, individualizando claramente el punto de origen de la elaboración de una idea.

Cuando define la particularidad de una ciencia eidética, Husserl (1913, p. 45) afirma que el modo de su pensamiento se mueve lejos de la experiencia, ya que recurre a un nivel “más general” y el acto cognitivo que aspira a lo general es la intuición, precisamente la intuición de esencia. Del momento en que Husserl afirma que la intuición es fuente legítima de conocimiento, (*ibidem*, p. 47) otorga al saber eidético el carácter de una ciencia. Con esta tesis epistemológica, Husserl establece la diferencia entre ciencia eidética y ciencia de la experiencia, y de este modo sitúa el pensar riguroso que funda la ciencia lejos de la experiencia.

No hay, en cambio, una cesura neta entre la ciencia eidética y la ciencia empírica, de lo concreto, porque no existe el conocimiento impuro del dato de experiencia y la intuición pura de la esencia. Estamos siempre en el mundo en contacto con las cosas concretas y el saber de esencia no puede sino estar en continuidad con el saber de experiencia. Eso significa que, cuando busco la esencia general no puedo no hacer referencia a mi experiencia concreta, aun cuando la tensión que conduce el pensamiento, sea captar aquel *quid* que no es tangible aunque sí plenamente real en cada cosa. Es por lo tanto, imposible, como en cambio argumenta Husserl, (*ibidem*, p. 45) reemplazar “la experiencia con algo más general, con la intuición” y a partir de ello, teorizar una

discontinuidad entre la ciencia que se mueve sobre un plano de ideas generales y la ciencia empírica.

En una época marcada por el constructivismo es difícil aceptar la visión platónica apropiada por Husserl, según la cual los datos provistos por la intuición son datos primarios y, pues, partir de la intuición significa que “nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra antes de todas las posiciones posibles: del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y aprehender directamente” (*ibidem*, p. 46). No existe un pensar desligado de la experiencia, existen, en cambio, diferentes tipos de pensamiento: aquel más experiencial y aquellos, poco a poco, más abstractos. La investigación que busca la esencia general no puede no tener en cuenta que ésta siempre se relaciona con fenómenos concretos de la experiencia, por lo tanto, la búsqueda de lo general no puede ser pensada diferente del análisis del particular, es decir, no es un acto intuitivo que capta directamente la esencia, sino que se remonta a la definición del concepto de esencia a través de un análisis de los casos particulares, hasta encontrar aquellas cualidades que todos los casos comparten.

Una filosofía del cuidado que quiera constituirse como saber rigurosamente fundado no puede, por lo tanto, sino cultivar los dos distintos niveles de la investigación: aspirar a definir la esencia general teniendo la mirada siempre arraigada en lo concreto y examinar la múltiple fenomenicidad concreta midiendo continuamente los resultados de los actos cognitivos que analizan la experiencia, con la idea de esencia general que se va configurando en la mente. Un moverse dialógico recurrente entre los diferentes niveles de la vida de la mente es el rasgo específico de una interpretación del método fenomenológico que conjuga el principio de obediencia a la realidad en su concreto ocurrir con la exigencia de una teoría del valor lo más general posible.

Este estudio es el último de una serie de investigaciones en las que he alternado el análisis de la literatura, la búsqueda de un saber general sobre el cuidado y una serie de indagaciones empíricas en los mundos experienciales donde el cuidado se materializa. En este entrelazarse de investigaciones críticas, teóricas y empíricas, la búsqueda de la esencia general-formal se ha desarrollado junto a la atención de los casos individuales del actuar con cuidado* y con ellos a la búsqueda de la esencia regional del

*.N.T. Cuidado entendido como acto de cuidado hacia el otro, no al actuar con precaución.

cuidado tal como se materializa en los distintos mundos experienciales: aquellos informales de la relación materna y de la relación de amistad (Mortari, 2006), aquellos formales de la relación educativa (Mortari, 2013) y de la relación de la práctica de la enfermería (Mortari, Saiani, 2013). Sólo ahora, en cambio, toma forma una teoría descriptiva del cuidado que busca el *eidos*, es decir, las cualidades esenciales generales, y rescata el conjunto de los fenómenos concretos, es decir, las cualidades del ocurrir fenoménico del cuidado.

Antes de iniciar la escritura para esbozar la esencia del cuidado se hace necesaria una reflexión. Según Arendt, la mente humana estaría en grado de captar la esencia de las cosas que nos rodean, precisamente de todo aquello que nosotros no somos, mientras no estaría en grado de comprender la esencia de la naturaleza humana (1958, p. 10), porque sólo otro ente que no comparte nuestra condición, y que, por lo tanto, puede pensar desde otro lugar ontológico, puede comprender aquello que íntimamente nos constituye. Es verdad que buscar la esencia del cuidado no es la misma cosa que tratar de comprender la naturaleza humana, sin embargo, justamente porque el cuidado es algo que da forma a nuestro ser, no es fácil hablar de él como, en cambio, ocurre con las cosas externas a nosotros. El argumento sobre la esencia del cuidado requiere, por tanto, una cierta cautela y con ello, el saber aceptar su inevitable fragilidad. El pensamiento que busca lo esencial sabe de su carácter no conclusivo, en cuanto a que la esencia es algo destinado a no ser captada definitivamente, por esto pone atención a cada señal que proviene de los fenómenos bajo investigación. La disposición primera que anima a quien va en busca de la esencia no puede ser, por lo tanto, otra que una “simple insistencia” (Heidegger, 1929, p. 84).

LA ESENCIA GENERAL-FORMAL DEL CUIDADO

Perímetro epistemológico

En literatura son muchas las definiciones de cuidado que se encuentran, pero a menudo resultan imprecisas (Held, 2006, p. 29). El método fenomenológico resulta el más apto al objetivo aquí establecido, de buscar conceptualizaciones más claras, ya que provee indicaciones para un análisis riguroso del fenómeno que hace de terreno sólido para ulteriores investigaciones. Es necesario llegar a una aclaración conceptual analítica de tipo descriptivo,

exenta de juicios de valor, ya que un parecido análisis constituye, razonando en términos fenomenológicos, una base firme para cada posible ulterior investigación, sea teórica sea empírica.

La esencia general es objeto experimentado por el pensamiento, mientras que las esencias particulares están encarnadas en objetos que forman parte del mundo real. Ocuparse de definir las esencias puede ser visto como algo que concierne sólo a “la alambicada meditación del pensador” y que es completamente extraña a la vida ordinaria, en cambio la individuación de la esencia es condición para hablar con precisión de las cosas con las cuales se está en relación en lo cotidiano (Stein, 1950, p 117). Heidegger (1975a, p. 316) explica que definir un fenómeno en su estructura esencial es una acción necesariamente preliminar a la descripción del fenómeno en los modos de su devenir concreto. Definir la esencia general del cuidado es esencial para encontrar una base sólida para la construcción de una filosofía del cuidado.

Cuando se revisa la literatura, las definiciones del cuidado que se encuentran se presentan dotadas de un carácter general, en cambio, si se observa atentamente, resultan haber sido formuladas a partir de una precisa perspectiva que termina por limitar después el campo de aplicación del concepto construido. Cuando, por ejemplo, Mayeroff define el cuidado como la acción que “ayuda al otro a crecer y a actualizarse a sí mismo” (1990, p. 1) es evidente que piensa el cuidado a partir de la presuposición que sea una relación que se extiende en un tiempo largo, como aquella propia de la práctica educativa; en cambio, también hay acciones de cuidado que no están dentro de un proyecto que se extiende en un tiempo largo, pero se realizan en el espacio breve de un encuentro; tal como hay acciones que no se sitúan en un proyecto de largo aliento como aquel destinado a facilitar el crecimiento del otro, pero tienen por objeto ayudar en una situación que puede ser de emergencia. Una definición general del cuidado, que mana del análisis eidético, tiene que individualizar, en cambio, las características que valen para cada acción de cuidado y que, por lo tanto, un fenómeno debe poseer completamente para ser definido como cuidado.

Una filosofía del cuidado es entendida aquí como una filosofía de la experiencia, por tanto, teniendo en cuenta las notas metodológicas antes precisadas, no puede no tomar las distancias del núcleo platónico de la epistemología husserliana, según el cual la búsqueda eidética reemplaza la experiencia con la intuición, instituyendo así una fisura entre ciencia eidética y ciencia

empírica (Husserl, 1913, I, par. 20, p. 45). Si la ciencia eidética entendida en su pureza idealista se vale de la intuición, es decir, de un adecuado antepredicativo, una filosofía de la experiencia fenomenológicamente orientada no puede no considerar que el pensamiento siempre es un discurso, y que un discurso riguroso se construye moviéndose sobre más planos.

Teniendo en cuenta, también sobre la base de la epistemología constructivista, de la imposibilidad de desarrollar la búsqueda eidética a un nivel antepredicativo y considerando que siempre, inevitablemente, la adquisición de una idea ocurre a través de un preguntar que examina la cosa de más lados, para desarrollar un análisis que acoja la esencia del cuidado es necesario desarrollar un paradigma de puntos de investigación que constituyen la arquitectura de la indagación.

Ante todo, ya que el cuidado es algo que concierne a la experiencia humana, se trata de indicar qué forma de experiencia es: íntima o relacional; poética, afectiva o práctica. Una vez localizada la tipología del fenómeno se define el horizonte de los puntos de observación, vale decir, se afrontan las siguientes preguntas: *¿dónde ocurre?, ¿cuánto dura?, ¿cómo se activa?, ¿cuál es su objeto?, ¿hacia dónde se mueve?*

Contrariamente al modo de proceder clásico del discurso analítico, que prevé entrar al núcleo del análisis de cada punto y luego de formular una síntesis de los núcleos discursivos emergidos, proveeré primero un bosquejo sintético del *eidós* del cuidado y luego entraré en el núcleo de cada pregunta. Se puede decir que la esencia del cuidado consiste en ser una práctica que ocurre en una relación, si actúa según los períodos temporales variables, está movida por el interés por el otro, y orientada a promover su bien-ser ahí, y por esto se ocupa de algo esencial del otro.

La cualidad esencial

El cuidado no es un ente del mundo biofísico, sino que es parte de la experiencia humana; en cuanto tal, podría ser un pensamiento, una emoción, un gesto. Definamos el cuidado como una *práctica*: no es un mero sentimiento, no es sólo una idea, sino algo que se hace en el mundo en relación con otros. Si es verdadero que los seres humanos “son aquello que van haciendo” (Heidegger, 1927, p. 162) y que un hacer esencial es la práctica del cuidado, entonces, se puede decir que el modo de procurar el

cuidado revela el modo de ser.

Joan Tronto habla del cuidado como “compromiso” que implica una forma de acción (1993, p. 102) y la considera ya sea una práctica o una disposición (*ibidem*, p. 104). También Virginia Held reconoce que el cuidado es una práctica, sin embargo, prefiere afirmar que es al mismo tiempo un valor; según Michel Slote el cuidado es en cambio una “actitud motivacional” (2001, p. 30) mientras para Lawrence Blum (1994) se trata de una virtud.

En el relato del Cuidado descrito por Heidegger (1927, p. 247) se habla del cuidado como de una persona que amasa arcilla, es decir, que actúa, hace algo, da forma al ser. Si se asume que el cuidado sea una práctica se puede decir que nos encontramos frente a un fenómeno de cuidado solo cuando encontramos a una persona que actúa: con los gestos y/o con la palabra. Ciertamente hay pensamientos y sentimientos que pueden ser definidos de cuidado, ya que son esenciales al llevar a la práctica una acción de cuidado, pero hasta cuando una intención, un deseo, un proyecto no se traduce en una acción perceptible, tal que haga sentir a la persona que lo recibe como objeto de cuidado, no se puede hablar todavía de cuidado.

Noddings distingue un “*natural caring*” de un “*ethical caring*” (2002, p. 29). Cuando habla de “*natural caring*” sostiene que existe un cuidado “que toma forma más o menos espontáneamente como consecuencia de un sentimiento o de una inclinación” (*ibidem*); no exigiría alguna deliberación ética, desde el momento que se manifestara como respuesta inmediata a las necesidades de quien-recibe-cuidado. Sin embargo precisa que, conceptualizando un cuidado “natural”, no pretende sostener que la capacidad de cuidado no necesite ser cultivada, porque al contrario, requiere una continua y sensible dedicación. El “*natural caring*” sería una acción que emerge espontáneamente cuando se percibe en el otro la necesidad de recibir actos de cuidado.

Según Noddings habría entonces situaciones en que la acción de cuidado sería el resultado de una deliberación práctica en la cual interviene la obediencia a un imperativo que la razón reconoce ser ineludible. En otras palabras, hay un “Yo debo” que no emerge espontáneamente. Según Noddings quien hace el trabajo de cuidado lleva a la práctica un “*ethical caring*” que tiene los rasgos del actuar movido por el sentido del deber, que es similar a la actitud ética kantiana (*ibidem*, p. 30). De este modo, Noddings califica la dimensión ética del cuidado en términos kantianos, incluso cuando sostiene lo contrario, afirmando que su concepto

de “*ethical caring*” demuestra una significativa distancia de la teoría kantiana, según el argumento -que no es suficientemente convincente- el cual dice que la persona que tiene cuidado no se confía en la lógica del imperativo categórico, sino en el carácter éticamente modelado. (*ibidem*).

Introducir distinciones ayuda a comprender los fenómenos, pero en ciertos casos provoca reductivismos. Considerado que nuestro ser ahí de pronto y por toda la vida pertenece a un contexto cultural, la distinción entre un “natural” y un “ethical caring” resulta ser forzada, porque no sólo se hipotetiza algo fuera de la cultura, sino se asigna explícitamente al supuesto “cuidado natural” una dimensión a-ética.

¿El espacio del acontecer?

El tener cuidado generalmente *tiene lugar en una relación* entre una persona que-tiene-cuidado y otra que-recibe-cuidado. Las relaciones pueden ser informales (materna, parental, de amistad, etc.) o bien formalizadas, con una precisa identificación de quien tiene la responsabilidad del cuidado y de quien puede recibirla (contextos educativos, terapéuticos, asistenciales). Generalmente, aunque no siempre, la relación de cuidado es asimétrica, es decir, un polo de la relación se encuentra en la situación de tener responsabilidad de la situación del otro y el otro en la condición de subordinado*, porque necesita recibir cuidado. Por esta razón propia, el cuidado es una *problematicidad ética*.

Desde el momento en que las relaciones pueden ser formalizadas, es decir, no vividas directamente - como la relación entre un gobernador y un ciudadano -, o concretas, es decir, vividas inmediatamente, en carne y hueso, en la cercanía de la experiencia cotidiana - el docente y el alumno, el enfermero y el paciente -, se trata de decidir si ambas tipologías de relación pueden ser definidas como cuidado.

Con respecto de este punto en la literatura encontramos posiciones diferentes: hay quienes creen que el cuidado requiere una relación cara-a-cara (Sevenhuijsen, 1998) en cuanto sería “siempre específica y relacional” (Benner, Wrubel, 1989, p. 3); hay quien sostiene, en cambio, que también a distancia puede haber cuidado, pero que en este caso se trata de un cuidado cualitativamente diferente, y distingue el cuidado en presencia, hablando de “*caring for*” y el cuidado a distancia como “*caring about*”

* N.T. La autora utiliza aquí otro neologismo, *secondità*.

(Noddings, 1984; 2002). Joan Tronto comparte la oportunidad de esta distinción, pero considera que la implicación directa en la relación de cuidado que define como “prestar cuidado” (“*care-giving*”) debe ser nombrada de otra forma y el organizar condiciones para que el actuar con cuidado pueda ser realizado, que define como “cuidar de” (“*taking-care-of*”; 1993, pp. 106-107). Por ejemplo, disponer de un hospital de campo en una zona de guerra es considerado una intervención de “*taking care of*” (Tronto) o de “*caring about*” (Noddings), mientras el obrar en el hospital para cuidar directamente a los enfermos es definido “*care giving*” (Tronto) y “*caring for*” (Noddings).

En cambio, hay quienes (Bowden, 1997; Held, 2006), sostienen que incluso a distancia se puede activar un cuidado cualitativamente igual a aquél que se realiza en presencia, ya que también a distancia sería posible activar atención, capacidad de respuesta y comprensión de la situación del otro (Held, 2006, p. 18). Slote (2007, p. 11), que declara concordar con Held, distingue entre “*communitarian care*” para indicar aquél a distancia y “*personal care*” para indicar cuidado en presencia. La tesis según la cual el cuidado es posible incluso a distancia es considerada por estos filósofos un fundamento necesario para desarrollar el discurso que concibe el cuidado como una forma de ética capaz de fundar también las relaciones políticas.

Para Noddings, el cuidado en presencia y aquél a distancia, son cualitativamente diferentes, no sólo porque el “*caring about*” presenta las cualidades propias del actuar inspirado por el principio de justicia (2002, pp. 3, 22), sino también porque el cuidado actúa en una relación en carne y hueso tendría un primacía experiencial en la medida que el compromiso por una forma de cuidado indirecta, es decir, dirigido a otros seres distantes, puede ser considerado posible si en la base hay una experiencia de cuidado directo, vale decir, que se compromete en relaciones vividas en presencia (*ibidem*, p. 22). Aunque puede ser verdadero lo contrario, es decir, que las acciones de “*caring about*” inspiradas por un sentido de justicia son funcionales al determinar condiciones que posibilitan las acciones de *caring-for*, para Noddings, el actuar en la forma del “*caring for*” resulta fundamental, ya que el “*caring-about*” es siempre vacío si no culmina en relaciones de cuidado (*ibidem*, p. 24). Sin embargo, sería un error considerar posible el “*caring for*” sin las acciones del “*caring-about*” destinadas a trabajar por un mundo en el que es posible actuar bien, es decir, un mundo en el que asumir la responsabilidad de trabajos

de cuidado no implica una fatiga difícilmente sostenible para la propia vida (*ibidem*, p. 48).

Dada la fuerte interrelación entre el cuidado directo y el cuidado indirecto, lo mejor que cada persona pueda hacer es, según Noddings, comprometerse en ambos aspectos: cuidar directamente a quienes nos interpelan cuando de hecho los encontramos e indirectamente a los demás, empeñándonos en realizar aquello en un contexto donde el cuidado pueda florecer (*ibidem*, p. 49).

Justamente porque, como sostiene Noddings (*ibidem*), no se tiene que caer en el error de considerar los dos modos del cuidado como acciones idénticas, la tesis que se pretende sostener es que la relación de cuidado es experimentada en presencia o, de lo contrario, con personas con las cuales existe la posibilidad de una relación directa; en esta perspectiva, también el amigo lejano con quien se da una comunicación a distancia, puede ser objeto de un cuidado que se realiza a través de las palabras. Consecuentemente a la asunción de esta *idea encarnada de la práctica de cuidado*, para todas aquellas acciones cuya finalidad es construir contextos donde el cuidado sea posible y facilitado, sin que exista una acción directa entre quien-da-cuidado y quien-recibe-cuidado, se puede hablar de política de apoyo a las prácticas de cuidado, y no de cuidado tout court*.

Establecer que los aspectos prácticos del cuidado sean posibles en el espacio concretamente vivido de las relaciones directas, no significa negar que las relaciones formales, no vividas en carne y hueso, sino reguladas a distancia -como aquella de un ciudadano respecto de la amplia comunidad política a la cual pertenece- necesariamente sean ajenas a la cultura del cuidado; se puede en efecto hipotetizar que la filosofía del cuidado también pueda constituir el paradigma de la más amplia vida política. Sin embargo, esta hipótesis puede ser sólo valorada después de un examen analítico de la práctica de cuidado que permita establecer en qué medida pueda informar efectivamente a la vida política. Tal examen se realiza cuando, después de haber individualizado los indicadores conductuales del actuar con cuidado, se llegará a establecer si éstos también puedan encontrar una concreción fenoménica en las relaciones indirectas y qué tipo de los modos de concreción de cuidado es posible en una relación indirecta. Si a tal problema se pudiera dar una respuesta afirmativa, entonces se podría hipotetizar un segundo tipo de relaciones de cuidado,

* N.T. La expresión viene del francés, por lo tanto se decidió dejarla en el original. El significado sería "sencillamente".

aquellas no vividas directamente, y se podría, por lo tanto, hablar de cuidado en contextos públicos, políticos. Si la acción conceptual de delimitar la práctica de cuidado en el campo de las relaciones directas parece reducir el valor del cuidado entendido como práctica fundamental para la vida, la decisión de verificar si las relaciones a distancia pueden calificarse según los indicadores de la relación de cuidado directo, deja abierta la posibilidad de una definición más extensa del campo de realidad del cuidado, que legitima que se hable de cuidado también en el ámbito de la política¹.

La tesis aquí enunciada, que considera que se pueda hablar de cuidado sólo allí donde existen relaciones vivas entre personas, parece no sólo quitar valor al cuidado sino también crear una distancia del pensamiento platónico, aquel mismo que, en cambio, constituye una de las referencias fundamentales para las reflexiones que aquí se discuten. Platón, en efecto, cuando en la *República* habla del arte de gobernar bien la ciudad, recurre al término *epimeleia* y habla de “cuidar de la ciudad” (*República*, VI, 770b). En realidad, la hipótesis de una distancia entre la tesis aquí sostenida y el paradigma platónico del cuidado se cae, desde el momento en que aquí no se quiere eliminar el valor del cuidado en la vida política, sino instituir la diferencia entre cuidado como práctica y cuidado como paradigma de acción: el primero puede tener lugar sólo en las relaciones experimentadas, mientras que el segundo puede constituir el primer horizonte que da cuenta de la filosofía de la vida política.

Otro elemento que en la teoría de Noddings da que pensar, es el hecho que pone el “*caring for*”, que ocurre con las personas que forman parte del microsistema vivido en carne y hueso, como condición de ser capaces de llevar a cabo un “*caring about*” con personas a distancia, porque hace depender la capacidad de tener cuidado por el otro (“*caring for*”) del haber sido objeto de cuidado; afirma, en efecto, que “aprender a tener cuidado a distancia depende del haber tenido ocasiones de aprender a tener cuidado directo, y que a su vez eso depende de haber sido objeto de cuidado” (Noddings, 2002, p. 31). En esta tesis se identifican dos problemas a considerar. Ante todo, la idea según la cual se aprende

1. Para sostener la tesis de una distinción entre un cuidado directo y uno indirecto, es necesario individualizar claramente los caracteres esenciales de ambos. Pero esto no se constata en los escritos de aquellos que distinguen las dos formas de cuidado. La misma Noddings no identifica las cualidades que caracterizan específicamente el cuidado indirecto.

el valor del cuidado sólo habiendo tenido experiencia directa del mismo. Si así fuera, entonces significaría excluir de esta dimensión del ser ahí a quien no ha tenido experiencia de cuidado. De hecho, las cosas también se aprenden por carencia: ser espectadores de acciones de cuidado y poder entender qué implicaciones tiene la experiencia de cuidado en la vida de otras personas permite comprender el valor del cuidado y sentir la carencia per se. Sentir la falta de una cosa de valor puede generar movimientos del ser, que pueden, asimismo, ser fecundos en términos de aprendizaje, de haber tenido experiencias plenas de algo, ya que, del sentir y conocer la carencia, puede nacer la pasión por la búsqueda de otro.

En segundo lugar, la primacía asignada a los primeros cuidados que el niño recibe en familia, que se basa en los resultados de búsquedas psicológicas y antropológicas, responde a una precisa intencionalidad política: “lanzar un proyecto que vuelve a ver las visiones políticas tradicionales, que en general se basan en la noción de un estado ideal, poniendo como prioritaria, la imagen de una casa ideal para luego desplazar la mirada al exterior” (*íbidem*). El llevar la atención a la vida familiar permite poner al centro de la reflexión el valor primario de la cualidad de la experiencia en el ámbito privado, sin embargo, no se puede señalar que establecer la primacía del ambiente familiar a los fines del diseño de una política de la existencia, arriesga poner el cuidado dentro de una interpretación intimista y demasiado familiar, que lo empobrece de la fuerza de cambio de la cultura de una comunidad de la cual el cuidado es el portador.

Contrario a la centralidad que Noddings asigna a la relación madre-hijo/a, es en particular Joan Tronto, que cuestiona también la conceptualización diádica de la relación de cuidado, porque estaría cargada de una interpretación individualista (1993, p. 103) que impide al cuidado constituirse como paradigma para la vida pública.

Luego, se considera también la tesis del cuidado acerca de acciones que una persona lleva a la práctica respecto al mundo no humano: animales, plantas y ambiente construido. Berenice Fisher y Joan Tronto definen el cuidado:

una especie de actividad que incluye cada cosa que hacemos para conservar, continuar y reparar nuestro mundo de modo que podamos vivir en él del mejor modo posible. El mundo incluye nuestros cuerpos, nosotros mismos y nuestro ambiente, y todo esto lo intentamos tejer en una red compleja a favor de la vida. (Fisher, Tronto, 1991, p. 40)

A este propósito, debe ser tomada en cuenta la distinción que Heidegger establece entre “ocuparse” y “solicitud”: el ocuparse tiene por objeto las cosas a la mano de las cuales nos ocupamos en la manera de lo utilizable, la solicitud es acción directa a los otros seres con los cuales compartimos la experiencia del vivir (1927, pp. 156-157). Si se comparte la perspectiva heideggeriana, según el que “el otro ser ahí no ha sido encontrado nunca en el contexto del ocuparse, sino de la solicitud” (*ibidem*, p. 157), entonces, ya que el cuidado es una actividad relacional, donde el otro no tiene el modo de ser meramente utilizable, la expresión lingüística adecuada para nombrar la acción de cuidado, dirigida a otras personas, es entonces solicitud. Si en cambio, se hablara del cuidado por el mundo como contexto del habitar, se debería recurrir a la expresión ocuparse. Para muchos ecologistas, en cambio, ocupados en llevar la atención sobre el valor ontológico de la vida animal, se debería usar la expresión “solicitud” relativamente a cada forma viviente*.

La duración temporal

El cuidado es cosa que concierne a la vida, y ya que la vida se desarrolla en el tiempo, también el cuidado tiene una consistencia temporal. La acción de cuidado puede requerir un tiempo largo, como el favorecer el destete de un niño o la puesta en acto de buenas experiencias educativas, pero también puede requerir un tiempo relativamente breve como aquel que necesita una enfermera para explicarle al paciente el sentido de la terapia y tranquilizarlo, o aquel de un docente para apoyar a un estudiante en un momento específico de dificultad en el aprendizaje, o al trabajador social en el acompañamiento en el proceso de inserción de un sujeto en dificultad, en una nueva realidad. Justamente, porque el cuidado, en cuanto fenómeno experiencial, necesita tiempo, también se habla de cuidado como acompañamiento.

En la dimensión temporal del cuidado, también se dan gestos de cuidado que pueden durar un instante, pero que tienen una intensidad expresiva semejante a aquellos gestos que requieren más tiempo, como cuando la intención de cuidado se manifiesta

* N.T. Aquí se presenta un problema filosófico y se refiere al párrafo 26 de “Ser y Tiempo”, en el cual Heidegger hace una distinción entre cuidar y tener cuidado. La frase citada por Heidegger en “Ser y Tiempo” (p. 157, en italiano) es traducida al español (por Rivera): De este ente no es posible “ocuparse”, hasta este objeto de solicitud [Fürsorge] cxi. Dejamos los términos para este párrafo traducidos de esta forma y conservamos la expresión “tener cuidado” para el resto del texto.

en una mirada, en una caricia, en una palabra, ofrecida al momento justo. Una palabra que sabe expresar atención por la situación vivida por el otro puede tener la fuerza de llevar un alivio inesperado; una caricia puede expresar una proximidad solícita y sensible que, comunicando al otro toda nuestra atención, lo hace sentir acogido y protegido.

La matriz generativa

Una acción de cuidado está movida por el *interés hacia el otro*, entendiendo el interés no como mera curiosidad, sino como inter-ser, es decir, un mirar al otro conmovido por el sentirse en conexión con el otro. Tener interés por el otro significa tener preocupación por su condición. Annette Baier habla de un “importante interés por el bien de los otros y por la comunión con ellos” (1987, p. 43).

El interés o la preocupación por el otro está movido por su situación de necesidad. Cada uno de nosotros necesita siempre del otro, porque nadie tiene plena soberanía sobre el ser y porque siempre el ser ahí del humano es vulnerable. Se siente la urgencia de tener cuidado, cuando se percibe al otro necesitado de algo que por sí mismo no puede procurárselo. El otro tiene necesidad de cuidado, cuando está en la fase de formación de su identidad y por tanto necesita de alguien que lo respalde y lo oriente en su devenir; o bien, cuando está en una fase de la vida de vulnerabilidad máxima (recién nacido, anciano) o bien herido en su ser corpóreo o espiritual (enfermo).

La preocupación por el otro se expresa con diferente intensidad: se va desde la simple *disponibilidad* para responder a las solicitudes expresadas por el otro (es el plano de una preocupación que no nos toca en profundidad), a tomarse en serio -en la cual la situación del otro viene a situarse al centro de los propios pensamientos- (es un interesarse en el otro que nos toca en profundidad); el tomarse en serio, a la vez, se manifiesta con distintos grados de intensidad, que van desde la *solicitud y preocupación a la devoción*.

El término “devoción” se repite con cierta frecuencia en la cultura del cuidado; basta recordar que Winnicott (1987, p. 1) habla de una madre “normalmente devota” para indicar aquella capaz de un buen cuidado; Eva Kittay, para dilucidar la especificidad del trabajo de cuidado, habla de “devoción por el bien-estar de los demás” (1999, p. 39). Sin embargo, dado el peso semántico

con fuertes referencias religiosas que en nuestra cultura conlleva, se hace necesario examinar si y cómo el modo de ser que expresa el significado del término “devoción” pueda encontrar espacio en la práctica del tener cuidado y precisamente en la esencia propia del cuidado.

El poeta Rilke describe sabiamente esta devoción en la tercera elegía del Duino, donde muestra una madre atenta a cada respiro de su niño, ocupada en vigilar la noche entera y dispuesta a activarse rápidamente para apartar cada elemento que pueda turbar su tranquilidad. Describiendo el modo de cuidado de la madre, habla de actos simples, ordinarios, pero en ellos deja traslucir el poder innato en la práctica de cuidado, el poder de salvaguardar y proteger la existencia.

La devoción indica una actitud de profunda dedicación al otro; en el ámbito religioso identifica el ser intensamente dedicado a algo. La decisión de dedicarse intensamente a algo encuentra su razón generativa en pensar al otro como ente de valor. Cuando se reconoce en el otro la fuente de un valor inviolable, que pide una profunda dedicación para protegerlo y salvaguardarlo, entonces puede producirse devoción. La devoción es una actitud de atención intensa que hace estar continua y receptivamente concentrado en el otro, y responsivamente presente, de modo de responder con prontitud a sus llamados. En una relación de devoción, una parte de sí mismo está completamente dedicada al otro: ocurre en la relación materna, cuando la madre concentra su atención en el niño, y en la relación de amor, donde el amante es capaz de una dedicación intensa al otro y encuentra su alegría en sentir que el otro está bien.

Así entendida, la postura de la devoción no puede ser considerada, como sostiene Mayeroff (1990, p. 10), un componente esencial del actuar con cuidado, tal que si “la devoción disminuye, entonces disminuye también el cuidado”, porque si así fuese, el cuidado sólo se manifestaría en algunos privilegiados y situaciones relacionales específicas. Se puede, en cambio, considerar que ocurran situaciones contextuales en las cuales el modo de la devoción se manifiesta y, en tal caso, se está en presencia de una forma intensiva del actuar con cuidado. Si el cuidado es definible como la disponibilidad a responder al llamado del otro para facilitar la satisfacción de aquello que para él es esencial para existir (Mayeroff, 1990; Noddings, 1984) entonces, el modo de la devoción o dedicación puede ser lo propio de quien interpreta “la vida como respuesta”, a aquello que en el otro se siente como

necesario (Noddings, 2002, p. 51).

La dedicación es lo “adicional” que puede caracterizar aquellas situaciones, donde quien-tiene-cuidado ofrece una disponibilidad fuera de lo ordinario; tal situación se verifica, por ejemplo, cuando médicos o enfermeros, individualizado un estado particular de necesidad en un paciente, están constantemente a disposición, hasta cuando la situación crítica sea superada; o bien, se verifica cuando un docente dedica pensamiento y presencia concreta al estudiante más allá del tiempo establecido: en el tiempo extraescolar piensa en la necesidad educativa de aquel estudiante en particular y prepara situaciones de aprendizaje aptas a su mismo perfil, motivado por la preocupación de facilitar en el otro la expresión de su unicidad. Así concebida, la devoción es un modo de ser del trabajo de cuidado que tiene los rasgos de carácter excepcional para los recursos que requiere quien-tiene-cuidado. Desde el momento en que constituye algo excepcional, no debe ser clasificada entre las cualidades esenciales del trabajo de cuidado, ya que éstas indican todo aquello sin lo cual un fenómeno no es identificable como cuidado; la devoción puede ser, en cambio, indicada como una posible forma vehemente de tomarse en serio al otro².

El interés por el otro, tanto de la forma de la preocupación momentánea, como de la atención continuada en el tiempo, debe ser examinado, porque abre un espacio problemático. El deseo de bien por el otro me hace inclinarme hacia él, me pone en la situación

2. La distinción entre *diferentes grados de intensidad* del trabajo de cuidado es útil para enfocar un problema que caracteriza a las profesiones del cuidado. En una profesión objeto de consideración, son aquellas que atestiguan que quien tiene cuidado, se ocupa del otro, y de estas acciones se evalúa generalmente el grado de competencia con las cuales se llevan a cabo; mientras que la forma de ser ahí de preocuparse, que es el índice de una inversión personal, resulta situarse en el horizonte del *posible no determinable*. Precisamente, el preocuparse es problemático para uno mismo o para el otro, constituye el elemento calificador de una actividad de cuidado. De un profesor se puede medir su capacidad para construir un buen proceso de enseñanza de acuerdo con los principios docentes acreditados, pero su disposición a escuchar a un estudiante en dificultad o su capacidad de mantener una actitud firme, de resistencia en relación a un comportamiento problemático, no entra entre las cosas reportables; de una enfermera se puede detectar su experiencia técnica en la administración de una terapia farmacológica, pero aquella terapia del alma que pone en marcha con gestos y pensamientos de cuidado no entra en los comportamientos que se evalúan para medir su obrar. Destacar que aquello que es esencial para la calidad de vida escapa a las formas ordinarias de considerar las cosas, evidencia la necesidad de desarrollar diferentes formas de pensar y tratar los fenómenos de ser ahí.

de volcarme hacia el otro. Cuidado significa desear el bien de alguien y este deseo empuja a un movimiento hacia el otro. Una relación de cuidado implica una tensión que nos hace inclinarnos hacia el otro, y mientras mayor es la tensión al cuidado, mayor es la inclinación. Rollo May sugiere una conexión entre inclinación y cuidado, cuando relaciona el cuidado con el tender a: “Tender a tiene el sentido de tendencia, inclinación, propensión en una dirección específica, movimiento; y también significa ocuparse de, cuidar, esperar, mostrar solicitud por. En este sentido es la fuente del amor y la voluntad” (1969, p. 285).

Hay, sin embargo, una inclinación peligrosa y una inclinación recta: la inclinación peligrosa, que pone en riesgo a uno mismo y al otro, es aquella en la que se sobrepasa el ángulo, poniendo en riesgo nuestra capacidad de volver sobre nosotros mismos para retomar libremente otras formas de inclinación; la inclinación recta es aquella en la cual se tiende hacia el otro sin perder jamás el equilibrio, sin perder nunca el punto hacia el cual se puede volver. No hay relación si no hay inclinación hacia el otro, pero - hablando en términos geométricos - la inclinación no tiene que superar los “cuarenta y cinco grados”. En otras palabras, no tiene que convertirse nunca en aquel inclinarse sobre el otro, que hace sentir nuestra presencia como excesiva y acaba por hacer perder el equilibrio. *El problema es siempre encontrar la justa medida* de la propia posición con respecto al otro. De aquí la importancia para quien realiza acciones de cuidado, de desarrollar una postura críticamente reflexiva sobre el propio modo de estar en relación con otros y sobre los efectos producidos por las mismas acciones.

El objeto de la acción

Se tiene cuidado cuando nos ocupamos de *algo esencial* (para conservar la vida y protegerla, para abrir la existencia a lo ulterior, para sanar heridas) del otro y que ese otro, solo, no está capacitado de obtener por sí mismo, en caso contrario, se trata de servicio. Ocuparse de lo que el otro tiene como necesidad vital, significa ponerse en contacto profundo con el corazón de la realidad.

Ocuparse de lo esencial significa “identificar y responder a las necesidades” (Noddings, 2002, p. 53). Tener cuidado del otro es esencialmente atención receptiva y responsiva a las necesidades del otro. En la relación educativa se trata no sólo de satisfacer las necesidades donde el otro no es capaz de actuar autónomamente,

sino, al mismo tiempo, de ponerlo en las condiciones de aprender a satisfacerlas de manera independiente; en cambio, la relación terapéutica generalmente exige a quien-tiene-cuidado, hacerse totalmente cargo de las acciones necesarias para satisfacer las necesidades del paciente. Uno de los problemas que quien-tiene-cuidado debe afrontar consiste en individualizar cuáles son las necesidades dignas de cuidado, las necesidades básicas, y luego qué acciones iniciar para que, al satisfacer las necesidades del otro, ocurra de modo que no se verifiquen nunca expropiaciones de su subjetividad, incluso en las situaciones de intensa dependencia. En efecto, el límite entre cuidado y paternalismo es sutil, tal como la distinción entre acción necesaria y acción no necesaria al ser del otro, y cuando una acción no es necesaria no sólo puede desviar inútilmente las energías de quien-tiene-cuidado, sino también puede contribuir a concentrar su poder práctico con el consiguiente debilitamiento de la posición de quien-recibe-cuidado.

Identificar las necesidades, es decir, aquello que es necesario para una vida buena no es fácil. Es fácil individualizar las necesidades biológicas, pero también hay más: las necesidades relacionales, cognitivas, afectivas, espirituales, estéticas, políticas. Noddings (2002, p. 57) sostiene que sólo cuando sean individualizadas las necesidades esenciales, se sientan las bases para una real cultura del cuidado. Lo que hay que evitar, dado que constituiría un error, es la tendencia a arreglar las necesidades en estructuras jerárquicas (*ibidem*, p. 60), porque si se trata de “necesidades esenciales” todas se consideran igualmente necesarias.

Situándose en esta perspectiva, Joan Tronto (1993, p. 138) afirma que el significado atribuido a la expresión “satisfacer adecuadamente las necesidades” depende de las circunstancias culturales, tecnológicas e históricas en las que la acción de cuidado es llevada a la práctica. En realidad, adoptar de modo radical la visión construccionista no responde a la calidad de lo real, porque si es verdad que como cada cosa del mundo humano, incluso las “necesidades” están construidas socialmente, es también verdad que ante todo son cosas objetivamente dadas: las necesidades irrenunciables son aquellas que existen “independientemente de”, lo que hace la diferencia son las posibles interpretaciones diversas, culturalmente dadas. Que cada persona necesite de una justa cantidad de alimento, es una necesidad objetiva, la dimensión cultural interviene en interpretar qué tipo de comida es consi-

derada fundamental de garantizar a cada uno. La necesidad de relaciones de cada ser humano es un dato ontológico objetivo, en cambio, el modo de entender la vida relacional es un acto socialmente construido. Justamente, para facilitar la identificación de las necesidades esenciales y las condiciones para satisfacerlas adecuadamente, debería cultivarse una política de la experiencia, que realice en la forma de un constante análisis los diferentes contextos de vida.

El problema con respecto a las necesidades no consiste, en cambio, sólo en distinguir aquellas esenciales de aquellas adicionales, sino de entender cuándo y cómo en una situación de necesidad del otro se realiza una auténtica acción de cuidado. Si, en efecto, no hay dudas sobre el hecho que contar con comida, agua y lugares físicos y relacionales donde encontrar amparo y protección constituyen necesidades esenciales, el modo de satisfacer estas mismas de parte de quien-tiene-cuidado, puede tener implicaciones radicalmente diferentes sobre el ser del otro. Existe, en efecto, un modo de satisfacer las necesidades que, mientras colma un estado de falta del otro, al mismo tiempo, promueve una transformación de su ser, que lo ponen en las condiciones de devenir cada vez más autónomo en el proceso de la satisfacción de sus necesidades. Existe, en cambio, un modo de tener cuidado que concentra toda la acción en quien-tiene-cuidado, provocando un continuo depotenciamiento objetual del otro; en este segundo caso, solo aparentemente se puede hablar de cuidado.

Difícil es identificar un criterio geoméricamente preciso para orientar la práctica del cuidado, de hecho, siempre estamos forzados a una valoración contextual; sin embargo, se puede hipotetizar que, una vez establecido, se trata de una necesidad irrenunciable, se hace necesario evaluar si, y cuánto es posible comprometer a quien-recibe-cuidado en la acción de cuidado, es decir, cuánto de la acción de quien-tiene-cuidado debe ser intervención directa en la satisfacción de las necesidades y cuánto, en cambio, facilitación indirecta de las condiciones que pone el otro en las formas de proveer por sí mismo. Sólo cuando se verifican estas condiciones, se puede hablar de cuidado *por* el otro y no de simple cuidado *del* otro.

Hay que evitar algunas interpretaciones jerárquico-lineales de las necesidades, que inducen a acciones que no tienen en cuenta la real vivencia del otro, porque responden a una lógica reduccionista. Creer por ejemplo, que la necesidad de comida sea “más fundamental” que la necesidad de una palabra de consuelo puede

llevar a concebir la acción de cuidado como una sucesión de intervenciones fragmentadas - primero la comida, luego el tiempo para hablar - cuando, en cambio, la vivencia del otro es tal, que sentir una palabra tranquilizadora puede permitir una relación diferente del modo de satisfacer las necesidades biológicas.

Noddings distingue entre necesidades expresadas por quien-pide-cuidado y necesidades procuradas por quien-tiene-cuidado (2002, p. 64). Parecería más fácil actuar en presencia de una necesidad explicitada por el sujeto, pero no es así, ya que se verifican situaciones en que el sujeto intercambia por necesidad esencial algo que no es tal; en este caso quien-tiene-cuidado tiene que lograr hacer comprender al otro, que no satisfacer su petición no significa falta de consideración, sino que se trata, en tal caso, de un gesto de cuidado porque es movido por la intención de encontrarse en un horizonte de verdad.

Lo que constituye una cuestión delicada de afrontar son las necesidades decididas por quien-tiene-cuidado, como por ejemplo, las que son definidas como necesidades educativas. El cuidado en educación no es sólo procurar y facilitar la satisfacción de necesidades “objetivas”, sino decidir que algo es una necesidad vital, y actuar de modo de hacer percibir no sólo al otro la existencia, sino también la irrenunciabilidad de lo que aquella necesidad permite satisfacer. El educador en este caso decide sobre la base de teorías o visiones de mundo compartidas, pero esto no basta para hacer creer a-problemático su actuar, porque nada asegura que la visión educativa, de la cual hace referencia sea bien fundada, ni que su decisión caiga al momento justo en la vida del otro. Esta incertidumbre de interpretación y decisión se modula luego de modo diferente, según la edad de quien-recibe-cuidado y la situación de mayor o menor autonomía en que se encuentra: si el educador de guardería tiene que asumir cada responsabilidad, con el avance de los niveles educativos aumenta el espacio compartido y participativo de decisión. Además, ningún aparato interpretativo y deliberativo pone a quien-tiene-cuidado al amparo de tomar decisiones que sólo aparentemente procuren beneficio al otro, sino que podrían resultar coercitivas. Por esta razón, si en general el trabajo de cuidado es problemático, el cuidado educativo siempre es un riesgo que le exige al educador vigilar críticamente cada decisión propia, para evitar que su acción se deslice hacia el plano de la violencia sobre el otro.

