



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

CUIDADO GENERATIVO Y CIUDADANÍA DIGITAL: CONFIANZA, PANDEMIA Y PROXIMIDAD¹

Agustín Domingo Moratalla

5. Cuidado generativo y ciudadanía digital: confianza, pandemia y proximidad¹

Agustín Domingo Moratalla

Universidad de Valencia

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar las oportunidades que nos ofrece la Inteligencia artificial (IA) para promover una cultura del cuidado. Cuando las iniciativas para la aplicación y desarrollo socio-político de la IA plantean la necesidad de promover una IA «responsable» analizamos la importancia que categorías como las de «confianza» y «proximidad», sobre todo cuando la pandemia ha puesto al descubierto la fragilidad de los valores con los que habíamos vertebrado el global mundo de la vida que nos trajeron las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Se presenta una

1. Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. También forma parte de las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

reflexión realizada desde la hermenéutica filosófica y el personalismo comunitario para clarificar conceptos como los de neutralidad, sesgo (prejuicio), proximidad o capacidad. A partir de aquí propongo el concepto de cuidado generativo para afrontar la encrucijada ante la que nos ha situado esta IA responsable transformada por las éticas del cuidado. Por un lado la despersonalización promovida por una vigilancia digital, por otro, la búsqueda de una «justa distancia» que facilite cívicamente el crecimiento, el encuentro interpersonal y el desarrollo integral.

Palabras clave: Inteligencia artificial, ética del cuidado, digitalización, cuidado generativo, proximidad

Abstract

The paper seeks to analyze the opportunities that Artificial Intelligence (AI) offers us to promote a culture of care. When the initiatives of application and socio-political development of AI raise the need to promote «responsible» AI, we analyze the importance of categories such as «trust» and «proximity», especially when the pandemic has shown the fragility of values on we had structured the global world of Information and Communication Technologies. The paper is a reflection made from the philosophical hermeneutics and communitarian personalism, to clarify concepts such as neutrality, bias (prejudice), proximity or capacity. From this starting point, the concept of «generative care» is proposed to face the crossroads that AI transformed by the ethics of care has placed us. On the one hand, the depersonalization promoted by digital surveillance, on the other, the search for a «right distance» that facilitates growth, interpersonal encounter and integral development.

Keywords: Artificial intelligence, care ethics, digitization, generative care, proximity

Introducción: perplejidad, descuido y responsabilidad

Cada vez es más importante el papel que juegan las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en las Éticas del Cuidado. Desde un acercamiento más intuitivo o inmediato con el que descubrimos el valor que pueden tener utensilios, herramientas o artefactos tecnológicos para conocer el estado de salud, hasta un acercamiento más profesional y técnico con el que mantenemos indicadores de soporte vital básico, estas tecnologías están transformando radicalmente la Cultura del cuidado. Pensemos, por un momento, el valor y la importancia de algo tan sencillo como un servicio de «teleasistencia», o un servicio tan complejo como la digitalización en unidades de cuidados paliativos. Si además recordamos el papel que tienen los dispositivos móviles en la digitalización de la salud o las relaciones sociales, entonces podemos afirmar que las TIC no solo son necesarias sino imprescindibles en las sociedades del futuro.

Ahora bien, aunque no dudamos de su necesidad en la elaboración de cualquier programa de dinamización social o políticas públicas, en algún momento tendremos que preguntarnos si son suficientes en la promoción de una cultura de los cuidados. Con las TIC no solo nos referimos a los instrumentos, herramientas o mecanismos de IA que gestionan el cuidado mediante algoritmos, sino a la posibilidad de introducir robots en la organización y realización del cuidado. Ya no estamos hablando solo de asistentes de voz como Alexa o Siri, sino de robots enfermeros y robots cuidadores. Como recuerda Carmen Domínguez-Alcón, «Robear» es un asistente para personas mayores con problemas de movilidad y «Riba II» puede sustituir a enfermeros para coger en brazos a una persona que está en cama para depositarla en una silla o cogerla del suelo (2017:10).

Según recuerda E. Sadin, en Japón el 65% de las personas están a favor de la utilización de robots que sienten como compañeros de vida, según un estudio del gobierno (2018:245). Por eso se habla de «robótica social» y se evoca un «care» de robots y se los define como «carebots». De esta forma, los vínculos humanos se deshacen, especialmente entre las distintas generaciones. El problema no está en los ingenieros que realizan estos robots, sino en los responsables políticos que sostienen una «software economy digital» y quieren transformar sus países en líderes mundiales de reobótica asistencial. Son posibilidades abiertas cuya reacción más inmediata puede ser la perplejidad o desconcierto.