La intención caracteriza el actuar del ser humano y desde el momento en que el cuidado es definido aquí como una práctica, por lo tanto, una forma de acción, es fundamental individualizar la intención que mueve a esa forma de acción para identificar su esencia.

Para individualizar esta intencionalidad es necesario considerar ontológicamente el ser ahí y así entender si hay una intencionalidad primaria, originaria, que orienta al ser humano en su devenir; dicho de otro modo, si hay una tensión originaria que conduce el movimiento de la existencia. Desarrollar esta dirección de la investigación es esencial porque, si se asume que el cuidado es fenómeno ontológico primario, entonces no puede no estar en una relación esencial con la intención existencial primaria, aquella que cada ser humano siente como irrenunciable dirección de su ser ahí.

Si se asume el principio aristotélico según el cual “cada cosa tiende al bien” (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1, 1094a 2), entonces se puede afirmar que el movimiento del existir es movido por la intención de buscar el bien. Aristóteles precisa que el bien del cual va en búsqueda el ser humano es llamado *eudaimonia* (εὐδαιμονία; *íbidem*, I, 7, 1097b 15-18), es decir, una condición del alma según virtud (*íbidem*, I, 9, 1099b 26).³ Encontrarse en una condición de *eudaimonia* significa vivir experimentando el bien.

Nuestro ser es faltante de ser, y en cuanto tal frágil y vulnerable, que nos vuelve seres que desean y temen: aquello que deseamos es el bien y aquello que tememos es su disminuir. Siempre tenemos que enfrentarnos con el hecho de encontrarnos sin salvación frente a la realidad, obligados a padecerla. “Todo se puede soportar” (Safo, fragm. 3), éste es el problema: el corazón logra soportar todo, no se rompe, no desaparece. El corazón también soporta los dolores más ruinosos. Pero hay un dolor difícil de soportar: es aquel que viene no del padecer el mal de algo, sino de la desaparición de algo bueno con lo cual hemos tenido experiencia.

3. Literalmente *eudaimonia* significa vivir en una buena dimensión del espíritu. Ver el análisis etimológico que desarrolla Martha Nussbaum quien sostiene como incorrecto traducir *eudaimonia* con felicidad, dado que esta palabra en el uso corriente indica un sentimiento, su análisis se mueve por la intención de destacar el plan de acción, y precisamente de esa acción que busca el pleno “florecimiento del ser humano” (Nussbaum, 1996, p. 53, nota 5).

La desaparición del bien parece insoportable. *Cuando se habla del ser humano como de un ente faltante, aquello que falta no es el ser, sino las cosas de valor que por toda la vida son el objeto a buscar. El ser humano es ante todo faltante de bien.*

Si, por lo tanto, el cuidado es práctica ontológica primaria y si la tensión primaria del existir es la búsqueda de bien, entonces la práctica del cuidado no puede sino estar en una relación esencial con la búsqueda de bien. Quien tiene cuidado está en busca de algo bueno. Un buen cuidado es proactivo y protector: es proactivo porque busca el bien, y es protector porque trata de proteger la vida, propia y ajena, de cada forma de mal. Un buen cuidado tiende a estar inmerso en lo bueno. Y es este bien que forma la base sólida de nuestro vivir, aquella capa de ser que nos hace estar firmes entre las cosas y los demás, posibilitando experimentar con placer nuestro ser en el mundo.

Que el cuidado esté en relación con la búsqueda de lo que hace buena la vida es la tesis ya desarrollada por Platón. En el Eutifrón, donde Sócrates conduce a su interlocutor a la individuación de la esencia de la santidad, el filósofo griego también se ocupa de individualizar la esencia del cuidado y, dirigiéndose a Eutifrón, pregunta: “¿Y no es quizás verdadero que cada cuidado produce el mismo efecto... el ser de beneficio y goce para quien es objeto de cuidado?” (13C). Más allá define el cuidado como el arte de servir a algo preciso y este algo es el beneficio que produce a quien se dirige la acción de cuidado.

Dada esta premisa, cuando una persona cree poner en acto acciones de cuidado, debería ser capaz de proveer siempre las razones que están en la base de su actuar, y tales razones tienen que ser tales que convenzan a su interlocutor a orientar su estar en relación con el otro que es la intención de favorecer el bien-ser-ahí* del otro (Noddings, 1984, p. 23). Se puede decir, por lo tanto, que hay cuidado ahí donde el actuar está orientado por la intención de producir beneficio al otro. Porque el buscar lo que hace bien al otro es acción que genera espacios de ser, entonces se puede convenir que el cuidado es aquel modo de estar en relación con el otro que genera posibilidad de experiencia (Benner, Wrubel, 1989, p. 1).

El tener cuidado es práctica relacional guiada por la intención de *procurar bienestar para el otro*. Procurar aquello que permite al otro vivir una vida buena incluye diferentes tipos de acción:

* N.T. La autora se refiere con este término al bienestar. Se conservó la forma por ella planteada en el idioma original.

hacer disponible aquello que al otro es necesario para la vida, poner al otro en las condiciones de poder adquirir por sí mismo lo que busca, protegerlo de posibles daños y violencias, hacer accesible al otro lo que es necesario para realizar sus propias potencialidades existenciales, reparar daños padecidos y aliviar las varias formas de sufrimiento. Todas estas acciones encuentran sentido si contribuyen a hacer posible la experiencia de una buena calidad de vida.

Si el cuidado es dimensión ontológica primaria y la intencionalidad primaria del ser es la búsqueda del bien, entonces la intención que guía una buena acción de cuidado no puede sino ser la búsqueda de lo que hace bien al vivir.

Cada uno de nosotros busca el bien, es decir, una vida buena. Pero, porque el tejido ontológico es uno, el devenir de cada uno de nosotros está profundamente entrelazado con el del otro, y desde el momento en que mi existencia está íntimamente conectada con la del otro, no es posible pensar la búsqueda de una buena calidad de vida de modo solitario. No existe el bien en singular, pero existe un bien en plural, en consecuencia, la búsqueda del bien no puede sino ser concebida como práctica relacional. Tener cuidado del ser ahí es tener cuidado de buscar hilos de bien con los cuales tejer el tiempo de la vida, y porque ser ahí es con-ser ahí, buscar el bien es buscar aquello que es bien-con-los-otros. Dado que buscar el bien es el corazón de la ética, si se considera la dimensión íntimamente relacional de la condición humana, no puede haber una ética de lo singular, sino del singular-plural.

La argumentación aquí desarrollada permite deshacer casi automáticamente, es decir, sin la necesidad de construir dispositivos argumentativos ulteriores, la tesis según la cual hay que cuidarse de los discursos sobre el cuidado, tratarlos con cautela, sino con desconfianza, porque inducirían actitudes autosacrificantes por estar demasiado desplazados en la atención hacia el otro (Dancy, 1992). Esta tesis presupone como postulado la necesaria antítesis entre egoísmo y altruismo, y consecuentemente interpreta el cuidado como expresión de altruismo. Véase al respecto la posición teórica expresada por Elena Pulcini, según la cual la responsabilidad propia del actuar con cuidado, requiere un “altruismo puro” de parte de un sujeto que sabe ponerse en una posición oblativa (2009, p. 232). La filosofía del cuidado que aquí toma la palabra pretende, en cambio, mantenerse al margen de la antinomia entre altruismo y egoísmo y, por lo tanto, a todos

los argumentos consecuentes de ella; la teoría desarrollada enseña, en efecto, que el cuidado de sí mismo, así entendido, no es cosa diferente del cuidado de los demás, porque no existe un bien para sí mismo distinto del bien de otro.

La práctica del cuidado es guiada por la intención de facilitar la emergencia de una buena calidad de vida y tal búsqueda no puede ser entendida en sentido solipsístico, porque existir es intrínsecamente co-existir. Si se asume que la ética no puede no estar en una relación sustancial con la ontología, y si ontológicamente se acepta hablar de la condición humana como pluralidad (Arendt), singularidad-plural (Nancy), sociabilidad originaria (Lévinas), entonces la ética se delinea en los términos de un discurso necesariamente extra-individual. Si vivir es convivir y si el justo bien-ser ahí es una condición íntimamente conexas con sentirse-bien-con-el-otro, entonces tener premura por los demás no es altruismo que puede llegar al sacrificio de sí mismo, sino que es el modo originario, es decir, inherente a la calidad ontológica de la condición humana, de interpretar el tender al bien. Virginia Held escribe (2006, p. 12) que “en las relaciones de cuidado, las personas actúan al mismo tiempo por sí mismas y por los otros. La postura que las caracteriza no es ni egoísta ni altruista (...) el bien-ser de una relación de cuidado implica el bien-ser compartido de aquellos que están en relación y el bien-ser de la relación en sí misma”.

Asignar al cuidado una actitud oblativa hace que cada discurso esté en riesgo de legitimar posiciones sacrificables y de confirmar la hipótesis que el cuidado, justamente en cuanto altruista, comporte una ‘hemorragia’ de ser y, por lo tanto, adicionalmente siempre sufrimiento. Conviene por esto retomar una reflexión de Aristóteles, que sugiere considerar no sólo el recibir, sino también el hacer el bien entre las cosas agradables, “porque recibir el bien significa conseguir aquello de lo cual se tiene deseo, mientras hacerlo quiere decir poseer más que lo normal: ambas condiciones son ambiciosas. Y puesto que es agradable hacer el bien, entonces también es agradable para los seres humanos mejorar a quien está cerca de ellos” (Aristóteles, *Retórica*, 1371b).

LA DENSIDAD ÉTICA DEL TRABAJO DE CUIDADO

La primera pregunta

El modo de ser ahí del tener cuidado genera, pues, una pregunta ética: *¿qué y cómo hacer para que al otro le llegue el bien?* Buscar

una respuesta a esta pregunta presupone meditar en profundidad sobre qué significa procurar aquello que hace bien.

En el momento en que definimos la práctica de cuidado en estos términos, ella adquiere un estatuto de eticidad. Si, en efecto, asumiendo la perspectiva aristotélica, lo específico de la ética es ocuparse del bien, del cómo promover el bien-estar, el trabajo de cuidado en cuanto orientado a procurar beneficio asume un estatuto ético.⁴ Adquiriendo una dimensión ética, el cuidado se revela en toda su problematicidad, porque qué cosa sea el bien y cómo promoverlo es una pregunta difícil por excelencia, aquella destinada a permanecer siempre abierta y sobre la cual se convierte en una elección obligada a interrogarse sin soluciones de continuidad.

Justamente, en cuanto el cuidado es un valor primario para la vida, aquel está en relación con el problema que es de vital importancia para la vida: saber en qué consiste el bien. Como Platón afirma, “la idea del bien constituye el saber más importante” porque sólo obteniendo de esta idea se puede entender “cuáles son las cosas justas, útiles y provechosas” (República, VI, 505a); tal es el valor, no sólo ético sino también epistémico, de la idea de bien que, faltando un conocimiento de ella, “también el conocer cuanto más posible el resto [...] no sería de beneficio alguno, así como la posesión de cualquier cosa sin el bien” (*ibidem*). Cada proceso de conocimiento necesita una iluminación específica: para la mirada sensible, la iluminación viene de la luz del sol, para el pensar que busca la verdad de la experiencia, la claridad viene de la idea de bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). La idea de bien constituye aquella claridad de la cual hay necesidad para huir del riesgo de aquello

4. Para examinar la dimensión ética del cuidado, el paradigma interpretativo de referencia consistirá esencialmente en la filosofía antigua, en particular, por la visión ética platónica y aristotélica. Esta referencia encuentra legitimidad en el hecho de que lo fundamental en el pensamiento antiguo es el concepto de buena vida y considerar la vida de pensamiento, específicamente el pensamiento filosófico como instrumento para facilitar la identificación de las condiciones que permiten tanto al individuo como a la comunidad alcanzar una buena calidad de vida humana. La perspectiva madura en la filosofía antigua debe ser traída de nuevo al centro del discurso no sólo porque pone de relieve una armonía con el pensamiento de los que hacen el trabajo del cuidado, sino porque se confronta con las primeras cosas de la experiencia, y se armoniza con la intención teórica y práctica que motiva el compromiso de dibujar una filosofía de cuidado para constituirse como un discurso enraizado en la experiencia y capaz de obedecer a las necesidades de la vida. Especialmente en la esfera ética, si se tiene el pensamiento arraigado en la realidad, se muestra en toda su necesidad la exigencia de volver al principio del pensamiento (Murdoch, 1997, p. 301).

que hace más mal al ser ahí: la ceguera espiritual. Tal como los pensamientos que no son iluminados por un saber verdadero, fundados rigurosamente, no pueden constituir un saber válido, análogamente nuestro modo de ser en el mundo, que carece de iluminación de la idea de bien, se torna incierto, arriesgado (*ibidem*, VI, 506c).

El cuidado se actualiza en acciones hechas de palabras o de gestos; la dificultad consiste en encontrar las palabras y los gestos justos al momento oportuno para aquella persona específica; palabras y gestos que al otro procuren beneficio. Tal como para movernos entre las cosas del mundo necesitamos la luz del sol, análogamente para entender cómo actuar con sabiduría en la relación con el otro necesitamos de aquella fuente de luz que está en la idea de bien. Para tomar una justa decisión es necesaria una fuente de luz que aclare sobre la pregunta, para así llegar a una adecuada visión de las cosas. Sólo si nos tenemos en la luz irradiante de la idea de bien podemos tener un conocimiento recto, por tanto, bueno, de las cosas.

El problema se plantea, en cambio, con el hecho que, como Sócrates afirma - y todavía tal juicio resulta atendible - a la mente humana no le es accesible una idea clara del bien (*ibidem*, VI, 505a). La idea de bien, que trasciende por dignidad y potencia cada cosa, es difícil de observarse (*ibidem*, VII, 517c). Recurrir a la idea del bien sería acceder a la máxima ciencia, máxima no porque a ella se llega al final, sino porque es condición de todo otro saber, desde el momento que constituye la medida perfecta del actuar. Si la mente comprendiera la idea de bien, alcanzaría el principio primero, no hipotético, sino bien equilibrado, y comprendido aquello, podría tomar las cosas del mundo en su justa medida, sin que el pensamiento se vuelva presa de las sombras. Si estuviera en nuestro poder adquirir tal idea, podríamos convertirnos en expertos en la medida inicial de cada cosa; entonces cada decisión sería tomada a plena luz y cada acción podría moverse en la justa dirección.

Pero no es así. Si muchas son las preguntas sin respuesta, aquella sobre el bien es absolutamente la más difícil de pensar. A nadie le es dado acoger la idea de bien en su esencia, acceder a la medida definitiva, aquella que pondría fin a cada pregunta y a cada búsqueda, porque significaría superar la condición humana, aquella con respecto a la cual la idea de bien permanece trascendente (Murdoch, 1970, p. 93). El concepto de bien está destinado a estar siempre más allá de la posibilidad de una plena

comprensión, a mantenerse para la mente humana en una zona de misterio (Murdoch, 1997, p. 348).

En este ulterior sentido, la vida humana es carente, porque le falta con certeza el saber primero del cual necesitaría para satisfacer su tensión primaria: la tensión de realizarse en una forma buena; para conseguir este objetivo, necesitaría tener límpida y clara la idea de bien a la cual aspira, en cambio, tal idea es destinada a no quedar claramente visible para la mente humana. Porque el cuidado es el modo de ser ahí, consigo mismo y con los demás, guiado por la intención de facilitar el realizarse de aquello que hace bien a la vida, tal práctica es destinada a moverse siempre sobre un terreno incierto. El actuar del cuidado ocurre en un campo accidentado, donde los puntos de apoyo sobre los cuales basar las decisiones siempre son provisorios e inciertos.

Con Jenófanes se puede decir que “la evidente verdad del bien” no es accesible a la razón humana, “ningún hombre la ha visto y la conoce y [...] si todavía le ocurriera de decir verdad acabada en sumo grado, incluso él mismo no tendría conocimiento” (*Sobre la naturaleza*, 34); aquello que se puede alcanzar sólo es una idea germinal, aunque meditada en profundidad. En tiempos muy recientes Iris Murdoch, haciendo eco de este modo de poner en palabras la desproporción entre la fuerza de nuestro pensamiento y la idea del bien, escribe que “el bien es algo indefinible” (1970, p. 42), y cualquier concepto que pretenda definirlo, arriesga que la esencia sea algo trivial. Habría un misterio radical que acompaña la idea del bien, la que está destinada a permanecer inabordable para la mente humana, a causa de la limitación de nuestra racionalidad. Si existieran los ángeles, éstos serían las únicas criaturas capaces de conceptualizar el bien, pero aunque nosotros nos pudiésemos comunicar con ellos, no podríamos comprender la definición de bien que ellos pudiesen revelarnos, (*ibidem*, p. 99). El bien se perfila como una idea que debe ser examinada hasta el infinito. Una idea clara y luminosa del bien, que alumbra cada lado de la experiencia humana podría ser sólo sustentada por una mente divina; tal idea sería de un resplandor insostenible para la razón humana. A nosotros nos bastaría una idea capaz de una luz de aurora que hiciese respirar la mente con suficiente claridad; una luz que de vez en cuando abriese un claro en la densidad del bosque de la incertidumbre del vivir.

Cuando un niño muestra reticencia a hacer una cosa que el docente considera esencial para un buen desarrollo de la vida de la mente, es importante saber qué está bien hacer: ¿insistir

ejerciendo una forma de persuasión, o bien renunciar y tomarse el tiempo con el riesgo que el tiempo bueno pase? Cuando un paciente rechaza una terapia que, en cambio parece decisiva para una solución - aunque sea parcial- de su situación, qué cosa se tiene que hacer: ¿imponer o respetar su voluntad? ¿Cuándo debemos decidir si encomendar a un adolescente a los servicios sociales, lo que se contrapone a su deseo de quedarse con la familia y con el evidente dolor de alejarse del núcleo primario de la vida, qué y cómo hacerlo? Cuando una mujer sometida a violencia familiar pide ser escuchada pero no acepta tomar decisiones para solucionar su situación, ¿qué se debe hacer? ¿atenerse a su decisión o intervenir con determinación?

Existe una continua necesidad de una idea del bien. Justamente por la ineludible necesidad que tenemos, también en las formas inciertas que asume, tal idea ejerce, en todo caso, una autoridad sobre el pensamiento. Para evitar, entonces, basar nuestras decisiones en ideas incompletas, no meditadas, es de máxima importancia para la vida humana interrogarse continuamente sobre el bien.

La teoría ética se ha ocupado desde hace tiempo de esta idea. Pero desde hace poco, la filosofía moral ha dejado de ocuparse de ella. Aunque la pregunta acerca de la vida buena esté al origen de la reflexión filosófica, “en los estudios de filosofía, la misma pregunta originaria, en la mayor parte de los casos, no se presenta casi nunca” (Wolf, 1996, p. 19). Quizás va localizada en esta falta de atención a la primera pregunta, la impresión difusa de inutilidad de los estudios filosóficos.

Ursula Wolf le atribuye a Kant el abandono de parte de la filosofía de esta pregunta (*ibidem*). A partir de la tesis que ante la pregunta sobre qué es la vida buena no existe la posibilidad de encontrar una respuesta fundada, Kant (1797) establece que la pregunta ética accesible al razonamiento humano tenga que ser más estrecha y la configura como pregunta sobre la adecuada convivencia. Sobre la base de la teoría kantiana, el trabajo del pensamiento sobre el bien no encuentra ayuda en la filosofía moral contemporánea, porque tiende a concentrarse en la cuestión de la justicia antes que considerar la idea de una buena calidad de vida (Taylor, 1989, p. 3). Adoptando esta perspectiva, la filosofía moral ha terminado acreditando una visión limitada y estrecha de la discusión moral, con la consecuencia de provocar un empobrecimiento del análisis de las cuestiones implicadas en la búsqueda de una vida que sea lo mejor posible. Si aceptamos la

tesis según la cual las cuestiones más urgentes en el ámbito ético conciernen el respeto por la vida, la integridad y el bienestar de los demás, el florecimiento de su existencia (*ibidem*, p. 4) entonces, no se puede esperar llevar al centro de la reflexión filosófica la antigua cuestión socrática del comprender “aquello que hace una vida digna de ser vivida” y, por lo tanto, la idea del bien. Dado que del análisis de las prácticas de cuidado (Mortari 2006; Mortari, Saiani 2013) surge que la cuestión del bien ocupa un lugar esencial, diseñar una filosofía del cuidado significa llevar al centro del debate filosófico la cuestión del bien. Aunque se pueda disentir de la posición de quien cree que la filosofía no logrará resistir las críticas de la sociedad si no intenta volver a enfrentarse con la más difícil de las preguntas (Wolf, 1996, p. 19), no se puede negar que cuando el trabajo del pensamiento olvida esta pregunta, la experiencia tiene dificultad en encontrar un aliento auténticamente ético. Cuando en el debate contemporáneo se opone la ética del cuidado a la ética de la justicia y se define la ética del cuidado como algo débil que no puede orientar la vida pública, se propone bajo una forma diferente la perspectiva kantiana de poner entre paréntesis el problema demasiado difícil del bien. Pero evitar ocuparse del bien es como decidir no proveerse de un mapa cuando se entra en un territorio desconocido.

Si se entiende la filosofía como una ciencia que tiene que llegar a afirmaciones rigurosamente fundadas según el modelo del razonamiento científico, entonces ciertamente una pregunta sobre el bien no encuentra lugar. Pero el razonamiento científico no es lo único que tiene valor. Hay un pensamiento que nace de las preguntas de sentido que se sustrae al perímetro de la razón técnica. Aunque examinar ciertas cuestiones no lleva a respuestas que tengan la forma de las teorías científicas, no por esto ciertos análisis deben ser eliminados. Decidir si mantener vivas ciertas preguntas y dedicar a ellas el trabajo del pensar, afirma el valor vital de la pregunta.

Justamente, una filosofía del cuidado está en condiciones de proponer la atención al bien, no por una curiosidad meramente especulativa sobre la cual debatir intelectualmente, sino porque un análisis fenomenológico de la práctica de cuidado, “en qué consista el bien”, resulta ser una cuestión primaria e irrenunciable. Es la experiencia vivida de quien se mueve en el mundo con la intención de tener cuidado que hace ineludible la pregunta sobre bien. La filosofía tiene sentido si está en actitud de escucha de la vida, evitando encerrarse en cuestiones académicas en las

que el pensar se reduce a un mero juego lingüístico. Y justamente porque la filosofía del cuidado se mueve desde la experiencia vivida y siempre vuelve a ésta, la cuestión del bien se presenta no sólo como esencial, sino también, sin retóricas. En este sentido, la filosofía del cuidado puede dar nueva sustancia a la filosofía moral, una sustancia viva y creadora de nuevos modos del ser ahí.

Mantenerse en la pregunta

Mientras más importante sea una pregunta para la vida, más difícil se vuelve; más se perfila como pregunta que excluye las capacidades de la razón, mostrando nuestro carecer, la posibilidad de captar precisas medidas para nuestro actuar, más revela la cualidad densamente problemática de la experiencia humana. Afortunadamente, muchas, son las preguntas con las cuales la razón se enfrenta y que tienen respuesta, pero aquellas que tocan la esencia de la existencia están destinadas a no estar claramente definidas. El poeta Quasimodo habla por esto de una condición humana “derrotada por preguntas todavía abiertas”; pero es justo en esta abertura que puede haber libertad, una libertad amarga, difícil siempre, pero que permite la libertad de ser.

Meditar sobre qué sea el bien responde a la necesidad de una vida llena de significado y a la necesidad de encontrar criterios de orientación práctica. Si bien, frente a la pregunta anterior no hay una respuesta definitiva, la necesidad para la vida de saber en qué consiste el bien es tal, que no es posible evitar plantearse esta pregunta. Aunque exista una distancia inevitable entre la necesidad de saber en qué consiste el bien y la posibilidad de adquirir un conocimiento cierto, es decir, capaz de iluminar el camino de la existencia, no se puede evitar interrogarse sobre tal cuestión.

El problema consiste en hallar el modo de encontrar sentido en la pregunta. Cuando se acerca a las cuestiones que son para el ser ahí de máxima importancia, es necesaria prudencia, cautela, en el sentido que se tiene que actuar con cuidado, al razonar de la forma más mesurada y rigurosa posible, porque cuando se llega al terreno del pensar, es decir, a la tierra de las cuestiones decisivas, hay que evitar pensamientos superficiales. Cuando Glaucón, consciente de la dificultad de la pregunta sobre el bien, arriesga la hipótesis que, incluso sabiendo el límite del propio pensar, cada uno pueda decir lo que piensa; amablemente Sócrates lo regaña, declarando que “las opiniones sin verdadera ciencia son todas horribles” (Platón, República, 506c). Antes que confeccionar

afirmaciones no atendibles, es mejor callarse y perseverar en la búsqueda aceptando la diferencia entre el propio deseo y cuanto podemos alcanzar. Cuando se evita el esfuerzo de la búsqueda rigurosa, se pueden percibir sólo ideas torcidas, mientras que la búsqueda seria, permite “oír cosas luminosas y bonitas” (*ibidem*, 506d). Estar con la justa medida en las preguntas difíciles significa mantenerlas abiertas, evitar obsesionarse en buscar soluciones definitivas que no pertenecen al poder de la razón humana. Como Heráclito afirma, (fragm. 45), “no lancemos conclusiones sobre las cosas más grandes”.

La primera pregunta vital y ética que se ocupa del sentido de la vida debe ser planteada manteniendo viva la conciencia de la amplitud de la pregunta sobre el bien, junto con la limitación de nuestro funcionamiento, sea cognitivo, o práctico. Saber encontrar la justa medida de lo que se puede buscar es un principio aristotélico:

no hay que buscar la precisión por igual en todas las disciplinas, como tampoco tiene que hacerse en los objetos de las artes manuales . . . Por consiguiente, nos contentaremos con explicar la verdad a grosso modo y en bosquejo, [...] es propio de un hombre instruido buscar la exactitud en cada género sólo hasta donde lo permite la naturaleza del objeto. (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b, 12-13; 19-21; 23-25)*

Se trata de empeñarse en un análisis lo más amplio y profundo posible, para tratar de alcanzar una idea (no uso el término respuesta porque la respuesta satisface el pensamiento, mientras la idea puede ser algo germinal, no cumplido) que por cuanto frágil y efímero, pueda constituir el horizonte, a la luz del cual tomar las decisiones sobre la dirección y el ritmo del propio caminar en la vida.

En el mundo existen muchas ideas de bien, preparadas para su uso, y son muchas las ocasiones en las que de modo irreflexivo hacemos propia una concepción de la vida buena que no viene de nuestra reflexión autónoma, sino de la adhesión a un contexto cultural preciso. La razón humana conoce formas de pereza que le hacen preferir aquellas formas que ya encuentra disponibles, en vez de esforzarse en su búsqueda. En la experiencia ocurre que en los momentos cruciales, cuando tenemos que elegir, la mayoría de las veces, la decisión ya está tomada. En la economía necesaria

* N.T. Asumimos la traducción en la versión <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2017/12/Etica-a-Nicomaco-Aristoteles-PDF.pdf>

de la vida de la mente se utilizan instrumentos culturales dados, pero si todo lo que respecta al bien no es fruto de una inversión personal de pensamiento que se convierta en horizonte, no nos lleva a la luz, nos mantiene en la oscuridad y en lo oscuro, el tiempo de nuestra vida no se ilumina.

Asumir la pregunta sobre el bien como objeto continuo del pensar, sobre el cual nunca se descansa en la responsabilidad del examinar con cuidado, significa entrar en la existencia, hacer del tiempo de la vida un tiempo vivo. Es como acceder a otro nivel del ser. Como dice Sócrates, una vida sin búsqueda del bien no merece la pena de ser vivida.

Se trata de dedicar el tiempo del pensar a un cuestionar, que, se sabe, nunca termina. Pero esta infinitud del preguntar no quita valor al pensar sobre el bien, porque cada idea de bien a la cual se llega, meditándola en profundidad, constituye un punto de apoyo; lo importante es asumirla como algo provisional, *un punto firme provisional*. Esta precariedad del saber sobre el bien debe ser aceptada como una necesidad, porque nosotros somos seres carentes, faltantes del perfecto cumplimiento de lo deseable; es esta falta que llama inexorablemente a la búsqueda de modos “justos y buenos”, para dar forma al propio ser. La ética, en cuanto discurso se desarrolla a partir de aquellas preguntas, que examinándolas, deberían entregarnos indicios, aunque germinales, necesarios para entender en qué modos dar forma a una buena calidad de la vida. De ahí lo inevitable de la pregunta sobre el bien.

Aún es válida la teoría platónica de la *paideia* (Platón, República, VII, 518b-c) según la cual la educación se realiza auténticamente cuando, en vez de ser concebida como una transmisión de ideas del docente a quien aprende, se ocupa de cultivar una precisa actitud mental, que consiste en el estar ocupados en interrogar las cuestiones esenciales de cuyo análisis depende el aclarar los problemas vitales. Se trata de aprender a tener la mente “volcada hacia la parte justa” (*ibidem*, VII, 518d) y la parte justa está constituida por las preguntas esenciales, aquellas que tienen que ver con la búsqueda del bien, es decir, de aquello que es justo, bueno y bello, para dar forma a una vida buena. Es con la mente firme en esta búsqueda, que se pueden cultivar aquellas “virtudes del alma”, (*ibidem*) necesarias para mantener viva la búsqueda de aquello que más vale, de las cosas “dignas de valor”. Entonces, una buena práctica de cuidado está en relación con la búsqueda del bien y si el bien es la primera cuestión a pensar, que

continuamente pide ser interrogada, entonces el pensar es substancial a la práctica del tener cuidado. Cuando en la *Apolo-gía* (29e-d) Sócrates explica las directrices de la práctica educativa, usa el término *frontizo* (φροντίζω) que indica que el pensar y reflexionar impliquen tener cuidado y preocuparse. Se puede decir que una buena práctica de cuidado se perfila como sólidamente nutrida de pensamiento. La esencia noética de la práctica de cuidado también es localizable por el análisis etimológico del término que en griego antiguo indica la solicitud, es decir, *epi-meleomai* (ἐπιμελέομαι) con el cual es evidente la relación con el verbo *meletao* (μελετάω) que tiene no sólo entre sus significados “tengo cuidado de, me ocupo de”, sino también “me entreno, medito, pienso”. En la antigua lengua griega, diferentes son las palabras que indica el pensar; pero mientras algunas indican un pensar lógico, pensante: *logizomai* (λογίζομαι) significa “cálculo, reflejo, considero, pondero” y *noeo* (νοέω) significa “pienso, considero, proyecto, idea” - las formas verbales, *meletao* y *frontizo*, se refieren a un pensar que tiene cuidado, que se interesa en manera especial. El pensar que informa la práctica de cuidado no puede sino ser un pensar con el corazón, que siente la presencia del otro y el otro se interesa en manera especial.

La trascendencia del bien

Ordenando los hilos del discurso se puede decir entonces, que una buena política de la existencia asume como fundamental el cuidado, y porque el cuidado en su esencia está movido por la idea de bien, deviene esencial analizar la idea de bien. Sólo si permanecemos iluminados por la búsqueda de la idea de bien, podemos tener un conocimiento recto, por tanto, bueno de las cosas. El problema es que el bien es lo que se eleva por encima del ser, y es así, en cuanto tal, que no puede ser conocido, comprendido por la mente humana; luego, el análisis fenomenológico del cuidado, justamente porque le falta la claridad que emana de la idea del bien, es inevitablemente confuso. Si el discurso capaz de verdad necesita ser iluminado por la idea de bien, entonces la filosofía del cuidado - tal como cada discurso que tenga por objeto la experiencia humana - es inevitablemente débil, porque está obligada a medirse con la sombra de la idea de bien y con todas las otras sombras que oscurecen las cosas de valor relacionadas con el cuidado. Razonar, sin embargo, sobre la idea de bien, y en general sobre todas aquellas cuestiones de la máxima

importancia para la vida, es decir, aquellas dignas de valor de las cuales habla Platón, quizás ayuden a conquistar si no “una vida más clara” (República, VII, 518a) una visión menos opacada por opiniones no meditadas en profundidad.⁵

Si es verdad que llegar a una definición exacta del bien es tarea imposible, sin embargo, habiendo definido el cuidado como aquella práctica movida por la intención de procurar aquello que es el bien para la vida, no se puede evitar analizar esta pregunta, incluso sabiendo la inevitable imprecisión de cada idea que se pueda formular. Para afrontar esta tarea, debe ser retomado el hilo aristotélico del discurso, para que, una vez más, logre expresar la esencia de la práctica de cuidado, tal como resulta del análisis fenomenológico de la experiencia.

Después de haber afirmado que el ser humano está orientado por la búsqueda del bien, Aristóteles precisa que el bien en la vida humana se realiza cuando se vive bien y se actúa bien (Ética

5. Actuando se puede procurar el bien o el mal a los demás. Reflexionar sobre lo que es bueno es, por lo tanto, necesario, pero no menos importante; para reducir la tasa de error, es preciso entender dónde está el mal. El mal debe tenerse en cuenta, porque no se encuentra una buena guía para actuar si no se sabe no sólo qué buscar, sino también qué evitar. Polarizar el pensamiento solamente en lo positivo produce un horizonte conceptual no adecuado para orientar la acción, provoca como un opacar de la capacidad discriminatoria del pensamiento; tratar de entender qué y cómo daña la calidad de vida es esencial para orientar los actos deliberativos. Pero mantener la atención en lo negativo es un trabajo pesado para la mente, porque, además de pensar lo bueno del bien, se piensa que el mal hace sufrir. Y si es cierto que “los seres humanos no pueden soportar demasiada realidad” (Murdoch, 1997, p. 349), cuando la realidad tiene la cara de lo negativo, la dificultad aumenta exponencialmente. Precisamente por nuestra incapacidad de soportar demasiada realidad en ciertos momentos buscamos refugio en la imaginación, en la representación de una realidad que produce consuelo. Esta tendencia más o menos latente de la mente humana, si en algunos casos ayuda a encontrar una parada en relación a la fatiga de vivir sin tener que realizar nuestra acción, se vuelve peligrosa cuando asume contornos que distorsionan la acción. Cuando en la práctica de cuidado nos confrontamos con situaciones difíciles que prueban nuestra capacidad de hacer lo que se siente que se haga, existe el riesgo de que la mente se refugie en visiones consoladoras que debilitan la energía necesaria para resistir en modo activo a lo negativo y cambiar la atención hacia dimensiones secundarias, irreales. Frente a una situación en la que el otro sufre un dolor que parece no encontrar solución o cuando uno experimenta su propia incapacidad para encontrar una solución a un problema práctico de relación con el otro, no es fácil seguir prestando atención a lo que realmente sucede y a silenciar la tendencia a evitar y a la no resistencia. Es necesaria una disciplina de atención, que consiste en cultivar la capacidad de mantener el pensamiento pegado a lo real en su acontecer, se trata de una forma de resistencia que Simone Weil definió la tentación de la imaginación. Si el concepto no se prestase a una lectura mística, sino como esotérica, se vuelve eficaz aquí pensar en la invitación de Murdoch (*ibidem*, p. 355) a trabajar para saber continuamente cómo purificar y reorientar el pensamiento.

Nicomáquea, I, 4, 1098b 20-21); añade luego, que vivir bien (εὖ ζῆν) y hacer el bien (εὖ πράττειν) son la misma cosa (*ibidem*, I, 4, 1095a 19-20) y si se asume que actuar bien significa actuar según virtud (*ibidem*, I, 8, 1098b 30-31) entonces se puede afirmar que actuar a la luz de la pasión por el bien significa actuar con virtud. Dicho de otro modo, para permanecer en la búsqueda del bien son esenciales los modos del ser ahí conformes a virtud (*ibidem*, I, 10, 1100b 10).⁶

La práctica de cuidado declinada como cuidado de sí mismo es buscar aquello que es el justo bien-ser ahí; el tener cuidado hacia los demás es actuar para facilitar al otro en la búsqueda de su bien. Entender qué hacer para promover el bien es difícil, pero si se acepta el presupuesto aristotélico según el cual, actuar el bien es actuar según la virtud, entonces el tener cuidado, en cuanto busca aquello que es bien para la vida, es en su esencia un actuar según la virtud.

Justamente porque el bien es un concepto difícil de pensar, Murdoch, siguiendo a Platón, recurre a la metáfora del sol. Entender en qué consiste el bien es como ver el sol, pero nosotros no podemos mirar el sol, nos es permitido estar en su luz, pero no mirarlo directamente. Interpretado en el horizonte del pensamiento aristotélico, caminar en la luz significa actuar según la virtud; estar en las zonas iluminadas por el bien significa estar allá donde las virtudes florecen. El hecho que las virtudes tengan que ver con el bien, las convierte en verdaderas cosas dignas de valor y según Murdoch “hay pocos lugares donde claramente las virtudes resplandecen: el gran arte y las acciones de cuidado que la gente en la sencillez del día a día pone en práctica hacia los demás” (1970, p. 99).

Quizás algún fragmento de verdad reluce cuando el pensar teórico encuentra armonía con las reflexiones que nacen de la

6. Así entendido, el bien se encuentra en el actuar bien. Por lo tanto, el bien está en el hacer. Encontramos este concepto en el Evangelio de Juan, cuando Jesús explica que su alimento – y la comida es aquello que la vida necesita – es “hacer la voluntad” de quién lo ha mandado a la tierra y “llevar a plenitud su obra” (4,34). El bien no está, por lo tanto, en el tener, en poseer o consumir cosas, sino en el hacer, hacer obras. Si se acepta la idea de que el bien se actualiza en el hacer y aristotélicamente es un hacer comunicado por modos de ser que materializan las virtudes, entonces, tener la pregunta abierta sobre lo que es el bien significa pensar qué virtudes informan el modo de ser ahí del tener cuidado en la forma correcta. Puede ayudar pensar que hay virtudes concernientes a sí mismo, aquellas que nos permiten vivir bien con nosotros mismos, y hay virtudes que están volcadas hacia otros, y para Aristóteles son éstas las de máximo valor.

experiencia vívida. Si teóricamente, razonando en el horizonte aristotélico, resultan ciertas las palabras de Murdoch cuando afirma que “un auténtico sentido ético nos orienta a considerar la virtud como la sola cosa de valor” (*ibidem*), cuando se analiza la experiencia vivida se pueden encontrar evidencias fenoménicas suficientes para defender la tesis de que las virtudes son modos de ser que producen bien-estar.

Pero, ¿cómo identificar y luego declinar las virtudes que permiten actuar bien, es decir, teniendo un buen cuidado para sí mismo y para los demás? Si seguimos buscando libre inspiración en los razonamientos socráticos, en el Simposio encontramos que Sócrates sostiene que nada como el amor puede hacer crecer las “convicciones que es necesario que permanezcan firmes por toda la vida en el alma de los seres humanos que quieren vivir dignamente” (Platón, Simposio, 178c); reemplazando al concepto de amor por aquel de bien, se puede decir que ninguna otra cosa como la pasión por el bien es capaz de hacer crecer aquellas cosas de valor que son los modos de ser inspirados en las virtudes.⁷

Hablando de ética tuve algunas dudas en introducir el concepto de pasión, por el valor que en nuestra cultura ha tenido siempre la idea de un discurso apolíneo, producido por una mente fría y lúcida, porque da la impresión de poder vivir con sabiduría entre las cosas. Pero sin la pasión, la vida no se transformaría, no encontraría la fuerza para ir en busca de otras formas del ser: no sólo otros modos de hacer experiencia de las cosas, sino también otros espacios del pensar. Sin pasión no existe ni siquiera la

7. Si se asume la tesis aristotélica que establece una relación esencial entre la persecución del bien y el actuar según la virtud, dada la íntima relación que existe entre el cuidado y la búsqueda del bien, entonces en el momento de buscar la esencia concreta de las prácticas de cuidado se debe encontrar que ella consiste en formas de ser que actualizan la esencia de las virtudes éticas. Debido a este punto, son los caminos del pensar que se abren: uno que tiene el pensar dentro de la razón, el otro que lo lleva a la realidad. Si se asumiera la posición epistemológica de mantener el pensar dentro de la razón, entonces, dada la premisa antes enunciada, el movimiento discursivo consiguiente sería buscar las virtudes en las que el bien trasluce. Dar forma al cuidado, enunciar su esencia más íntima, significaría identificar sobre la base de un análisis de la literatura, cuáles son las virtudes a través de las cuales se actualiza el justo cuidado. Si en cambio, seguimos manteniendo el análisis dentro del perímetro del método fenomenológico, que exige mantener el pensar “dentro de la realidad” llamando la atención sobre los fenómenos para captar de estos los datos originales, sin haber prefigurado anticipadamente lo que se puede encontrar, entonces se debe ir con el pensamiento a la concreción fenoménica del cuidado, describir sus cualidades esenciales y sólo después de una descripción fiel de lo que aparece, será posible comprobar si en las cualidades descritas se encuentran rastros de los modos de ser de las virtudes.

capacidad de soportar la fatiga y, en ciertos casos, el sufrimiento que implica el cultivar la integridad de nuestro ser (Zambrano, 1973, p. 50). Cuando se dice que el ser humano está obligado a la trascendencia, no se quiere decir otra cosa, si no que es un ser en camino hacia otras formas del ser. Pero para caminar en el ser ahí es necesaria energía; decidirse por algo, en ciertos momentos, necesita una energía adicional con respecto a las situaciones normales, como un tipo de *meditada ebriedad*. La pasión por algo es la energía necesaria para iniciar procesos de transformación; el problema es orientar bien la pasión, aquello que se encuentra, teniendo como referencia, cosas dignas de valor para la vida. El problema fundamental para la existencia, y, por lo tanto, para quien se dedica al cuidado, es encontrar este alimento para el alma.

Sólo una vida iluminada por la pasión por el bien es digna de ser vivida. En el pensamiento antiguo una vida digna de ser vivida es aquella en que “se cumplen obras grandes y bellas” (Platón, Simposio, 178d). Si la cultura griega nos ha acostumbrado a pensar que las acciones grandes y bellas son los gestos de gran repercusión pública, que hacen ganarle a su protagonista una fama que dura en el tiempo, una filosofía que analiza la experiencia a partir de la idea del cuidado invita a encontrar el justo valor, en primer lugar, en aquellos gestos y palabras que hacen el bien, incluso a una sola persona, por un sólo momento, sin que en el tiempo largo de la historia quede huella de esto. El estar tomados por la pasión por el bien, por el otro y por sí mismo, es la condición del alma necesaria para mantenerse alejados de cumplir acciones que producen malestar en el otro. Si el amor tiene la fuerza de llenar el alma de “divina virtud” (*ibidem*, 179a), la pasión por el bien tiene la capacidad de buscar modos buenos y justos de actuar.

Si encontrarse íntimamente en relación con el devenir del otro fuese interpretado a la luz del deseo de bien que cada persona siente magnetizar la propia energía vital, entonces la política de la existencia padecería un cambio radical. El hecho que el íntimo abismo de la cualidad de la propia vida, con aquella de los demás, sea experiencialmente evidente, no se traduce automáticamente en una búsqueda relacional del bien, sobre la base de la cual trazar las sendas de la existencia. Sentirse profundamente solos frente al misterio insondable del ser ahí alimenta nuestra ceguera ética. Si, en cambio, pudiendo cultivar la conciencia ontológica de la calidad relacional de la condición humana se hiciera evidente el

valor del cuidado de las relaciones, y, por lo tanto, de la necesidad de vivir no “en la indiferencia de los demás”, sino “teniendo cuidado de los demás”, entonces la tarea que cada uno debe asumir individualmente - de enfrentar la fragilidad y la vulnerabilidad, evitando dentro de lo posible el mal y buscando una vida suficientemente buena- asumiría contornos y tonalidades diferentes. Ciertamente, queda lo imprevisible, lo no controlable de muchos eventos sobre los cuales la voluntad humana no tiene poder; pero si cada uno pudiera contar, de un modo extensivo y duradero, con un tejido de relaciones que se dejan orientar por el principio de cuidado, la calidad de la vida sería diferente y ciertamente mejor, ya sea en la esfera privada o pública. Es esta la razón que hace del cuidado algo irrenunciable.

En el diálogo dedicado al amor del *Simposio (íbidem)*, se dice que el amor tiene una fuerza tal, que, aunque los capaces de amor auténtico fuesen pocos, “superarían a todo el mundo”; si se arriesga reemplazar al amor por la pasión por el bien, que se concreta en un modo de ser ahí con cuidado para sí y los demás, entonces se puede afirmar que si más personas se empeñaran en el cuidado alimentando la pasión por el bien, se podría tener un mundo ciertamente mejor.

Comentario al margen

De aquí en adelante, el concepto de bien volverá a menudo. Intenté evitar dentro de lo posible usar esta palabra, y a poco andar, he resistido: porque el concepto de bien es desmedido para la mente humana, y porque es algo que atemoriza en cuanto obliga al pensamiento a un azar. En cambio, teniendo el desarrollo de las reflexiones teóricas arraigadas en los datos de la búsqueda empírica, aquella que, en más de una década, me ha conectado con los pensamientos de quien desarrolla el trabajo de cuidado, ha resultado evidente la imposibilidad de evitar este concepto. Es necesario, sin embargo, precisar cómo se ha usado aquí: permaneciendo fieles al modo en que lo usan quienes son considerados testigos de un buen trabajo de cuidado. Hay que evitar cualquier convicción dogmática sobre la realidad de la idea de bien, para cultivar en cambio una atención sensible a aquella tensión que todos sienten por una vida buena. No es, por lo tanto, de una idea precisa que aquí se habla, ni tampoco de una imagen, sino de una tensión del ser ahí, de una necesidad que el alma siente.

El bien es desde siempre objeto de la filosofía moral. Pero no

nos ocupamos del cómo esta idea ha sido tratada por el pensamiento sistemático. Vale aquí el principio aristotélico de estar en las *legomena*, es decir, en las cosas que se dicen, en este caso en las palabras que hablan del sentido de la experiencia del cuidado de parte de quien se encuentra en la posición privilegiada de hacer práctica de cuidado. Se trata de confiar en argumentos arraigados en la experiencia viva. “El bien es indefinible e irrepresentable” (Murdoch, 1997, p. 357), y por tanto, del bien no se hablará, pero la obediencia a la realidad exige usar el concepto de bien tal como es usado en la experiencia cotidiana, porque ésta es la condición necesaria, aunque no suficiente, para llegar a una válida teoría descriptiva del cuidado. Existe indudablemente mucho más que lo que aquí escribo.

EL NÚCLEO ÉTICO DEL CUIDADO

AL CORAZÓN DEL CUIDADO

La intención que orienta el actuar con cuidado es la búsqueda de lo que es bueno para la vida. Buscar lo que hace bien significa dar una orientación ética a la existencia. Puesto que una filosofía rigurosa del cuidado está buscando la esencia, se hace necesario aquí buscar la esencia del corazón ético de la práctica del cuidado.

Habiendo definido el cuidado en términos de una práctica, es en estos términos que se investiga; y desde el momento que una práctica es un actuar, para definirlo en su concreta fenomenalidad, es necesario identificar los modos de ser en los que evoluciona. La fenomenología enseña que para entender un fenómeno es necesario captar los modos de su aparecer y que para desarrollar un trabajo heurístico riguroso se debe aplicar el principio de la evidencia, que pide considerar como dato válido aquello que se manifiesta; una filosofía fenomenológica del cuidado, que busca evidencias experienciales, tiene como objetivo identificar los modos de ser ahí propios del tener cuidado.

Si bien no todo cuanto es real se manifiesta inmediatamente, resulta necesario adoptar también el principio de trascendencia, que exige dejarse guiar por los hilos de evidencia para ir a captar incluso lo que la mente no ve inmediatamente. Si se aplica el principio de trascendencia, se puede remontar al núcleo vivo, pero no inmediatamente aparente del cuidado, que se estructura en *formas del ser ahí*. Hablando en términos fenomenológicos, los *modos del ser ahí* son las evidencias fenoménicas inmediatas del actuar con cuidado, que quien-tiene-cuidado manifiesta concretamente y que el otro percibe en el corazón de la relación;

mientras que *las formas del ser ahí* no son acciones precisas que quien-tiene-cuidado manifiesta concretamente en la relación con el otro, sino más bien son el más-acá de la acción y constituyen el humus generativo que prepara la acción de cuidado, se pueden definir como evidencias fenoménicas trascendentes que resultan destacadas en los modos de ser.

Con respecto a la esencia formal del cuidado, identificada en el capítulo anterior, los modos de ser ahí y los modos de darse del ser ahí constituyen la concreción de la estructura formal del cuidado.

¿Desde dónde iniciar el argumento? ¿Examinar primero las formas del ser ahí con cuidado o los modos del ser ahí? No existe una precedencia que se pueda decidir objetivamente. El análisis que he seguido en el tiempo, ha llevado a que los dos planos del discurso avancen en un modo circular y dialógico. Si se aplicase el principio fundamental de la fenomenología, el principio de fidelidad al dato que exige atenerse a la evidencia, se debería comenzar con presentar los modos de ser del cuidado, pero ya que en el capítulo anterior tomó forma la tesis de un núcleo ético de la práctica del cuidado, y las posturas del ser ahí del cuidado resultan tener una cualidad intensamente ética, parece oportuno partir por esta parte del argumento. Se puede decir que el núcleo ético del actuar con cuidado evoluciona en las posturas de ser ahí, las cuales orientan los modos de ser con los que la persona externaliza la orientación del ser ahí del cuidado.

El cuidado en su esencia es ético porque está constituido por la búsqueda de aquello que es el bien, es decir, lo que hace posible dar forma a una vida buena. Si la ética es un producto del pensar que surge del cuestionarse sobre la cualidad de la vida buena, el cuidado es una práctica orientada por el deseo de promover una vida buena. Desde el punto de vista de quien-tiene-cuidado, actuar en el orden de lo que es bueno significa actuar para promover el bien-ser ahí del otro y del cuidado de sí mismo, del propio bien-ser ahí, por lo tanto, se puede decir que benevolencia es la dirección del ser ahí que califica el cuidado. El análisis fenomenológico de las experiencias de cuidado demuestra que responder prácticamente a esta pasión por el bien, orienta a la persona a desarrollar posturas precisas de ser ahí en las que condensa la esencia ética del cuidado: *sentirse responsable, compartir con el otro lo esencial, tener una consideración reverencial por el otro, tener coraje*. Describir estas posturas de ser ahí significa enfocar el núcleo ético de la práctica del cuidado¹

1. Para completar la descripción de las posturas de ser con concreción fenoménica, evitando una conceptualización demasiado abstracta, el desarrollo del argumento estará

SENTIRSE RESPONSABLE DEL OTRO

Yo diría ... es hermosa la historia de cuando fuimos a adoptar a Clara. Mi marido me repetía todo el tiempo durante el viaje ... ya que nos ha convocado el presidente del Tribunal, y cuando te llama el presidente es siempre porque hay un niño con problemas ... él siempre me dijo durante todo el viaje: "te recomiendo, no hagas como siempre. No digas que sí inmediatamente, sino resérvate la respuesta." Me repitió esta frase durante todo el viaje. E incluso antes de entrar dijo: "reserva la respuesta, porque es cierto que podemos decir que sí, pero también tenemos otros dos hijos y no podemos obligar a nuestros hijos a tomar una decisión que para ellos pueda requerir renuncias ... así que pensemos bien." Cuando nos presentamos ante el juez que nos propuso... Clara, que tenía una situación de retraso desde del punto de vista psicomotriz y psicológico, y con un problema de deambulaci3n... me reservé la respuesta. Pero cuando el juez preguntó: "¿Qué piensan hacer?"; mi marido dijo, "la acogemos. Inmediatamente." ¡Y fue mi marido quien había hablado!

El actuar con cuidado por el otro está movido por el sentido de la responsabilidad, en relación al otro. El sentir la responsabilidad no sólo de su propia calidad de vida, sino también de la del otro es una condición necesaria para tener cuidado por el otro.

La esencia de la responsabilidad

Responsabilidad proviene del latino *respondere*, que en su significado original significa responder a una llamada. Ser responsable significa responder activamente a la necesidad del otro, con consideraci3n y solicitud. Asumir la responsabilidad de tener cuidado por otra persona significa estar disponible para hacer lo necesario y cuanto es posible para el bien-ser del otro; esta disponibilidad no sólo es actuada, sino también declarada, para que el otro sepa que puede contar con nosotros.

Cuando presto atenci3n al otro, no puedo eludir la sensaci3n de ser interpelada por la cualidad de su ser ahí. Si esto se aplica en general a la relaci3n con el otro, es en mayor medida en el contexto de cuidado: en el entorno educativo de la primera infancia,

marcado por extractos narrativos de las historias proporcionadas por las personas dedicadas a las prácticas de enfermería; estas personas son consideradas como autoridad, ya que se les conoce como testigos privilegiados de una buena forma de atenci3n. Las historias fueron recogidas en el curso de investigaciones previas destinadas a disponer de un dato vivencial que considero necesario para dar fundamento de la realidad a la teorizaci3n.

donde el educador se enfrenta a un niño que necesita de todo, en el contexto de salud, donde el rostro del otro revela toda la vulnerabilidad y fragilidad de la condición del paciente. Si doy una atención realmente sensible al otro, su experiencia no puede no tocarme, y tocándome, me cuestiona; me interpela, y su interpe-lación me obliga a responder activamente. Es un emplazamiento irrenunciable, que se convierte en conciencia y aceptación de la incapacidad de alejarse del otro. Es capaz de tener cuidado quien se deja guiar por el imperativo del Antiguo Testamento: “no volverás la espalda a tu hermano” (Is 58, 7 b).

La responsabilidad de quien-tiene-cuidado se manifiesta según diferentes gradualidades, dependiendo de la condición de necesidad en la que se encuentre el otro. Hay situaciones en las que el nivel de autonomía del otro es tan escaso que requiere a quien-tiene-cuidado una *responsabilidad directa* sobre el otro: el recién nacido que lo necesita todo, el enfermo que momentáneamente no puede prever nada por sí mismo, el discapacitado que se confía completamente al otro. Pero también hay un cuidado que pide ser explicado a través de una *responsabilidad indirecta*, en la que quien-tiene-cuidado interpreta su propio actuar como un poner al otro en las condiciones de ser capaz de asumir la responsabilidad de sí mismo. El cuidado educativo no puede entenderse como una responsabilidad directa del bien-ser del otro, ya que esto significaría despojar al otro de la responsabilidad que le es propia. Sustituir al otro en este caso significaría traicionar el sentido de la acción educativa, que está llamada a facilitar el florecimiento del ser del otro, orientándolo a la asunción de su propia responsabilidad.

Responder a la llamada a la responsabilidad significa actuar en el modo del “ser para los demás”. Actuar para otros es la forma en que se constituye la acción ética. Lévinas hipotetiza un plano del ser gris y anónimo, lo que él llama “il y a”, es decir, el simple “hay” (Lévinas, 1971, p. 266), aquel tejido denso del devenir, sujeto a fuerzas que no dependen de nosotros y en cuyas mallas nos encontramos atrapados; pero este encontrarse enredado dentro del flujo anónimo de las cosas no es otro que el impedir otra manera creativa de ser ahí, porque el ser humano pasa a ser capaz de establecer relaciones de cuidado con los demás y es este tipo de relaciones que rompe las mallas opacas del zumbido anónimo del devenir. La asunción de la responsabilidad de la relación del cuidado se manifiesta como respuesta a la llamada a ser-con-los-otros en una dimensión de sentido.

Lévinas habla de una responsabilidad “infinita” del yo delante de los otros (1972, p. 74). Como se verá en el siguiente párrafo, el concepto de infinito juega un papel importante en la calificación del espacio noético de la práctica del cuidado. Pero confiar en esta idea para calificar la postura de ser responsable puede ser problemático, porque el infinito no pertenece a la esencia de la condición humana, que está siempre en la finitud. Los antiguos griegos, que conocían bien el riesgo de la desmesura, consideraban el infinito como algo negativo porque era no-finito; todo cuanto suena a no-finito es inconmensurable y como tal, podría empujar a interpretar el ser en la desmesura. En un fragmento de Heráclito encontramos escrito que el sol, es decir, ese cuerpo del cual depende la vida de la tierra, “no rebasará las medidas” (Colli, 1993, 14 [a 81]). Precisamente porque la condición humana es la de la finitud, la energía vital de cada uno es limitada, por lo tanto, no se puede pedir a ningún ser finito, frágil y vulnerable, una responsabilidad infinita; se nos pide una responsabilidad sostenible, esto es suficiente y está en la medida de lo humano. Además, sin plantear formas de estar fuera de los límites de la capacidad humana, bastaría con que cada uno respondiera según sus propias posibilidades al llamado a la responsabilidad, para que la calidad de vida tomara otras formas y otros colores.

Un buen cuidado es una cura justa, que responde a la necesidad del otro según la medida necesaria. La primera virtud para Aristóteles es precisamente encontrar la medida correcta: una forma de armonía entre el exceso de los polos opuestos. Exigir demasiado de uno mismo es riesgoso, porque la fatiga excesiva puede endurecer el corazón y la dureza no permite la creación de una buena relación con el otro. Helena, en una oración dirigida a la diosa chipriota, explica que, si se conociera la justa medida, sería la diosa “más dulce” para los hombres (Eurípides, *Helena*, VV. 1105-1106).

Concebir al ser responsable a partir de la idea de infinito produce un trastocamiento del orden ordinario de las cosas: “es literalmente, no tener tiempo de volver atrás, no poder sustraerse a la responsabilidad, no tener un refugio de intimidad donde entrar en sí mismo, caminar hacia adelante sin preocupación alguna de sí mismo” (Lévinas, 1972, p. 74). Pero para el ser humano, todo lo que no tiene medida es riesgoso. Una demanda infinita de responsabilidad puede existir como hipótesis del pensamiento, pero no es realmente sostenible. Cuando se asume la responsabilidad de tener cuidado del otro, está en el orden de las cosas sentir la

necesidad de parar y tomarse un tiempo, de tener un ángulo de intimidad donde recoger los propios pensamientos y recuperar la fuerza vital del ser ahí, incluso para negar su presencia cuando se percibe que carece de la energía adecuada necesaria; no puedes cuidar de tí mismo, porque no hay cuidado para el otro si no hay cuidado para ti. La disponibilidad hacia el otro debe encontrar su equilibrio en resistir cualquier exceso de presencia, que es un síntoma del deseo de ejercer el poder sobre el otro, más bien que ponerse al servicio de su transformación. En el principio evangélico “ama a tu prójimo como a ti mismo” es explícito el llamado a una manera equilibrada de estar en las cosas.

A partir de otra perspectiva filosófica, Iris Murdoch también interpreta de una manera por decirlo excesiva, el modo ético de ser de lo que define “agente moral activo”, definiéndolo como el “dejar de estar en función de ocuparse de la existencia de un otro: un objeto natural, una persona en necesidad” (1997, p. 346). La solicitud de “dejar de ser” no es factible; la relación de cuidado nos llama a estar presentes y aunque la presencia sea siempre un riesgo, una posibilidad remota, sin embargo, no puede ser evitada. Lo que hay que aprender, sin embargo, es saber captar el propio egoísmo para mantenerlo bajo control (*ibidem*, p. 350); este es el paso necesario para una presencia ética. Es indiscutible, en cuanto se trata de una evidencia experiencial, que demasiada atención a sí mismo impide la generación de una postura ética, pero desarticular la autorreferencia que impide la atención hacia el otro, no requiere de la anulación de sí mismo, porque anulando al sujeto, ningún acto ético podría ocurrir. En cambio, hay un modo de presencia en el cual el sujeto actúa con la plenitud de su pensamiento y su sentimiento, y con el cuidado necesario de sí mismo, pero en la dirección del cuidado hacia el otro.

Recurrir a conceptos como el del infinito, que la mente humana siempre ha puesto en relación con el otro mundo, el divino, tiene su encanto, porque permite desarticular ciertos paradigmas consumados que limitan la forma de pensar y abrirse a otro pensamiento, que permite encontrar otras medidas para el ser ahí. Pero no hay que olvidar que estos conceptos deben ser utilizados con prudencia, arriesgando con cautela el diseño de un espacio noético diferente.² Dicho esto, la idea de infinito, asumida como

2. El concepto de responsabilidad de Lévinas ayuda a tematizar la calidad ética del actuar con cuidado. Sin embargo, este concepto debe asumirse con prudencia, ya que amenaza con legitimar una concepción de sacrificio del cuidado. Lévinas habla, de hecho, de un “sacrificio sin reserva” (1978, p. 20), el de aquellos que actúan en la posición de

un concepto límite y ciertamente no como un principio operacionalizable concretamente, puede aplicarse si se mueve su plano de aplicación de la acción, es decir, desde el ser ahí con el otro, al pensar, asumiéndolo como un principio heurístico de tipo ético: si una idea clara y perfecta de cómo actuar bien falta a la razón humana, la tarea de pensar en lo que significa poner en marcha un cuidado bueno y justo, y ser responsable en la medida correcta, asume los contornos de una tarea nunca terminada. Puesto que cualquier concepto que impulsa nuestro ser ahí en el mundo es especialmente imperfecto, tenemos la tarea infinita de pensar continuamente en nuestros pensamientos. Si la imperfección es inevitable, es igualmente inevitable estar constantemente teniendo que mantener la atención en el otro para entender lo que realmente sucede y lo que se tiene que hacer. En este sentido, el conocimiento atento del otro en su singularidad puede ser considerado una forma de amor (Murdoch, 1997, p. 322).

Según Murdoch, la realidad “se revela al ojo paciente del amor” (*ibidem*, p. 332); En términos similares, Jonas también se expresa, pero yo prefiero decir que la realidad se revela en una mirada impregnada de conocer el valor del cuidado. Si ser ético significa obedecer a la realidad, la acción ética necesita una mirada que sepa ver la cualidad de lo real. Precisamente porque el cuidado tiene una necesidad irrevocable de pensar aquel “ver de la manera justa” de que habla Iris Murdoch (*ibidem*, p. 331), que reformuló con la expresión “ver con cuidado la realidad”, constituye una practicidad esencial del cuidado.

En la raíz del sentido de responsabilidad

Captar la condición del ser ahí del otro. El análisis fenomenológico de la experiencia sugiere que la raíz generativa de la acción ética, que se expresa en la responsabilidad para los demás, debe ser trazada en la conciencia de la fragilidad y la vulnerabilidad del otro, en saber cómo advertir *su debilidad ontológica*.

un “rehén designado que no es elegido como rehén, sino posiblemente elegido por el Bien con una elección involuntaria que no es asumida por el elegido” (1978, p. 20). Interpretar la responsabilidad como posición de rehén termina por tematizar la ética dentro de un discurso que tiene el mérito de mostrar cómo se presenta antes de cualquier ontología, al mismo tiempo priva la posición del otro de una dimensión de conciencia, la única donde la acción ética encuentra el humus fertilizante que necesita. Sin considerar, luego, los hermosos contornos de este discurso, porque hablar de rehén y sacrificio sin reservas nos hace pensar en el héroe de guerra.

Pensar en el niño como un ser carente de ciertas habilidades o pensar en él, en cambio, como una persona entera, cuyas formas del ser ahí ya están todas presentes, aunque de manera germinal y sólo están esperando para ser nutridas, tiene implicaciones significativas en la manera de entender el cuidado educativo. En el campo de la salud no es indiferente pensar en el paciente como un cuerpo enfermo que para ser curado no requiere nada más que la administración de un determinado tratamiento o pensarlo como una persona, cuyo sufrimiento también se vive en la mente y, por lo tanto, piensa en ello como un cuerpo que respira de manera espiritual.

El ser es con-ser ahí, por lo tanto, es insuficiente para sí mismo, no basta a sí mismo: hay necesidad de los demás y el otro me necesita. El hecho de que cada uno necesite cuidado evidencia que cada uno tiene que cuidar de los demás. Es el continuo intercambio de cuidados que hace posible la vida. Para cuidar al otro es necesaria la evidente datidad ontológica del existir como co-existir. En este sentido, el cuidado para los demás no es sólo un posible ideal de existencia, sino una necesidad del ser allí. Esta necesidad de tener cuidado para el otro y para sí mismo, se haría evidente en el momento en que maduramos la conciencia de que es propio del ser humano necesitar cuidado; sería la idea del otro como alguien que necesita cuidado, que genera el sentido de la responsabilidad. Es la toma de conciencia de la vulnerabilidad y la fragilidad del otro, algo que primero siento dentro en mí, que me obliga al otro. Elena Pulcini habla de “poder de debilidad”, porque en la debilidad del otro hay un llamado irrefutable a la responsabilidad (2009, p. 228).

El sentido de la responsabilidad requiere de una posición precisa de pensamiento: saber que todos nosotros somos débiles, sentir la propia debilidad y entender que el otro está en mi misma debilidad, porque sólo sabiendo que somos todos frágiles y vulnerables se puede sentir la presión a actuar por el otro, para hacer por el otro lo que nos gustaría que se haga por nosotros. En este sentido, el mandamiento cristiano: “ama a tu prójimo como a ti mismo” establece la verdad antes de la ética. Advertir la debilidad ontológica del otro tendría el poder de hacer sentir vinculante la toma de responsabilidad por el otro.

Si acoger la debilidad del otro es importante para sentirse en comunión con la cualidad del ser, sin embargo, la percepción de la cualidad ontológica de la existencia no es suficiente para generar una respuesta concreta hacia el otro. La disposición a la

responsabilidad se genera cuando en el otro se percibe una condición de necesidad: ver en el otro una debilidad que está más allá de la que sentimos en nosotros, ver en su ser una necesidad con respecto a la cual nos sentimos estar en condiciones de poder hacer algo.

Si nos detenemos en un punto de una ciudad y observamos a las personas que se mueven, de todas podemos pensar que como nosotros son frágiles y vulnerables, pero no por eso se activa aquel sentido de responsabilidad que nos impulsa a acciones de cuidado; con el fin de decidir activarlo con disponibilidad, hay que escuchar en el otro una necesidad tal, que lo hace necesariamente necesitado de algo que sólo otro puede dar. La relación de cuidado, como se ha dicho, es asimétrica y la responsabilidad se genera por la sensación de esta asimetría de poder, en comparación con el ser ahí del otro. Precisamente porque es sensible al concepto de asimetría del poder, cuando Lévinas habla de la responsabilidad cita a Isaías: “divide tu pan con los hambrientos, acoge en tu casa a los miserables (Is 58; Lévinas, 1978, p. 93).

Cuando se asume la condición de necesidad del otro como aquel hecho de realidad que llama a la responsabilidad, es necesario, sin embargo, poner atención en *no pensar la responsabilidad sólo en relación con una situación de dificultad del otro*. De las reflexiones desarrolladas (capítulo 1) surgió que el cuidado no es sólo una reparación de las heridas, sino también un hacer florecer las posibilidades de ser. Incluso el niño que en la escuela no presenta situaciones de dificultad particular me llama a la responsabilidad, incluso el amigo que está tratando de dar un giro a su existencia sin que este esté en riesgo en su ser ahí, me hace sentir responsable de su bienestar; incluso el ciudadano que tiene la intención de iniciar una importante acción política que no puede continuar solo, me hace sentir involucrado. En estos casos, el otro se percibe no tanto en su debilidad, sino en sus propias posibilidades; su necesidad consiste en tener que recibir de los demás el apoyo necesario para hacer florecer sus propias posibilidades. Existir es abrirse a lo posible y el cuidado es aquello de lo que el ser ahí tiene necesidad para poder arriesgar el futuro.

En general, la literatura sobre el cuidado tiene como única referencia el fenómeno del cuidado como reparación de las heridas del ser ahí, como intervención en los difíciles casos de la existencia, y olvida pensar en el cuidado como un compromiso para facilitar la evolución de las posibilidades del otro, que constituye el significado primario del trabajo de cuidado. Al examinar las

experiencias de cuidado que responden a la necesidad del otro de encontrar los modos para el florecimiento pleno de su propio ser, es evidente que *para generar la disposición de asumir la responsabilidad de ser ahí para el otro, se requiere de una orientación precisa de la vida de la mente*: Una pasión por el bien. Una pasión que nutre la orientación para ponerse a disposición de ese movimiento del ser ahí que permite al otro actualizar su propia esencia. La decisión para la asunción de la responsabilidad del cuidado encuentra energía propulsora en el deseo de bien.

Sentirse tocado por el otro. Conocer la cualidad de la situación del otro no basta, sin embargo, para decidirse a ser responsable por el otro; si fuese así, no se explicaría la razón por la que no siempre nos activamos cuando vemos la necesidad. Para ser decisivo, hay que sentirse tocado por el otro. Un cierto tipo de pensamiento *ontológicamente consciente* no es suficiente, también debe ser *existencialmente sensible*. El conocimiento en sí no es suficiente para poner en movimiento al ser. Debe haber un conocimiento sensato, que sienta la cualidad de la experiencia del otro. “La sensibilidad es exposición al otro” (Lévinas, 1978, p. 93) y sólo estando expuestos nos pone en contacto con su sentir. Ser sensible significa entrar en contacto, sentir la cualidad del sentir del otro, entender la dirección de sus pensamientos, sus tensiones y sus deseos.

Sentir la cualidad de sentir al otro puede tomar la forma de *empatía* o *compasión*. Cuando la necesidad del otro está en positivo, en el sentido de que el otro está necesitado de estar acompañado y sostenido en la obra de construir su propio ser ahí, el sentir toma la forma de empatía, cuando en cambio la necesidad del otro indica una situación de dificultad que revela su ser sometido a padecer una forma de injusticia, se habla de compasión.

Percibir en el niño que está aprendiendo a leer, su deseo de aprender y, a la vez, su incertidumbre de lograrlo, activa en el maestro que-tiene-cuidado, aquella responsabilidad que le compromete a buscar todas las condiciones posibles que faciliten al otro en la acción del desarrollo en que está involucrado. Sócrates interviene con Alcibíades asumiendo la responsabilidad de guiarlo a cuidarse a sí mismo, porque siente empáticamente la necesidad del joven de realizarse en la vida pública (Platón, *Primer Alcibíades*). Sentir en el adolescente el deseo de encontrar maneras de dar consistencia a sus posibilidades únicas y singulares, y al mismo tiempo, el temblor que toma el alma cuando se

enfrenta a tener que decidir el modo del propio devenir, activa la responsabilidad de garantizar al otro su propia presencia, sea como la capacidad de respuesta o como receptividad. Cuando, sin embargo, el otro está en una condición de necesidad no normal, pero de una necesidad difícil, como en el caso de un inmigrante sin hogar y sin trabajo, o de un niño descuidado por su familia y necesitado de ser confiado a otros, entonces, puesto que en todo se advierte una profunda injusticia, debe activarse ese sentir definido como compasión.³

Hablar de sentir pone en entredicho la dimensión afectiva de la experiencia humana. Pulcini, uno de los teóricos de la primacía del sentir en la práctica del cuidado, escribe que “la vulnerabilidad del otro estimula el sentimiento emocional, moviliza nuestro lado emotivo, por lo tanto, proporciona una base afectiva y una motivación para el actuar responsable” (2009, p. 229). Cuando las cuestiones de fuerte valor ético están en juego, el papel desempeñado por los sentimientos en la vida de la conciencia es evidente. La razón moral no es una razón neutral, ascética, sino sensible.

En la reflexión ética contemporánea, una atención especial se dedica al rol que juegan los sentimientos; en Jonas, esta atención se dirige hasta hacer del amor un sentimiento moral importante. El amor sería fundamental no sólo para la ética familiar, sino también para la ética política, por lo que, tanto el cuidado de la familia y el cuidado del mundo amor por el objeto, el amor por los más cercanos en el contexto familiar y el amor por la comunidad en contexto público respecto del cual la política actúa para mejorar la calidad de vida. Basándose en el argumento de Jonas, Pulcini considera al amor como “un elemento constitutivo del cuidado del otro (ya sea el hijo o los ciudadanos), un impulso motivacional hacia el imperativo ético, hacia el deber de la responsabilidad” (2009, PP. 229-230). En una posición similar se mueve Murdoch (1970), según el cual, la filosofía moral, reducida entre

3. Sobre la base de esta reflexión está claro cuán infundada es la oposición que una determinada filosofía ha establecido entre la ética de la justicia y la ética del cuidado. No hay cuidado, de hecho, si no hay siquiera un sentido vivo de la justicia. El cuidado se mueve por la pasión por el bien, y el razonamiento en el bien significa entender lo que es bueno y justo de hacer. Este no es el lugar para abrir discursos críticos sobre la filosofía moral contemporánea, pero es necesario mencionar la evidente datidad de la ética del cuidado como un discurso cuyos logos no sólo no se oponen al concepto de justicia, sino que lo implican. Atribuir a la ética del cuidado un valor extensivo no impide que la ética de la justicia tome su perfil preciso, una formalización específica necesaria para poner orden en el campo de la vida pública.

la visión existencialista y la empirista, puede solo tomar consistencia si asume como el concepto central el amor.

Nadie podría poner en duda el valor del amor en la existencia, y como el cuidado tiene que ver con lo esencial en la vida, parece necesario dar al amor un lugar irrenunciable en una filosofía del cuidado. Sin embargo, hay que subrayar, que en nuestra cultura, a la palabra amor se le atribuye un significado tal, que no se puede considerar el fenómeno que indica como algo que está en relación esencial con el cuidado; mientras que el cuidado debería ser algo ampliamente presente en las relaciones, el concepto del amor se utiliza para indicar relaciones prioritarias. Si por amor nos referimos a la traducción del griego antiguo “eros”, entonces la palabra indica más que un sentimiento, una pasión que hay que considerar relativa sólo a una forma particular de relaciones connotadas por una particular intimidad; si en cambio se considera la palabra amor como la traducción del griego “*agape*”, entonces el uso de este término en la filosofía del cuidado sería legítimo ya que el verbo “*agapein*” indica un amor destinado como protección, cuidado, benevolencia en lugar de pasión. En latín, el equivalente es el verbo “*diligo*”. Sin embargo, incluso si el amor como “*agape*” remite al sentido íntimo del cuidado como benevolencia, por la carga semántica que se da hoy a la palabra amor, conviene mantenerlo fuera del discurso que pretende definir la esencia general del cuidado. Jonas afirma que el amor es un elemento opcional, que puede fortalecer y hacer noble el deber al otro, pero que no constituye la fuente; la verdadera fuente del sentido de la responsabilidad sería la evidencia de la debilidad ontológica del otro: “el ser de un ente sobre el simple plano óntico postula de manera inmanente y evidente un deber hacia los demás” (1979, p. 163). Por lo tanto, el rol esencial de los pensamientos, de las ideas con las que miramos el mundo, vuelve al primer plano. Pero la importancia de la dimensión noética no debe, sin embargo, hacernos descuidar el lado afectivo; el problema radica en encontrar la relación justa entre pensar y sentir.

Es importante el sentimiento moral, aquel sentir que despierta en mí el sentido de la responsabilidad para el otro, pero hay que ser precisos sobre la cualidad esencial de este sentimiento: no es un sentimiento que pertenece al orden del corazón concebido como otro distinto del orden de la razón, pero es un sentimiento generado por una razón sensible, emocional, es decir, de un razonamiento del corazón que piensa profundamente en la cualidad de lo real y por lo tanto en la situación del otro. El sentir no es

algo que se añade al pensamiento, sino una parte estructurante del mismo. Los pensamientos siempre están cargados de emoción. En este sentido, el ser humano se encuentra siempre en una precisa tonalidad emotiva.

Si desarrolláramos una fenomenología de la vida de la mente, podríamos ver que toda experiencia afectiva está íntimamente conectada a una idea: una creencia más o menos madura, pero todavía un producto de la actividad cognitiva. De la parábola del “buen samaritano” aprendemos el poder del sentimiento de compasión: una persona, y luego otra, ve en el borde de la carretera a otra persona que está sufriendo, pero no se detienen; en cambio, hay una tercera que se detiene y se dice que no sólo ve al otro, sino que siente compasión. La compasión emerge si en la base está la idea de la justicia, es esta idea que me permite ver la realidad de cierta manera y evaluar si es buena o injusta, y viendo la injusticia siento compasión. La atención a la realidad es una forma de ser ahí éticamente consistente cuando se nutre de cierta forma de pensar lo real. Sentir compasión es posible si mi mirada en el otro es una mirada impregnada por la idea de que el otro es tan débil como yo, es frágil y vulnerable como yo, y por lo tanto como yo, necesita cuidado y siente dolor cuando otros pasan al lado indiferentes. Es esta orientación ontológica del pensamiento lo que hace comprensible el principio enunciado en el Evangelio: “por lo tanto, cuanto deseen que los hombres les hagan, háganlo ustedes a ellos también” (Mt 12). Uno puede decir entonces que en la raíz del sentido de la responsabilidad hay “solamente” una sensación tan bien como hay no sólo pensamientos emocionalmente vacíos, sino un *pensamiento con el corazón*.

En el pasado la esfera afectiva ha sido sometida a una desvaloración decisiva. Según algunas concepciones modernas, que influían mucho en el modo de pensar ordinario, los sentimientos serían una expresión del lado irracional de la persona y, como tal, se distinguirían claramente de la esfera racional. Como tales, los sentimientos escaparían a cualquier actividad cognitiva intencionalmente dirigida a entenderlos y posiblemente modificarlos (Nussbaum, 1996, p. 88). Diferente fue la concepción de que los antiguos, en particular los filósofos helenistas, tenían de la esfera emocional, de hecho, concebían los sentimientos estrechamente relacionados con las convicciones, y como tal, dotados de una estructura cognitiva. Esta concepción se desarrolla en la filosofía contemporánea por la corriente neoestoica (Nussbaum, 1996) que, en armonía con la psicología cultural cognitiva (Oatley,

1992) concibe los sentimientos conectados a un núcleo cognitivo y precisamente como tal, transformables en lo referente a la modificación de la parte cognitiva. Por lo tanto, partiendo de la convergencia entre filosofía y psicología, se puede suponer que, si el sentir tiene una estructura cognitiva, trabajando en ésta también se modifica la esfera del sentir⁴. Y esto es un hecho importante en el campo moral, desde el cual se puede destacar la necesidad de superar los viejos dualismos que produjeron una visión reducida de la experiencia. La vida de la mente es un todo: donde hay pensamiento hay sentir, donde hay sentimientos, hay contenidos cognoscitivos. Así como la vida espiritual está íntimamente conectada con esa corpórea, así, la vida del pensar es una con el fluir de la vida afectiva.

El análisis de datos empíricos confirmaría esta hipótesis, como se puede ver en el relato de una enfermera que se enfrenta a un paciente que está sufriendo injustamente por una deficiencia en la organización de la institución:

Percibí su angustia retrospectivamente de dos días de sufrimiento, hasta el lunes, cuando el técnico estaría disponible y podría haber reparado la bomba de infusión. El marido estaba a su lado y vi que estaba visiblemente preocupado, desmoralizado, enojado, y tuve la sensación de que se sentía abandonado por todos nosotros. ¿Cómo culparlo? A su vez me enojé (aunque en silencio) porque no es posible dejar sufrir a un paciente inútilmente, así a la ligera. He estado con ellos por un tiempo para averiguar lo que pasó esa mañana y sobre todo cómo la señora se sentía: a pesar de la terapia calmante, seguía muy agitada. Así que le dije al marido y a la señora que vería lo que podía hacer y me activé para encontrar una solución.

La indignación no es una emoción irracional, pero es el resultado de evaluar la situación del otro como injusta e implica mantener en alta estima su bienestar. La historia revela que para esta enfermera

4. En esta teoría se desarrollan diferentes interpretaciones, que se sitúan en una línea que va desde la tesis según la cual, a partir de cada sentimiento, habría una convicción, a la posición propia del estoicismo según la cual, entre convicción y sentimiento existiría una relación de identidad. Situándose en la perspectiva que establece una estrecha relación entre los sentimientos y los pensamientos, Nussbaum (1996) define los sentimientos racionales o irracionales de acuerdo a los pensamientos sobre los que se fundan. Basándonos en esta teoría, sería interesante entender si se pueden identificar los pensamientos precisos en la raíz de la sensación de compasión que mueve el actuar con cuidado y, en general, si se pueden señalar ideas precisas que generan la disposición al cuidado.

no es aceptable que una persona sufra un dolor que sería evitable y se esfuerza para responsabilizar a quien tiene el poder de intervenir. Es evidente que en sus pensamientos el paciente, como vulnerable, debe ser protegido.

Si aceptamos la visión neoestoica y aquella cognitivista de las emociones, para promover una cultura de la responsabilidad del tener cuidado, no se trata de potenciar el nivel de sensibilidad afectiva, sino de cultivar un cierto modo de pensar, una cierta visión ontológica: aquella que del otro lado designa su valor y al mismo tiempo su fragilidad y vulnerabilidad. Decisivo es poder no sólo ver en el otro su debilidad ontológica, esa fragilidad que la hace necesitar y esa vulnerabilidad que exige el máximo respeto por su ser, sino ante todo saber reconocer ese valor que lo hace sagrado, *inviolable*.

Argumentar que el actuar con cuidado presupone una cierta manera de sentir al otro y que este sentir, para no reducirse a vanos sentimentalismos y en lugar de ser una fuente de energía capaz de poner en movimiento el ser ahí, está íntimamente conectada con una cierta manera de pensar al otro, no significa caer en una forma de racionalismo (es decir dentro de la abstracción del concepto que despeja las diferencias individuales y por lo tanto la posibilidad misma de sentir al otro), porque el tipo de pensamiento que es la base de la actuación responsable no es un pensamiento racionalizante, que de la realidad retiene solo lo que se adapte a la estructura del concepto, pero es como un horizonte, un lente que hace posible un determinado mirar: hace posible considerar al otro no sólo sin que su singular alteridad se pierda, sino de una manera como para activar la capacidad de co-sentir su condición y su vida. Si pensar y sentir son uno, entonces para sentir al otro se necesita de un cierto modo de pensar al otro.

Esta visión integrada de los diferentes planos de ser ahí contribuye a dar cuerpo a una filosofía del cuidado, si es apoyada por una manera diferente de concebir la razón. La referencia ya no puede ser la razón cartesiana, fría, sistemática, sino una razón sensible, fecundante y maternal. Una razón que se mantiene en contacto con la realidad, con cada mínimo detalle de la realidad, y que le obedece. Una razón que se mantiene inmersa en la materialidad de la vida sin buscar consuelo en los sistemas abstractos ni en la imaginación que distrae de cómo van las cosas realmente; una razón que, para mantenerse cerca de la realidad de su íntimo acontecer, sabe también negarse como razón narrativa y no sólo argumentativa, porque la narración mantiene el pensamiento

cerca de la realidad en su acontecer temporal. Una razón que no teme sentir, porque sabe que no puede pensar correctamente sin sentir la cualidad de las cosas.

OBEDECER A LA REALIDAD

Encontrarse obligados

Hablando de responsabilidad, no nos podemos dejar de confrontar con el pensamiento de Lévinas, que obliga a repensar de cierta manera, tal vez demasiado intelectual y lógica, la conceptualización de esta postura ética.

Para Lévinas, la responsabilidad superaría cada proceso de mediación de la razón, porque el otro, al entrar en mi espacio vital, me obliga por el simple hecho de ser ahí, a ser responsable, y esta obligación no sería la consecuencia de una deliberación racionalmente llevada a cabo, sino de un imperativo que está antes del pensar. Estoy llamado a la responsabilidad simplemente porque el otro existe. El otro me manda. Mi responsabilidad por los demás sería algo que sucede antes de cualquier decisión que se construya de forma discursiva. Nos encontraríamos obligados a la responsabilidad “indirectamente a partir del rostro mismo hacia el cual me dirijo” (Lévinas, 1978, p. 18).

En este sentirse inmediatamente responsable ante el otro, hay una paradoja resultante de la idea de que estaríamos obligados a asumir la responsabilidad, sin que esta obligación sea el resultado de una postura consciente del sujeto (*ibidem*, p.17). La asunción de la responsabilidad hacia el otro sería anterior a cualquier libertad y más allá de cualquier acto deliberativo; esta postura de ser ahí implicaría “una pasividad más pasiva que toda pasividad” (*ibidem*, p. 20). Sería el simple sentir en el otro vibrar el ser para ordenarme a la responsabilidad; el otro “me ordena antes de ser reconocido” (*ibidem*, p. 108), en el sentido de que la orden actuaría antes de cualquier razonamiento que conduzca a decidir si y cómo permanecer en la relación. El otro se presenta en el rostro, y el anunciarse de un rostro es un llamado a la responsabilidad. El rostro del otro me llama a una responsabilidad irrecusable con respecto a la cual la acción del cuidado se siente como una respuesta necesaria que no se puede sustraer.

La conceptualización a la que Lévinas nos introduce altera el modo de entender la responsabilidad como una postura de ser ahí que, determinada a partir de una reflexión, sería el resultado

de un acto deliberativo. La responsabilidad hacia los demás se concibe como una “deuda contraída antes de toda libertad, antes de toda conciencia” (*ibidem*, p. 16), como un deber que cada uno encontraría obligado sin haber decidido, como si un mandamiento se colara furtivamente en la conciencia “de contrabando” (*ibidem*, p. 17). La radicalidad de la perspectiva lévinasiana consiste en situar la responsabilidad fuera del área de acción de la conciencia. Puesto que se supone ser ajeno y contradictorio respecto del mismo concepto de conciencia que en ella esté operando algo que no ha sido objeto de reflexión consciente, pensar que el sujeto actúe bajo una obligación no elegida demostraría “que no estamos más en el orden de la conciencia. [...] Como si el primer movimiento de la responsabilidad no pudiera consistir ni en esperar, ni en aceptar el orden (esta sería todavía casi actividad), sino en obedecerlo, antes de que se formule; o como si se formulara antes de cada posible presente, en un pasado que se muestra en el presente de obediencia sin ser recordado” (*ibidem*).

También Noddings (2002, p. 52) habla de obligación a la responsabilidad, con la intención de indicar con este término el sentimiento en la intimidad de un “tú debes”, que sin embargo no es una respuesta a un imperativo universal, sino a la necesidad de un cuidado concreto que se siente en el otro. Enfrente de la llamada del otro, la opción no se presenta; es la realidad del otro que se impone sobre mi voluntad. Esta obligación de responder al llamado a la responsabilidad no debe entenderse como una reducción de la libertad, porque en realidad el llamado a responder a los otros llama al modo auténtico de ser, que es el de la relación con el otro, una relación comprometida éticamente en la búsqueda de aquello que nos hace bien a lo largo de nuestra vida.