No podemos quedarnos ahí. La pregunta que inmediatamente se nos presenta es la siguiente: ¿sustituirán estos robots a los cuidadores?, ¿contribuirán a la humanización de los cuidados o este proceso supone una despersonalización progresiva de las relaciones?, ¿qué papel pueden desempeñar las TIC en el «buen cui-

dar»? ¿son la digitalización, la dataficación y la robotización una oportunidad para mejorar el difícil arte del buen cuidar? Recordemos las palabras de María Ángeles Durán cuando nos dice que el desarrollo tecnológico también conlleva servidumbres y señala que son especialmente importantes en lo que llama «la imposición de una actitud agónica en el entorno sanitario». A su juicio, la pregunta por el papel de las TIC en los últimos momentos del ciclo vital no tiene una respuesta concluyente:

Cuando la técnica devuelve la salud o mejora considerablemente la salud de vida no plantea dudas, salvo que su coste sea inasequible. Pero en otros casos, tecnología puntera solo alarga los padecimientos del enfermo y agota los recursos del entorno. El cibernético es una mezcla de robot y ser humano. En los hospitales de las sociedades desarrolladas, la ciborgización —la simbiosis hombre-máquina— ya no es una metáfora ni un episodio de película de ciencia ficción. En las UCI o secciones de cuidados intensivos los enfermos yacen alineados en sus camas articuladas. Están conectados a múltiples aparatos que sustituyen a las funciones que sus cuerpos no pueden ejecutar por sí mismos (...) una red de pantallas parpadea a su alrededor (...) Una vez que son conectados a los sistemas tecnológicos que asumen sus funciones vitales (latir, respirar, filtrar, evacuar) su muerte ya no dependerá tanto de sus fuerzas naturales como de la retirada de los aportes químicos externos o la desconexión de la maquinaria... la muerte social antecede, a veces por largo tiempo, a la muerte definitiva del cuerpo (2020:85-86).

Señala también que la tecnificación se impondrá al final de la vida y las decisiones se adoptarán por rango de probabilidades, fijando umbrales mínimos y máximos sobre la conveniencia de cada intervención (Durán, 2020:87). De esta forma, parece que la aplicación y desarrollo de las TIC en la cultura del cuidado se regirá por una racionalidad sesgadamente pragmática y utilitarista. Maximizar, minimizar, optimizar y racionalizar se convierten en las funciones básicas del cálculo que imponen las TIC en cualquiera de sus ámbitos. No es de extrañar que desde tradiciones personalistas y neokantianas se haya reaccionado a este utilitarismo sesgado para aplicar los recursos tecnológicos en momentos críticos como la saturación de las unidades de paliativos en tiempos de pandemia. Momentos donde determinadas sociedades profesionales han utilizado el impreciso concepto de «valor social» para «priorizar» en las estrategias públicas de atención socio-sanitaria (Bellver-De Montalvo, 2020).

Estos temores no son infundados y por eso los miembros de la UE han mostrado su preocupación elaborando libros blancos y cartas de derechos para orientar éticamente la digitalización. Incluso se está poniendo en marcha un proceso público deliberativo para crear una IA responsable donde ya contamos con una «Carta de Derechos Digitales». Dicho documento está en fase de consulta pública y contempla la necesidad de contar con una carta clara de derechos con funciones descriptivas (contextos y escenarios digitales susceptibles de generar

conflictos), prospectivas (anticipar futuros escenarios que pueden producirse) y prescriptivas. En lo que se refiere a esta última dimensión aclara la Carta: «revalidar y legitimar los principios y técnicas políticas que, desde la cultura de los derechos fundamentales, deberían aplicarse en los entornos y espacios, presentes y futuros».

Estos recursos institucionales dicen poner a la persona en el centro de la transformación digital y desarrollar iniciativas caracterizadas por la presencia del humanismo en todos los debates. Así lo ha declarado recientemente la secretaria de Estado, Carmen Artigas, en la presentación de «OdiselA», una iniciativa para promover las buenas prácticas en una IA responsable. Con ello, parece diseñarse una sociedad digital que quiere vertebrarse éticamente en clave de responsabilidad y confianza. Mientras tanto, en los diferentes ámbitos sociales, familiares y profesionales tendremos que analizar con precisión algunos términos como los de sociedad de los cuidados, cultura de los cuidados, o incluso las diferentes variantes de Ética del cuidado.