Un pensamiento existe: simple, esencial

Tal vez condicionada por mi formación, me resulta difícil aceptar que algo tan importante para la vida, como es el sentido de la responsabilidad hacia el otro, que mueve nuestro ser ahí para el cuidar, siga siendo ajeno a la mirada reflexiva de la conciencia. Difícil es para aquellos que crecieron en una cultura que ha invertido tanto en la fuerza de la razón, aceptar que mover nuestro ser ahí es algo anterior a la conciencia, y que la postura ética de la responsabilidad del actuar sea un mandato que se encuentra fuera del campo de acción reflexiva. Lucho para aceptar esta conceptualización, quizás porque restando a la conciencia el poder

de desempeñar un papel significativo en el comportamiento ético, se radicaliza la percepción de nuestra falta de soberanía sobre la existencia. Mi resistencia a la visión de Lèvinas, que podría ocultar la tendencia a buscar visiones consolatorias en relación con la fragilidad de la razón, exige una reflexión.

El realismo obliga a llamar la atención sobre los datos de la realidad. Aplicando el método fenomenológico que requiere acceder a la experiencia, así como es vivida, para comprender el horizonte de significados dentro de los cuales nos movemos, para construir una teoría válidamente fundada, resulta ser el paso epistémico obligado para acceder a la datidad experiencial, posibilitado por el encuentro con personas que son reconocidas como testigos de un buen cuidado.⁵

De sus informes emerge, como un hecho significativo, una manera de pensar no ordinaria, que, para ser entendida en su cualidad esencial, sugiere la necesidad de redefinir el concepto de responsabilidad dentro de un espacio hermenéutico que se genera del encuentro con la filosofía de María Zambrano.

La filósofa española nos invita a considerar que la realidad no es sólo lo que la razón puede capturar y analizar, sino que hay algo más y esta alternativa a la forma ordinaria de concebir la vida de la consciencia es difícil de interceptar, pero cuando se eclipsa, muestra la conciencia “como una isla de luz en medio de las tinieblas” (1973, p. 173). La razón es generalmente interpretada por la filosofía moral según un modelo científico y el racionalismo nos ha acostumbrado a creer que, cuando (la razón) está dotada de un método correcto, puede penetrar en cada fisura de lo real, con la consecuencia de que el acto ético, como la expresión de un sujeto libre, sólo puede ser aquello siempre informado por actos racionales, por deliberaciones meditadamente definidas. En el horizonte perimetrado por el racionalismo, hemos construido una visión racionalmente iluminada por la condición humana, regida por una conciencia, cuya claridad sería capaz de despejar cada acontecimiento y penetrar en los pliegues más íntimos de

5. En este sentido, la investigación empírica es una parte estructurante de una investigación que pretende estar fundada rigurosamente; por lo tanto, la investigación teórica y la investigación empírica no pueden ser desarticuladas. Sobre la base de esta tesis epistemológica, la filosofía del cuidado que aquí esbozo, tiene referencias continuas a la investigación empírica realizada a lo largo de los años, que son evidentes en los *excerpta* narrativos que evidencian el discurso. Aristotélicamente, los “*legomena*”, es decir, las cosas que se dicen, son los primeros datos a partir de los cuales elaborar una teoría descriptiva de la experiencia.

lo real. Encerrados dentro de esta mirada racionalista nos cuesta pensar que en lo real está lo invisible “que no se ve y que no se deja ver” (*ibidem*, p. 175) y que, sin embargo, actúa en nuestro ser ahí de una manera viva e íntima. Lo que percibimos y de lo que logramos tener conciencia no es todo lo que sucede, no agota toda la realidad; hay más, y eso “más” sigue modos no racionalizados de mover nuestro ser.

Otra filósofa nos lleva hacia la misma dirección; Iris Murdoch invita, de hecho, a cuestionar la idea del comportamiento ético impulsado por la racionalidad. Una cierta filosofía moral nos ha acostumbrado a pensar en la persona como una voluntad vacía encabezada por imperativos generales (1997, p. 327); toda acción moral tendría sus razones y el comportamiento moral ocurriría cuando el sujeto actúa sobre la base de un razonamiento preciso. Para Murdoch, sin embargo, la acción ética no está guiada por intenciones cristalinas, capaces de poner en marcha un razonamiento claro y rigurosamente construido. Hay algo más que guía la elección moral. Acostumbrados a la idea existencialista de que la persona coincide con la presencia de una voluntad perfectamente consciente de sí misma y omnipotente, no creemos que podría haber fuerzas que actúan fuera del control de la razón (*ibidem*, p. 330). Incluso si ponemos mucha energía para cultivar una dimensión racionalista de la conciencia, no podemos negar el grado frágil de nuestra voluntad.

Tal vez sea cierto que no sólo somos sujetos capaces de razón y rodeados por un mundo que puede reducirse en el horizonte del pensamiento analítico. Tal vez sea cierto que la vida de la mente que se hace visible a la mirada reflexiva no explica todo y que puede haber otra cosa, que se sustrae de cualquier intento de racionalizar. Pero esto no significa que incluso allí donde parece que la razón no tiene espacio, no haya un acto de pensamiento, más bien podría ser una forma de pensamiento que no sea la que en la filosofía moral se asume para establecer la deliberación ética. No puedo dejar de pensar aquí en la respuesta que, en el contexto de una investigación sobre las prácticas en las diferentes profesiones del cuidado, me dieron cuando me preguntaba la razón de ciertas formas valerosas e intensas de cuidar al otro: “*se hace porque se debe*”, me dijeron, a veces dirigiéndome una mirada intrigada por mi pregunta, como si no entendieran la razón de haberla formulado. Este tipo de respuesta la encontré posteriormente grabada por Patricia Benner y Judith Wrubel en el campo del cuidado de enfermería. Cuando estas dos investigadoras, delante de enfermeras

que habían puesto en marcha acciones curativas que incluían evaluaciones complejas de la situación y habían solicitado decisiones difíciles, pidieron explicar las motivaciones de su actuar, en general recibieron una respuesta del tipo: “Hice lo que se debía hacer” (Bennie, Wrubel, 1989, p. 4).

Si se desarrolla la reflexión aceptando la perspectiva abierta de Lévinas, parece que en estas personas actúa esa forma de responsabilidad hacia el otro que viene antes de cada razonamiento sistemáticamente construido y que fluye cuando te encuentras obligado al otro antes de cualquier argumentación, y más allá de cualquier decisión que provenga de nuestro ser íntimo; como si el primer movimiento de responsabilidad fuera un acto de obediencia a la realidad que sucede antes de cualquier razonamiento, una pasividad más pasiva que toda pasividad.

Pero también es posible otra interpretación. La misma Zambrano, que lleva la reflexión lejos del mito de una razón clara y lúcida, reconoce que, aunque a menudo nos encontramos en la condición de ser sujetos pasivos frente a una realidad que excede cualquier esfuerzo racionalizante, eso no significa, sin embargo, que no haya un sujeto, un sujeto que piensa y decide sobre la base de valoraciones minuciosas (1973, p. 180). Incluso la pasividad, para ser tal, implica que exista un sujeto que se ha decidido por esta posición experiencial. Es cierto que las personas capaces de gestos importantes de cuidado, que saben cómo asumir los modos y los niveles de responsabilidad percibidos como fuera de lo común y que por esto casi intimidan, cuando son invitados a explicar su actuar, proporcionan respuestas tan simples que hacen suponer que todo sucede de acuerdo a un orden misterioso. Pero las respuestas sintéticas, “pobres”, si se evalúan según la medida del pensamiento sistemático, no indican que no hay pensamiento, que no hay reflexión, que entre la obligación que el otro exige y mi respuesta, no hay nada más que una pasividad radical frente al requerimiento del otro. El pensamiento está ahí, pero simple, radicalmente simple.

Es simple en el sentido de que es esencial, y es esencial porque sabe dónde está la esencia de las cosas. Estas personas pueden ver en el otro la necesidad, ven y piensan la debilidad del otro, así como su preocupación en general es el bien-estar del otro y de todo esto – es decir, de la condición del otro, de la posición de uno y de un posible sentido de ser –de lo que son plenamente conscientes; si entonces, cuando tienen que explicar la razón de su acción, dicen que “así se hace simplemente porque se tiene

que hacer” esta manera esencial de realizar las cosas no debe entenderse como un índice de un acto que no implica la obra de conciencia; más bien indica una manera diferente de dar voz a los pensamientos que acompañan a la acción. Además, en la parábola del “buen samaritano” no hay grandes discursos: vio, tenía compasión y se hizo cargo del otro.

La decisión éticamente orientada no necesita retóricas refinadas, ni depender de reglas y sistemas de conocimiento científico del mundo; en cambio, necesita una percepción refinada de la realidad, “un discernimiento justo y paciente y una exploración de lo que está frente a nosotros” (Murdoch, 1997, p. 330). Esta percepción de la cualidad de lo real no es el resultado de un simple mirar, sino de una atención ya ética orientada a buscar en la realidad, las cosas por las cuales se aleja del sentido del ser ahí.

Una mujer que había conocido en mi investigación sobre las prácticas de cuidado, aunque mayor de edad y sin otros medios que una bicicleta, cada noche, después de ayudar en labores del hogar en familia, se iba a dormir a la casa de una vecina enferma que vivía sola. Cuando se le preguntó por qué, a pesar de su edad y de los escasos recursos que tenía, ella respondió: “Está sola y también tiene necesidad de estar bien. Y no se necesita mucho, sólo un poco de tiempo para ella”. Un pensamiento reducido a lo esencial, pero apoyado en una visión clara de las cosas y en un razonamiento que, aunque no sea explícito en los modos en que el filósofo espera, está allí y se deja percibir. Un razonamiento que no tiene el rigor arquitectónico de los discursos sistemáticos, sino que tiene otro tipo de rigor, lo que viene del medirse con la cualidad de lo real. Un pensamiento que se mantiene allí donde se sitúa el sentido del ser ahí; no es impulsado por atrevidos sistemas filosóficos, sino por la pasión por el bien del otro. En la simplicidad de este pensamiento hay una fuerza ética que no viene antes de la conciencia, sino que es la voz de una conciencia que sabe lo que es irrenunciable y desde allí orienta al ser ahí.

En el cuidado nos confrontamos con un *pensamiento esencial*, en el sentido de un *pensamiento simple que es tal, porque se atiende a la esencia de las cosas*. Es por eso que no necesita de ninguna retórica. Se puede rastrear en el pensamiento auténtico del cuidado, la esencia de esa fórmula evangélica tan difícil de interpretar: *la pobreza de espíritu y la pureza de corazón*. La pobreza es la cualidad de un pensamiento que se mantiene en lo esencial y no busca algo más en la palabra, que decir qué ver con el sentido de las cosas; la pureza del sentir es propia de aquellos que

son guiados nada más que por la búsqueda de lo que es bueno, es decir, de la primera y original búsqueda en la existencia.

Sólo cuando se es capaz de esta pobreza y pureza, se presta atención a la realidad de la manera correcta. Ver la realidad en la forma en que la realidad pide ser vista, ofrece las condiciones para entender lo que se necesita hacer y esta comprensión no permite encontrar otra opción, sino la indicada por la cualidad de lo real. Esta es, según Murdoch (1997, p. 331), “la condición extrema a la que aspirar”: ver lo que es necesario y obedecer a lo real.⁶ Un artesano, que había decidido regalar un apartamento de su propiedad a un inmigrante, sin pedir nada a cambio y sin garantía, fue invitado a explicar lo que le había empujado a esa acción, y dijo: “Bueno, no había nada más que hacer”. El ser movido por el principio de cuidar al otro, de buscar lo que es bueno, hace las situaciones vivas de una manera donde la opción no se plantea; porque la primera opción ya estaba decidida, la de ser guiada por la pasión por la búsqueda de lo que es bueno. La única opción es la obediencia a la realidad, que te habla a partir de la forma ética con la que la miras. Esta es otra forma de concebir la postura ética.

Encontramos la confirmación de la posibilidad de interpretar la ética del cuidado según un paradigma de la simplicidad del pensamiento en las observaciones de Murdoch, cuando, para decir que no sólo hay un pensamiento moral que funciona sobre la base de sistemas audaces, habla de un pensamiento situacional, pero por lo mismo, no menos capaz: “Si nos imaginamos al agente obligado por la obediencia a la realidad que él puede ver, él no

6. Comprometida en deshacer el mito de una libre voluntad, Murdoch identifica como buena calidad del actuar, el obedecer a la realidad. Partiendo de la hipótesis de que en la raíz de una acción buena y justa, y tal es la que obedece a lo real, hay algo importante, afirma que lo importante no puede ser otra cosa que lo puro (1997, p. 350). Porque la pureza es algo que evoca una realidad diferente de lo ordinario, la tentación inmediata es cambiar este término, pero entonces, si uno acepta el desafío del filósofo inglés de medir pensamiento con términos inusuales, uno no puede dejar de pensar en la teoría platónica que identifica la mente capaz de ver lo verdadero como “puro y tierno” (Platón, Fedro, 245A). Para Platón, el alma pura es la que se eleva para contemplar las cosas de valor y en primer lugar, la idea del bien es tener valor. Al hacer el diálogo de las reflexiones maduradas sobre la base de un análisis fenomenológico de las experiencias de cuidado con la visión platónica, se puede suponer que la mente que se mantiene en busca del bien es potencialmente pura, ya que el bien es lo más esencial. Mantener la mente anclada en esta búsqueda, soportando el esfuerzo de confrontarse con una pregunta excesiva sin explorar atajos ilusorios, no es fácil; pero lo importante es que la búsqueda de lo bueno permanezca en el centro de la atención.

dirá: ‘Esto es correcto’ y por lo tanto ‘elijo hacer esto’, sino más bien: ‘Esto es ABCD ...’ (términos normativos-descriptivos) y la acción seguirá espontáneamente” (Murdoch, 1997, pp. 332-333).

El pensamiento que nutre el cuidado es diferente del que utiliza el filósofo y el filósofo no puede verlo si frecuenta sólo un pensar secundario, es decir, un pensar que razona sobre los pensamientos ya pensados, y si no mantiene la atención pegada a la realidad, adherida a la trama de los significados con los que actúan las personas. Esta es la lección de la fenomenología: mantener el pensamiento en una relación íntima con las cosas en su acontecer. Sólo observando lo que otros hacen y escuchando lo que dicen, se puede entender que hay otros modos más allá de los nuestros, a menudo estrechos, para concebir la vida de la mente y nuestra posible manera de permanecer en el mundo. Sin ver la cualidad y el movimiento de la realidad no se puede entender, y sin entender la realidad en su intimidad, se terminan construyendo falsas explicaciones, que funcionan sólo en un mundo de ideas separadas de la realidad.

El rostro del otro me llama a una responsabilidad irrevocable cuando en mí se activa una manera de ver, capaz de entender la situación real del otro. Esta comprensión de la cualidad de la existencia del otro no necesita refinadas reflexiones filosóficas, sino un pensamiento que capte la cualidad de lo real y que no necesite formalizarse en audaces sistemas argumentativos, ya que para ser eficaces son declaraciones sencillas y esenciales.

Pero no basta el pensamiento. Sentirse responsable se convierte en un principio de ser dinámico cuando se siente la pasión por el bien. No se impone en la mente el rostro del otro, sino la necesidad del bien que se siente en su mirada. Esta es la cualidad de una razón sensata y vital.

Sentir la realidad

La razón sensible, la que fecunda un acto de cuidado responsable, es capaz de un pensamiento que puede ver la realidad y puede sentirla. Si siento en el otro la necesidad de cuidado y pienso en el cuidado como algo esencial, no tendré más remedio que responder a la necesidad de cuidado. Sentir y saber lo esencial, me obliga a responder a la llamada del ser ahí para el otro. La eticidad del cuidado es radicalmente diferente de la de la ética actual, según la cual los esfuerzos deben estar dirigidos a aumentar la esfera de la libertad, manteniendo el máximo número de posibilidades

de acción abiertas. En el cuidado, la acción ética responde a una necesidad y el buen sentido de actuar no está en el movimiento sin obligaciones, sino en algo similar a la obediencia: *obedecer a lo real en su necesidad esencial*. Estoy obligado por la necesidad, no porque renuncie a la libertad, sino porque acepto estar en la necesidad y la acepto porque conozco su valor.

El cuidado exige obedecer a la necesidad, la cualidad necesaria de lo real. No es privación de la libertad, sino una expresión de un orden de libertad diferente: lo que pide *estar en la necesidad sabiendo que ahí está en juego lo esencial del bien*. Esta es una posición en la que la elección no surge, no porque no sea, como supone Lévinas, sino porque ya antes se ha logrado la elección de tratar de estar en el lado de las cosas buenas y correctas, esas cosas de valor que hacen la vida digna de ser vivida. Iris Murdoch diría que, cuando prestas atención de la manera correcta, no tenemos más remedio que hacer lo que la realidad obliga a hacer (1997, p. 331). Si hay atención a la realidad y esta atención está dirigida por la pasión por el bien, sólo se puede obedecer a la realidad que se revela a partir de esta pasión. Y en todo esto no hay misterio, una forma de ser ahí ajena a la razón. Al obedecer, se asiente y el asentimiento es un acto de la razón. El asentimiento implica un acto cognitivo consciente. Siempre se piensa. Es inevitable. También la atención a la realidad, que para Murdoch es la condición de ese acto ético que consiste en obedecer a lo real, es noéticamente denso, se activa en el espacio abierto por un horizonte de pensamientos.

El análisis fenomenológico de la experiencia evidencia que la búsqueda de la calidad de la postura ética de la responsabilidad no debe ser comprimida entre la idea de una voluntad omnipotente y la idea de una mente completamente presa de las fuerzas oscuras, entre la idea de una razón universal que actúa sobre la base de normas impersonales y una razón enteramente localizada que reacciona a lo real en su singularidad, porque es posible pensar en una mente que, aunque irremediamente imperfecta, asume el infinito trabajo de pensar sobre la calidad de lo real en busca de un horizonte de pensamientos que ayuden a desarrollar esa sensibilidad ética que permite entonces una reacción racionalmente sensible a lo real para obedecerla con conciencia.

Para Murdoch, la esencia de la eticidad radica en mantener la mirada en la realidad. Cuando argumenta que la acción moral está en relación con el conocimiento, pero no con el conocimiento general de los principios vacíos y abstractos, sino con el

conocimiento del detalle que se basa en una percepción refinada de lo que sucede al otro y que sólo es posible tras una cuidadosa exploración de su espacio vital, afirma el papel moral de la atención a la realidad (*ibidem*, p. 330). Esta, para Murdoch es la primera virtud: ver la calidad de la condición humana y permanecer fiel a esta visión (*ibidem*, p. 367).

Este realismo, que no es sólo epistemológico (saber ver la calidad de la condición humana), sino ético (saber aceptar la realidad por lo que es sin buscar consuelo), no agota la ética sino más bien la fundamenta. Porque la eticidad se actualiza en el actuar con otros en el mundo. No nacimos para contemplar, sino para actuar. Si la acción ética es un acto que está en lo real, en su necesidad, entonces se puede suponer que en la raíz de la eticidad hay una virtud pasiva, la que se actualiza como atención realista a medida que *acoge* las cualidades de lo real, pero entonces es la responsabilidad la virtud primaria, que consiste en *responder* al llamado de la realidad. Para esto, la ética requiere que la acción receptiva y pasiva de ver y acoger lo que la realidad me dice de sí misma, pero luego evoluciona en la respuesta activa a la realidad con gestos concretos. No existe sólo la verdad de la ciencia, sino también la verdad de la existencia. En el Evangelio de Juan, que puede ser considerado el texto donde se afirma la esencia del cuidado amoroso hacia el otro (*agape*), la verdad no es algo que se dice, sino que se hace (3,21). El pensamiento es esencial, pero la realidad para transformarse necesita acciones, palabras y gestos en los que el pensamiento toma cuerpo: palabras y gestos de cuidado, que dan cuenta del principio aristotélico de “actuar bien”.

Sin embargo, sigue siendo una pregunta planteada por Murdoch, que no puede dejarse inexplorada. Después de argumentar que “lo que somos en realidad parece más un oscuro sistema de energías de los que emergen en los rasgos elegidos y los actos visibles, en formas a menudo confusas”, dice que la filosofía moral no puede dejar de abordar la siguiente pregunta: “¿Es posible identificar técnicas de purificación y reorientación de una energía que es naturalmente egoísta, técnicas que son capaces de hacernos actuar de la manera correcta cuando usted tiene momentos de elección?” (1997, p. 342).

En primer lugar, más que un “oscuro sistema de energías” que condicionaría las direcciones de nuestra manera de ser, impidiendo cualquier acto de libre decisión, una hermenéutica de la experiencia nos lleva a la hipótesis de que, en ciertos casos, los actos cognitivos se rigen por un sistema de ideas adquiridas por

participación directa en el entorno cultural en el que viven y que tácitamente actúan en la conciencia. Si el *ordo amoris* planteado por Max Scheler indica un orden de criterios conseguidos a conciencia, se puede suponer que, para dar consistencia al flujo cognitivo, hay también ideas que, adquiridas irreflexivamente, estructuran un *ordo tacitus*, es decir, un sistema que actúa silenciosamente. El tejido de los conceptos éticamente relevantes que son el telón de fondo de los procesos deliberativos no sólo se construye a través de razonamiento desarrollado intencionalmente, sino también estructura de una manera irreflexiva durante nuestras conversaciones diarias. Sin embargo, la presencia silenciosamente performativa de un trasfondo tácito no excluye la elaboración por la mente de un horizonte meditado, del cual dependen los actos libres y conscientes. Partiendo de estas premisas, el problema planteado por Murdoch supone un perfil complejo: ¿Cómo reducir el poder ejercido por el trasfondo tácito, y cómo encontrar un orden pensado, que nos hace actuar de manera correcta, es decir, conforme a la inclinación al bien?

Al permanecer fieles al método fenomenológico, se debe buscar una posible respuesta a través de un análisis de vivencias experienciales descritas por aquellos que pueden ser definidos como “testigos de una buena práctica del cuidado”. Cuando cuentan sobre el modo en que han madurado la visión de la vida que los orienta en la acción diaria, generalmente atribuyen una relevancia particular al haber tenido experiencia directa de la manera de actuar de personas dedicadas en la práctica del cuidado, y lo que es relevante para los propósitos de la pregunta aquí planteada, es que de estas personas se evidencia que no sólo actúan, sino que designan el sentido de lo que hacen, y la forma en que se dan cuenta de la perspectiva del cuidado con la que se mueven en el mundo, no es en absoluto asertivo y regulatorio, pero se lleva a cabo de acuerdo a una declaración descriptiva e interrogativa.

El análisis de la experiencia muestra, por tanto, que la acción toma significado cuando es acompañada del discurso que habla del sentido de la misma, y que este discurso tiene la fuerza para transformar lo real, activando la conciencia del oyente cuando declina según un modo no asertivo pero casi dubitativo, lo que evidencia la conciencia de que el hablante no ha de poseer verdad alguna y mantenerse por esto, constantemente en la pregunta. Calificar la ética del cuidado es, por lo tanto, una forma de estar en la realidad no sólo activamente comprometido, sino intensamente reflexivo, ya que la acción va acompañada de una continua

obra del pensamiento que alimenta y mantiene viva la búsqueda de aquellas formas de ser, para responder de manera correcta a la necesidad de atención con la cual nos interpela la realidad. Una buena práctica del cuidado está profundamente conformada por el pensar, un pensamiento comprometido a entender la fenomenicidad de la vida relacional, a encontrar la acción más apropiada y evaluar críticamente el impacto de la práctica sobre la experiencia.

Si el cuidado es una práctica y la práctica es conformada por el pensar, entonces el cuidado tiene su fuente de pensamiento en una razón diferente a la que estamos acostumbrados. La razón sensible, que orienta el ser ahí con cuidado, tal vez se alimenta de una especie de pensamiento no ordinario. Conceptualizar la calidad de esta forma de pensar puede ayudar a esa idea de “pensamiento alado” que Platón expone en el *Fedro* (249c-d), donde se dice que la búsqueda de ideas verdaderas exige que el pensamiento ponga alas, y de esta manera, el filósofo sería capaz de usar la mente en el momento en que se aleja del modo ordinario de estar entre las cosas y se dirige a otro orden de la realidad. Siguiendo, en cambio, la indicación de la niña tracia, que reprocha a Tales por tener la mirada dis-traída del mundo ordinario (Platón, *Teeteto*, 174a), el pensamiento que pone alas puede ser interpretado como el de aquellos que saben cómo mantener la atención dentro de la vida en su fluir, con una mirada sensible, libre de preconcepciones, aquellas que, envolviendo previamente el pensamiento en juicios anticipados, impiden captar las cualidades esenciales de lo real. El pensamiento alado del que tenemos necesidad no aspira a ir a otra parte, sin embargo, es un pensamiento encarnado y terrenal, que se mantiene atado a las cosas que suceden, sin renunciar a las alas que le permiten moverse libremente, y las alas brotan cuando el pensamiento se deja mover de la pasión por el bien, porque el pensamiento encuentra su orientación correcta al tratar de mantenerse en el orden del bien.

La cultura moderna nos ha enseñado a asistir a una razón intelectualista, que niega valor al trabajo de la perfección personal, niega que la acción ética sea conocimiento y valora la argumentación a expensas de la visión (Murdoch, 1997, p. 295), pero aquella que parece informar las prácticas de tener cuidado, es una razón que se mantiene en contacto con la vida. Se puede hablar de la razón maternal (Zambrano, 1994, p. 34), que en primer lugar se toma en serio la calidad del ser de las cosas, y por

lo tanto, es capaz de fecundar el ser ahí. Es una razón que, sin desdeñar la búsqueda de evidencias y la precisión de la investigación científica, es poética porque no sólo se nutre de la parte afectiva, sino que se mantiene atenta a la materialidad de las cosas en sus más pequeños detalles. La vida de la mente que informan las prácticas del cuidado es aquella en la que pensar y sentir van juntos, y que se mueve por la necesidad de un conocimiento vivo porque responde a la necesidad de encontrar un horizonte. La vida no necesita de una razón que se deje llevar por la tensión de construir sistemas de pensamientos retóricamente refinados, permaneciendo encarcelada en estructuras lógicas, sino de una razón que, en primer lugar, se preocupe de estar “al servicio de la necesidad” (*ibidem*, p. 22), es decir, de las preguntas que surgen de la experiencia y que responden a la necesidad urgente de buscar aquellos hilos con significado que pueden hacer de la vida un buen momento.

ACTUAR CON GENEROSIDAD

La acción donativa

Esa noche estaba en la sala y sucedió un accidente. Los policías, conociéndome, me llamaron para hacer de intérprete. En el accidente estaba involucrada una joven familia con un niño de cinco meses de edad, afortunadamente él estaba ileso. En algún momento, un policía, sabiendo que la mía es una familia adoptiva, me pregunta qué se podía hacer con el bebé, para no dejarlo en el hospital. Yo iba a explicarle cómo hacerlo, pero en ese momento me crucé con la mirada del niño, que parecía perdido y a la vez buscando a alguien, y luego le dije: “Lo llevo a mi casa”. Y así se quedó allí todo el tiempo de la hospitalización de sus padres. No podía hacer otra cosa.

La experiencia aquí narrada muestra lo acertado del pensamiento de Simón Weil cuando dice que “la generosidad y la compasión son inseparables” (Weil, 1969, p. 110). Actúo para el otro cuando siento la calidad de lo vivido del otro, es entonces que el rostro del otro me interpela en lo más profundo. Cuidar es dar tiempo y ya que el tiempo es vida, dar tiempo es generosidad. Se es capaz de generosidad cuando uno percibe la necesidad del otro e íntimamente, entiende lo irrevocable de su súplica para cuidar de él/ella, y sentir el llamado de la súplica es un acto de compasión.

Hay personas para las que el trabajo de cuidado constituye el pilar del sentido de la experiencia; es esa manera de estar con otros que da sentido a su propio ser en el mundo. De las palabras que relatan la experiencia de la práctica del cuidado, surge que, la dedicación de tiempo y energía a cuidar a los demás resulta en un beneficio de ser, como consecuencia del saber que lo que se hace es beneficioso para el otro. Por esta razón, el trabajo de cuidado es esencial, no sólo para quien-recibe-cuidado, sino también para quien-tiene-cuidado (West, 2002, p. 89).

Hacer trabajo de cuidado implica estar ahí donde se necesita. Saber hacer lo que hay que hacer, y debe hacerse porque el otro tiene de esto una necesidad vital, restituye una ganancia de sentido que se sitúa más allá de cualquier lógica de intercambio. Por ello podemos decir que en el trabajo de cuidado hay un elemento intrínseco de gratuidad. El cuidado que se toma en serio al otro, sale del perímetro del cálculo, de lo medible, de lo negociable. Se tiene cuidado por el otro porque se siente la necesidad de este actuar. Aquí está la cualidad donativa del cuidado.

Se puede decir que el elemento de la gratuidad es constitutivo del cuidado, porque tener cuidado hacia el otro se concreta en el producir una forma de beneficio, y el *beneficium* es dar algo a otro sin esperar nada del otro para uno mismo. Dar sin pedir nada no significa perder algo, porque el cuidado, para que sea bueno, no debe procurar daño a nadie: “Es necesario que de la relación no derive ningún daño - explica Fedro a Sócrates - sino una ventaja para ambos” (Platón, *Fedro*, 234c). Sólo que para quien-tiene-cuidado, la ventaja no es algo que se pregunta a quien-recibe-cuidado, sino que está en aquello que se hace.

Dejando de lado cada simple sentimentalismo del cuidado, hay que subrayar que no es totalmente cierto, que el don de tomarse en serio al otro, no exija nada a cambio: pide al otro responder positivamente a las acciones del cuidado. El cuidado maternal pide al niño existir; el cuidado del docente pide al otro que se cuide a sí mismo para dar forma concreta a sus propias posibilidades; el cuidado del terapeuta le pide al paciente que inicie un nuevo camino, rediseñando su postura en el mundo. Cada acto de cuidado que recibimos apela a la conciencia, nuestra condición de necesidad y la responsabilidad ética de dar forma a nuestro ser ahí. Pero justo donde va hacia el sentido del ser, la gratuidad es decisiva.

Relacionar el sentido más puro del actuar con la gratuidad, puede parecer un discurso ingenuo, propio de quien no ha entendido cómo funciona el mundo. En cambio, encontrar cuando la

realidad lo requiere, el espacio para la acción gratuita, es propio de quien está en el mundo de acuerdo a otras lógicas, aquellos que están en la base de una ética profundamente espiritual, que no dependen de las reglas, sino del buen sentido de las cosas.

En la cultura cristiana, el don, el dar para mejorar la calidad de la vida del otro, es una acción básica. Si piensas en las obras de misericordia: alimentar a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, vestir a los que no tienen ropa, acoger a los que no tienen hogar. La acción de cuidar de aquellos que están en condiciones de no poder hacer nada por sí mismos se narra en la parábola del “buen samaritano” y en este relato se condensa la esencia ética del cuidado. Mientras que la fábula reportada por Heidegger (1976, p. 247) revela la calidad ontológica del cuidado, la parábola del samaritano (Lc 10, 25-37) condensa su esencia ética.

Se trata de un hombre de viaje que ve a otro hombre herido y es tomado por la compasión: se detiene y se encarga de él entregando gratuitamente su tiempo libre; entonces, al no poder quedarse más en el lugar, le entrega dinero a otra persona para que lo atienda, advirtiéndole que a su regreso se detendrá para completar su acción de cuidado. La acción del samaritano es un dar, que tiene la cualidad de la gratuidad: ofrece su tiempo y actúa en primera persona, para aliviar el sufrimiento del otro, sin esperar nada para sí mismo, luego pone a disposición lo que tiene para delegar la responsabilidad a otros en la acción de cuidado.

En el actuar gratuito del cuidado no hay pérdida de algo, sino una ganancia de algo esencial, el actuar gratuito no es simple derroche de las propias energías, porque hay una ganancia de sentido: la ganancia radica en pensar haber hecho lo que es necesario hacer. La vida es un viaje en el tiempo, y del tiempo se ha de tener el máximo cuidado; pero el tiempo adquiere significado cuando actúa a la luz de la búsqueda del bien, por esto, el samaritano no vacila en interrumpir su viaje para dedicar tiempo y energías a aquellos que están en una condición de necesidad.

Esta suspensión del tiempo para sí mismo, y dar tiempo a otros sucede, sin embargo, según una justa medida: el detenerse para ayudar al otro implica sólo una pausa en el viaje, no pone en peligro los proyectos personales; de hecho, el samaritano, después de cuidar del otro, reanuda su viaje. El acto donativo ocupa momentos de la existencia, nunca es absoluto; si se pretendiese tal, sería insostenible. El actuar con cuidado es tal, si sucede según

una justa medida: encontrar la medida correcta del tiempo y de energías para hacerse disponible. Justamente, para encontrarse en la justa medida de la acción, el samaritano implica a otra persona, hace un gesto político de compartir la responsabilidad del cuidado; llama a otro ahí, hacia donde va el sentido de las cosas. Por lo tanto, es desterrada toda forma de protagonismo y omnipotencia, porque a menudo, para cuidar debemos a su vez confiar en otros con el sentido de nuestra limitación. Reconocer los propios límites y desde allí buscar la justa medida del ser, lleva a cuestionar a otro, y la implicación de un tercero hace que nazca la comunidad.

En el modo de la acción del samaritano está la respuesta a la pregunta que Alcibiades plantea a Sócrates: “¿En qué cosa consiste el tener cuidado correctamente [ὀρθῶς ἐπιμελεῖσθαι] (Platón, *Primer Alcibiades*, 128b). Sócrates utiliza el término “*orthos*” que en griego antiguo se utiliza para indicar el punto de equilibrio perfecto, cuando una línea se encuentra con la otra estableciendo un ángulo de noventa grados. Podemos aventurar una respuesta a la pregunta socrática interpretando lo justo con el equilibrio, con la justa medida del estar ahí. Se está en lo justo cuando uno sabe cómo encontrar la justa medida, el punto de equilibrio entre los polos opuestos dentro de los cuales siempre operamos: el cuidar de sí mismo y el cuidar del otro, hacerlo uno mismo y delegar a otros; y luego específicamente, saber hasta qué punto actuar por el otro o interpretar el cuidado como una petición al otro para actuar por sí mismo, cuánto ser responsablemente activos y cuánto pasivamente presentes.

El bien está allí si existe lo justo y una cosa es justa si está en la medida exacta de las cosas. En este sentido, el bien siempre requiere de medida. Encontrar el modo justo de estar allí. Entonces no hay oposición entre la ética del cuidado y la ética de la justicia, porque tanto la acción-con-justicia, como la acción-con-cuidado, requieren encontrar la medida correcta del ser ahí.⁷

De los muchos relatos de experiencias de cuidado que se reunieron en el curso de mi investigación, algunos se centran en la

7. Aristóteles identifica entre todas las virtudes la que define la primera virtud (Ética Nicomáquea, II, 6, 1106b 16-28), que consiste en encontrar el punto de equilibrio, el promedio entre los opuestos. Si la filosofía del cuidado asume este perfil, entonces dos son las consecuencias argumentativas: a) no hay oposición entre la ética del cuidado y la ética de la justicia porque la búsqueda para el bien es inseparable de encontrar la manera correcta de actuar; (b) uno puede interpretar el cuidado como una ética de virtudes, puesto que la primera virtud en el sentido aristotélico es la piedra angular del actuar con cuidado.

necesidad de que aquellos-que-tienen-cuidado, necesitan encontrar la medida correcta de la disponibilidad, ya que advierten que un exceso de cuidado no es adecuado: si en uno de los dos polos de la relación hay un exceso, de otro lado hay deficiencia, y este desequilibrio no está en el orden del bien que se busca.

Ana⁸, una mujer que con su familia ha entregado disponibilidad de acogida en situaciones de emergencia, dice que ha decidido recibir en casa a Maia, una mujer inmigrante con una hija nacida recientemente. La visita se extiende más allá del tiempo previsto y en este tiempo Maia se familiariza y se siente a gusto. En algún momento, sin embargo, el comportamiento de Maia se percibe como demasiado exigente, y sus demandas plantean un riesgo no sólo de la relación con Anna, sino de toda la familia, ya que su comportamiento se vuelve insostenible. En ese momento, después de una dolorosa decisión, Anna decide suspender la custodia en casa y buscar una solución que permita a su familia encontrar un buen clima sin abandonar a Maia, que debe ser capaz de seguir contando con la ayuda de la familia adoptiva. Fue una decisión difícil que requirió largo tiempo de reflexión en familia, pero conducir el proceso de toma de decisiones no fue una mera lógica sustractiva, sino la búsqueda de otra forma de permanecer en la relación de cuidado, lo que implica la medida correcta de disponibilidad, para evitar la “hemorragia” innecesaria y negativa del ser.

¿Cómo sucede que una persona decida compartir con otros lo que es esencial para ella, como la vida en su propia casa, sabiendo que la recepción de una persona “con problemas” tomará mucho tiempo y energías? Ciertamente, como dijimos, es esencial aquel modo de atención que sabe ver y sentir la situación del otro. Pero sentir la calidad de la situación del otro no es suficiente. La pasión por el bien es fecundar la postura donativa, junto con no aceptar el mal, sentir la injusticia del sufrimiento como algo que no puede ser tolerado y que nos llama en primera persona. Pulcini habla de “pasión por el otro” (2003, p. 164); en las experiencias más intensas de cuidado se puede hablar de la *pasión por el bien del otro*.

Murdoch propone para la filosofía moral una recuperación de la idea del bien como objeto primario de atención. Si prestamos atención a la experiencia en lo profundo de su acontecer, quien actúa-con-cuidado parece tener una cierta confianza con el pensar que razona sobre el bien; da por adquirida su primacía en el orden de las cosas de valor y actúa *obedeciendo a la búsqueda del bien que proviene de lo real*.

8. Se inventan nombres para respetar el anonimato.

Si se siguieran los argumentos que Jacques Derrida (1991, p. 16) desarrolla acerca del don, no se podría hablar de ética del don en la práctica del cuidado, porque Derrida afirma que hay don cuando una acción no parece como un don, ni para el beneficiario, ni para el donante. De hecho, las prácticas del cuidado, cuando interpretan su actuar con solicitud hacia los demás, generalmente no hablan de don, hablan de cosas que hacen porque hay que hacerlas y explican que este actuar, aunque es gratuito, porque no pide nada al otro, algo recibe a cambio. Se puede definir este actuar como un actuar de donación, precisamente, porque está fuera de toda lógica de intercambio, de cualquier cálculo que rijan los intercambios económicos. El intercambio real y único que se implementa en buenas prácticas de cuidado es un intercambio de ser, que sigue lógicas absolutamente imprevisibles y que quien-tiene-cuidado no tiene en cuenta en el momento de actuar. Que entonces, quien-recibe-cuidado califique el acto del cual se trata como un don y por lo tanto puede mostrar gratitud de hecho, no anula de hecho el sentido de la donación de la acción, porque si reconozco algo como un regalo, no me siento obligado a dar a cambio, sólo puedo acoger. Acoger no es desconocer el don sino confirmar el significado de la acción del otro. Un sentido que es correcto en el hecho de que el acto de ofrenda constituye una dirección del sentido del existir.

El análisis fenomenológico de la experiencia deja claro que el don no es un fenómeno marginal. A diferencia de lo que piensa Caillé, el don no es algo que se encuentra dentro de un movimiento de bienes y servicios, que es la red de sociabilidad (Caillé 1998, p. 9), porque así entendido ya no es un don, no está en la dimensión ética de la gratuidad. La gratuidad interrumpe cualquier lógica de intercambio circular y se manifiesta en una relación unilineal. El don no busca nada, por lo que ni siquiera busca la consolidación del vínculo social; si es cierto que es ajeno al valor del uso y al valor del intercambio, igualmente es evidente que no está dentro del valor del intercambio: el samaritano, de hecho, no busca lazos, simplemente se hace cargo. El don es algo que alguien hace sintiéndose llamado a ser receptivo en relación con una necesidad ontológicamente esencial que se advierte en el otro. El valor del don está precisamente en este desplazamiento completo de la atención sobre el otro que sigue siendo ajeno a cada cálculo.

Sin actos gratuitos, la vida no encontraría maneras de florecer en sus posibilidades. Una comunidad, para trabajar, necesita reglas que proporcionen la capacidad de construir y mantener lazos sociales; en ausencia de reglas, los intereses individuales prevalecerían. Pero según sea necesario, las normas, las reglas no son suficientes para crear una comunidad capaz de generar una buena calidad de vida. El bien requiere la capacidad de actuar más allá de las reglas que pre-establecen la forma de ser; es necesaria la ruptura ética provocada por el gesto del don. Solamente en el don, según Lévinas, está la posibilidad que se genere una auténtica comunidad (1971, p. 71); para que nazca una comunidad se tiene que reconocer al otro y “reconocer al otro significa donar” (*ibidem*, pp. 75-76).

Quien apoya la teoría del don como tercer paradigma, razona dentro de una visión de la vida social que no ve la primacía del cuidado. Los exponentes de la antropología del don piensan y hablan del don mientras permanecen dentro de un pensamiento intelectualístico, que resulta demarcado dentro de las lógicas de un saber auto-referencial. Concebido a partir de una fenomenología de las experiencias del cuidado, es decir, desde un pensamiento disminuido en lo concreto, el don manifiesta una esencia diferente. Caillé, al comentar sobre el paradigma maussiano del don, se ocupa de establecer jerarquías de importancia entre sociólogos y etnólogos (Caillé, 1998, pp. 20-21), en cambio, el compromiso de dibujar una filosofía del cuidado tiene como única intención entender la calidad de la experiencia, y buscar, si es posible, resaltar aquellos actos que sean del más alto valor existencial.

La distancia radical entre las dos perspectivas es también detectable en el hecho que la idea de que “la sociedad debe ser concebida como una realidad de orden simbólico, una totalidad vinculada por símbolos, es central en la formulación de la teoría del don” (*ibidem*, p. 26), unida por ideas, creencias, mientras que la teoría del cuidado pone los actos en el centro; ciertamente, cada acto es indistinguible de los pensamientos y sentimientos que lo acompañan, pero es, ante todo, un gesto concreto que actúa en la experiencia. Si para Mauss, símbolos y dones son idénticos (*ibidem*), y luego el don se puede inscribir en la lógica circular de dar-recibir-recambiar, desde análisis de las prácticas de cuidado emerge que el don es un gesto concreto que se lleva a cabo de manera tangible y encuentra su pleno sentido en hacer algo.

Los exponentes del pensamiento maussiano, al tiempo que realzan el don, mantienen este gesto dentro de un paradigma de

intercambio: das, recibes, se da de nuevo y este intercambio generaría alianzas. Pero el don en su autenticidad debe ser leído por cada paradigma, incluso por el tercer paradigma maussiano, porque rompe la lógica del intercambio, su valor radica en generar sentido. Los que dan no esperan nada a cambio, esperan que el don produzca algo bueno, aunque sea sólo una migaja para el otro. Metáfora del sentido de la escritura de la donación son los reyes magos, que hacen un largo viaje para llevar los dones a un niño en una choza, sin esperar nada más a cambio que haber hecho lo que se hizo. En el cuidado, el don no cae dentro de la fenomenicidad del simbolismo, sino en la fenomenicidad de la concreción; donar es un gesto que responde a una necesidad vital.

Una extraordinaria ordinariadad

Una maestra de escuela primaria relata:

En la escuela, no todos los alumnos tienen los mismos ritmos de aprendizaje. Cuando alguien no entiende algo que es importante, trato de encontrar diferentes maneras de explicar. Pero sucede que no siempre logras hacerte entender. Entonces, trato de organizar un tiempo en la tarde, donde me dedico a aquellos que están en dificultades. En algunos casos, prestar atención y darles valor es suficiente para tener otra actitud hacia el estudio. Parece que ese tiempo que dedico fuera perdido, pero luego, el trabajo de la escuela fluye más fácil y mis alumnos están mejor.

La práctica del cuidado se manifiesta de diferentes maneras: organizar experiencias educativas atentas a las necesidades y las posibilidades de ser uno mismo; prestar atención al otro con la preocupación de evidenciar la voluntad de escucharlo; buscar la terapia apropiada para la situación del otro, sin depender de las pautas ya dadas: todas estas acciones requieren tiempo. Dedicar tiempo significa dar lo que es esencial en la vida: el tiempo preciso, porque la materia de la vida es el tiempo.

Existe la ética del don, donde está lo esencial en juego y la esencia de la existencia es el tiempo: el tiempo de nuestros pensamientos y el tiempo de nuestros gestos con los que amasamos de sentido las relaciones con los demás. La donación, entendida como dedicar a los otros pensamientos y emociones, gestos y acciones, es la esencia ética del cuidado. Las personas que practican el cuidado en el sentido de tomarse en serio al otro con preocupación saben dónde

está lo esencial, es decir, en la búsqueda de lo que hace bien, y la primacía de la búsqueda del bien indica lo que es necesario hacer. Indica primero que hay que donar su tiempo porque algo que está en el orden del bien, suceda. Tal es el valor de donar el propio tiempo, que incluso la acción más intensa de la gratitud puede restituir el tiempo del pensar y del actuar dedicado a otros.

El imperativo, tanto declarado como tácito, que impregna nuestra cultura, exige ser eficiente, y la eficiencia se mide en primer lugar y sobre todo, en no perder el tiempo. En la escuela hay que aprender la mayor cantidad de cosas posibles, sin perder el tiempo en actividades consideradas no productivas, y son considerados, por ejemplo, momentos de reflexión desinteresada, las pausas de diálogo sobre las cosas que afectan a las mentes de los estudiantes; en las estructuras sanitarias, el tiempo en la cama del paciente se establece en base a un tiempo de organización apretada, que no deja márgenes para un encuentro auténtico con otro. Pero cuando el tiempo está tan organizado, algo esencial se pierde. En la literatura sobre el cuidado de enfermería se habla de “*lost care*”, es decir, una acción que escapa a la práctica del tener cuidado. Mantener el tiempo para sí mismo no es una ganancia, sino un consumo entrópico que no devuelve ningún beneficio de sentido.

Al donar tiempo allí donde va el curso natural de las cosas, no se produce ninguna ‘hemorragia’ de ser, no hay ideología auto-sacrificial que hace que la dirección correcta de la acción se escape. Hay una pérdida de significado donde el placer de la acción se pierde.

Aristóteles argumenta que hay acciones que elegimos por sí mismas, sin ningún cálculo de la ventaja que resultaría (*Ética Nicomáquea*, X, 3, 1174a, 6-8). Hay, de hecho, dos tipos diferentes de bienes: los instrumentales y los bienes por sí mismos, los primeros son funcionales a otra cosa, mientras que estos últimos son elegidos para sí mismos (*ibidem*, I, 6, 1096b, 13-16). Una cosa elegida por sí misma es una cosa que tiene valor en sí misma, por lo que una acción que se elige por sí misma es una acción cuyo bien radica en cumplirla, y cuyo cumplimiento da placer. El acto donativo del cuidado encuentra su significado en *un placer ético, es decir, el placer que viene de saber hacer lo que es esencial hacer*. Se experimenta el sentido del ser ahí donde se siente el placer de hacer lo que se está haciendo; un placer intrínseco, que viene de pensar en hacer algo necesario para el bien.

Hay acciones de las que sentimos la necesidad, incluso sin tener que recurrir al análisis teórico refinado, y esto es comprobar – apoyado por evidencias experienciales – lo acertado de la acción a realizar, la razón que nos hace decidir ponerla en acción, independientemente de cualquier cálculo de ganancia que pueda resultar de ella. No se elige tener cuidado por una ganancia extrínseca; el placer y la ganancia están en la sensación de hacer algo que es bueno, es decir, hacer algo justo y bueno. Por lo tanto, hay que hacer algo de manera gratuita para responder a una necesidad vital para el otro, una forma de placer, aquello que viene del pensar en hacer lo que es necesario para que algo bueno suceda: es un placer ético, no hedonista. El placer ético es una vivencia de la conciencia, que parece esencial llevar a cabo, con el fin de que se pueda encontrar la fuerza vital para hacer lo esencial de la necesidad.

En el cuidado como preocupación por el otro, el don se configura como un acto libre y gratuito, desvinculado de ese circuito de obligaciones recíprocas asumidas por la visión maussiana. Dado que para el ser humano, la gratuidad integral no es sostenible, incluso aquellos que se mueven de acuerdo a la lógica del don, pueden esperar algo a cambio, pero este algo no es una exigencia al otro, sino que se encuentra dentro de la misma acción de tener cuidado. Si consideramos la teoría aristotélica, cada ser humano tiene como objetivo la *eudaimonia*, un término que se tiende a traducir como felicidad, pero que literalmente significa una buena condición del espíritu, por lo tanto, el bien-estar espiritual, y este bienestar del alma se encontraría cuando se vive bien (εὖ-ζῆν) y se actúa bien (εὖ-πράττειν). Reflexionando sobre la base de estos asuntos aristotélicos, cuando una persona se compromete en una acción de cuidado, siente en todo su valor que actúa bien y actuando bien puede llevar a cabo una forma de bien-estar. En este sentido, las acciones que tienen valor en sí mismas son acciones excelentes. Se puede decir que los que actúan con cuidado se mueven por la idea de que su bien-estar coincide con su propio bien-actuar y que el actuar bien es capaz de ofrecer situaciones experienciales en las que el otro puede encontrar su bien-estar. Saber actuar para responder a la necesidad de algo esencial para el otro es suficiente, porque ver que el otro está bien te hace sentir bien. La ganancia que viene de dar-sin-pedir consiste en saber obedecer a la necesidad de lo real. El acto de donar, por lo tanto, tiene su placer en sí mismo y como tal es ajeno a toda lógica de intercambio. Aristóteles (Ética *Eudemia*,

I, 1214a, 5-10) afirma que la *eudaimonia*, es decir, la experiencia espiritual del bien, la que deriva del hacer bien, es la mejor de las cosas y precisamente por esto, la más placentera. El don nace de sentir la necesidad de compartir con los demás, porque se sabe que en esta forma de acción se genera significado.

Así entendida, la ética del don que se activa en ciertas acciones de cuidado, aunque toma tiempo y energías, no implica un desangramiento en el ser; en la raíz del buen cuidado no hay lógica sacrificial, sino un conocimiento de lo esencial y saber estar donde está el sentido del ser ahí, experimentando el placer que se tiene de hacer aquello que debe hacerse.

De las historias recogidas de testigos de prácticas de cuidado en forma profunda, tomándose en serio al otro, se intuye que el donar es constitutivo de la acción de cuidado y sucede como algo completamente normal, como lo que debe hacerse, sin cálculos ni valoraciones. Si una cosa es esencial para responder a la necesidad de bien-ser ahí del otro, entonces se hace. El bien-estar del otro es un valor, y este valor se vuelve primordial, viene antes de cualquier otra cosa, especialmente cuando el otro está en un estado de extrema fragilidad y vulnerabilidad. Para quien-tiene-cuidado, lo esencial es querer el bien; si querer el bien es dar lo que es esencial para la vida (Heidegger, 1976, p. 270) y si la esencia de ser ahí es el tiempo, permanecer en lo esencial es donar tiempo en busca de lo que hace estar bien.

Donar el tiempo, comprometer las propias energías en una acción gratuita, donde no está en juego ninguna pretensión de restitución, sino sólo el saber actuar obedeciendo a la necesidad de lo real, no es fácil entender que nos dejemos orientar por una visión individualista que hace coincidir el bien con la afirmación de sí mismo. Considerado desde la perspectiva adquisitiva, que entiende como sensato sólo lo que se hace en pos de una ganancia personal, el acto donativo parece una forma sin sentido de estar en el tiempo, como un riesgo que pone fuera del perímetro ordinario del vivir. Otro es el sentido de una cierta manera de actuar, que se encuentra en los relatos de lo que yo llamo *extraordinariedad* ordinaria.

Cuando, durante las entrevistas con personas sindicadas como testigos de buenas prácticas de cuidado, me ocurría que enfatizaba el carácter no ordinario de su forma de pensar y actuar, con frecuencia me pedían no hablar en estos términos y sugerían

reportar su forma de estar en el mundo dentro de los confines de lo ordinario.

Una enfermera casada con dos niños adoptados con su marido se había puesto a disposición de la experiencia de los cuidados de emergencia. La petición para tomar esta responsabilidad durante cuarenta días, que implicaba a dos pequeños hermanos, le había sido formulada mientras la hospitalizaban, pero ella había aceptado de todos modos. Luego, una vez recuperada, decidió el fin de semana acoger a dos niños con problemas de epilepsia cuando fueron dados de alta temporalmente del hospital. Ella me cuenta en una entrevista: “Una cosa que realmente me molesta es cuando me dicen: ‘Ah, pero tú como familia eres especial’. No, esto es algo que me irrita mucho”.

Al principio no entendía esta reacción y tendía a pre-juzgarla como un esfuerzo inútil por ocultar la calidad de su actuación, entonces con el tiempo comprendí que me estaban señalando la necesidad de hacer sentir como “normal” su manera de ser, porque esta es la condición para hacerla circular en la vida ordinaria, sin limitarla dentro de espacios que, si se definen como extraordinarios, llegan a ser inaccesibles. Aquellos que actúan de manera donativa razonan según una gramática ética que desorganiza la forma de pensar ordinaria, precisamente porque en el donar no se siente que se está haciendo algo excepcional, sino simplemente lo que es necesario. Ahí está el otro modo de ser que determina el verdadero sentido del ser ahí.

Las cosas que tienen valor para la existencia se sustraen de la lógica contable del mercado para regirse por el deseo de bien. Quien deja que su actuar sea fecundado por el deseo de facilitar el acontecer de aquello que hace estar bien, lo hacen porque advierten que es ahí donde está el ser ahí.

Generar la disposición al acto de dar, no es sentirse obligado a las reglas que enuncian un deber ser abstracto, sino sentir y aceptar la necesidad de responder a una petición ineludible que viene del otro.

De las palabras recogidas de quien hace el trabajo de cuidado, conocer el *valor vital* del cuidado, de aquel trabajo que sustenta la vida, es decisivo para asumir tareas desafiantes. Saber que dedicas tiempo donde está en juego lo que es necesario para una buena calidad de vida, es suficiente para encontrar la energía necesaria para actuar. No hay necesidad de arquitecturas argumentativas y de refinadas teorías filosóficas y políticas, aquellas para las que

ciertos intelectuales encuentran el placer de escribir, pero que quedan sobre todo en papel. No sé qué necesita el bien para que ocurra, por supuesto que la gente que sabe tener cuidado piensa con sencillez, pero con una simplicidad esencial, y con un sentimiento que está en lo profundo de las cosas. Cuando se sabe que se está en presencia de lo que es esencial en la existencia, entonces ciertas opciones fuera de la manera ordinaria de ser ahí, que teóricamente etiquetamos como una concreción fenoménica de la ética del don, no se experimentan como situaciones de empobrecimiento de uno mismo, sino como una ganancia de la verdadera sensación del ser ahí.

Se dice que el cuidado en su forma intensiva es devoción; ser devoto tiene entre sus significados también el de “estar listo” a contestar la llamada del otro. Quien delante de un niño en un estado de abandono no vacila en darle la bienvenida en su familia, aunque su presencia absorba el poco tiempo libre que tiene; quien, ante el enfermo amigo de los estados depresivos no duda en dedicarle el tiempo de escucha que necesita para hacerle sentir que puede contar con apoyo, incluso si este desplazamiento requiere de muchas energías cognitivas y emocionales; quien frente al estudiante en dificultad dedica tiempo a inventar situaciones de aprendizaje personalizadas para facilitar el desarrollo de la confianza en sí mismo, comprometiendo las horas de la tarde para preparar un material didáctico específico, sabiendo que este trabajo no encontrará reconocimiento formal: todos son capaces de encontrar las energías para actuar de una manera donativa, porque saben que allí está el bien-estar del otro, es decir, lo que es indispensable en la existencia.

Cuando Kant habla de imperativos en el campo de la ética, interpreta con este término la esencia de los pensamientos que generan acción ética. Pero diferente es el sentido de imperativo para la ética intelectualista kantiana, en relación con la ética del cuidado: para quien-tiene-cuidado, el imperativo no viene de un enunciado al que la razón atribuye un valor regulador general, sino del otro que encontramos, de la necesidad que encontramos en su mirada y en sus palabras, de lo bueno que es para la vida de cada uno algo irrenunciable. En este obedecer ético a la realidad individual del otro no hay una mera ‘situacionalidad’, porque un pensamiento desmenuzado en la mera contingencia, sin horizontes de significado desde los cuales trazar la medida del pensamiento, ni siquiera sería ético. El pensamiento del cuidado es particular porque está atento al otro en su singularidad, pero al mismo tiempo es

general porque está orientado por la idea del bien, al que la mente no deja de dedicar atención. Es un pensamiento realista, que está en singularidad del ser ahí, pero al mismo tiempo ideal, porque no renuncia a pensar en la idea que orienta la acción.

La necesidad vital del don

Hay momentos y situaciones de vida en las que la acción 'donativa' del cuidado es absolutamente necesaria. Al principio de la vida, todo el mundo necesita el don de tener cuidado. Cuando el recién nacido está en la situación de máxima dependencia, continuamente necesita de acciones de cuidado que no pueden ser configuradas sino como un don: de tiempo, atención, energías cognitivas y emocionales. Nacer conforma una unidad con el hallarse agobiado por la tarea de conservar la vida y convertirse en su propio poder ser más adecuado.

La tarea de nacer una y otra vez, presentando al mundo nuevas formas del ser ahí, tiene la necesidad de fuerza vital, la que sólo permite que el alma genere movimientos sin precedentes de ser ahí; esta fuerza surge de haber llevado a cabo al principio de la existencia una relación en la cual se ha podido recibir actos de 'premura' gratuitos y continuados en el tiempo. El cuidado como don de atención, gestos y palabras que apoyan al ser del otro, es una condición necesaria para que el otro encuentre la energía necesaria para cultivar la de cuidarse a sí mismo. Recibir el don de los actos de cuidado te hace sentir que se tiene valor y es sintiendo su propio valor, que se encuentra la fuerza para ser ahí con significado.

El cuidado que acoge el ser ahí en su venida al mundo y lo acompaña en el primer encuentro con los demás y con las cosas, con el mundo de las ideas y con la vida de los afectos, juega un papel esencial en la vida. Cuando entrar en el mundo, al aire seco donde no hay más contacto vivo con la materia nutritiva de la vida, es un sentirse acogido, en tanto se nos recibe en el abrazo que nos revela el placer gratuito de hacernos estar bien, sucede que este acogernos con cuidado deposita en el alma reservas de energía vital que a lo largo del tiempo acompañan la apertura de ser al futuro, experimentando el placer de respirar el tiempo. Vivenciar un buen cuidado al inicio del propio tiempo es cosa vital.

Cuando, en cambio, este don de la atención falta, el sentido de privación de algo esencial se padece en lo profundo del alma.

Y la necesidad de lo esencial que falta, permanece en el tiempo, empujando continuamente al alma a buscar ese cuidado original no recibido. Pero el vacío del cuidado original no se llena, porque la falta de lo esencial – y es esencial porque está en el corazón de ser ahí – no puede ser llenado por nada más.

Para que esta deficiencia no se convierta en patología, se deben encontrar otras formas de cuidado en la vida. Entre ellas, es esencial aquel cuidado educativo que ayuda al otro a transformar el dolor de la carencia en tensión para procurar cuidado de uno mismo, de otros y del mundo, el gesto primario de ser ahí en el día a día. Si es cierto que actuando con cuidado se obedece a la propia necesidad ontológica, obedecer a la realidad y practicar aquella parte de cuidado de la que se es capaz, posibilita estar ahí donde el alma siente encontrar la energía vital.

Pero no menos importante es el gesto de quien, tomando auténticamente en serio la existencia del otro, le ayuda a reconciliarse con esta carencia. Respecto de algunas carencias de cuidado que se han padecido al inicio del tiempo vital, no se puede hacer nada: sólo aprender a aceptar, y desde allí, donde todo parece difícil, empezar a estar ahí.

No siempre es posible aprender pronto a reconocer los vacíos del alma y a aceptarlos. Puede ocurrir entonces que se viva como en una tensión continua, como si la falta de abrazo inicial nos hiciera estar en desequilibrio y siempre se sintiera el peligro de asomarse al abismo. Pero el bien puede llegar en todo momento. Inesperado. Y este bien no necesita mucho, está en pequeños detalles. Justo cuando se siente que no se encuentra consistencia, basta apenas un abrazo inesperado, que llega como un don de ser imprevisto, y el alma se relaja y en tranquilidad aprende que hay algo más. Que se puede tener una experiencia del bien.

ACERCARSE AL OTRO CON REVERENCIA

Una maestra de jardín infantil relata:

Quando por la mañana llegan a la sección [los niños] los saludo uno por uno, los miro en la puerta y aprieto la mano inclinándome a su altura. Es una señal para decir que tengo consideración por cada uno de ellos. Son felices, sonríen. Cada niño es un valor, pero no es que todo el mundo sepa su valor. Nos toca a nosotros los grandes ... y podemos hacerles entender si somos capaces de reverencia, eso es respeto, pero algo más ...

Quien tiene cuidado está en un estado de poder respecto de quien no es autónomo. Precisamente, porque los que son dependientes son también más vulnerables, la asimetría de poder es propia de la relación de cuidado. Asumir sobre sí mismo la responsabilidad de cuidar del otro y sentirse capaz de actuar en un sentido donativo sin necesidad de restitución puede, si no se supervisa, transformar el poder-hacer en una forma de violencia sobre el otro. La responsabilidad y la gratuidad, si bien se califican como las dimensiones esenciales de la ética propia de la práctica del cuidado, no son suficientes para garantizar un buen cuidado. La responsabilidad y la generosidad estructuran un buen cuidado si están íntimamente conectadas a la capacidad de respetar al otro; ese respeto es reverencia.⁹

Tener respeto significa permitir al otro, ser ahí a partir de sí mismo y según su propio modo de ser. En otras palabras: mantener al otro trascendente respecto a mí, mantener al otro irreducible en comparación con mi manera de ser y pensar. Cuando Lévinas afirma que “la colectividad en la que yo digo ‘tú’ o ‘nosotros’ no es un plural de ‘yo’” (1971, (p. 37), nos señala la necesidad de salvar las diferencias, para saber ver al otro en su perfil original y luego dejar espacio para su alteridad. El respeto del otro en su propio ser requiere saber cómo cultivar una relación en la que quien-tiene-cuidado se relacione con el otro como una realidad distante de la suya, teniendo, sin embargo, cuidado de que la distancia no se traduzca en ruptura de la relación y que la relación impida encontrar la justa distancia.

9. Para Kant el respeto es un sentimiento (1797, p. 75, nota). Un sentimiento que no se recibe por el efecto de una acción que viene del exterior, sino “se produce por sí mismo por un concepto de la razón” (1797, p. 75). Entonces, sobresale de todos los demás sentimientos. Es un sentimiento que toma forma cuando reconozco el valor de la ley moral. El respeto no es más que el efecto que tiene la ley sobre el tema y el efecto consiste en la determinación inmediata de la voluntad. “El objeto de respeto es [...] exclusivamente la ley, y precisamente esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y sin embargo con necesidad [...]. Todo respeto hacia una persona es, justamente, sólo respecto a la ley” (*ibidem*). Porque el actuar con cuidado es consecuente con escuchar el llamado al bien que viene del otro; el respeto no es de una ley, sino de la otra persona en carne y hueso: esta es la diferencia radical entre la ética kantiana y la ética del cuidado, es decir, entre una ética que está atenta a la ley y una ética que está atenta a la persona en su esencia singular.

Una maestra de escuela primaria relata:

Generalmente, los niños reaccionan con descontento a las evaluaciones negativas, en cambio a Mateo se le había ensombrecido el semblante y se había vuelto silencioso, aunque en la materia había tenido una óptima evaluación. Se sentó en el escritorio y no quería hablar con nadie, ni siquiera conmigo. Entonces me senté al lado de él y le pregunté qué sucedía. Durante un tiempo permaneció en silencio, después de insistir repetidamente para que me dijera por qué estaba tan triste, me indicó en el cuaderno las correcciones que yo había hecho, en las que reporté que en ese caso hablar de su amigo estaba fuera de lugar. No se entendía. Entonces Mateo me dijo: “Tengo que decir esto porque él es mi amigo y no quiero perderlo. Profesora, más bien bájeme la nota”. Finalmente entendí: era más importante su percepción, que la idea que yo tenía de la corrección de una prueba. Juntos retiramos las correcciones y él me dijo que estaba bien y que también podía bajar la nota.

Tener respeto es la condición necesaria para prevenir el riesgo siempre inminente de inhumanidad, que sucede cada vez que se niega al otro la posibilidad de ser ahí de acuerdo con su propio deseo. Dejarse cuestionar por el otro para permitir al otro, ser ahí a partir de sí mismo, es la condición para que se dé una relación ética (*ibidem*, p. 41).

La esencia del respeto

En los gestos y en las palabras. El respeto se expresa en los gestos y en las palabras: hay respeto por parte del docente cuando la crítica- valorada como necesaria- al producto de un camino de aprendizaje, se concreta en palabras que honestamente evalúan la situación sin herir al estudiante; hay respeto en una maniobra terapéutica en el cuerpo del paciente, si se hace suavemente; hay respeto en escuchar a un amigo en dificultad con una atención desprejuiciada, que impediría acoger al otro en la calidad de su vivencia; hay respeto por parte de un encargado de servicios sociales cuando con un adolescente en estado de incomodidad busca la manera de transformar su postura, evitando imponer soluciones ya dadas que no tengan en cuenta las experiencias del otro y su horizonte de significados.

El respeto se manifiesta en el acercamiento (yendo hacia) del otro con delicadeza y en saber ser hospitalario de la subjetividad del otro (acoger). El respeto es hospitalidad; es dejar que el ser del

otro me hable y sobresalga sobre los modos de mi pensamiento. Hay una violencia concreta: la que quita el espacio habitable al otro o la que hiere su cuerpo; pero también existe la violencia intangible, pero no menos dolorosa que las palabras y el pensamiento, cuando con mi lenguaje impiden al otro que sobresalga su ser en mi pensamiento, que pretende contenerlo dentro de mis teorías y dentro de mis esquemas interpretativos. El respeto deja al otro todos los movimientos necesarios para situarse más allá de las ideas ya dadas y se manifiesta en la búsqueda de un lenguaje adaptado a la sustancia ontológica del otro.

Tener consideración por los pensamientos del otro, por su vivencia, no juzgar antes de haberle dado espacio a su ser, no debe ser entendido como un ceder ahí donde se ve que la cosa no es sensata, o incluso injusta. En cambio, se pretende como un dejar lugar al otro, como un acto primario e imprescindible de respeto. Antes de cualquier acción, el otro debe ser escuchado y comprendido a partir de su modo de estar en la realidad.

Así relata una enfermera:

Recuerdo a una jovencita, que sufría de una forma tumoral con una radiodermatitis muy importante, portadora de un tubo nasogástrico que habían conseguido ponerle sólo en gastroscopia. Tenía un dolor muy fuerte cuando se le hacían los procedimientos, se la sentía gritar hasta el final del pasillo. Le habían puesto por orden médica un tipo de parche que no funcionaba bien, que luego de dos horas se estaba pudriendo.

Una tarde, habiendo notado que el parche estaba mal puesto, le dije, “Lo siento señora, pero voy a tener que volver a poner la medicación”. Ella: “¡No, no me toques, por favor! Duele mucho.” Gritaba de una manera aterradora. Fue difícil decir: “Lo siento, pero lo tengo que hacer, debe resistir ... por su propio bien”. Sabía muy bien que le provocaría dolor y ella también lo sabía, pero era la única solución, no podía dejarla así, habría sido cada vez peor. La lesión era grande... intenté en todos los sentidos encontrar una solución adecuada a ella para sacarle la medicación. Al final pensé que una solución podría ser el aceite de hígado de bacalao, lo conseguí y con ello traté de desprenderlo no centímetro a centímetro, sino de a un milímetro... estuve en la habitación más de una hora y media haciendo el procedimiento. Cuando terminé de aplicar las gasas y poner las vendas, tenía las lágrimas hasta el pecho, pero mirándome me dijo con un hilo de voz: “Ahora estoy bien, estoy mejor”.

El tiempo que le había dedicado sirvió. La medicación había permanecido y funcionaba mejor, incluso en los días para seguir manteniendo el mismo tipo de medicación, incluso en el domicilio. Fue muy agotador, pero valió la pena.

El dolor del otro no permanece otro, la enfermera se deja interpelar por el sufrimiento de la paciente, y porque siente el dolor de su vivencia, no puede permanecer pasiva, siente la necesidad de tener que actuar dedicando su propio tiempo y energías a reducir su estado de sufrimiento. No sólo se esfuerza por buscar una solución adecuada a la condición de ese paciente específico, sino que luego interviene con gestos que saben cómo comunicar consideración y premura.

Cuando se habla de respeto, se piensa en la relación con el otro en su dimensión espiritual, olvidando a menudo que el otro es también el cuerpo, y que ciertas prácticas de cuidado implican una intensa relación con el cuerpo del otro, si se piensa en el cuidado materno y en las prácticas terapéuticas. Tener respeto por el cuerpo del otro significa ejercitar el cuidado con una cercanía participativa, pero al mismo tiempo discreta. El modo de ser del encuentro entre cuerpos con aceptación y respeto se simboliza en la caricia. La caricia es la declaración de una cercanía llena de consideración, que sabe atestiguar una atención sensible al otro sin buscar ni tomar nada a cambio.

Quien necesita cuidado, se confía en quien- tiene- cuidado, porque es carente de todo lo que viene del ser con quien se relaciona; pero mientras se confía en tanto es carente y necesitado de lo que otros pueden dar, el confiarse intensifica la condición de vulnerabilidad. Es la intensificación de la condición de vulnerabilidad que obliga al otro a tener el máximo respeto, lo que sucede cuando se sabe tener reverencia por el otro. Lo difícil por parte de quien-tiene-cuidado es mantener la relación en la justa medida, entre responder activamente a la necesidad del otro y actuar sin disminuir su posición de sujeto, su esfera de autonomía, su capacidad de hacerlo por sí mismo. Incluso en las buenas prácticas de cuidado puede suceder que la medida correcta de la presencia de quien-tiene-cuidado disminuya; entonces el otro no puede sino oponer resistencia a todas aquellas acciones, palabras y gestos, que convierten el acogimiento en posesión. Quien es capaz de ejercitar un buen cuidado sabe advertir cuando el respeto del espacio del otro se pone en riesgo, ya que sabe cómo captar los signos de resistencia que el otro manifiesta con respecto a cada acción que carece de atención. Se puede hablar de una relacionalidad generativa cuando quien-tiene-cuidado es capaz de una apertura al otro, libre de formas de apropiación de sus espacios vivenciales y de aquellas formas de intrusión que

desbancan al otro de esa responsabilidad de sí mismo que le pertenece íntimamente.

Una relación de respeto necesita, sin embargo, también de otro: de la capacidad de quien-tiene-cuidado de sustraerse de la eventual tendencia a anular la propia identidad en el otro, a través de una disponibilidad desmedida, que como tal no es correcta. Una buena acción de cuidado capaz de fecundar el ser del otro tiene necesidad, en primer lugar, de respeto por sí mismo. Tener cuidado hacia el otro requiere disponibilidad de tiempo, de energías cognitivas, emocionales y físicas, pero la disponibilidad – como cualquier otra forma de ser ahí– para ser algo bueno, debe suceder de acuerdo con una justa medida, y en este caso se trata de encontrar el equilibrio exacto entre un hacer que amenaza de expropiar al otro y un mantenerse en un lado que pueda resbalar en la negligencia. El equilibrio se logra en el saber establecer la justa distancia o cercanía, es decir, en un aproximarse al otro en el cual nos mantenemos siempre desplazados temporalmente de nosotros mismos. En una buena relación de cuidado, al otro se le da el espacio para resistir toda posible reducción de la propia alteridad, y quien- tiene- cuidado muestra que sabe cultivar un espacio relacional donde la resistencia activada por el otro no llega a ser tal que interrumpa el diálogo.

En el pensamiento. El respeto es ante todo una operación del pensar, esa operación que consiste en no asimilar la unicidad del otro en conceptualizaciones generales en las que su unidad se vuelve invisible.

Cada ser humano es único. Somos seres singularmente plurales, es decir, compartimos las cualidades esenciales de la condición humana, sin embargo, cada uno interpreta de una manera original el ser en el mundo. Cada uno tiene su propia manera de sentir y experimentar la realidad. Tener respeto significa acoger a cada uno en su unidad, dejar que aparezca en sus propias posibilidades de ser. La primera e indispensable forma de respeto evoluciona, por lo tanto, en aquella forma de pensar que trata al otro en su singular unicidad. El encuentro con el otro no puede ser precedido de ninguna anticipación conceptual que, pretendiendo anunciar su perfil, de hecho, anula la posibilidad de captarlo en su originalidad.

Si no se busca encontrar al otro en su unicidad, en su ser único y distinto, no se puede tener un auténtico cuidado, precisamente porque la alteridad del otro comienza a faltar. Una relación de

cuidado es una *relación de uno con el otro*; Lévinas interpreta la ética como una relación “cara a cara” (1971, p. 37) para indicar la reunión entre dos personas cuya respectiva singularidad es salvaguardada.

Siempre existe el riesgo de asimilar al otro en nuestras visiones, en nuestros deseos. Siempre es difícil estar en relación con el otro mientras se salvaguarda su diferencia; es difícil en las relaciones informales de cuidado como la maternal y la de amistad, porque aun cuando se nutren de un profundo respeto hacia el otro, siempre existe el riesgo de filtrar al ser del otro dentro de nuestros dispositivos hermenéuticos; pero es aún más difícil en las profesiones de cuidado, en las que se actúa dentro de perímetros culturales precisos con conocimientos definidos y a menudo con reglas que obstaculizan una relación con el otro en su singularidad. Quien en el trabajo en labores de cuidado encuentra más personas simultáneamente (la educadora en el jardín infantil, el maestro en el aula, la enfermera en el pabellón) arriesga la posibilidad de tener una mirada singular sobre el otro, para asimilarlo dentro de un pensamiento general. Para actuar con competencia, es necesario disponer de teorías (didáctica, asistencial, médica, etc.); pero cada conocimiento, para ser tal, debe tener un valor lo más amplio posible y la mirada general pierde la evidencia de los detalles.

Los saberes son tales cuando tienen (o piensan que tienen) un valor general, que permite un acercamiento eficaz al control de la experiencia. Pero la eficiencia basada en el conocimiento general implica una pérdida de relación con la singularidad de las entidades. El profesor que entra en el aula con una teoría precisa de cómo el estudiante aprende, arriesga de no ver los estilos de aprendizaje que diferencian a un estudiante de otro. Subsumir al otro dentro del perímetro hermenéutico de las teorías ya dadas, significa atraparlo dentro de los dispositivos conceptuales para los cuales la singularidad no cuenta, ya que, para los saberes sistematizados, conocer significa captar en el individuo que me enfrenta no aquello que lo hace único, ajeno a lo ya mencionado, sino lo que es parte de la idea ya definida. Asimilar la singularidad dentro de la generalidad – que ocurre cuando la alteridad del otro se absorbe dentro del perímetro hermenéutico del concepto general – es ejercicio de poder, que amenaza con transformarse en violencia. Esa forma de pensar que suspende la resistencia del otro en su alteridad se mueve en dirección contraria a la esencia relacional de la condición humana, porque impidiendo al otro

encontrarse en su singularidad de hecho imposibilita la relación, que, para que se lleve a cabo, necesita dos para reunirse. Cuando al disolver la alteridad del otro la relación disminuye, entonces es imposible tener cuidado.

La preocupación de salvaguardar la singularidad del otro está, en cambio, al centro de la filosofía del cuidado, que asume como un indicador de la esencia del cuidado, la capacidad de atención sensible al otro, lo más desvinculada posible de cada pre-comprensión y disuelta por aquellas anticipaciones que, conceptualizando preliminarmente al otro según mis deseos, lo haría invisible en su diferencia. La relación de cuidado exige ir hacia el otro “a la ventura, es decir, como hacia una alteridad absoluta, inesperada,” (Lévinas, 2004, p. 32). Quien-tiene-cuidado sabe la necesidad de mantener al otro ajeno al perímetro absorbente de teorías de la acción ya definidas. La ética del respeto sustenta una epistemología que acredita el conocimiento del detalle como válido.

El conocimiento general permite un cierto nivel de eficiencia, y por ello es necesario y no evitable, sin embargo, si no es apoyado por un conocimiento de lo particular que sepa captar la unicidad del otro, termina por invisibilizar su singularidad. Mientras más se tiende a confiar en el conocimiento general sin dedicar tiempo y energía a tratar de captar la esencia individual del otro, y bajo este conocimiento personalizado modular la propia acción, más se arriesga a una forma de violencia sustractiva, es decir, un quitar al otro aquello que le es propio.

Por lo tanto, la primera forma de respeto se realiza en *pensar en singular*, que permite que la relación de cuidado sea un encuentro entre dos sujetos. El pensar en singular se nutre del ejercicio de una atención sensible, lo que implica desde el quien-tiene-cuidado, la disciplina cognitiva de mantener la mente liberada de la presión de sistemas conceptuales anticipantes, y así ser receptivo al máximo respecto de las cualidades singulares del otro.

Para interpretar la declinación del respeto como acogida del otro en su singularidad, se debería lograr pensar al otro a partir de la idea de infinito, porque si el infinito es algo que resiste cualquier forma de encapsulamiento cognitivo, entonces pensar al otro en esta perspectiva significa plantear las condiciones para salvaguardarlo del poder de nuestros discursos, un poder que se vuelve violento cuando hace desaparecer la alteridad del otro en formas anticipadas de pensamiento. Pensar al otro como infinito significa concebirlo y mantenerlo trascendente, salvaguardándolo

de ser captado dentro de sus propios dispositivos epistémicos.

Así formulada la relación con el otro, parece no poder existir espacio en una relación de cuidado; en cambio, la petición de mantener el otro trascendente, ajeno, no es un imperativo para una *no relación*, sino para una relación impregnada de respecto hacia el otro, porque exige que se desactiven todos los imperialismos del propio lenguaje para buscar un encuentro con el otro, libre de significados preestablecidos, para lograr acoger plenamente el sentido de su experiencia. Pensar al otro a la luz de la idea de infinito significa mantener vivo el pensamiento, de modo que no se rinda a las redes hermenéuticas dadas y esté siempre en busca de una comprensión lo más fiel posible a la cualidad singular de ser del otro. Los otros no pueden y no deben convertirse en objetos reducibles al uso de conceptos ya consumados.

La alteridad del otro siempre sobresale respecto de cualquier pensamiento. Por mucho esfuerzo que se dedique a conocer al otro para adaptar la acción de cuidado a su particularidad, siempre queda algo. Por esto, la búsqueda de comprensión del otro se significa como in-finita, es decir nunca completable. Pensar al otro a partir de la idea de infinito significa tener en cuenta el límite de cualquier conocimiento y por lo tanto, de la obligación de pensar siempre desde el inicio, evitando atrapar el proceso de comprensión del otro en las redes homogeneizantes de las teorías ya dadas. Precisamente porque impide la objetivación del otro, la idea del infinito posibilita un pensar diferente de la forma ordinaria. Es este pensamiento diferente que genera lo relacional ético con el otro. La auténtica relación de cuidado mantiene al otro en la posición de infinito, porque sabe que ningún dispositivo cognitivo, ninguna teoría bien formulada puede contener la alteridad del otro.

La raíz del respeto

Si se asume la hipótesis según la cual, en la base de cada una de nuestras maneras de estar en el mundo entre los otros, existe una precisa conceptualización que proclama las cualidades esenciales del ente al que se dirige nuestra intencionalidad, entonces es esencial individualizar qué conceptualizaciones del otro son esenciales para la generación del modo de ser del respeto.

Ciertamente, en la raíz de la capacidad de tener respeto está la idea del otro como una entidad intrínsecamente valiosa y como tal, inviolable. Conocer el valor del otro es uno con la

sensación del imperativo de la “inviolabilidad del otro” (Lévinas, 1971, p. 200), que obliga al máximo respeto. Del hacer depender la disposición a actuar según el principio ético del respeto de la percepción de valor de un ente, se desprende la necesidad para quien-tiene-cuidado de concebir al otro como portador de un valor intrínseco que ninguna situación o acontecimiento puede comprometer. Cuando se siente el valor del otro, la consideración por su ser deviene una necesidad evidente, previa a cualquier argumentación lógica.

Se siente respeto si se percibe al otro como si tuviera valor. Como ya dijo Aristóteles, “la falta de respeto es el efecto de una opinión relativa a algo que aparece como carente de valor” (*Retórica*, II, 1, 1378b), un valor entendido como intrínseco, propio del ser, algo que no se calcula porque está antes de cualquier pensamiento. Algo que se da en la forma de un dato original, ese decir, aquel tipo de datidad que constituye un indiscutible “*archè*”.

Sentir el valor del otro sitúa a la relación en la dimensión de lo sagrado. El otro es sagrado: en su vida material y en su vida espiritual. Lo que hemos perdido en el tiempo es el significado de la sacralidad de la vida. La dimensión de lo sagrado no pertenece sólo a una realidad trascendente, fuera del tiempo y del espacio, sino que está en la vida: en el recién nacido que tengo que tener en mis manos para cuidarlo siento toda su vulnerabilidad; en el niño que me pide que lo escuche mientras me cuenta algo que le preocupa; en el adolescente que, adoptado por otra familia me expresa toda su rabia y su sufrimiento; en el enfermo que ya no se siente capaz por sí mismo y que me mira suplicando para que comprenda su sufrimiento. *El cuidado es la participación de lo sagrado que está en el otro.*

El otro, como un ser viviente que piensa y siente, es sagrado en su ser, en cada pliegue y hendidura de su ser, y como tal debe ser tratado. Lo sagrado no es sólo la cualidad propia de otro orden de la realidad, aquella divina, no mezclada con la materia. Sagrada es la materialidad de los cuerpos y las experiencias que encontramos en las relaciones vivas: sagrado es el cuerpo del neonato, sagrado es el temor del paciente que no sabe lo que le espera, sagrados son la mente y el corazón del niño que se confronta con el mundo del conocimiento, sagrados son los temores del adolescente que abre su mirada a una nueva vida. Donde está lo sagrado siempre hay misterio y el otro siempre trae consigo el misterio. Pensar en el otro como único y sagrado obliga a controlar la tendencia a utilizar el conocimiento como poder.

La luz siempre ha sido una metáfora para explicar el sentido del acto cognitivo. Conocer es iluminar un problema, aclarar una pregunta. Pero hay maneras y maneras de usar la luz. Hay una luz que se arroja sobre el otro de una manera que lo aniquila, hasta el punto de empujarlo hacia atrás. Sabemos por experiencia que demasiada luz duele: cuando la luz daña los ojos, estos se cierran y nuestro ser tiende a retraerse. En cambio, hay un iluminar agradable, que acaricia suavemente el perfil de las cosas, permitiéndoles mostrarse por lo que son. La luz medida envuelve suavemente los organismos invitándolos a manifestarse. El pensar que sabe respetar pone al otro en una posición de consideración, de reverencia por su realidad, de “transcendencia” (Lévinas, 1971, p. 39).

El tomarse en serio un buen cuidado necesita un pensar íntimamente ético, porque es capaz de pensar al otro sin anticiparlo, dentro de los perímetros conceptuales cognitivos ya definidos y puede situarse más allá de los límites de sus propias redes conceptuales. Es un pensar que se coloca fuera del orden habitual, el que ejerce presión sobre las cosas, para convertirse en un pensamiento capaz de *recibir* al otro, para rendirse a su ser. Un buen y justo cuidado, por lo tanto, necesita pensar de manera distinta de lo ordinario, un pensar que pone las alas (Platón, Fedro, 249a) porque se distancia de los movimientos cognitivos ordinarios. Un pensar fuera del orden usual, casi agramatical. Pero esta agramaticalidad respecto de las normas usuales no debe concebirse como una distorsión del pensamiento, sino como un pensar de otra manera, que descompone las costumbres comunes para acceder a lo otro. El pensamiento que nos pone en contacto con lo otro está fuera de lo ordinario porque está cerca del camino de la contemplación, que evita cualquier ansiedad de posesión, y por ello interpreta el conocer, no como un ‘agarrar’ al otro, sino como recepción de datos que el otro quiere comunicar de sí mismo, es el pensamiento que pone en contacto con la intangibilidad del otro, sin que su ser intangible esté jamás comprometido.

Al esbozar la esencia ética del cuidado, se ha demostrado con evidencia que las posturas de ser que la califican son conducentes a aquellas que son definidas como virtud. Aristóteles distinguía entre virtudes éticas y virtudes dianoéticas (Ética Nicomáquea, I, 13, 1103 5). Es evidente que el pensamiento que está en la base del trabajo de cuidado exige el ejercicio de las virtudes cognitivas: respetar la cualidad del otro al cual el pensamiento se dedica, buscar un

decir que sea fiel al perfil de su ser, evitar formas de razonamiento que se convierten en posesión o incluso en violencia sobre el otro. El pensamiento éticamente constituido está libre de tensiones restrictivas; se deja mover solo por el deseo que el otro siga siendo incompresible respecto a cualquier idea, a cualquier expectativa; es un pensamiento capaz de mantener al otro en una posición alejada del sujeto que lo piensa, y esta distancia impide la creación de relaciones inclusivas y de poder. No sólo los conceptos con los que pensamos la realidad, sino también las prácticas cognitivas con las que desarrollamos el conocimiento tienen fuertes implicaciones éticas y desde el momento en que el cuidado es ético en su esencia requiere de un pensamiento éticamente informado.

Tener coraje

Es difícil hablar de cuidado, porque a la mayoría le parece una ética débil, fuera de lugar, en un mundo que sigue otra lógica. El cuidado parecería ser una práctica atípica en nuestro tiempo, para ese individualismo que lo caracteriza fuertemente. La tendencia a preocuparse esencialmente por su propio espacio habitable sería dominar, considerando como índice de autenticación de la existencia, una condición de libertad entendida como aligeramiento de cada vínculo (Bennie, Wrubel, 1989, p. 2). Habría poca disposición a la responsabilidad hacia los demás y la solidaridad, porque la orientación que prevalece en nuestra sociedad sería fundamentalmente narcisista. En lugar de ese sentimiento moral que es la atención hacia otro, prevalecerá el amor por uno mismo, que es kantianamente lo contrario de la ética. Elena Pulcini describe al sujeto postmoderno como “un individuo movido por un impulso ilimitado a la autorrealización, entrópicamente cerrado en el circuito autorreferencial de sus propios deseos, que excluye cualquier alteridad, indiferente a la esfera pública y al bien común e incapaz de proyección” (2009, p. 32).

Según Charles Taylor (1991, p. 4), el individualismo – para muchos considerado la conquista más importante de la modernidad – conduce a una proyección existencial, concentra completamente en el yo, respecto al cual los otros son meros comparsas. La visión individualista induce a concebir al yo independiente de los demás, y por lo tanto, a no ser considerado como parte de una red extendida de relaciones sociales y biológicas. El individualismo es una forma de interpretar la vida “centrada en el sí mismo, que aplanar y reduce nuestras vidas, empobreciéndolas

de significado y haciéndonos menos atentos a los demás” (*ibidem*). Entre las pérdidas que el individualismo conlleva, Taylor ve la disminución de los grandes ideales, de las pasiones; pero, en primer lugar, la tensión hacia el centro del sí mismo implica una desvaloración de todas esas formas de ser que están atentos a la relación con el otro, porque empobrecerían el proyecto de auto-realización del yo. (*ibidem*).

El individualismo que permea la visión de la modernidad “nos ha acostumbrado a creer que vivimos solos”, a concebir nuestra existencia como un espacio completo de sí mismo y que a partir de esta plenitud individual encuentra al otro (Zambrano, 1973, p. 260). El sujeto considerado capaz, tanto de perseguir sus propios intereses, como de ponerse al servicio de una visión social inspirada en el principio de la realización del interés común, no sería sino un residuo ideológico desenraizado del contexto cultural; dominar hoy sería una subjetividad sin espesor y sin pensamiento, dependiente de movimientos económicos y culturales contingentes, que actúa sobre la base de proyectos efímeros fuertemente condicionados por un conformismo generalizado y de una relación consumista con el mundo, reducido a un gran mercado. La evidencia de una fuerte desigualdad en el poder adquisitivo parece dejar indiferente y sin la más mínima sensación de indignación política; cada uno estaría movido nada más que “por una vocación a la expansión ilimitada de los propios deseos y reivindicaciones que lo deja ciego a los deseos y necesidades del otro” (Pulcini, 2009, pp. 31-32). Una mirada sobre la fenomenicidad relacional de nuestro tiempo revela una incapacidad generalizada de sentir el vínculo emocional con el otro y como consecuencia, de cultivar aquella ética de la relación que es la condición para construir mundos compartidos y participativos. Dominar sería un espíritu hedonista y narcisista, que actualiza la autorreferencia existencial en la cual el sujeto se sentiría libre de ataduras.

Muchos elementos confirman la primacía de una política de experiencia utilitaria, si no indiferente: acontecimientos que atestiguan descuido hacia el otro, indiferencia, si no incluso marginación y violencia. En la vida cotidiana –en el trabajo, en las calles, en las instituciones, en los servicios– a menudo experimentamos un exceso de amor a sí mismo, conjugado con la indiferencia al otro, que señala la pérdida de atención hacia los demás.

Sin embargo, ante esos argumentos encaminados a poner de manifiesto todo lo gris de nuestro tiempo, hay que realizar dos

consideraciones. En primer lugar, el individualismo exasperado y el narcisismo no son sólo una característica de la contemporaneidad, como si hoy fuera un tiempo degenerado que no tiene precedentes; abordar la realidad desde esta perspectiva significa asumir un esquema interpretativo distorsionado. Plutarco (siglo I d.C.) escribió que en su tiempo la principal causa de lo que yo llamo una “mala cultura de la vida” era “el ciego amor de sí mismo, que hace deseosos de alcanzar los primeros puestos en cualquier circunstancia, de vencer y de querer adquirir todo insaciablemente. [Pues] no pretenden sólo ser ricos, elocuentes, fuertes, capaces de asistir a los simposios, simpáticos, amigos de reyes y de gobernadores, sino que se desesperan si no tienen también perros, caballos, codornices y gallos de pelea”, (*Sobre la paz del Alma, Moralia*, 12B). Por otra parte, se debe considerar que lo negativo, que había en el pasado y que hay hoy, siempre se mezcla con lo positivo: así lo ha sido siempre. Siempre es peligroso ver la realidad a través de un solo tipo de lente. Si esta forma monocromática de mirar las cosas se adaptara a revelar el espíritu de los tiempos en general, entonces la cultura del cuidado no encontraría ningún campo en el que crecer, hablar de cuidado sería como lanzar semillas de trigo sobre un terreno asfaltado.

Una información planetaria que centra la atención en lo negativo, en las formas críticas de relación con los demás y con el mundo, trae a las conciencias ceguera para no ver el bien que está en lo real. Es necesario ver si hay algo más, y ese algo más es el cuidado, porque sin él ninguna cultura sobreviviría. Al evitar dejarse condicionar por visiones monológicas de la realidad, hay que buscar testimonio de lo que se puede definir como un “buen cuidado”, porque es a partir de ahí, desde la existencia de lo positivo, que se puede construir una cultura del cuidado. Es un deber de la política de la existencia buscar áreas verdes, incluso en la ciudad asfaltada. Y el verde se encuentra un poco por todas partes, tal vez escondido como los líquenes aferrados a las paredes, o ciertas flores que pueden crecer a lo largo de los muros. Así es lo positivo del cuidado.

Para buscar testimonios de buen cuidado se puede considerar esa región del mundo de la vida, que de una manera particular, y generalmente con razón, está sujeta a fuertes críticas por la falta de atención que se dispensa al ser del otro, es decir, el ámbito sanitario. Son frecuentes aquí las denuncias de negligencia, abandono u ofensa al ser del otro. Pero también hay otros casos: hay

actos de cuidado que pueden aliviar las heridas, devolviendo al enfermo el sentido de su valor como persona. En algunos casos, la acción de cuidado adquiere un valor político, porque se expresa como una denuncia de las situaciones de negligencia que causan sufrimiento innecesario en los enfermos. Son actos de cuidado que requieren *coraje*.

Recuerdo el caso de Marco, con casi cuarenta años de edad, afectado por un melanoma en fase terminal. Una noche, el grupo de enfermeras que me había precedido en el turno, trató de hacer todo lo posible para reducir su dolor. Puesto que el enfermero no tiene autonomía en la decisión, con frecuencia llamaban al doctor porque no se lograba reducir el dolor con nada; cada fármaco entre los prescritos había sido administrado, pero era como dar agua, incluso la administración de morfina lograba hacer del sufrimiento al menos algo soportable [...] había sido una noche particularmente fea. A la mañana siguiente, cuando recibí el turno y oí la historia de lo que pasó, me invadió una fuerte ansiedad. *Entendí que tenía que hacer algo*, que no podía seguir aceptando pasivamente que una persona sufriera tanto. Así que reporté al médico pidiendo una reunión de equipo para cambiar la terapia. Pero como temía, el médico subestimó la situación. En ese momento no pude más y *decidí armarme de todo el valor posible y exploté: manifesté de una manera muy fuerte mi decepción hacia la situación y cómo se manejaba, con furia aclaré la posición de nosotras las enfermeras, le narré con emoción tantos momentos vividos al lado de la cama de ese pobre paciente, vividos por mí y por mis colegas*. El choque fue durísimo, supe que a partir de ese momento la relación con el doctor ya no sería fácil, *pero era necesario hacer lo que hice*.

Lo importante es que al final, los doctores accedieron a hacer lo que las enfermeras estaban exigiendo: pidieron consejo y luego de esto se introdujo una terapia de dolor adecuada [...] y con esa terapia por lo menos durante tres o cuatro horas pudo descansar. Noté que desde entonces también los miembros de la familia eran mucho más serenos [...]. Y los doctores no pueden decir, “más no podemos” o “tenemos miedo” ... ¿por qué ustedes los médicos tienen miedo de lo que podría decir el paciente? ¿O nosotras, las enfermeras, que estamos todo el día cerca del dolor? [...] Cuando se está allí con él y llora, te estrecha su mano y pide ayuda, y esto sucede continuamente porque el dolor no te suelta... no es fácil [...]. De una forma u otra tienes que resolver. Hay que *tomarse el asunto en serio, en primera persona y así sentí que debía hacerlo*, a pesar de que sabía que tendría que soportar una fuerte situación conflictiva. Estamos en el 2000, con todas las medicaciones disponibles me parecía inhumano dejar que un paciente sufriera en esas condiciones sin haber intentado todas las vías posibles. Las posibilidades a veces están allí, falta la humildad para buscar lo que es mejor.

Una enfermera jefa relata:

El relato documenta una experiencia difícil, la de una persona enferma arañada por un sufrimiento insostenible; un sufrimiento que hace desear la disminución de cualquier habilidad para sentir, hasta tocar la insensibilidad de la nada. Pero ante este sufrimiento hay quienes saben cómo poner en marcha un ejemplo de buen cuidado. Lo que esta enfermera sabe hacer, es tratar adecuadamente al otro, lo que Zambrano define como “piedad” (1973, p. 185). La enfermera no se limita a cuidar del paciente como se le pide, administrando las terapias establecidas, sino que se preocupa del paciente mostrando consideración. La fenomenología del acto de cuidado revela que, precisamente porque siente el dolor del paciente, decide que debe asumir la responsabilidad de un acto valeroso: confrontar a aquellos que tienen la autoridad para decidir la terapia y cuestionar sus decisiones.

Este es un caso auténtico de *parresia*, esto es, denunciar el real estado de las cosas desde una posición de desventaja en comparación con su interlocutor. *La parresia es una toma de palabra pública*, movida por la necesidad de denunciar lo que está mal y de conducir la mirada del otro hacia la verdad de las cosas, a partir de una situación de asimetría de poder, lo que conlleva un alto riesgo para el denunciante. En este caso, el gesto de parresia es un gesto de cuidado, porque nace de la consideración de la situación del otro y se mueve por la intención de desencadenar un proceso de transformación de las cosas.

Se es capaz de parresia porque su propio ser ahí ha optado por una postura responsable, confrontando al otro y valiente a aquellos que tienen el poder de decidir la calidad de vida. Esto no significa que quien-tiene-cuidado decida ser valiente como respuesta a un deber ser que se expresa en forma de imperativos formalmente codificados, sino que se encuentra siéndolo “simplemente” porque está en una relación responsable con lo real. Como explican Patricia Benn y Judith Wrubel (1989, pág. 4), se actúa con coraje porque se siente que no hay otra opción compatible con la necesidad de cuidar al otro.

En la raíz de esta manera de ser está la capacidad de sentir íntimamente la condición del otro, el dejarse tocar – no contagiarse, sino tocar – de su sufrimiento, y en lugar de esquivar la experiencia del dolor del otro porque es demasiado fuerte, se hace de este sentir la necesidad de actuar con cuidado. Actúo por el otro, cuando sé escuchar al otro, cuando no me limito a ver su rostro,

sino que siento la calidad de su vivencia. Se es capaz de cuidado cuando se siente el llamado del otro para cuidar de él/ella.

Una enfermera responsable de un departamento de cuidados intensivos relata:

Quando llegué a casa por la noche no me podía quitar de la cabeza al paciente. Sentí la injusticia que estaba viviendo y para mí era insoportable. Pero ¿qué más podía hacer de lo que había hecho? Sentía que no tenía más energía ¿Es posible tener que luchar siempre? Y luego, ¿quién piensa en mí? A la mañana siguiente, sin embargo, en el momento de examinar al paciente, el problema en mi mente reapareció más difícil que nunca. Trabajé triste y enojada durante todo el día. Entonces, sin quedarme como de costumbre más allá del tiempo establecido – poniendo orden en las carpetas, hablando con colegas – salí de la Unidad lo antes posible. Mi hija me estaba esperando en casa para hacer juntas algo que le había prometido. Pero luego de marcar la tarjeta, logré avanzar sólo unos pocos pasos, entonces, sin pensarlo mucho, regresé a la Unidad. Entré en la sala del jefe y, sin pedir permiso, le solicité que me escuchara unos minutos. Le dije todo lo que pensaba respecto de la lógica negativa de gestión de la Unidad donde quien puede decidir prefiere esconderse detrás de normas y reglamentos, detrás de lógicas políticas y visiones egoístas. “Pero ¿se piensa en los pacientes?” Le dije, “estamos aquí por ellos, no por no tener agallas”. Entonces le dije que la estima que yo sentía por ella como profesional se había debilitado definitivamente.

Sabía que había superado los límites permitidos por mi posición. Pero ¿podía hacer otra cosa? No podía dejar de escuchar lo que tenía dentro. Luego, ¿cómo se mira uno por la noche?

A la mañana siguiente, cuando llegué a la Unidad, el paciente se había ido. Había sido transferido a otro departamento. Fui donde el jefe y le agradecí por haber hecho lo que había hecho. Yo estaba feliz. Y debo decir que, por una vez, él me dio las gracias.

La historia de esta enfermera destaca su atención sensible al paciente, a quien ella dedica las energías cognitivas y emocionales para encontrar una solución conveniente a su necesidad verdadera de cuidado. Este compromiso implica no sólo tiempo dedicado, sino también un involucrarse en términos de la política de las relaciones del lugar de trabajo que requiere no poco valor. De hecho, la mujer pone en riesgo su posición como responsable de la Unidad, de figura de referencia del personal médico. La práctica del cuidado requiere a menudo coraje: el coraje para oponerse al pensamiento dominante, para declarar su disensión a los que están en la posición de poder. Es la fuerza del gesto de

parresia, es decir la verdad incluso cuando se pone en riesgo la propia posición.

Responsabilidad, generosidad, respeto, coraje: son nombrados en nuestra cultura como virtudes. La descripción del núcleo ético del cuidado, desarrollada aquí, debería apoyar aquellas teorías del cuidado que hablan de un enfoque arético de la ética del cuidado. Los que practican el cuidado nunca usan la palabra virtud, pero a partir del análisis fenomenológico de las prácticas lo que emerge es que los términos que en la filosofía moral se han utilizado para designar las virtudes, se adaptan para poner en palabra y conceptualizar la direccionalidad del sentido que guían las experiencias de cuidado aquí relatadas.

Aristóteles, a quien debemos la primera y tal vez la más importante teoría ética de las virtudes, distingue entre las virtudes que cada uno pone en práctica hacia sí mismo, es decir, cuando ejerce el cuidado de sí mismo, y las virtudes puestas en práctica, frente a otros. Tenemos necesidad de ambos tipos de virtud para llevar una vida verdaderamente humana, pero aquellas ejercitadas hacia los demás son las más importantes entre las virtudes (Ética Nicomáquea, V, 1, 1130a 7-8), porque si actuar con virtud está movido por la búsqueda del bien y el bien-estar es algo que sucede en la relación con los demás, entonces las virtudes relacionales no pueden sino ser las de mayor valor. En este sentido, las virtudes que se realizan en el espacio relacional son las completas en sí mismas (Ética Nicomáquea, V, 1, 1130a 9), aunque son extremadamente difíciles de lograr, porque el espacio relacional es impredecible e incontrolable.

Si se considera el concepto aristotélico de las virtudes dianoéticas y a través de él se analiza la cualidad de los procesos cognitivos que apoyan un buen trabajo de cuidado, se puede ver cómo la ética del cuidado es 'arética' (de areté), no sólo en las posturas del ser ahí, sino también en las prácticas de la vida de la mente que constituyen el actuar con cuidado. Obedecer a la realidad, sostener con lealtad la mirada incluso frente a la difícil experiencia del cuidar, mantener el pensamiento libre de las teorías preestablecidas para ser capaces de acoger al otro en su datidad originaria, y finalmente, resistir a la tentación de conformarse con las ideas del bien disponibles, y estar continuamente en busca de una idea que, mejor que otras, ayude a estar con los otros en el mundo con sentido, constituyen orientaciones éticas de la vida de la mente.

LA CONCRECIÓN DE LA ESENCIA DEL CUIDADO

El cuidado es una práctica motivada por la intención de *procurar un beneficio al otro*; el principio de benevolencia identifica la matriz generativa del cuidado. La orientación a buscar lo que beneficia al otro se actualiza en algunas modalidades de realización del ser ahí: la asunción de la *responsabilidad* hacia el ser del otro encauzada por la premura hacia el otro, el sentir *respeto* por el otro, nutrir la disposición a *compartir lo esencial* y el coraje de llevar a cabo iniciativas.

Puesto que el ser ahí de cada uno se manifiesta siempre en sus propias formas de ser (Heidegger, 1999, p. 315), la práctica del cuidado puede ser comprendida en su esencia sólo si se logran identificar las maneras del ser ahí que la revelan. Corresponde a la investigación fenomenológica entender cuáles son las formas de ser o los “indicadores de comportamiento del cuidado” (Noddings, 1984, p. 12) que dan fe de la responsabilidad, del respeto, del compartir generoso con el otro y del coraje. Serán considerados como indicadores de cuidado, aquellas formas de ser que evidencian al otro la intención de quien-tiene-cuidado de proveer beneficio.

Algunos de estos indicadores requieren de una postura más pasivo-receptiva y otra más activa-responsiva, por lo que puede decirse que “receptividad” y “responsividad” son las dos categorías que ordenan las maneras de ser del cuidado. Por receptividad me refiero a dar espacio dentro de la propia mente al ser del otro, y por responsividad, al poner en acto acciones concretas en favor del otro. Receptividad y responsividad son las principales disposiciones de la conciencia del que actúa con cuidado.¹

1. Esta tesis está a la base de la teoría del cuidado de Nel Noddings, el cual define la receptividad con el término “engrossment” y la responsividad con la expresión “mo-

PONER ATENCIÓN

Mantener la mirada en lo real

La receptividad del cuidar se expresa esencialmente en la atención (Noddings, 2002, p. 14). “La atención no es sino la receptividad llevada al extremo” (Zambrano, 2008, p. 51), en el sentido que es un disponer la mente a recibir el máximo de realidad posible. Por ello se actúa como concentración deliberada e intensiva sobre el fenómeno intencionado, buscando una manera transparente de observar los signos de la realidad.

Para actuar bien en la relación de cuidado es necesario llegar a conocer lo que sucede y la atención como concentración del externo permite la obtención del conocimiento de la realidad. Es por esto que la atención es un gesto cognitivo primario. Aprendemos la calidad de la realidad poniendo atención. La atención es “oír, hacer caso a los demás” (Heidegger, 1975a, p. 329). Cuando la atención es apasionada y continua concentración hacia el otro, no se deja disuadir por nada; mantiene la mente enfocada en la realidad del otro.

Prestar atención es tener consideración por el otro. Precisamente, a causa de esta tensión hacia el otro, la atención es un gesto ético: dirigir la mirada hacia el otro es la primera forma de atención. Cuando en presencia de los demás no se percibe el ser objeto de atención es como no existir, por esto la falta de atención se convierte en una experiencia amenazante para la identidad personal.

La implicación en el hacer, a menudo frenética y agotadora, hace que sea difícil encontrar el tiempo para prolongados momentos de atención, es decir para miradas que se despliegan lentamente sobre las cosas hasta llegar a dar vueltas varias veces en torno a ellas, con el fin de obtener una visión perspicaz del otro; más aún, se trata de fragmentos de atención, ese mirar dedicado al otro, pero que es instantáneo, justo el tiempo suficiente como para dejar en claro que tenemos consideración por él/ella. Sin embargo, incluso los fragmentos son importantes, a menos que no sean casuales, sino que por el contrario sean el resultado de

tivational displacement” (1992, p. 16). Ser capaces de *engrossment* significa sentir y aceptar lo que el otro manifiesta de sí mismo. El dar lugar al otro es la premisa del *motivational displacement*, es decir, la reacción simpatética con el otro que pone en acto la energía necesaria para actuar en su favor. La cualidad esencial de ambas disposiciones del «ser ahí» es disponibilidad a “dejarse tocar por las necesidades del otro” (Noddings, 1992, p. 16).

una disciplina enfocada en la atención hacia el otro, esto puede provocar imprevistos resultados acumulativos (Murdoch, 1970, p. 43).

La atención como gesto de cuidado no es un simple mirar, por el contrario, se trata de una intensa concentración en el otro. Una concentración que no es motivada por el ansia de captar algo del otro, como penetrar en su historia, más bien se realiza como la pura voluntad de acoger aquello que del otro surge al mirarlo. Aquí no estamos ante la atención de la investigación científica que tiene como objetivo penetrar la realidad, aquí se trata de una atención que acoge la información que va hacia la evidencia.

Pongo atención en el otro porque su cara me habla (Lévinas, 1972, p. 71), comunica sus deseos y su dolor, sus esperanzas y temores. Pero para acoger la cualidad de su experiencia, la atención tiene que ser sensible y receptiva, porque, aunque la cara habla, el entender el modo con que el otro se manifiesta no es algo automático. La atención sensible no es intelectual, por el contrario, es participada; es la atención de la mente y del corazón. Iris Murdoch (1970, p. 34) define la atención como “una mirada justa y amorosa, dirigida sobre una específica realidad individual”, este tipo de atención es la característica distintiva de un agente moral (*íbidem*, p. 37). Para actuar moralmente es necesaria una visión clara, pues sólo una continua, intensa y sensible atención puede hacer posible una mirada limpia de las cosas. Por lo tanto, poner atención es en sí una actitud moral de la mente y del corazón.

Si la atención hacia la individualidad del otro es importante porque proporciona datos de la realidad a mi pensamiento, es en primer lugar un acto ético porque es reconocida del semblante del otro, de su ser y por lo tanto de su llamarme a estar ahí con responsabilidad. La ética no es algo que entra en juego sólo en las grandes decisiones, a ella estamos siempre vinculados en todo momento, porque en todo momento en la relación con el otro se anticipan dilemas que hay que enfrentar y decisiones que hay tomar que pueden ser decisivas para la vida del otro; por esto, siempre hay que estar con la mente atenta en las cosas, con el fin de deliberar bien. En este sentido, la atención sensible al otro es un gesto ético imprescindible y como tal, es el “pan de cada día” (Murdoch, 1970, p. 44) del cuidado.

La atención acompaña cada momento del tener cuidado: en la fase inicial de la relación cuando, concretando la disposición receptiva, damos espacio al ser ahí del otro, y luego en la fase responsiva del actuar en favor del otro, esto porque mientras actúo necesito

captar qué efectos tendrá mi acción respecto a la condición del otro y cómo éste reaccionará. Monitorear los efectos de nuestro actuar es parte esencial en la práctica del cuidado y, para monitorear lo que sucede de tal manera que permita recoger los datos que sostengan el proceso de comprensión, es necesaria una intensa atención.

El ejercicio de la atención es fundamental para cualquier actividad y, por tanto, para cada acto cognitivo. Si se puede decir que el “no atender es no vivir” (Zambrano, 2008, p. 53), desde el punto de vista de la práctica del cuidado, la falta de atención significa impedir la presencia intensiva al otro que es condición esencial y decisiva para el ejercicio de un buen cuidado. Si el simple mirar es una acción espontánea, la atención, en cambio, es una postura de la mente que requiere de una educación específicamente orientada a cultivar esta disposición cognitiva.

La atención se concreta en la disposición a acoger la realidad en sus detalles, ya que es a través de una mirada analítica hacia algo que se puede captar en su complejidad. Esta interpretación del sentido del acto de atención no debe entenderse como una expresión de aquel reduccionismo que concibe el todo como la suma de las partes, sino como una indicación de que, el acoger la complejidad de las situaciones no se reduce a una percepción global, aproximada, sino que se funda en la visión dinámica de los detalles.

Para cuidar al otro es necesario el saber ver al otro y el realismo, entendido como la capacidad de percibir la realidad (Murdoch, 1970, p. 66) exige el ejercicio de la atención, la atención entendida como distracción de sí mismo y concentración sobre la realidad.² Noddings (1984, p. 25) habla de “displacement” para indicar cómo la atención del cuidado es un desplazar el interés desde sí mismo hacia al otro.

La atención sensible al otro, característica del cuidado, es una manera del ser ahí que se activa no por la mera obediencia a una norma de conducta, por el contrario, como consecuencia de la consideración que se tiene por el otro; cuando se es capaz de

2. La experiencia de una cuidadosa visión de lo real requiere una plena concentración en lo que está sucediendo y esta concentración hacia el exterior reduce las inestabilidades de la fantasía, término con el cual Murdoch designa la tendencia a auto-centrarse en los propios deseos y en las propias imágenes. El cerrarse en sí mismo impide la atención hacia el otro; a partir de esta postura, Murdoch pone también en discusión la práctica de la auto-investigación, entendida como “una investigación exhaustiva del propio modo de funcionamiento” (1970, p. 67). Es cierto que la auto-investigación

consideración y respeto, es imposible permanecer desatentos y sordos a la solicitud que viene de la mirada del otro. El prestar atención con la mirada y la escucha se configura como una respuesta a un aviso ético que sentimos venir del otro.

La manera de ser de la atención es motivada por el interés que la persona siente por aquel específico campo fenoménico, y su función consiste en llevar ese fenómeno a la plena presencia de la conciencia. Por tanto, la atención, en cuanto acto intencional, está determinada por el grado de valor que se asigna al otro, y el grado de valor de un ente es algo que se aprende en la comunidad cultural en que se vive. La atención que cuida tiene su matriz generativa no sólo en el reconocimiento del valor del otro, sino que también en el saber y en la aceptación de que la necesidad primaria es la necesidad de bien. En este sentido, la atención es una postura ética.

Con fidelidad a las cosas

Sin embargo, prestar atención es agotador. La atención “es una tensión, un esfuerzo” (Zambrano, 2008, p. 51), ya que para que se produzca como plena concentración en el otro, requiere poner entre paréntesis el yo. De hecho, para comprender un fenómeno en el máximo de su manifestación, la acción que se pide a la mente es la de “una especie de inhibición, paradójicamente, una retirada del propio sujeto para permitir que la realidad, ella, se manifieste”, la atención que sabe recibir la cualidad del ser del otro “ha de hacer una especie de limpieza de la mente y del ánimo” (*ibidem*, p. 52). Se puede acoger el ser del otro, dar cabida a su experiencia en la medida en que la mente se aligera, es decir, cuando aligerada del peso de todas aquellas teorías que se anticipan al otro, que lo encierran dentro de un proceso de interpretación decidido antes del encuentro. Una mente capaz de atención es una mente que acoge al otro, y para hacerse hospitalario debe hacer espacio, aquel espacio que se genera llevando “la atención del sujeto al límite de la ignorancia, por no decir de la inocencia” (*ibidem*). Si cuando

sólo puede ser un repliegarse en sí mismo y como tal, ser un obstáculo para el ser ahí en el mundo, según el modo de tener cuidado, sin embargo, la auto-investigación, cuando es guiada por la tensión ética a conocerse para actuar mejor sus propias posibilidades es, por el contrario, una disciplina esencial para el desarrollo de una presencia éticamente connotada, ya que si está movida con rigurosa continuidad, permite adquirir conocimientos acerca de la propia forma de funcionar en la relación y luego proporcionar datos para iniciar procesos de transformación.

llevamos la atención al otro proyectamos sobre él nuestras teorías y nuestras expectativas, nuestras fantasías y deseos, entonces, entre nosotros y el otro se interpone una especie de niebla densa que no permitirá ver la realidad en sus verdaderos contornos.

Ante la pregunta de ¿cómo “purificar la atención y hacerla más realista?” (Murdoch, 1970, p. 69), se puede hipotetizar que la capacidad de la atención se aprende ejercitándose en el poner entre paréntesis el sí mismo, para debilitar la tendencia a ponerse a sí mismo al centro de las cosas. La atención es una disciplina inspirada en el principio de hacer de la mente como un cristal puro, que cuando está bien limpio cesa de ser visto y se convierte sólo en un medio que deja pasar la luz. Por lo tanto, no puede haber atención, como un modo del ser ahí del cuidado si no existe también la disciplina de la reflexión crítica de sí mismo.

Prestar atención también es difícil porque, si bien es cierto que a los seres humanos no les es dado “soportar demasiada realidad” (Murdoch, 1997, p. 349), cuando la realidad tiene un rostro negativo, como cuando se está ante el sufrimiento, la dificultad de prestar atención aumenta exponencialmente. Precisamente por esta, nuestra incapacidad de soportar demasiada realidad en ciertos momentos, se busca un refugio en la imaginación, para reproducir una realidad que produce consuelo. Esta tendencia más o menos latente de la mente humana, que en ciertos momentos ayuda a encontrar una pausa en relación al esfuerzo del vivir sin tener que realizar nuestro actuar, se vuelve peligrosa cuando asume características que distorsionan el actuar. Cuando en la práctica del cuidado se está ante situaciones difíciles que ponen a prueba nuestra capacidad de hacer lo que se considera necesario, existe el riesgo de que la mente en lugar de resistir, se refugie en visiones consoladoras que debilitan la energía necesaria para soportar la cualidad de la realidad y transfieren la atención hacia dimensiones secundarias, si no, irreales.

Ante una situación en la que el otro sufre un dolor que parece no encontrar una dimensión sostenible, o cuando se experimenta la incapacidad para encontrar una solución a un problema práctico en relación con el otro, no es fácil seguir prestando atención a lo que realmente sucede y acallar la tendencia a la evasión y a la no resistencia. La fatiga de la atención se presenta sobre todo cuando la realidad sobre la cual mantener la mirada es una situación de sufrimiento; es difícil mantener la atención, ya sea que concierna a nosotros mismos o a los demás, sin alterar de alguna manera la escena para hacerla más soportable. Mantener

una mirada atenta hacia el dolor requiere saber resistir al corazón y ser leal a la mente. Visto que no estamos acostumbrados a observar con atención lo real y sobre todo a mantener la mirada hacia lo negativo, es necesario cultivar una disciplina de la atención que sepa mantenerse sujeta al principio epistemológico de la búsqueda de la verdad, condición que requiere la disciplina del mantener el pensamiento adherido a lo real en su acontecer.

Sin embargo, para dar una adecuada orientación a la atención no basta tener la mente en la realidad, porque para encontrar una medida del mirar y no perderse entre la complejidad de lo real, la mente necesita mirar también más allá, necesita que mantenga la mirada en aquello que constituye el principio de orden del ser, es decir, en la idea de bien. Se trata de hacer de la idea de bien un objeto primordial de atención. Es sólo en el diálogo continuo entre el nivel de la inmanencia y el nivel de la trascendencia que la atención encuentra su orden. La atención es cultivada en su plenitud si sabe estar ya sea en el mundo de las cosas que suceden en lo concreto (mundo sensible), o en el mundo de las ideas (mundo inteligible).

Ambos planos de lo real ponen en jaque la atención: no sólo, como decía Platón, el mundo inteligible no puede ser contemplado durante mucho tiempo (República, VII, 517), sino tampoco la realidad concreta, la cual continuamente nos exige entender para poder tomar la decisión correcta. Platón habla de la conversión del alma que se realiza en el desviar la mirada hacia las cosas sensibles para dirigirla sólo a aquella realidad que para él es la única digna de valor, es decir, la de las cosas inteligibles. Para nosotros que debemos vivir en el complicado y complejo mundo de las cosas sensibles, en donde las personas tienen que ser protegidas y nutridas, cultivadas en su ser y ayudadas en los tiempos difíciles, la conversión que se ha de realizar no es la de desviar la mirada hacia un mundo para luego dirigirla a otro, sino de mantener la mirada en diálogo con ambos planos de la realidad. No existe una sola dirección correcta de la mirada a la cual el alma se debe convertir (*ibidem*); la conversión consiste en la decisión de sostener el doble esfuerzo de prestar atención al mundo tal y como es y al mundo imaginado a partir de nuestra íntima tensión hacia el bien. No se tiene que olvidar que para Platón la conversión de la mirada a lo trascendente es un momento en la dialéctica compleja de la vida, de hecho exige a aquellos que han mantenido su mirada en las cosas de valor, que están en otros lugares, de volver luego con la atención al mundo sensible, aprendiendo a hacer las

dos cosas: porque sólo manteniendo la atención en la realidad de la vida y midiendo la mirada con la realidad luminosa de las ideas meditadas se asume la postura específica del ser humano, que es como la del árbol que, plantado firmemente en el suelo, eleva sus ramas hacia el cielo. El ejercicio de un pensar que sabe mantenerse en lo real, en su acontecer, y al mismo tiempo se mide con lo deseable que da voz a la tensión, al bien que constituye la condición necesaria para: “ocuparse y cuidar de los demás” (*ibidem*, VII, 520).

ESCUCHAR

El prestar atención evoluciona no sólo con la mirada, sino también con la palabra, tanto con la palabra hablada como con la palabra silenciada: el silencio que da espacio a la palabra del otro. Desde el momento en que la estructura de ser del ente que nosotros somos posee una cualidad relacional, el escuchar a los demás es una forma de ser esencial. Sin escucha, de hecho, no hay comprensión. Es un dato fenomenológicamente evidente que nuestro ser ahí, en cuanto relacional, está originalmente orientado según la manera del escucharse los unos a los otros (Heidegger, 1975a, p. 329); es en base a tal evidencia que el saber escuchar resulta una acción estructurante de una relación de cuidado.

Escuchar implica que el otro tome la palabra y la escucha se convierta en acción de cuidado cuando sabe cómo volver al otro la consideración por lo que está diciendo a nosotros. Escuchar proviene del griego “ἀκούω” que significa no sólo “escucho” y “percibo”, sino también “aprendo” y “obedezco”. Escuchando a los demás se aprende, se aprende de su experiencia; así que el tiempo dado a escuchar al final es un tiempo cargado de sentido, incluso para uno mismo, porque escuchar al otro provoca la postura de la presencia reflexiva en sus propias experiencias. El obedecer, en cambio, interpretado dentro de la relación de cuidado, puede ser entendido como el tener en cuenta lo que el otro dice, el no limitarse a aceptar el sentido, sino asumir lo que el sentido indica, precisamente cuidar el sentido del otro.

Si asumimos la idea ontológica según la cual el ser humano puede ser definido como el ente que posee el lenguaje, entonces el tomar la palabra constituye una acción humanamente relevante y puesto que el actuar con cuidado es en su esencia consideración por el otro, escuchar el decir del otro significa comunicar nuestra consideración por él/ella. Precisamente porque somos lenguaje y

con las palabras revelamos nuestro ser y revelándonos nos abrimos al otro, escuchar es una forma esencial de ser para constituir una relación de cuidado.

Cuando Heidegger afirma que “el lenguaje es la posibilidad de ser del ser ahí” (1975a, p. 323) afirma en un lenguaje filosófico álgido lo que cada uno de nosotros escucha en lo profundo de la experiencia: cuando pronunciamos palabras para decir algo esencial, sentimos que nos estamos exponiendo al mundo y este exponerse hace advertir la necesidad que el otro preste una escucha importante a nuestro decir, que es un decirse. Hablar es siempre un hablar sobre algo: se puede hablar para explicar lo que sucede en el mundo ordinario de lo utilizable, cuando estamos comprometidos en el cuidado entendido como procurar las cosas para la labor de vivir, y se puede hablar para decir acerca de nosotros, para compartir el horizonte de los significados dentro de los cuales construimos relaciones vitales con el mundo. Cuando una persona habla de sí misma se descubre, se revela en su propio ser; en ese caso encontrar escucha significa experimentar consideración por el propio ser, mientras que, el sentirse no escuchado se puede interpretar como distracción temporal o como negación del propio valor. El niño que me habla de su juego me dice algo importante y es el significado que él atribuye a su decir que pide de parte mía el respeto por su acción expresiva, respeto que se manifiesta en la escucha. El enfermo que me habla de su ansiedad y de su preocupación busca ayuda: no escuchar significa negar valor a su vida y así hacer pesar su condición de otro tipo de sufrimiento, aquella que se genera del no sentirse adecuadamente considerados.

La escucha que cuida no debe entenderse según aquella interpretación, muy difundida, que la connota con una tonalidad compasiva (Nancy 2002, p. 8), sino como disposición a acoger el sentido que el otro me comunica. Ponerse en escucha del otro significa situarse “en el borde del sentido” (*ibidem*, p. 13), ese sentido que está presente más allá del sonido. La escucha auténtica no es el mero demostrar que se recoge el decir del otro, sino el estar disponible a entender y aceptar el posible sentido de este decir; para este escuchar se hace resonar dentro de sí mismo el decir del otro: una presencia abierta y reflexiva al mismo tiempo. Sólo cuando la postura de la mente es abierta y reflexiva, la escucha se convierte en un espacio de apertura, que genera espacios de encuentro.

Escuchar requiere pasividad, requiere la capacidad de ser como

un jarrón vacío que da espacio a aquello que el otro nos quiere decir de sí mismo. Esta escucha pasiva es básicamente un callar, ese callar que no es sólo y no siempre fónico sino mental, porque es la capacidad de suspender sus dinamismos cognitivos en modo de sintonizar con el decir del otro. El callar movido por la intención de entender al otro de la manera más apropiada puede “invitar al ser ahí a recogerse en su ser más propio” (Heidegger, 1975a, p. 331).

Existe, por lo tanto, en el escuchar al mismo tiempo la pasividad receptiva y la tensión. La pasividad es necesaria para dar cabida al otro en nuestra mente y la tensionalidad para acceder a ese sentido del otro que para ser acogido siempre pide el esfuerzo de comprensión, un esfuerzo que se vuelve intenso cuando el sentido resulta no inmediatamente accesible.

SER AHÍ CON LA PALABRA

Pero después de escuchar en silencio, es importante el gesto de la palabra con el cual quien-tiene-cuidado demuestra haber acogido el decir del otro e interviene con palabras de comunión con el otro. Es en las palabras que se hace presente la esencia de la experiencia.

Somos una conversación, dice Hölderlin en uno de sus poemas. Decir que somos una conversación es diferente de decir simplemente que el ser humano está en el lenguaje o que ‘está en casa’ en un mundo de palabras. La conversación no es el simple pronunciar palabras, sino el decir palabras entre dos, por lo tanto, palabras que fecundan porque están a su vez fecundadas por estar en relación. Somos las palabras que nos decimos los unos a los otros. La atención de la mirada y la escucha en la relación de cuidado conducen al diálogo, al darse la palabra para entenderse, para construir un espacio de sentido común. Ese “sentido sensato” del que habla Nancy (2002, p. 6) no se da en el espacio intrasubjetivo del pensamiento consigo mismo, sino que se deriva del encuentro dialógico con el otro, que acogiendo nuestro decir y restituyéndonos el sentido de él/ella encontrado, consiente en acceder a otro orden de significado.

La inseparabilidad de nuestro ser sujetos plurales y tener la palabra para darse el uno al otro es calidad ontológica ya claramente indicada por Aristóteles, que define al ser humano como el animal que es político y que tiene el lenguaje. Incluso antes, Platón había hablado del “don de los discursos” (*Timeo*, 20c). La

palabra que es don es la palabra que cuida, una palabra que no necesita ser analizada porque entra en el respiro de la mente del otro casi sin esfuerzo. Al igual que una cosa de valor, el lenguaje puede desempeñar la función de la medicina, pero también puede resultar ser un veneno. “En el lenguaje pueden hacerse palabra tanto la cosa más pura y oculta, como la más turbia y común” (Heidegger, 1944, p. 45). Supervisar, por lo tanto, el uso de palabras es un imperativo ético de la práctica del cuidado.

¿Pero cómo debe ser la palabra que cuida? Una palabra simple, sin oropeles retóricos; una palabra que yace en el orden de la verdad. La palabra que el niño necesita para crecer según su potencial es una palabra que abre mundos, que divulga posibilidades, que transmite confianza en su propio poder ser, pero es al mismo tiempo una palabra realista, que dice las cosas como son. El estudiante que está atravesando un momento de dificultad necesita una palabra que le ayude a encontrar confianza en sí mismo, pero sin ocultar el verdadero perfil de las cosas. La palabra que cuida es una palabra que abre los espacios de ser ahí resultando al mismo tiempo realista, franca.

Las palabras más simples son también las más esenciales: cuidado, gracias, bien, verdad. Hay una relación íntima entre el bien y la verdad. Quien-tiene-cuidado, precisamente porque busca el bien del otro, no puede no estar en busca de la palabra que dice la verdad: decir cómo están las cosas sin ocultar nada y sin perderse en el discurso vacío. Un buen cuidado pretende sinceridad y franqueza. La palabra que es verdadera, aun cuando produce dolor, tiene de todas maneras consecuencias positivas porque desencadena un proceso de auto-comprensión crítica.

Es, sin embargo, esencial que la franqueza, cuando declara algo no fácil de aceptar, sea informada desde el principio ciceroniano de la “*suavitas*” (Cicerón, *Lelio o De la Amistad*, XIX, 66 y XXIV, 89), es decir, de una manera de decir que hace la verdad sostenible para el otro. Pronunciar palabras con delicadeza no significa reducir el poder del significado de la palabra, sino cuidar que el peso de aquello que se dice pueda ser aceptado por aquellos que escuchan y entrar en un proceso transformador de sí mismo.

El momento de la toma de palabra por parte de quien-tiene-cuidado debe ocurrir con el máximo de respeto y delicadeza. Una palabra que comunica respeto por el otro es una palabra porosa, ligera, que no pretende decir todo de la cosa sobre la cual trata el diálogo, sino que puede mantenerse discreta, capaz de

dejar grietas de sentido. Cuando el discurso pretende decir todo, de agotar lo decible, entonces puede volverse violento. Un *care-giver* que se deja guiar por el gesto ético del respeto por el otro mientras habla, sabe y deja actuar la conciencia de que el lenguaje es siempre limitado, especialmente cuando con las palabras se nos pide que expresemos lo que hemos logrado entender. Demasiadas palabras, tal vez dichas rápidamente y con un tono asertivo, en lugar de clarificar, oscurecen. La palabra de comunión, que construye relaciones, se logra midiendo lo que se dice, quitando peso, simplificando las expresiones. En este sentido, la expresión de Lévinas: “desdecir lo dicho” (1971, p. 28) se convierte en un principio de ética del discurso.

La palabra que cuida es aquella capaz de dar cuerpo a un discurso hospitalario, aquel que sabe disolverse de esos conceptos que lo encerrarían en las lógicas asertivas e incapaces de captar la unicidad del otro, para dejar, en vez, que el otro se exprese según sus palabras, aceptando el riesgo que la alteridad cause desorden en nuestros pensamientos, desencaje seguridades, muestre nuestros límites hermenéuticos. La hospitalidad es dejar que el otro, entrando en nuestro espacio, no renuncie a sí mismo, sino, trayendo su subjetividad, desordene nuestros hábitos y olvide nuestra tácita rigidez.

Pero comunicar la consideración no siempre requiere de la palabra. En algunos casos, basta con “ser ahí”. Estar ahí, en presencia, sin acción, pero estar ahí. Ser ahí en silencio no es, sin embargo, muda inmediatez, sino abstenerse de actuar para permitir que el otro nos desafíe partiendo de sí mismo. Incluso simplemente ser ahí revela al otro nuestra disponibilidad, hace saber que en el momento oportuno estaremos ahí. Es la disponibilidad pura. Es sentir en el otro esta disponibilidad a ser ahí en el momento apropiado, la condición necesaria para decidirse y arriesgar el espacio que va más allá. Como dice Hölderlin, en la poesía “Regreso al hogar. A los parientes” sentir que se puede contar con la disponibilidad de alguien hace encontrar la fuerza necesaria que “abre al encanto de promisoras lejanías”.

COMPRENDER

Según la perspectiva heideggeriana, la acción de la comprensión constituye una cualidad esencial del ser ahí, puesto que el existir sería esencialmente un entender, y desde el momento en que la esencia de la condición humana es el con-ser, la comprensión del

ser del ser ahí no tiene como referencia un punto-yo-aislado, sino un ente que es siempre un con-ser ahí-en-el-mundo (Heidegger, 1927, p. 159). La comprensión constituye un fenómeno existencial fundamental (*ibidem*, pp. 182 y 403), en el sentido que el ser humano percibe la necesidad de entender lo que sucede, no sólo en su existencia, sino en cuanto ser relacional, también al existir de los demás. Es el dirigirse al otro según la intención de comprenderlo que hace posible la relación, ya que permite lanzar un puente ontológico entre el sí mismo y el otro. De ahí se sigue que la cualidad esencial del actuar con cuidado es la intención de comprender al otro.

Si el ser ahí de cada uno es su propio poder ser ahí, comprender al otro significa comprender el conjunto de las posibilidades en las que el ser ahí deviene existente. La comprensión de la solitud está orientada por la intención de captar aquello que el otro necesita para actualizar las posibilidades de su existir más propio; entender aquello de lo cual el otro tiene necesidad vital significa entrar en contacto con el centro de su realidad existencial.

La comprensión que contribuye a actualizar una buena acción de cuidado puede declinarse en dos niveles diferentes: puede configurarse como un acto teórico que interpreta la situación del otro para ayudarlo a comprenderse a sí mismo, a encontrarse en su propio ser, pero – estando a un nivel de mayor implicación pragmática – también puede consistir en el ayudar al otro a proyectarse en sus posibilidades más propias. Esta segunda modalidad de la realización de la comprensión, que califica de una manera especial las relaciones de cuidado amigables y aquellas educativas, interpreta de cerca la visión heideggeriana de la comprensión, según la cual el comprender no es un mero acto cognitivo que se califica como una conciencia abstracta de la situación del otro (Heidegger, 1975b, p. 266), sino que se realiza en la medida en la que facilita el proceso de manifestación del ser del ser ahí.

La comprensión requiere conocimiento, conocimiento de la condición del otro. Hay acciones que, aunque movidas por la intención de cuidar, no sólo no se revelan como tales, sino que incluso pueden causar daño al otro, porque careciendo de un conocimiento adecuado de la experiencia del otro, no toman en cuenta sus reales situaciones y sus verdaderas necesidades. Muchas políticas sociales fracasan porque no son apoyadas por el necesario conocimiento de las reales necesidades a satisfacer (Noddings, 2002, p. 58). Si la posibilidad de hacer algo bueno y

justo es en relación con el conocimiento, y si los seres humanos son tendencialmente oscuros los unos con los otros, buscar para el otro aquello que procura algo de bien, requiere de una conciencia del otro. Annette Baier cree que un signo real de que se está haciendo un eficaz trabajo de cuidado es el no tolerar ninguna ignorancia sobre el estado actual del otro (1985, p. 94). De aquí la necesidad de un contacto constante para adquirir información sobre su estado, ya que el tener información permite organizar ese conocimiento necesario para determinar si el otro realmente necesita cuidado, y si es así, de qué tipo.

No es fácil, sin embargo, tomar conocimiento del otro, de sus condiciones y su manera de interpretar la experiencia, no sólo porque el corazón humano es un enigma (Hölderlin, A Hiller), sino también, porque el otro no siempre siente que puede rebelarse; puede suceder que sea reticente o que trate de disfrazar su ser: por lo tanto, es inevitable recurrir a “procedimientos especiales” para tomar conocimiento del otro (Heidegger, 1927, p. 160). Un buen conocimiento de la situación del otro presupone “una percepción detallada y fiel de aquello que se muestra en la realidad, un paciente y correcto análisis y exploración de aquello que realmente sucede” (Murdoch, 1970, p. 38), y esta visión exacta del estado del otro es el resultado no de una simple mirada, sino de esa atención sensible que ha sido primero definida como una disciplina moral.

Un buen conocimiento se basa en una visión honesta de las cosas, la que requiere de una forma de “obediencia a la realidad” (*íbidem*, p. 41): la mente es capaz de obediencia a la realidad cuando se acerca a fenómenos sin pre-comprensiones, con una atención receptiva respecto de la forma con la que lo real se revela. La obediencia al perfil de lo real, atenta a conocer con fidelidad el perfil de ser del otro, pide aprender a ejercitar el modo cognitivo de la epochè acercarse al otro sin ideologías, sin teorías ya construidas sobre aquello que es y lo que podría ser.

Conocer al otro de manera adecuada requiere la activación de actos cognitivos que puedan seguir el perfil del ser del otro y aceptar la datidad que su revelarse nos muestra, sin deformarla con antelación en nuestros dispositivos interpretativos. Para los límites intrínsecos en la calidad de vida de la mente, está siempre presente el riesgo de asimilación de la realidad que se encuentra y, por lo tanto, también de la alteridad del otro dentro de nuestros dispositivos cognitivos, y este someter al otro a la medida de nuestros instrumentos conlleva una imposición que deforma el

modo de su ser, conduciendo a la elaboración de un conocimiento no fiel a su perfil personal. Y un conocimiento incapaz de fidelidad al perfil original del otro afecta la posibilidad de una comprensión adecuada. Cuando quien-tiene-cuidado se compromete en la disciplina fenomenológica de la epoché, se ejercita en tener la mente libre de pre-comprensiones, de teorías preconcebidas, para buscar los caminos que conducen al modo de ser propio del otro. Para tener acceso al conocimiento del otro, las prácticas cognitivas deben ser lo menos imperativas posibles, para así permitir que el otro se evidencie en su propio ser; esto requiere un estilo del saber máximamente receptivo.

Cuando Platón, en *Fedro*, teoriza su epistemología 'alpinista', según la cual el verdadero conocimiento exige elevarse por encima del mundo de las cosas ordinarias, afirma que el alma para poder alcanzar la verdad debe ser pura, y para ganar esta cualidad sustancial debe disolverse de los lazos con el cuerpo y reunirse toda dentro de sí misma. Perseguir una condición de pureza es una idea límite, puesto que indica un estado inalcanzable; la mente, de hecho, siempre está llena de algo, es decir, de las mismas ideas de las cuales está 'amasada' su sustancia y sin las cuales ella misma ni siquiera existiría. Sin embargo, el principio regulador de la búsqueda de una condición de pureza y de ligereza, aunque imposible de realizar, puede desempeñar una función positiva, ya que obliga a la mente a una disciplina metacognitiva de análisis de su funcionamiento, con el fin de verificar si y cómo se está persiguiendo una comprensión del otro, tan fiel como sea posible a su ser ahí.

Cuando nuestra mente se encuentra obstruida con demasiadas pre-comprensiones y teorías que pretenden una valencia hermenéutica general, es difícil que se cree el espacio para un verdadero conocimiento del otro, es decir, aquel que lo respeta y lo considera en su alteridad; cercar los actos cognitivos en los sistemas interpretativos anticipados no permite la consideración de la alteridad del otro. Mantener al otro en la trascendencia requeriría una mente pura. Una mente pura no es una mente vacía, porque sería árida, sino una mente que activa todas sus capacidades receptivas en relación con la realidad que se manifiesta y que, al mismo tiempo, trabaja sobre sí misma para tener lo más posible la mirada despejada de fórmulas hermenéuticas ya dadas. Abandonar la tendencia a confiarse de pre-comprensiones, reducir a lo esencial las ideas predefinidas, practicar la disciplina de la sobriedad noológica es el trabajo requerido para una mente que se deja guiar por

el principio de perseguir el conocimiento auténtico, porque está sujeto a las cualidades del ser del otro. Perseguir el principio de la pureza de corazón y la pobreza de espíritu no significa arriesgar la sequedad del pensamiento, sino buscar lo esencial: no aspirar a algo más que sólo pueda estorbar la mente, sino permanecer en aquel menos que permite encontrar claros del pensar donde sólo pueda resonar el ser del otro.

Sin embargo, incluso cuando nos parece, quizás después de varios y difíciles intentos, haber entendido al otro, no queda sino que deshacer esta convicción que nos llevaría a una ilusoria *comfort zone*, porque el proceso de comprensión, de los otros como de sí mismo, no puede nunca ser considerado concluido. Los seres humanos son y permanecen oscuros los unos a los otros (Murdoch, 1970, p. 33). Para comprender cómo el otro esté destinado a seguir siendo un enigma, es útil tematizar la invitación de Lévinas a pensar el rostro del otro como rastro del infinito; a diferencia del fenómeno que tiende a revelarse bajo la invitación de la atención, el rastro del infinito es un enigmático esplendor (1978, p. 17). Conceptualizar el rostro del otro como traza de infinito, obliga a pensar que la finitud de la comprensión está llamada a medir con una tarea destinada a nunca ser terminada. Ayuda a deshacer la tensión a confiar demasiado en nuestras teorías y juntos a cultivar un cierto grado de humildad, que se expresa en la tendencia a tomar siempre poco seriamente los productos de nuestro pensar.

SENTIR CON EL OTRO

No hay comprensión si no hay capacidad de sentir el sentir del otro. No hay comprensión en una actitud emocionalmente neutral. El acto del comprender está siempre emocionalmente localizado (Heidegger, 1927, p. 407). Una eficaz respuesta al otro implica la capacidad de “sintonización emotiva”, que va más allá del mero reconocimiento racional de la situación en la que se encuentra el otro.

Sentir es tener sensibilidad por el otro. Según Lévinas (1978, p. 93) la sensibilidad es la exposición al otro; el estar expuesto indica una condición de pasividad, y también de vulnerabilidad. La sensibilidad es dejarse cuestionar por la alteridad del otro. Si se acepta pensar que la experiencia de ser sensible está siempre encarnada, entonces ser sensible a la vida del otro significa sentir en la carne su estado de ser, y es este sentir encarnado que hace

posible una verdadera comprensión. Si no te dejas tocar por el otro, entonces la solicitud no se declina en la forma de tomarse en serio, que representa la condición en la que se realiza la forma intensiva de la solicitud.³

No hay que subestimar el hecho de que muchos de los que se ocupan del cuidado prestan especial atención a la esfera del sentir, hasta el punto de que algunos identifican el cuidado con el sentimiento. Los sentimientos son indicadores de las cualidades que atribuimos a las cosas, son fuerzas interiores que alimentan la acción, mantienen el calor y el equilibrio del corazón. En los Evangelios, cada vez que se habla de un acto relevante se habla del corazón, y cuando la acción es negativa, hablamos de dureza del corazón. Retomando una profecía de Isaías, Mateo (13, 14-15) habla de un corazón endurecido que como tal no sabe comprender.

Para comprender la calidad del sentir propio de un buen y adecuado cuidado, el concepto platónico del alma resulta tener

3. Lévinas, comentando el pensamiento de Heidegger, afirma que “toda comprensión se lleva a cabo en una disposición afectiva” (1949, p. 83), y que el tono emocional del cuidado es la angustia. Hay algo de verdad en esta afirmación, pero al mismo tiempo un límite de hermenéutica de la experiencia del cuidado. Puede ser cierto que en la práctica del cuidado se experimentará un sentido de angustia, pero no se puede tomar la angustia como el sentimiento de trabajo de cuidado. Toda comprensión se lleva a cabo en una disposición afectiva. Puesto que la cualidad del ser ahí es problemática, en cuanto frágil y vulnerable, la comprensión del ser ahí se puede llevar a cabo en la angustia. Pensar en la cualidad de la condición humana no puede revelar su debilidad ontológica y a esto puede seguir un sentido de angustia. Es justamente esta experiencia afectiva que permite al ser ahí entender su condición de una manera auténtica (*ibidem*, p. 85), porque enfrenta la cualidad esencial de su existencia. En este sentido, la angustia es la comprensión. Porque el cuidado es hacerse cargo de la existencia, resultando en la comprensión de la necesidad de ser - necesidad de las cosas que están en el mundo y de otras sin las cuales nuestro poder ser más propio no se realiza -, el cuidado puede ser connotado por la angustia; por esta razón Lévinas habla de “cuidado angustiado” (*ibidem*). Sin embargo debe observarse que la filosofía del cuidado aquí teorizada se basa en la polisemántica del término cuidado. Si al cuidado como fatiga de la preservación en el ser pueden ser asociadas experiencias de angustia, el cuidado como un cultivo del ser del otro en el florecimiento de sus propias posibilidades conoce otras experiencias que nos pueden reconciliar con la cualidad de la existencia. El educador en el jardín infantil que guía al niño a desarrollar las primeras formas de autonomía tiene experiencia de la alegría del otro; el maestro, que después de organizar contextos de aprendizaje precisos ve al estudiante que estaba en problemas recuperar la confianza en sí mismo, experimenta aquel placer de hacer bien que relaja la mente. Por lo tanto, tiene implicaciones significativamente diferentes teorizar el cuidado desde un campo semántico diferenciado, ya que permite resaltar las posibles diferencias de experiencia que el cuidado abre al ser ahí.

la necesaria potencia hermenéutica, aquella “tierna y pura” de la cual se habla en Fedro. El sentir que es informado por la búsqueda de aquello que es bueno para la vida es aquel de una mente pura, pero si para Platón, pura es esa mente que se libera de la relación contaminante con la realidad sensible, una visión que se encuentra en lo real piensa la mente pura como aquella que no renuncia, en absoluto, a la relación con la realidad, pero en el encuentro con el otro sabe mantenerse lo más liberada posible de la escoria de los sentimientos negativos, aquellos que contaminan o interrumpen los intercambios relacionales, y sabe dedicar una atención generativa al sentir positivo, aquello que sólo acompaña al aparecer de las cosas buenas. Si la mente, como un jarrón vacío, como cristal puro, es aquella vuelta a otro orden de la realidad, la mente de quien tiene cuidado tiene como referencia no una vida divina, sino la vida encarnada del otro que pide cuidado. Pura es, por lo tanto, la mente que sabe mantenerse en lo profundo de la realidad, con la atención inmersa en el devenir a menudo difícil de cosas, sin perder, no obstante, la tensión que apoya la búsqueda de lo bueno.

En la *Retórica*, Aristóteles distingue las emociones en dos órdenes diferentes: las que causan dolor y las que dan placer (II, 1, 1378a). Esta distinción básica, que descansa sobre una evidencia experiencial, nos dice que el primer principio de orden de los fenómenos emocionales está representado por la distinción entre las emociones positivas (aquellas que provocan placer) y las emociones negativas (aquellas que causan sufrimiento). Sólo el corazón de un dios o de un ángel no conocerían el sentir negativo, aquel que causa el dolor; pero somos de esta tierra y nuestro corazón respira un sentir de tonalidades contrastantes. Por lo tanto, no se puede pensar en un corazón puro como aquel que siente y cultiva sólo sentimientos positivos, sino que es puro aquel que se deja guiar por la intención de poner su sentir al servicio del proceso de comprensión de lo real: encontrar al otro con el máximo de sentimientos que dan placer y limitando aquellos que dan dolor, y cuando las circunstancias lo requieren, saber interpretar el sentir negativo como la ira, el desdén, en la dirección de un hacer positivamente orientado a la vida.

Sentir Empatía

Para actuar con cuidado es indispensable la capacidad de sentir al otro, y sentir el sentir del otro es empatía, es decir, la capacidad

de captar la experiencia ajena vivida (Stein, 1917, p. 71).

En el Evangelio de Juan encontramos una descripción intensa de la empatía: “Jesús entonces, como la vió llorar, y lloraban incluso los judíos que vinieron con ella, estremecido interiormente [literalmente ‘en el espíritu’, τῷ πνεύματι], se turbó” (11,33) y es este estremecimiento en el interior que le empujó a aquel tener cuidado que se manifiesta en el provocar la resurrección de Lázaro. Comprender de manera profunda exige ser capaz de empatía.⁴ La empatía la definiría como dejar vibrar el propio ser por el sentir la cualidad de aquello que es vivido por el otro, el “estremecimiento interior” del cual habla el evangelio. Estar empáticamente presente implica entrar en un estado de resonancia emotiva con el otro, esa resonancia que pone al otro en la condición de sentirse sentido (Carse, 2006, p. 43). Quien es capaz de resonancia emocional llega a captar la experiencia del otro en sus detalles y en sus matices y esto permite entender el significado que el otro atribuye a la situación. Para Carse, (*íbidem*, p. 42) esa forma de ser que define la “implicación empática” hace posible establecer contactos con el otro, aun cuando se encuentra en una situación afectiva difícil. Ser capaz de una presencia empática significa ser capaz de acercarse al otro, incluso cuando se encuentra en situaciones más difíciles, y en algunos casos, la capacidad de resonancia afectiva de la vivencia del otro puede llegar a romper la soledad congelada y congelante del dolor.

La empatía nunca es intrusiva, sino que es una manera delicada, aunque vibrante, de encontrar al otro. La empatía implica la capacidad de mantener el otro trascendente, es decir, construir una relación donde el otro permanezca infinitamente distante de mí, pero sin que esta distancia cancele la posibilidad misma de una relación y “sin que esta relación destruya esa distancia [...]”;

4. A pesar de la resonancia que el pensamiento de Michael Slote encuentra en ciertas teorías del cuidado (Held, 2006; Noddings, 2002), sin embargo – como tuve ocasión de discutir con él – no me parece posible asumir su pensamiento como una referencia para dar consistencia a la tesis de la importancia de la actitud empática en la relación de cuidado, debido a que Slote utiliza términos que sugieren una visión reduccionista; habla, de hecho, de la empatía como un “mecanismo primario” (2007, p. 4). En comparación a la necesidad de salir de los límites del discurso tradicional, que desde hace tiempo ha dejado de hablar del cuidado, para encontrar palabras capaces de mostrar todo el potencial cultural de la práctica del cuidado, Slote no sólo devuelve el discurso dentro de los límites de la filosofía de Hume, sino que utiliza términos que pueden provocar una distorsión interpretativa del fenómeno del cual se habla.

sin que esta relación llegue a ser una inserción en el otro y confusión con él, sin que la relación perjudique” (Lévinas, 1971, p. 39).

En la fenomenología, la empatía se define como un acto de presentificación de la vida de otro y es esta capacidad de hacer presente a sí mismo que se relaciona con la situación que el otro está experimentando. La experiencia del otro que es objeto de la empatía “no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario” (Stein, 1917, p. 79). Si el acto de la empatía indica la capacidad del ser humano de entrar en una relación de sintonía con el ser del otro, es necesario especificar que la experiencia presentificada pertenece, sin embargo, siempre a una conciencia ajena, y esta separación entre mí y el otro hace imposible pensar que a través del sentir que tengo de sus experiencias me sea accesible un conocimiento original de su experiencia. En este modo de conceptualizar la empatía, Stein toma la distancia de aquella visión que la concibe como una experiencia llena de la vida por el otro (íbidem, p. 81). Para Stein, la empatía no es “unipatía” (íbidem, p. 88), es decir, no provoca una situación de fusión ontológica, no me hace ser uno con el otro, sino que permite situarme “cerca del otro (íbidem, p. 87). La experiencia vivida y la experiencia empatizada permanecen como dos experiencias diferentes, en el sentido de que, a través del acto empático no tengo acceso a la forma de vida del otro, pero puedo captar su matiz. Si sentir que la experiencia del otro es esencial para comprender la situación que el otro está viviendo, aceptando la visión steiniana estamos obligados a considerar siempre la distancia inquebrantable de la otra persona, es decir, el hecho de que sólo el otro tiene experiencia original de sus vivencias, mientras que la presentificación que yo opero de su experiencia es siempre no originaria, inevitablemente filtrada por las cualidades de las maneras de mi ser presente al otro.

Indicar la distancia en la que el otro permanece y, además, el inevitable filtro subjetivo que cada uno introduce en la relación, no implica sin embargo, un rendirse completamente a la distancia. Quien-sabe-tener cuidado va al encuentro del otro tratando tanto como sea posible de hacer más porosos sus propios filtros conceptuales y afectivos. Este trabajo sobre sí mismo para reducir una manera asertiva y autoreferencial de permanecer en relación con el otro, es una condición necesaria para hacer de la propia persona un instrumento ético, es decir, una presencia que se hace sentir, porque, de lo contrario, no habría cuidado, sino con una postura tierna, o sea, capaz de hacer espacio al otro.

Estas aclaraciones, sin quitar nada al poder cognitivo y relacional de la empatía, pretenden advertir sobre la necesidad de monitorear críticamente el modo de estar en relación con el otro y el uso que hacemos de las intuiciones empáticas.

La teorización steiniana de la empatía también debe ser leída en otra perspectiva: si a diferencia de lo que sugiere Edith Stein, la empatía fuese interpretada como unipatía, hipotetizando que es posible experimentar de manera plena y original la vida del otro, no sólo se debería aceptar el desvanecer ontológico de los límites individuales, sino en el plano relacional se perfilaría el peligro de usurpación continua por parte de quien-tiene-cuidado, en relación con el espacio vital del otro. Este disminuir de los límites interindividuales, especialmente pero no sólo, en los casos de trabajadores de la salud, a menudo expuestos a situaciones de dolor y sufrimiento, se traduciría en un insostenible peso emocional, tal de inducir a quien-tiene-cuidado a silenciar todas las posibles aperturas empáticas. La visión steiniana, sin embargo, que afirma que no es posible verificar “un perfecto recubrimiento del otro [...] es decir, que ambos lleguen a ser uno solo” (*ibidem*, p. 81), si por un lado nos recuerda que del otro nunca será posible un pleno conocimiento, al destacar la no permeabilidad ontológica y, por ende, el acontecer de usurpaciones recíprocas por parte de sujetos en relación, restituye una visión emocionalmente sostenible de la empatía. La empatía concebida como un co-sentir al otro no presume que el sujeto del acto empático y el sujeto al cual está dirigido se relacionan de un modo tal que produce una ‘fusión’ indistinta, sino que genera una situación que se puede definir como una separación íntimamente relacional.

La experiencia empática no es mero sentimentalismo irracional, sino una forma de pensar, es pensar con el corazón (Stein, 1950, p. 452). Pensar con el corazón es un pensamiento que se deja tocar por el ser del otro, es aquel recurrir al otro que se actualiza en forma de atención intensivamente receptiva, esa atención a la que incluso los mínimos detalles de la experiencia extraña hablan. Por lo tanto, es un pensamiento que siente el sentir del otro y es esto lo que hace posible la comprensión. Su matriz generativa se puede identificar en la disposición de la mente para concentrarse intensamente en el otro, para buscar una comprensión que va al corazón de sus experiencias. Pensar con el corazón es capaz quien sabe recoger el pensamiento en profundidad, puesto que “quien vive recogido en la profundidad ve también las pequeñas cosas” (*ibidem*, p. 454). La “sabiduría del corazón” (Salmo 90, 12)

indica no un mero tono emocional del pensar, sino un pensar que se nutre de un sentir hecho objeto de comprensión. Reflexionar sobre su propia experiencia para entender el significado de las experiencias afectivas es una condición esencial, aunque no suficiente, para entender lo vivido por el otro. Recogerse en las profundidades del propio sentir no significa hundirse narcicísticamente dentro de uno mismo, sino practicar en la comprensión de la experiencia a partir de una atención y una escucha continua de la realidad; este ejercicio es el camino para encontrar otros hilos con los cuales tejer la existencia, otros senderos para encontrarse con el otro, para entrar en contacto profundo con la realidad.⁵

Experimentar compasión

Se puede empatizar con el bienestar del otro, pero también con el malestar, con experiencias positivas como la alegría o negativas como el dolor. La empatía puede, por lo tanto, definirse como la capacidad de sentir el sentir del otro en sus diferencias y, cuando es agudamente refinada, en sus matices. Existen también situaciones en las que no sólo se siente la sensación negativa del otro, su sufrimiento, sino que este co-sentir está acompañado por una valoración de aquello que sucede; cuando tal valoración demuestra que el sufrimiento vivido en el otro es algo que el sentido de justicia no puede tolerar, entonces la experiencia empática se define como compasión. Tener compasión significa sentir el sufrimiento del otro y valorarlo como algo que no puede ser aceptado.

La compasión es sentir la injusticia del dolor del otro. Sentir algo que duele. Justamente, de la compasión que siente como injusta la

5. Entre los que teorizan la ética del cuidado hay quienes argumentan que para caracterizar esta manera de concebir la ética hay que valorar los sentimientos (ver para esto en particular Noddings, 1984 y Held, 2006), y esta valoración se traduce no sólo en el reconocimiento teórico de la función que llevan a cabo los que se definen como sentimientos morales, sino también en la invitación a cultivarlos (Held, 2006, p. 190). Para evitar sentimentalismos, precisamente en esta época cultural que contempla la construcción de una teoría del cuidado, puede ser útil reanudar en el ámbito filosófico la concepción neoestoica de las emociones (Nussbaum, 1996; 2001) y en el ámbito psicológico la teoría cultural (Oatley, 1992), que juntos convergen en sostener que se debe superar cualquier dualismo entre la razón y la emoción, porque cada emoción incluirá un núcleo cognitivo, y es el tipo de visión de las cosas implicadas en estos conceptos que inducen una cierta forma de sentir. Cultivar los sentimientos morales equivale entonces a cultivar un cierto horizonte conceptual del cual dependen las valoraciones de situaciones de experiencia que fecundan los sentimientos morales.

condición en la que se encuentra el otro, hay que activar al sujeto para comprometerse a aliviar el sufrimiento del otro (Carse, 2006, p. 41); por esta razón, la compasión tiene fuertes implicaciones éticas y políticas.

Como compasión se traduce el término griego antiguo “*eleos*” (ἔλεος) para el cual se utiliza también el término piedad. Aristóteles dice que “*eleos*” indica “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también podemos esperar superar [...] y que parece próximo” (Retórica, II, 8, 1385b). También genera compasión el considerar que “un mal llegue en lugar de un bien” (*ibidem*, II, 8, 1386a). Si se acepta la tesis aristotélica según la cual se puede sentir compasión sólo hacia las personas a las cuales no se está estrechamente relacionado (*ibidem*), entonces las relaciones profesionales de cuidado son ambientes relacionales donde es posible experimentar compasión.

Siempre, según Aristóteles, la capacidad de regocijarse por la alegría de los demás y de sufrir por el sufrimiento de los demás son disposiciones del alma propias de una persona honesta y define estas maneras de sentir “cosas justas” (*ibidem*, II, 8, 1386b). Por lo tanto, si tener cuidado implica la capacidad de empatía y de compasión, y si esta manera de sentir es propia de la persona justa, entonces el cuidado no es algo diferente de la justicia, sino más bien, se encuentra en una relación íntima con esta virtud y con la ética que la asume como idea fundamental.

Se puede hablar de “realismo de la compasión” (Murdoch, 1970, p. 67) porque *sentir el sentir del otro ayuda a captar la cualidad de lo real*. Como la compasión está a la raíz del actuar en favor del otro, del actuar en su ayuda para su propio bien, es algo que el ser humano sabe por experiencia. En los Evangelios, cada vez que Jesús realiza un gran gesto para colmar una necesidad en otro, se dice que es movido por la compasión. Cuando hace el milagro de la multiplicación de los panes y la sanación de los enfermos (Mt 14) se dice que él, viendo mucha gente, “fue tomado por la compasión” y sanó a los enfermos. En la parábola del “buen samaritano” se dice que éste, cuando vio al otro en el suelo tuvo compasión y por esto cuidó de él.

A la raíz de la capacidad de compasión está el dejarse tocar – no contagiarse sino tocar – del sufrimiento del otro, y en lugar de esquivar la experiencia del dolor del otro porque es demasiado fuerte, el saber hacer de este sentir el empuje para actuar con cuidado. Actuó para el otro cuando sé sentir su situación, cuando no

me limito a ver su rostro, sino siento la cualidad de su vivencia. Soy capaz de cuidado cuando advierto el llamado del otro para cuidar de él/ella.

Sobre el modo de ser ahí de la compasión y, más extensamente, de la empatía, los discursos actuales son muchos y es necesario señalar una manera de interpretar que es discutible aquél que considera la empatía y la compasión como ponerse a sí mismo en la situación del otro. Si quien trabaja en el mundo del cuidado de la salud fuese llamado para actuar de manera correcta, a sentir de la manera originaria todo el dolor del otro, estaría aplastado por el peso de las vivencias que asistiría y ya no tendría una pizca de la fuerza vital necesaria para actuar. El co-sentir no es la inmersión en el mundo del otro, sino las capacidades emocional y cognitiva que dejan resonar dentro de sí la cualidad de su vivencia.

A propósito de la compasión, Plutarco dice, dirigiéndose a Faccio (destinatario del texto): “Se necesita tener cuidado de las cosas malas sin dolor”, en el sentido de no tomar parte en el dolor (Plutarco, Sobre la paz del alma, *Moralia* 6D). Sentir el otro sí, pero al mismo tiempo mantener una forma de distancia, aquella dada por el pensamiento reflexivo que se mueve por la intención de permanecer en las cosas con justa medida (*ibidem*, 6E). El modo de ser ahí solicitado para permanecer en una relación de cuidado, no es un estado de fusión con el otro – donde la misma relación disminuiría – sino el estar en contacto. Estar en contacto con el otro no significa ni cambiar al otro en su propia manera de pensar y sentir, ni intentar anularse a sí mismo en el otro. Significa estar presente y hacer sentir su presencia, pero con respecto al otro, es decir, sin invadir su espacio vital, y también con respecto a sí mismo, es decir, sin intentar silenciar su propia subjetividad, ya que en tal caso uno no sería para el otro ayuda alguna.

Según Aristóteles, no soy capaz de sentir compasión hacia las personas que han sufrido demasiado y que por esto tienen una mirada gris sobre la vida, porque un exceso de sufrimiento pone al alma en las condiciones de no advertir el sufrimiento del otro, ni en las personas arrogantes (Retórica, II, 8, 1385b). Es interesante notar que entre aquellos que son capaces de piedad, Aristóteles cuenta “las personas que han recibido educación, porque saben razonar bien” (*ibidem*); si se acepta esta tesis y se desarrollan sus implicaciones, se puede suponer que el sentimiento ético y político de la “pietas” es algo que puede ser cultivado. Y así la cultura del cuidado puede ser objeto de una intencionalidad política.

La acción teórica de valorización de la empatía requiere, sin embargo, al mismo tiempo, enfatizar el riesgo siempre presente en una relación de cuidado, de caer en un involucramiento excesivo. Una cosa es buena cuando ocurre en la justa medida, mientras que el defecto y el exceso son dañinos. El defecto de la capacidad de sentir el sentir del otro dificulta el tejido de una relación y no permite una comprensión adecuada; en cambio, la excesiva inversión puede traducirse en una presencia invasiva que daña la acción del cuidado.

El compartir emotivo se ve con suspicacia también por los efectos que tendría en quien-tiene-cuidado, puesto que pondría en peligro el equilibrio interno. Se trata, sin embargo, de precisar que ser problemático desde el punto de vista de la sostenibilidad afectiva no consiste en verificarse de experiencias empáticas, sino en un repetirse de experiencias de compasión que activan una fuerte implicación ética y política. La coparticipación empática en sí misma no pone en riesgo a quien la vive, porque el sentir del otro no es vivido originalmente y, por más intensa que pueda ser la concordancia afectiva que se verifica, la cualidad del vivir empático permanece siempre inferior comparada a la plenitud de la vitalidad con la cual la vive el otro. En este sentido, la empatía ayuda a la comprensión, sin poner en riesgo al sujeto que la vive. En cambio, cuando el sentir la cualidad de la vivencia del otro genera compasión, entonces precisamente el considerar su experiencia injustificada compromete la vida de la mente en una intensa experiencia de búsqueda de las condiciones para aliviar el sufrimiento del otro; cuando la forma de la compasión se repite a menudo y con intensidad, se produce en la intimidad una fatiga emocional que corre el riesgo de ser insostenible.

Precisamente debido a los riesgos involucrados en las situaciones de implicación emotiva, muchas son las dudas que se manifiestan en contra de una teoría que valoriza la cercanía emocional en las relaciones de cuidado y, en muchos casos, se prefiere pensar en una formación no afectiva de los operadores, basando esta opción teórica en el supuesto que para funcionar correctamente, sea posible silenciar los sentimientos. Considerar la vida afectiva como un estorbo, ya que tendría las características de un fenómeno irracional que contamina la posibilidad de una presencia racionalmente guiada, sin embargo, significa seguir siendo prisioneros del mito modernista y positivista de una mente purificada

de todo sentir.

Actuar de una manera afectivamente neutra no sólo no es posible, sino que empobrece la relación. No es posible vaciar el actuar de todo matiz emocional, porque siempre el ser ahí se encuentra en una tonalidad emotiva y este se comunica inevitablemente al otro. El sentir que inevitablemente acompaña al ser ahí no es un fenómeno ontológicamente insignificante, sino que es una forma de inteligencia sobre lo real porque revela la cualidad de lo que está sucediendo (Heidegger, 1927, p. 172). Es a través del sentir que los pensamientos nos advierten de la calidad de lo real. En otras palabras, la experiencia emotiva nos permite entender la cualidad de los fenómenos que experimentamos.

Si se acepta la tesis que valoriza el alcance cognitivo de las emociones, entonces una forma correcta de permanecer en la relación de cuidado presupone una competencia afectiva entendida no como la capacidad de vaciar de cada sentir la propia manera de encontrar al otro, sino más bien, desarrollar esa competencia reflexiva necesaria para comprender su propio funcionamiento afectivo y, en la medida de lo posible, mantenerla bajo la mirada vigilante de un análisis crítico continuo. La comprensión de lo que sentimos es esencial para situarnos como sujetos relacionales utilizando, lo mejor posible, los recursos del ser. Si la forma ordinaria de estar en el mundo es aquella irreflexiva y si es la irreflexibilidad que nos hace depender pasivamente de aquello que nos sucede, entonces la cualidad del ser ahí que se gana es aquella de una postura reflexivamente presente en el acontecer de las cosas, tanto afuera, en el mundo, como dentro de nosotros. No sólo es necesaria una reflexión posterior a la acción, es decir, un pensamiento que lleva la atención a lo que ha ocurrido, sino un pensamiento reflexivo que ocurre en medio de la acción, porque la reflexión casi contemporánea de lo vivido es la única posibilidad de salvar la relación de cuidado de las distorsiones que puedan ocurrir.

Sentir con premura

No existe un encuentro con el otro que no esté emocionalmente teñido, porque somos seres afectivos. Si es verdad que el sentir “es aquello a través de lo cual todas las cosas piensan” (Heráclito, en Colli, 1993, 14 [A14]), entonces el sentido de la experiencia está siempre connotado afectivamente. Pero tocar el tema de la afectividad en una filosofía del cuidado requiere precaución.

Sería y es demasiado fácil, de hecho, decir que un buen cuidado es aquel que sucede en una relación que se nutre de sentimientos positivos. El riesgo es empujar el discurso hacia un deber ser que no funciona, además de resbalar en una visión ilusoria de la vida de la mente. Sin embargo, justamente por la relevancia que tiene el sentir en la experiencia, no es posible no hacer una breve alusión a este tema.

Que la cualidad emocional de una relación juega una función esencial, es evidente desde el nacimiento. Las primeras relaciones que se experimentan son fundamentales, en el sentido de que la cualidad íntima de nuestra postura existente viene de allí. Cuando en el momento de nacer se experimenta una positiva acogida del propio ser ahí, porque quien nos recibe nos transmite la alegría de tenernos entre sus brazos y sabe tener una mirada acogedora sobre nosotros que nos dice que estamos en su pensamiento y, por lo tanto, en su corazón, entonces se experimenta el placer del ser ahí. Sentirse acogido aquieta el alma y cuando el alma está tranquila se relaja, y relajándose, puede encontrar raíces en el mundo.

Cuando, por un lado, no se hace experiencia profunda de sentirse acogido, cuando del otro no nos llega el placer dado por nuestra presencia, se experimenta un sentido de inseguridad que contrae el alma y al estar contraída, tiene dificultad en echar raíces. No lograr arraigarse hace sentirse perdido y en la desorientación se siente atrapado por la angustia de no poder dar forma plena al propio ser ahí. Este miedo hace que sea incapaz de dar vida a un verdadero y generativo movimiento del ser. Existe la posibilidad de moverse por el mundo, de construir lazos, cuando hay un espacio interior seguro desde el cual ir y volver, o incluso simplemente del cual dar la vuelta. Pero cuando no hay fundamento seguro que nutre el alma de fuerza vital, el actuar se vuelve extremadamente fatigoso, sobre todo cuando se trata de tomar una iniciativa, porque iniciar algo nuevo, si es movimiento natural del ser humano desde el momento que cada uno de nosotros nació para comenzar (Arendt, 1958), evoca en el alma el primer inicio, aquel del nacimiento biológico. Es fácil aventurarse en dar inicio a algo bueno si al comienzo de nuestra existencia hemos experimentado como positivo el inicio primigenio; difícil, sin embargo, enfrentar algo que evoca una angustia primaria por la cual, si no se encuentra una contención, se arriesga a un movimiento desordenado que no conduce a nada.

Winnicott apoya la tesis de la importancia de una buena

relación con la madre como condición necesaria para un sano desarrollo psíquico, también habla de una madre “feliz de tener un hijo para cuidar” (1987, p. 10); sentir la felicidad de la madre en el cuidado de nosotros ayuda a abrirse positivamente a la vida. Si bien, evitando cada visión determinista que reconduce la cualidad de la existencia a los primeros momentos de la vida, de todos modos se señala el rol que tienen las experiencias primarias. Primordial es la experiencia del nacimiento biológico, pero no menos importante es el nacimiento al mundo externo cuando se inicia en el “ir a la escuela”. La posición afectiva del maestro que nos acoge fuera del espacio de seguridad, cuando es positivo permanece en el corazón. Cuando, de hecho, se pide hablar de las experiencias de cuidado y de no cuidado que han marcado nuestra vida, a menudo las personas vuelven a los años de la escuela primaria, señalando como fundamental la forma de ser ahí del profesor. Generativa es la figura del profesor que da confianza y que sabe sintonizarse con el otro, que sabe cómo ayudar al estudiante a encontrar su lugar en el mundo del conocimiento, exigiendo saber ir más allá de lo que ya se es a partir, sin embargo, de una aceptación de su perfil original del ser ahí. El profesor competente sabe encontrar el equilibrio adecuado entre adaptarse a la inflexible cualidad del ser ahí del otro y el nutrir una tensión a trascender hacia lo ulterior lo ya dado. La severidad y la firmeza se convierten en formas de cuidado cuando son nutridas por la delicadeza y la confianza en el otro.

Sin confianza no se lograría ni siquiera existir: es la confianza que nos hace abiertos al otro y que de adultos nos proporciona la energía necesaria para ligarnos en un acto de amor. Es sólo teniendo confianza en lo posible que se puede poner el propio ser ahí en el mundo. Puede haber desilusiones, pérdida de esperanza, pero el acto de seguir existiendo requiere de la confianza en la posibilidad de dar forma al ser ahí.

Existe una relación íntima entre dar confianza y el saber aceptar al otro. Quien tiene cuidado logra comunicar confianza sólo si sabe aceptar al otro en su propio ser ahí. Saber aceptar al otro en las cualidades de su ser le devuelve a él/ella el sentido de su valor y genera a su vez la capacidad de aceptarse. Saber aceptar es aquel sentimiento de realidad que sólo nos hace mantenernos en contacto con la existencia. El llamado a la trascendencia, es decir, ir más allá de lo que se da para buscar la mejor forma posible de su experiencia existencial, pone al ser ahí en tensión. Para responder positivamente a la llamada a devenir el propio poder

ser posible, la persona debe saber permanecer en la tensión ulterior. Mantenerse en la tensión para explorar otros modos de actualización de su propia humanidad es, sin embargo, agotador, requiere de energías; puede poner en riesgo el ser ahí de la persona si carece de un sólido fundamento en lo íntimo, aquel que se da de la capacidad de saberse aceptar. Solamente cuando se es capaz de aceptarse por lo que se es, llega a ser posible orientarse positivamente por la tensionalidad a lo ulterior. Por el contrario, toda experiencia psicopatológica está marcada por un endurecerse frente a la capacidad de aceptar la realidad.

Aceptarse por aquello que se es reconcilia con la vida y hace que el alma encuentre un sentido de relajación interior que es un elemento esencial para poder abrirse de una manera positiva al movimiento del ser ahí, que es continua tensionalidad a lo ulterior. El sentirse reconciliados con el ser ahí hace experimentar aquella forma de distensión que sola permite al alma encontrar la energía vital necesaria para el movimiento del vivir.

Saber aceptar no tiene nada que ver con la resignación. Aceptar no significa renunciar al otro, pero es saber de manera realista que se debe empezar por aquello que se es. El saber aceptar la realidad por aquello que es, sin renunciar al otro, sino para iniciar de ahí, se aprende en las relaciones de cuidado: cuando la madre demuestra aceptar al niño por cómo es, cuando el profesor sabe aceptar al estudiante en sus cualidades e inventa los modos de la acción educativa a partir de las cualidades originales del otro, cuando el médico acepta las limitaciones del paciente y lo acompaña con comprensión en el proceso terapéutico. Aceptar la realidad por cómo es no significa renunciar a lo diferente, sino buscar hilos diferentes con los que tejer el tiempo, partiendo, sin embargo, de donde el ser ahí es. Es este el juego ineludible entre la inmanencia y la trascendencia. El profesor que acepta al estudiante en los caminos de su ser ahí, no renuncia a abrir caminos experienciales que pueden llevarlo a explorar otros modos de estar entre las cosas en el mundo, sino que trata de trazar el mapa de lo posible a partir del punto preciso en donde el estudiante se encuentra. El movimiento de devenir en su propio ser posible se nutre de un equilibrio entre la tensión y la distensión, y, por lo tanto, entre la búsqueda de los demás y la aceptación de lo real.

SER AHÍ EN UNA PROXIMIDAD DISTANTE

Tener cuidado significa responder positivamente a las necesidades del otro (Noddings, 2002, p. 38); una de estas necesidades

es ser protegido de posibles situaciones de riesgo. El enfermo que se encuentra en una situación de intensa vulnerabilidad necesita ser protegido de eventos que pueden empeorar aún más sus condiciones o que infligen dolor innecesario, por esta razón, un trabajador de la salud que tiene cuidado del paciente vigila en el contexto para evitar errores en la administración de terapias o para evitar que el paciente sea sometido a intervenciones prescindibles. Pero también existe el daño que la persona puede infligir por sí misma, como puede ocurrirle al niño, que dejado sin vigilancia incurre en peligros de varios tipos.

Según Noddings, (*ibidem*) una de las cualidades esenciales de una buena práctica de cuidado es el compromiso de preparar las condiciones para que el otro no llegue a perjudicarse; por lo tanto, se puede hablar de un cuidado que realiza una función preventiva. Para quien, en cambio, adopta una posición inspirada en el liberalismo, nadie tiene el derecho de intervenir en las decisiones que una persona toma sobre sí misma, incluso cuando corre el riesgo de dañarse a sí misma; la intención de proteger al otro enmascararía un paternalismo que impide al otro estar en su libertad. Estas dos posiciones diferentes señalan la existencia de un problema que requiere mucha más atención de la que suele darse: se trata de entender en qué situaciones y hasta qué punto quien-tiene-cuidado puede y debe intervenir acerca de las decisiones que el otro toma por sí mismo.

Actuar para proteger al otro no es simple, porque ciertos daños son claramente perceptibles, mientras que otros – como la violencia psicológica – son menos tangibles, e incluso cuando se advierte que estos posibles daños pueden llegar a suceder, precisamente a causa de su intangibilidad, puede resultar muy problemático entender cómo intervenir para proteger al otro. En algunos casos se trata de proteger a quien tiene necesidad de cuidado también de formas de carencia que el *caregiver* puede procurar, cuando por ejemplo pone al otro en las condiciones de carecer de la posibilidad de dar expresión a la propia sustancia, a las propias cualidades esenciales. También esta es una forma de violencia, aunque sea de tipo sustractiva.

Ciertas acciones normalmente definidas de cuidado pueden ser perjudiciales; Noddings (*ibidem*, p. 39) habla de “formas patológicas de cuidado” y cuando el daño se esconde bajo acciones que se presentan legítimas, se hace difícil encontrar el modo de proteger al otro, especialmente si éste está en fases de desarrollo (el niño pequeño que no es capaz de expresarse) o de graves

dificultades contingentes (la persona enferma que debido al sufrimiento que está experimentando no tiene la lucidez para ver lo que está sucediendo).

También en este caso, la cuestión consiste en encontrar la justa medida del ser con y para el otro, en otras palabras, de encontrar el punto de equilibrio entre el ser presente activamente y el hacerse a un lado para dejar al otro un espacio de movimiento experiencial que esté intacto. Encontrar el modo de mantenerse en contacto, de estar presente, sin invadir el espacio del otro, no ocupar su propio campo vital. Simplemente estar en contacto, demostrar estar ahí y desde la distancia justa hacer cuanto es necesario para acompañar al otro en su devenir dejando el espacio para un proyecto del ser ahí a partir de sí mismo. Estar cerca del otro es sentir el mandato de no alejarse, pero al mismo tiempo, estar al margen de su espacio vital. Mantenerse en los márgenes para estar ahí con discreción. Dejar ser al otro no como abandono, sino estando en proximidad, es decir, asegurarse de que el otro te sienta accesible y disponible.

La responsividad no debe confundirse con un sustituirse del otro, sino que debe entenderse como el estar disponible para implementar todos aquellos dispositivos cognitivos, emocionales y prácticos que ponen al otro en las condiciones de cuidar de sí mismo. El cuidado requiere de una presencia discreta. En algunos casos, aquello de lo cual el otro tiene necesidad es una presencia silenciosa, pero que comunica la disponibilidad de ser ahí y ser involucrado en el espacio experiencial del otro cuando se advierta la necesidad. El adolescente en apuros que necesita tiempo para comprenderse o los enfermos que nos miran en silencio y parecen querer mantenerse distantes, no buscan aislamiento, sino más bien, una presencia ligera, una presencia que incluso silenciosa revela toda la premura de ser ahí en el momento oportuno. Daniel Siegel (1999) habla de alineación emocional que permite una forma no-verbal de comunicación con el otro. La presencia existencialmente intensa, pero al mismo tiempo discreta, se concreta en saber cultivar una relación con el otro que lo preserve en su trascendencia, es decir, una relación que encuentra la justa medida entre mostrar cercanía y el mantenerse a distancia. La cercanía discreta es la que proporciona todo el apoyo posible al otro sin todavía reducir el espacio de su libre movimiento; es el saberse mantener de lado cuando el otro muestra querer aflojar la relación, pero siempre manteniéndose en contacto, para asegurar la reanudación de una presencia activa

cuando sea necesaria. Una buena, y por lo tanto, justa práctica de cuidado, es aquella que defiende la subjetividad del otro y facilita el determinarse de las condiciones que permiten la iluminación de su ser ahí en su singularidad.

Hay una manera de interpretar el cuidado que deriva de la forma de entrometerse en el lugar del otro, sustituyendo en aquel cuidado-de-sí que pertenece al otro como propio (Heidegger, 1927, p. 15). El sustituirse por el otro, aliviándolo de la carga del trabajo de cuidado, se interpreta como expresión de una intensa dedicación; en cambio, este aligeramiento, sustrayendo al otro a la responsabilidad del cuidado provoca, de hecho, una expropiación ontológica. El efecto de una acción de expropiación puede ir desde la pérdida de posibilidades de desarrollo de su propia manera de ser, a la situación de encontrarse dependientes y dominados.

Encontrar la justa medida del cuidado es la dificultad de la acción educativa. Las teorías “centradas en el estudiante” teorizan la necesidad de lograr promover el pleno desarrollo del otro, sin entrometerse en su espacio vital, en su orden del corazón y en los espacios generativos de su vida mental. Si el riesgo de dominar al otro es relevante, no menos importante es monitorear el riesgo de empobrecer el proceso educativo por una excesiva reducción del espacio de presencia del adulto. Se asiste hoy a la tendencia a reducir el cuidado educativo – que tiene su sentido vital en el tomarse en serio al ser del otro en todas sus potencialidades – a la mera acción instructiva; aunque de esta forma, el proceso formativo deviene reductivo y empobrece las mismas posibilidades de ser del otro. Bajo las capas de conocimiento, aunque útiles, que llenan la mente, el poder ser del otro no encuentra alimento. El alma corre el riesgo de permanecer inactiva. Si se conviene en individualizar en el alma el punto viviente que siente el anhelo de trascendencia y la tensión a buscar horizontes de sentido, entonces, partiendo de esta visión, el cuidado educativo no puede evitar la apuesta de dedicarse a ofrecer experiencias que despierden el ser ahí en su cuestionamiento más propio. Incluso en la máxima discreción, en la búsqueda de una forma no intrusiva de estar en comparación al movimiento de ser del otro, el cuidado educativo no puede eludirse a su propia tarea de nutrir la pasión por lo ulterior. Seguir este camino significa solicitar el trabajo noético de hacer preguntas acerca del ser ahí: sobre la vida que acontece y sobre la vida que podría ser. Formular preguntas, activa la vida del alma. Aquí, sin embargo, se abre el verdadero

problema: despertar al preguntar sin excederse en abrir espacios de problematización que el alma del otro no puede sostener. Saber mantenerse en la zona de desarrollo sostenible del otro, sin dejar de abrir la mirada de la mente sobre otras tierras del pensar.

Si en el cuidado educativo está el riesgo de ser elevada la expropiación ontológica del otro, en cambio, en el cuidado de la salud a menudo el médico y el enfermero se encuentran en la condición de tener que substituirse al otro cuando este es incapaz físicamente y/o psíquicamente de cuidar de sí mismo. Sin embargo, incluso en los casos de radical dependencia del paciente de la persona tratante, siempre se debe prestar atención al paciente con el fin de evitar cualquier forma de sustitución, ahí donde éste manifieste la capacidad de asumir autónomamente la responsabilidad de sí mismo. Aquellas prácticas que en el campo de la enfermería se definen como “educación del paciente” tienen como objetivo facilitar el desarrollo de un dominio de sí mismo, con el fin de adquirir la capacidad de cuidar de su propio ser ahí. Una buena interpretación de la práctica del cuidado es aquella que “ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (Heidegger, 1927, p. 158). La educación al cuidado de sí mismo es aquel actuar por el otro, movido por la intención de promover la pasión de devenir el propio poder ser más justamente, a través de la búsqueda de las cosas que son para la vida de mayor valor.

CON DELICADEZA Y CON FIRMEZA

Puesto que en la relación asimétrica del cuidado uno se encuentra siempre en una situación de dependencia del otro, Eva Kittay (1999, p. 30) define el trabajo del cuidado como “*dependency work*” y “*dependency workers*”, aquellos que asumen la tarea de hacer el trabajo de cuidado. Definir el trabajo de cuidado como una actividad que trata a otros que se encuentran en una situación de dependencia, permite enfatizar el problema relacional y ético del trabajo de cuidado, consecuentemente con el hecho de que por un lado, quien-recibe-cuidado ve acentuado su estado de vulnerabilidad porque entra en una relación de dependencia, y por otro lado, quien-tiene-cuidado se vuelve vulnerable porque está sujeto a las demandas que la condición de dependencia del otro impone.

Justamente, porque quien-pide-cuidado es vulnerable, tratar con el otro requiere tacto, delicadeza. Delicadeza en tratar el

cuerpo del otro y la delicadeza de entrar en contacto con su dimensión espiritual. Tocar al otro respetándolo en su trascendencia.

Acercarse al otro sin dominarlo nunca. Comunicar el propio pensamiento, la propia visión de las cosas sin nunca imponer el propio discurso como verdad. Actuar según el principio de la delicadeza es tomarse tiempo para encontrar la palabra justa, y cuando es necesario saber estar en silencio, sin que el silencio se transforme en distancia, sino comunicar al otro que el silencio es un momento de transición para encontrar el tiempo de una palabra viva, que abra tejidos dialógicos con el otro. Para que las palabras respondan a la necesidad de procurar información, o de nutrir aberturas experienciales, o de aliviar las heridas de la vivencia del otro, siempre deben ser buscadas con cuidado, porque el decir que se tiene cuidado es distinto de aquel que repite el refrán donde las posibilidades de sentido se pierden. El respeto se mide también en la búsqueda de una palabra viva y no consumada.

Somos seres espirituales porque somos capaces de palabra. “Las palabras son el espíritu” (Murdoch, 1997, p. 248), porque es a través de las palabras que nuestra sustancia espiritual toma forma. Tener cuidado del otro implica, entonces, tener cuidado de las palabras que se pronuncian porque en la relación puedan ser generadoras de espacios de respiro. Un exceso de palabras invade el espacio entre yo y el otro, pero muy pocas palabras no permiten que la relación tome forma. Sin embargo, no es sólo una cuestión de cantidad sino también de calidad: palabras inexactas, pronunciadas sin cuidado, no hacen más que opacar el espacio del encuentro con el otro, palabras demasiado buscadas pueden obstaculizar el diálogo; palabras demasiado cargadas de emociones pueden desorientar al otro, palabras áridas terminan creando sólo distancia. Para hacer de las palabras una experiencia de cuidado hay que dejar que nuestro decir sea guiado esencialmente por la búsqueda de la verdad de la experiencia.

La delicadeza puede ser, sin embargo, una manera de colocarse que tiene al otro resguardado, pero a distancia; se hace, en cambio, fuente viva de cuidado aquella delicadeza que es expresión de ternura. La ternura “se manifiesta en el límite de ser y del no ser, como un dulce calor en el que el ser se disipa por irradiación” (Lévinas, 1971, p. 263). La profundidad de la dimensión de la ternura impide confundirla con gentileza, aunque se parezca a ésta. Un corazón tierno sabe cómo hacer espacio al otro porque

cambia haciéndose materia que acoge el perfil del otro, mientras que la dureza del corazón crea distancia, desconfianza e induce sentimientos negativos.

Pero quien hace el trabajo del cuidado también experimenta el sentirse vulnerable. No sólo el que ocupa en la relación de cuidado una posición dominante puede ser abusivo y transformar su poder en violencia contra el otro, sino también quien recibe-cuidado, dada la condición de vulnerabilidad en la cual se encuentra, que no excluye que asuma comportamientos que intentan abusar de la disponibilidad del *caregiver*. Se puede hablar en ciertos casos de “erosión de la sustancia del otro” por parte de quien-recibe-cuidado. El otro del cual se tiene cuidado no es un ángel, sino un ser humano con todas sus debilidades. El adolescente que aún tiene necesidad de cuidado, pero al mismo tiempo trata de liberarse de cualquier vínculo de dependencia para encontrar su propio camino, puede llegar a poner en dificultad a los adultos que tienen cuidado por él/ella. El niño bajo custodia que siente toda la fragilidad de su situación puede poner en riesgo el núcleo familiar que lo ha acogido. El enfermo puede ser tiránico, pretender más allá de la medida ser agresivo, no responder nunca con cortesía, anteponer falsas necesidades. En estos casos, quien ejerce la responsabilidad del cuidado, tiene el deber no sólo de la ternura, sino también de la firmeza, que en algunos casos se puede expresar con la decisión de suspender la acción del cuidado cuando se evalúa que implica sólo gastos innecesarios de energía y, sin abandonar nunca al otro, buscar soluciones de cuidado diferentes.

Según Diemut Bubeck, se puede hablar de cuidado sólo cuando el otro manifiesta necesidades que no puede satisfacer por sí mismo, de lo contrario lo que se nos pide no es cuidado, sino servicio (1995, p. 129). Ser sometidos a un exceso de peticiones por parte de quien-recibe-cuidado implica una erosión, no sólo inútil sino también perjudicial, de energías que deben ser impedidas. Saber posicionarse con firmeza, a partir de un análisis lúcido de la situación, requiere de un trabajo de cuidado de sí mismo que disipe su propio pensar de sentidos de culpa inútiles y tenga, en vez, siempre la mente en busca de la justa medida de su propio actuar con cuidado.

Actuar con firmeza significa saber decir no cuando es necesario a las peticiones del otro. Aún cuando cueste, porque puede abrir una situación conflictiva o agrietar la relación, cuando la propia decisión es motivada de acuerdo con una modalidad

“razonable y amorosa; al mismo tiempo”, (Noddings, 2002, p. 42) la acción de cuidado alcanza un objetivo importante por el cual cada esfuerzo encuentra su sentido.

Puede haber también largos períodos de tiempo en los cuales quien-recibe-cuidado rechaza nuestra firme manera de permanecer en relación; en estos casos a quien-tiene-cuidado se exige el ejercicio, así como el coraje para tomar decisiones difíciles, incluso la virtud de la paciencia.

El riesgo de dejarse dominar por quien-recibe-cuidado es mayor en los casos en el cual se crea un vínculo afectivo entre las personas. La relación de cuidado es siempre significativa en el plano emotivo, y a quien-tiene-cuidado es requerida la capacidad de manejar con equilibrio el vínculo con el otro, pero este ejercicio de superioridad emocional se hace más difícil cuando la continuidad en el tiempo de la acción del cuidado conduce a reducir los límites experienciales, creando una relación emotiva significativa (Kittay, 1999, p. 36). En estos casos es importante que quien-tiene-cuidado sepa trabajar sobre sí mismo para que la inversión emotiva no afecte negativamente la forma en que responde al comportamiento y a las peticiones de quien-recibe-cuidado. Las virtudes son formas de ser ahí que se ponen en marcha no sólo hacia los demás, sino también hacia sí mismos, y quien-tiene-cuidado para actuar bien está obligado a cultivar las virtudes hacia sí mismo y una de estas es la que se define como “respeto por sí mismo” (Kittay, 1999, p. 37).

LA FATIGA DEL CUIDADO

La dificultad del cuidado

El trabajo de cuidado es agotador. Requiere de muchas energías cognitivas, emotivas, y en ciertos casos, físicas y organizativas. La razón radica en el hecho de que no sólo lo hace más vulnerable, sino que exige trabajar en un contexto de gran incertidumbre.

No hay cuidado si no hay sensibilidad al sentir del otro; pero la sensibilidad es exponerse al otro y el ser expuesto aumenta la tasa de vulnerabilidad que nos es propia, precisamente, en cuanto seres dependientes el uno del otro. Justamente, porque ser sensible expone, y exponiendo se pone en riesgo, quien-tiene-cuidado debe cuestionarse sobre la sensatez de ser sensibles al otro. Pero mientras el cuidado se actualice, existe un riesgo inevitable. Como el vivir requiere de una apuesta continua con respecto a lo

que es para ir más allá de los márgenes, así, la posición existencial de tener-cuidado hace necesario ser aún más atrevidos.

Precisamente porque somos seres relacionales y, por lo tanto, faltantes de un ser completo, pero necesitados del otro, es necesaria una forma de reconocimiento para apoyar la fatiga del trabajo del cuidado. Hay reconocimiento cuando el otro muestra aceptar positivamente nuestro actuar, con las palabras o con los gestos.

Hay situaciones en las que se hace experiencia del reconocimiento. El adulto que está en una condición de conciencia de la experiencia que está viviendo, puede atestiguar el reconocimiento con una sonrisa, un apretón de manos o con palabras, pero también un recién nacido es capaz de reconocimiento, cuando con gestos muestra el placer de recibir nuestros cuidados. El estudiante conoce diferentes maneras de mostrar que sabe apreciar las experiencias educativas organizadas para facilitar el desarrollo de sus potencialidades, pero también la persona que está experimentando situaciones difíciles a nivel psíquico logra encontrar el modo de expresar su vivencia en relación con las acciones de cuidado recibidas. En ciertas situaciones electivas, como en las relaciones de amistad, además del reconocimiento, se verifica también la reciprocidad, es decir, quien-tiene-cuidado se convierte, a su vez, en destinatario de la acción de cuidado, y viceversa, quien-recibe-cuidado asume el rol de *caregiver*. Pero puede ocurrir que el reconocimiento tarde en llegar o que el otro, incluso en una relación igualitaria con nosotros, no esté en ese momento en condiciones de reciprocidad. Persistir en una condición de cuidado sin reconocimiento es difícil y requiere a quien-tiene-cuidado un trabajo fuerte sobre sí mismo, para mantener viva y activa la energía necesaria.

El análisis fenomenológico de las prácticas de cuidado trae a la luz todos sus problemas intrínsecos. El cuidado como práctica es una forma de acción, y constituye una evidencia experiencial que no es posible adquirir un control completo de las acciones. Cuando construimos un artefacto material es generalmente posible deshacerlo y bajo ciertas condiciones, recomenzar la obra; en cambio, no es posible tener dominio de los procesos desencadenados por la acción que ocurre en una relación, porque otro ser humano es destinatario de la acción, que no sólo reacciona a mi actuar con su propia intencionalidad, sino que se sitúa en un contexto preciso donde intervienen dinámicas no controlables por parte de quien ejerce la acción de cuidado.

Como los efectos de las acciones humanas, aunque dirigidas

por una buena intención son imprevisibles y en muchos casos irreversibles, el trabajo del cuidado pide vigilar sobre aquello que se hace, evaluando cuidadosamente lo que sucede al otro cuando nuestros gestos y nuestras palabras entran en su espacio vital. La dificultad de actuar con responsabilidad es que la vigilancia debería ser continua, no sólo porque no hay ninguna garantía que a la calidad de la intención corresponda al efecto intencionado, sino también porque el gesto y la palabra aparentemente más insignificante puedan generar procesos de cierta importancia para la calidad del ser ahí del otro y de la relación de cuidado en su conjunto. La responsabilidad de la solicitud es, por tanto, una postura que ocupa intensamente la vida cognitiva y emotiva.

Precisamente para la cualidad impredecible del actuar, según Hannah Arendt (1958, p. 175) es importante saber que, si no se alcanza el resultado esperado, se puede ser perdonado; saber que uno puede ser comprendido y perdonado bastaría para encontrar la fuerza para actuar en aquel mar incierto que es la relación con el otro. Ciertamente, la facultad de perdonar es esencial para actuar con los demás, tanto en el espacio privado como en el público, porque el sentirse perdonados es condición para encontrar la fuerza para empezar a actuar. Pero el límite del pensamiento arendtiano, como el de tanta otra filosofía política, es tener como referencia un sujeto autónomo, plenamente consciente y libre de moverse. La realidad, sin embargo, no corresponde a esta imagen; las relaciones no siempre suceden entre sujetos capaces de negociación igualitaria; en las relaciones de cuidado, precisamente en cuanto asimétricas, quien-tiene-cuidado puede encontrarse asumiendo la responsabilidad de alguien que no es autónomo y no puede participar activamente en el proceso de significación de la experiencia. Por consiguiente, quien-tiene-cuidado debe asumir sobre sí mismo toda la responsabilidad del actuar, y esta responsabilidad radical hace sentirse solos frente a las decisiones y solos ante el resultado de su propio actuar. La responsabilidad hacia el otro implica en muchos casos la plena responsabilidad de su propio actuar y, por tanto, de la capacidad de soportar solos el resultado de sus propias acciones. En este sentido, decidirse por el cuidado de otra persona es siempre una apuesta.

Estar en una posición arriesgada pone en evidencia la necesidad de una vigilancia continua en su propia forma de estar en la relación de cuidado, que se actualiza en forma de un autoanálisis crítico, tanto del propio pensar y del propio sentir, como de las propias acciones. Conocer la necesidad de autoanálisis y

practicarla no debe, sin embargo, resultar en la ilusión que vigilar equivalga a obtener el control total sobre el devenir de la acción de cuidado, porque la cualidad específica de la acción es la imprevisibilidad. Precisamente, se debe evidenciar la falta de soberanía sobre la acción, como que incluso, quien-tiene-cuidado sufra su propia fragilidad, ya que no puede tener el control total sobre su actuar. El poder del cuidado es inseparable de una condición de vulnerabilidad creciente, resultante de la no soberanía que debe soportar respecto de las acciones.

Es difícil encontrar la justa medida del actuar, no sólo porque no poseemos claramente la idea de lo que es bueno hacer, sino también porque el resultado de una acción no depende únicamente del sujeto que decide, sino también de las variables contextuales. Quien actúa, trabaja en una condición de incertidumbre, porque la reacción a su acción no es previsible, pero no obstante esto, siempre es responsable en primera persona de su propio actuar. Cuanto mayor es la situación de debilidad y dependencia del otro, mayor es el sentido de responsabilidad que se siente pesar sobre sí mismo.

La razón necesaria del cuidado

Mantenerse en la responsabilidad del cuidado es por lo tanto difícil: difícil porque no se controla la acción, difícil porque no se puede siempre ser perdonados, difícil porque puede suceder que no se encuentre reconocimiento. Sin embargo, la realidad vive de las acciones de cuidado.

La calidad altamente problemática de actuar con cuidado sería suficiente para tomar la decisión de no asumir esta forma de responsabilidad. Sucede, en cambio, que muchas personas se dedican a las acciones de cuidado y en ciertos casos están dispuestas a arriesgar una disponibilidad que requiere una inversión considerable de energías, que toma casi la forma de una apuesta ontológica y ética. Si se toma en consideración la realidad social, especialmente en los lugares menos visibles, lejos de los focos, se pueden encontrar situaciones en las que alguien asume la responsabilidad del cuidado en condiciones de alto riesgo; pienso en esas familias abiertas a lo foráneo, que saben aceptar con una disponibilidad plena e inmediata a quien se encuentra en situaciones difíciles (Iori, Mortari, 2005).

Si la preocupación de cada ser humano es reducir las condiciones que aumentan la tasa de vulnerabilidad del vivir y si en las

relaciones de cuidado no sólo esta posibilidad disminuye, pero la vulnerabilidad de quien-tiene-cuidado aumenta, entonces, ¿por qué arriesgar ciertas formas de responsabilidad que implican el hacerse cargo de situaciones de alto riesgo? ¿Qué motiva a estar fuera de gramáticas del vivir lo suficientemente tranquilizadoras y decidirse por una forma de ser ahí que requiere de una fuerte inversión de energía? No puede ser otra cosa que la pasión por el bien.

La pasión por la búsqueda del bien es la respuesta a la conciencia de que, si nadie vive en la individualidad, pero siempre se alimenta del otro, buscar por la vida las cosas de valor que la hacen digna de ser vivida, no puede sino ser un proyecto que nos involucre en nuestra íntima pluralidad.

Afirmar como un valor la pasión por el bien obliga a confrontarse con aquella que Tzvetan Todorov (2000) define como la “tentación del bien”, haciéndola coincidir con la certeza de poseer el concepto de bien, y con la presunción de saber implementarlo, con la consecuencia de querer imponerlo con fuerza a los demás. La tentación del bien, entendida como presunción de hacer el bien por sí mismo, puede causar mucho daño. El concepto que hace de trasfondo a la filosofía del cuidado aquí señalada es que la pasión por el bien debe guiar el trabajo del cuidado, pero que estamos destinados a no tener una idea suficientemente clara del bien, para que éste se constituya como el horizonte de nuestro actuar. Por esta razón, ponerse en busca de cosas que hacen bien puede ser riesgoso. Buscar el bien es a menudo una apuesta.

Pero ser arriesgado es inevitable, porque es consubstancial al ser. Es propio de la existencia humana buscar el bien y evitar el mal, buscar lo que da gozo y evitar el dolor. No se puede no estar al lado de la búsqueda del bien. Es la cualidad de la condición humana y la tensión íntima que la mueve dejar en evidencia que la búsqueda del bien no debe atemorizar, sino que debe apasionar. Sin embargo, una búsqueda que debe ser sensata es como la entienden aquellos que cada día se arriesgan continuamente a la dificultad del trabajo de cuidado, es decir, como atención al deseo del bien que el otro siente, y no como “una ética y una política clavadas en la voluntad de bien” (Sartori, 2005, p. 22). No se trata de construir teorías del actuar bien, que realmente se convierten en imposiciones peligrosas en lo real, sino de mantener viva y proteger la tensión a hacer aquello que permite a la vida de cada uno encontrar su mejor forma.

Dada la dificultad de pensar el bien, el problema no consiste

en evitar confrontarse con esta idea, sino más bien, en mantener despierta la conciencia de la fragilidad de la razón humana, lo que hace imposible captar toda la esencia de las ideas tan decisivas para la calidad de la vida como la idea del bien. El estar en busca del bien no significa tomar una posición edulcolada y evitar confrontarse con lo negativo; de hecho, se está del lado del propio bien, si se trata de centrar toda la dificultad que esto implica. No se puede no estar de acuerdo con la necesidad de meditar sobre todas las posibles distorsiones que pueden venir de un cierto voluntarismo y de una cierta presunción; pero esta no es una razón suficiente para que aquella que llamo una pasión por el bien se asuma con desconfianza. Porque el deseo de bien, lo que nos hace es permanecer en el mundo.

La desconfianza en la búsqueda del bien puede llegar al punto de autorizar una forma de ser derrotista, que se distancia de lo real y, donde percibe que hay maldad, se hace a un lado, porque la única manera sensata de reaccionar sería la pasividad. Considero esta, una peligrosa, si no, una tremenda posición política. Cuando hay maldad hay que “arremangarse las mangas”, incluso sabiendo que uno se puede equivocar; es la propia realidad que, si se la escucha, exige el coraje de ensuciarse las manos pensando en el bien.

Desde el punto de vista teórico, estar cerca de la realidad implica que se empieza a tener consideración incluso por las formas de pensar menos refinadas, pero que son las que realmente hacen el trabajo del existir. Del análisis fenomenológico de buenas prácticas de cuidado resulta que quien tiene cuidado, tratando de hacer aquello que hace bien al otro, no tiene ninguna teoría general que imponer, no tiene ninguna visión universal del bien. No le importa construir argumentaciones que produzcan teorías de ética definidas geoméricamente. Lo que cuenta es estar escuchando al otro y escucharse a uno mismo, buscando en aquella precisa situación hacer lo mejor que sea permitido a las posibilidades y a los vínculos de lo real. No hay reglas que aplicar, imperativos categóricos que ordenan la razón; la única cosa que me ordena es la cualidad de la situación experiencial del otro, la necesidad ontológica de bien que siento en su mirada.

Los filósofos sistemáticos podrían hablar del relativismo o situacionalismo, pero sería un etiquetado conceptual reductivo. Mantener la mirada en el otro, en su singular necesidad y en su propio deseo, no implica que carezca de confrontación del pensamiento con las cuestiones generales. Estar atento a los detalles

no significa dejar de preguntarse: “¿Qué está bien?”, “¿cómo hacer lo que es correcto?”. La diferencia entre el pensamiento sistemático que construye escenarios teóricos y la práctica del cuidado, es que en el pensar que acompaña el trabajo de cuidado, la confrontación con las cuestiones generales no está nunca orientada a construir teorías; lo que cuenta es esa forma de la reflexión que permite dibujar horizontes que ayuden a permanecer en la realidad.

En el cuidado se debe guiar la atención hacia el otro y la obediencia a la necesidad que todos sienten de bien-ser ahí con los otros en el mundo. Se puede decir que la ética diaria del cuidado está hecha de “esfuerzos de atención dirigidos a los individuos y obediencia a la realidad como ejercicio de amor” (Murdoch, 1997, p. 333). Esta atención al otro en su singularidad y el tomar decisiones según una lógica situacional no es ni la falta de un horizonte más amplio (los principios generales de la ética de la Ilustración) ni una situacionalidad desmoronada, porque detrás de la atención a la persona en su singularidad y el mantenerse fuera de los dispositivos de toma de decisiones ya dados, hay un trabajo continuo de la mente con el fin de buscar la medida justa y buena del actuar. Un pensar que no es sistemático, pero tampoco oportunista se puede definir como realista y empírico, para indicar su cualidad de atención a la realidad. Y la realidad está hecha de encuentros únicos y singulares:

Enseñaba en una clase primaria. Como todas las mañanas llegaba temprano a la escuela para que los niños que llegaban en autobús me encontraran ya en el aula. Mientras esperaba, siempre había algo que hacer. Esa mañana estaba ocupada escribiendo un informe. Los niños llegan y me saludan alegres. Alessandro, el más pequeño del grupo se acerca a mí y me dice: “Hola maestra. Tengo algo importante que decirte”. “Muy bien, cuéntame. Te escucho.” Alessandro comienza a contar, yo continúo escribiendo el informe. “¡Maestra escúchame!” “Pero si te escucho, continúa.” Y mientras digo estas palabras, continúo escribiendo. Alessandro reinicia la historia, pero luego se interrumpe; siento sus manitas en mi cara, me vuelve hacia él y me dice: “Si no me miras, significa que realmente no me escuchas. Pero las cosas que tengo que decirte son importantes”. Tenía razón. “Claro, voy a escucharte.” Puse el bolígrafo sobre la mesa y cerré el cuaderno. Alessandro ha reanudado su relato mientras yo, con la debida atención, lo escuchaba.

El cuidado es cuidado hacia otra persona precisa. El bien es aquello que el otro necesita para estar bien en aquel preciso

instante. La vida no es un sistema, no necesita conocimientos arquitectónicos generales. Necesita atención y dedicación en aquel preciso instante, para esa precisa mirada. Habitamos en el tiempo y el alma se alimenta de instantes de bien.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2011), *Poeti greci. Da Omero al VI secolo d.C.* Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- ARENDT, H. (1929), *Il concetto d'amore in Agostino*. Tr. it. SE, Milano 1992.
- ARENDT, H. (1958), *Vita activa*. Tr. it. Bompiani, Milano 1989.
- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*. Tr. it. in *Etiche*, UTET, Torino 1996.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*. Tr. it. Rusconi, Milano 1993.
- ARISTOTELE, *Retorica*. Tr. it. Mondadori, Milano 1996.
- BAIER, A. (1985), *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*. Methuen, London.
- BAIER, A. (1987), "The need for more than justice". In *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 13, pp. 41-56.
- BAIER, A. (1994), *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Harvard University Press, Cambridge (MASS).
- BENNER, P. (1994), "Introduction". In BENNER, P. (a cura di), *Interpretive Phenomenology*. Sage, Thousand Oaks (CA), pp. XIII-XXVII.
- BENNER, P, WRUBEL, J. (1989), *The Primacy of Caring*. Addison-Wesley Publishing Company, Menlo Park (CA).
- BLUM, L. (1994), *Moral Perceptions and Particularity*. Cambridge University Press, New York.
- BOWDEN, P. (1997), *Caring*. Routledge, London and New York.
- BOWLBY, S.A. (1969), *Attaccamento e perdita*, vol. I: *L'attaccamento alla madre*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1972.
- BUBECK, D.G. (1995), *Care, Gender, and Justice*. Oxford University Press, Oxford.
- BUBECK, D.G. (2002), "Justice and the Labor of Care". In KITTAY, E.F., FEDER, E.K. (a cura di), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*. Rowman & Littlefield Publishers, Boston, pp. 160-185.
- CAILLÉ, A. (1998), *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- CARSE, A.L. (1998), "Vulnerability, agency, and human flourishing". In

- TAYLOR, C., DELL'ORO, R. (a cura di), *Health and Human Flourishing*. Georgetown University Press, Washington DC, pp. 33-52
- CHENYANG, L. (1994), "The confucian concept of *jen* and the feminist ethics of care". In *Hypatia*, 9, 1, pp. 70-89.
- CICERONE. *De officiis*. Torino: Einaudi, 2012
- COLLI, G. (1993), *La sapienza greca. III Eraclito*. Adelphi, Milano.
- CURZER, H. (2002), "Admirable immorality, dirty hands, care ethics, justice ethics, and child sacrifice". In *Ratio*, 15, 3, pp. 227-244.
- DANCY, J. (1992), "Caring about justice". In *Philosophy*, 67, pp. 447-466.
- DAVIS, A. (1990), "Are there limits to caring? Conflict between autonomy and beneficence". In LEININGER, M.M. (a cura di), *Ethical and Moral Dimensions of Care*. Wayne State University Press, Detroit, pp. 25-32.
- DERRIDA, J. (1991), *Donare il tempo*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1996.
- DESAUTELS, P., WAUGH, J. (a cura di) (2001), *Feminists Doing Ethics*. Rowman & Littlefield Publishers, Boston.
- DILLON, R. (1992), "Care and respect". In BROWNING COLE, E., COULTRAP-McQUIN, S. (a cura di), *Explorations in Feminist Ethics. Theory and Practice*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 69-81.
- DREYFUS, H.L. (1991), *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*. The MIT Press, Cambridge (MA).
- FISHER, B., TRONTO, J. (1991), "Toward a feminist theory of care". In ABEL, E., NELSON, M. (a cura di), *Circles of Cares: Work and Identity in Women's Lives*. State University of New York Press, Albany (NY), pp. 35-62.
- FRY, S.T. (1990), "The philosophical foundations of caring". In LEININGER, M.M. (a cura di), *Ethical and Moral Dimensions of Care*. Wayne State University Press, Detroit, pp. 13-24.
- GAUT, D.A. (1988), "Conceptual analysis of caring: Research method". In LEININGER, M.M. (a cura di), *Caring*. Wayne State University Press, Detroit, pp. 17-24.
- GROENHOUT, R.U. (2003), *Theological Echoes in an Ethic of Care*. Erasmus Institute Occasional Paper, n. 2. University of Notre Dame, Notre Dame (IND).
- HARRÉ, R., GILLET, G. (1994), *La mente discorsiva*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1996.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Essere e tempo*. Tr. it. Longanesi, Milano 1976.
- HEIDEGGER, M. (1929), *Che cos'è metafisica?* Tr. it. Adelphi, Milano 2001.
- HEIDEGGER, M. (1944), *La poesia di Hölderlin*. Tr. it. Adelphi, Milano 1988.
- HEIDEGGER, M. (1975a), *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. Tr. it. Il melangolo, Genova 1999a.
- HEIDEGGER, M. (1975b), *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Tr. it.

-
- Il melangolo, Genova 1999b.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Segnavia* (II ed.). Tr. it. Adelphi, Milano 2002.
- HELD, V. (2006), *The Ethics of Care*. Oxford University Press, Oxford.
- HUME, D. (1740), *Trattato della natura umana*. Tr. it. Bompiani, Milano 2001.
- HUSSERL, E. (1913), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I. Tr. it. Einaudi, Torino 2002.
- HUSSERL, E. (1948), *Esperienza e giudizio*. Tr. it. Bompiani, Milano 1995.
- HUTCHESON, F. (1725), *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*. Tr. it. Baldini & Castoldi, Milano 2000.
- IORI, V., MORTARI, L. (2005), *Per una città solidale. Le risorse informali nel lavoro sociale*. Unicopli, Milano.
- JONAS, H. (1979), *Il principio di responsabilità*. Tr. it. Einaudi, Torino 1990.
- KANT, I. (1797), *Metafisica dei costumi*. Tr. it. Bompiani, Milano 2003.
- KITTAY, E.F. (1999), *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*. Routledge, New York and London.
- KITTAY, E.F. (2002), "When caring is just and justice is caring: Justice and mental retardation". In KITTAY, E.F., FEDER, E.K. (a cura di), *The Subject of Care*. Rowman & Littlefield Publishers, Boston, pp. 257-276.
- KITTAY, E.F., FEDER, E.K. (a cura di) (2002), *The Subject of Care*. Rowman & Littlefield Publishers, Boston.
- LÉVINAS, E. (1947), *Dall'esistenza all'esistente*. Tr. it. Marietti, Genova 1997.
- LÉVINAS, E. (1949), *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1998.
- LÉVINAS, E. (1971), *Totalità e infinito*. Tr. it. Jaca Book, Milano 2004.
- LÉVINAS, E. (1972), *Umanesimo dell'altro uomo*. Tr. it. Il melangolo, Genova 1985.
- LÉVINAS, E. (1978), *Altrimenti che essere*. Tr. it. Jaca Book, Milano 1991.
- MANNING, R. (1992), "Just caring". In BROWNING COLE, E., COULTRAP-MCQUIN, S. (a cura di), *Explorations in Feminist Ethics. Theory and Practice*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 45-54.
- MARCEL, G. (1949), *The Philosophy of Existence*. Philosophical Library, New York.
- MAY, R. (1969), *L'amore e la volontà*. Tr. it. Astrolabio, Roma 1971.
- MAYEROFF, M. (1990), *On Caring*. Harper Collins Publishers, New York.
- MITCHELL, S.A. (1988), *Gli orientamenti relazionali in psicanalisi. Per un modello integrato*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- MORTARI, L. (2006), *La pratica dell'aver cura*. Bruno Mondadori, Milano.
- MORTARI, L. (2013), *Aver cura della vita della mente*. Carocci, Roma.
- MORTARI, L., SAIANI, L., (a cura di) (2013), *Gesti e pensieri di cura*. McGraw

Hill Education, Milano.

- MURDOCH, I. (1970), *The Sovereignty of Good*. Routledge, London.
- MURDOCH, I. (1997), *Esistenzialisti e mistici*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 2014.
- NANCY, J.-L. (1996), *Essere singolare plurale*. Tr. it. Einaudi, Torino 2001.
- NANCY, J.-L. (2004), *All'ascolto*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2004.
- NODDINGS, N. (1984), *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, Berkeley.
- NODDINGS, N. (1992), *The Challenge to Care in School: An Alternative Approach to Education*. Teachers College Press, Columbia University, New York.
- NODDINGS, N. (2002), *Starting at Home*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, Los Angeles.
- NUSSBAUM, M. (1996), *Terapia del desiderio*. Tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1998.
- NUSSBAUM, M. (1999), "Virtue ethics: A misleading category?". In *The Journal of Ethics*, 3, 3, pp. 163-201.
- NUSSBAUM, M. (2001), *L'intelligenza delle emozioni*. Tr. it. il Mulino, Bologna 2004.
- NUSSBAUM, M. (2002), "The future of feminist liberalism". In KITTAY, E.F., FEDER, E.K. (a cura di), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*. Rowman & Littlefield Publishers, Boston, pp. 186-214.
- OATLEY, K. (1992), *Psicologia delle emozioni*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1997.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*. Tr. it. Bompiani, Milano 2000.
- PLUTARCO, *Sulla serenità dell'anima*. In *Consigli agli inquieti*. Tr. it. BUR, Milano 2003.
- PULCINI, E. (2001), *L'individuo senza passioni*. Bollati Boringhieri, Torino.
- PULCINI, E. (2003), *Il potere di unire*. Bollati Boringhieri, Torino.
- PULCINI, E. (2009), *La cura del mondo*. Bollati Boringhieri, Torino.
- RANHEIM, A. (2009), "Caring and its ethical aspects – an empirical philosophical dialogue on caring". In *International Journal of Qualitative Studies in Health and Well-being*, 4, 3, pp. 78-85.
- REVERBY, S.M (1987), *Ordered to Care*. Cambridge University Press, Cambridge (UK).
- RICŒUR, P. (2007), *Etica e morale*. Morcelliana, Brescia.
- RILKE, R.M. (1929), *Lettere a un giovane poeta*. Adelphi, Milano 1980.
- RILKE, R.M. (1992), *Nuove poesie. Requiem*. Einaudi, Torino.
- RILKE, R.M. (2000), *Poesie 1907-1926*. Einaudi, Torino.
- ROBINSON, F. (1999), *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Affairs*. Westview Press, Boulder (CO).
- RUDDICK, S. (1995), "Injustice in families: Assault and domination". In HELD,

-
- V. (a cura di), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Westview Press, Boulder, Colorado, pp. 203-223.
- SARTORI, D. (2005), "La tentazione del bene". In Diotima, *La magica forza del negativo*. Liguori, Napoli, pp. 9-33.
- SCHWEITZER, A. (1966), *Die Ehrfurcht vor dem Leben Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. Verlag C.H. Beck, München.
- SENECA, *Tutte le opere*. Tr. it. Bompiani, Milano 2000.
- SEVENHUIJSEN, S. (1998), *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations On Justice, Morality and Politics*. Routledge, London.
- SIEGEL, D. (1999), *La mente relazionale*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2001.
- SLOTE, M. (2001), *Morals from Motives*. Oxford University Press, Oxford.
- SLOTE, M. (2007), *The Ethics of Care and Empathy*. Routledge, London and New York.
- STEIN, E. (1917), *Il problema dell'empatia*. Tr. it. Edizioni Studium, Roma 1998.
- STEIN, E. (1950), *Essere finito e essere eterno*. Tr. it. Città Nuova, Roma 1999.
- STOLOROW, R.D., ATWOOD, G. (1992), *I contesti dell'essere. Le basi intersoggettive della vita psichica*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- TAYLOR, C. (1989), *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- TAYLOR, C. (1991), *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- TODOROV, T. (2000), *Memoria del male, tentazione del bene: inchiesta su un secolo tragico*. Tr. it. Garzanti, Milano 2001.
- TRONTO, J. (1993), *Moral Boundaries*. Routledge, New York.
- TRONTO, J. (1995), "Care as a basis or radical political judgements". In *Hypatia*, 10, pp. 141-149.
- WALKER, M.U. (1992), "Feminism, ethics, and the question of theory". In *Hypatia*, 10, pp. 23-38.
- WALKER, M.U. (1998), *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. Routledge, New York.
- WEIL, S. (1969), *Attesa di Dio*. Tr. it. Rusconi, Milano 1999.
- WEIL, S. (1970), *Quaderni. Volume primo*. Tr. it. Adelphi, Milano 1982
- WEST, R. (2002), "The Right to Care". In KITTAY, E.F., FEDER, E.K. (a cura di), *The Subject of Care*. Rowman & Littlefield Publishers, Boston, pp. 88-114.
- WINNICOTT, D.W. (1986), *Dal luogo delle origini*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1990.
- WINNICOTT, D.W. (1987), *I bambini e le loro madri*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1987.

-
- Wolf, U. (1996), *La filosofia come ricerca della felicità*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2001.
- ZAMBRANO, M. (1958), *Persona e democrazia*. Tr. it. Bruno Mondadori, Milano 2000.
- ZAMBRANO, M. (1973), *L'uomo e il divino*. Tr. it. Edizioni Lavoro, Roma 2001.
- ZAMBRANO, M. (1989), *Delirio e destino*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Zambrano, M. (1992). *I sogni e il tempo*. Tr. it. Edizioni Pendragon, Bologna 2004
- Zambrano, M. (1994). *Seneca*. Milano: Bruno Mondadori, Milano 1998
- Zambrano, María (2007). *Per l'amore e per la libertà*. Tr. it. Marietti, Genova-Milano 2008.

Luigina Mortari, profesora de la Universidad de Verona, donde dirige el Departamento de Filosofía Pedagogía y Psicología. Enseña Epistemología de la Investigación cualitativa en la Escuela de Medicina y Cirugía de la misma universidad. Además, trabaja en teoría y práctica del cuidado, tema sobre el cual ha publicado estudios de carácter teórico y empírico.

Existen cosas esenciales para la vida humana. El cuidado es una de las cosas esenciales, porque, para dar forma a nuestro ser posible, tenemos que tener cuidado de nosotros, de los otros y del mundo. Nuestro modo de estar con los otros en el mundo está íntimamente conectado con el cuidado que hemos recibido y con los comportamientos de cuidado que ponemos en acción. Somos aquello que hacemos y aquello de lo cual cuidamos. Es irrenunciable tener cuidado de la vida para conservarla en el tiempo, para hacerla florecer y para reparar las heridas del ser ahí. Dado que la vida humana es frágil y vulnerable, el trabajo del cuidado es intensamente problemático; la principal tarea de una filosofía empeñada en buscar la medida del sentido de la experiencia consiste, por lo tanto, en examinar el fenómeno del cuidado, con el fin de comprenderlo en su cualidad esencial. Se trata de componer, según el método fenomenológico, una teoría descriptiva del cuidado que pueda constituir el fondo para diseñar una política válida de la experiencia.

LUIGINA
MORTARI

Filosofía del cuidado