A veces tenemos la impresión de que las éticas del cuidado han adquirido cuerpo y forma de espaldas a los avances tecnológicos, como si los procesos de humanización (o deshumanización) y personalización (o despersonalización) pudieran analizarse como variables independientes de la digitalización. Los datos como energía y motor de la transformación digital están producidos por usuarios, pacientes, consumidores, clientes y ciudadanos. Y además sin que analicemos el grado o nivel de voluntariedad con la que se han cedido, almacenado o gestionado. En cualquiera de sus dimensiones, son informaciones relevantes que han activado procesos sociales (económicos, productivos, organizativos) calificados como «revolucionarios». No solo estamos obligados a protegerlos, usarlos bien o vigilarlos porque son, a priori, propiedad nuestra, sino porque —voluntaria o involuntariamente— son parte de nosotros mismos, de nuestra identidad personal y configuran el modelo de sociedad que deseamos construir.

Para clarificar esta relación entre digitalización y cultura de los cuidados podemos acudir a la famosa distinción con la que Umberto Eco se enfrentó a la irrupción de los medios de comunicación de masas en la cultura tradicional: la distinción entre apocalípticos e integrados.

Mientras que los apocalípticos plantean la digitalización como un proceso irreversible que agravaría la deshumanización y la despersonalización de las relaciones, los integrados la plantearían como una oportunidad para un giro o transformación de las relaciones humanas en general y de la cultura del cuidado en particular. Los apocalípticos utilizan el miedo para frenar la innovación digital. Con ello nos sentiríamos impotentes y sospecharíamos en la aplicación de la digitalización de los cuidados. Aunque el rechazo radical y el alarmismo contribuirían poco a la humanización de los cuidados, los contrarios a este uso intensivo de los

datos señalan que la digitalización pone en peligro la intimidad, la privacidad y los derechos civiles (Broy, 2016).

A diferencia de los apocalípticos, los integrados afrontan la digitalización con realismo y la ven como oportunidad para el cambio y la transformación. Por lo general no se trata de un realismo ingenuo sino de un realismo muy variado que se apoya en las muletas de los principios de responsabilidad y precaución. En cualquiera de sus formas, el realismo de los integrados apunta en la dirección de la confianza, es decir en la confiabilidad de los procesos de digitalización (Floridi, 2014). Además, el escenario futuro al que se dirigen los cambios aún no está perfilado con claridad. Quizá forma parte de lo que entendemos como sociedad abierta. Por eso los integrados consideran que la aplicación es un proceso abierto que puede orientarse hacia una sociedad de los cuidados si orientamos nuestra acción hacia una cultura de los cuidados.

Por ello, siguiendo a Ortega y Gasset, antes de analizar el tsunami de la digitalización y su impacto en nuevas formas de cuidar, convendría recordar los tres momentos con los que afrontamos las novedades tecnológicas de nuestra historia:

Son, pues, tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1.º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas, es la alteración; 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el ensimismamiento, la *vita contemplativa* que decían los romanos, el *theoretikós bios*, de los griegos, la *theoria*; 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la acción, la *vita activa*, la *praxis* (...). El destino del hombre es pues, primeramente acción. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir (...), a diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez (Ortega y Gasset, 2005: 539-540).

I. El tsunami de la digitalización

La digitalización es un proceso basado en la utilización de los datos que se obtienen a través del Internet de las cosas. Es el nombre que también describe la presencia de la Inteligencia artificial y la robotización en la vida social. Según afirman los responsables políticos de su implantación y desarrollo, la novedad en el cambio y la transformación no está solo en la mejora de la eficiencia de los procesos (incremento de la eficiencia) sino en el re-descubrimiento de tecnologías que «piensan». Sin precisar mucho qué entienden por «pensar», desde las grandes

multinacionales de las TIC o la propia Secretaría de Estado para el Avance de la Sociedad Digital señalan el «pensar» como un «plus» de esta cuarta revolución (Artigas, 2020) (Álvarez-Pallete 2018). Por eso se trata de un cambio disruptivo que podemos describir como «tsunami» por la fuerza con la que está acelerando la transformación social.

Aunque no podemos analizar con detalle todas las consecuencias que tiene este proceso en el cambio social, conviene preguntarse si estamos ante un «pensar cuidadoso» que se organiza en clave de responsabilidad o un «pensar unidimensional» o «mecánico» determinado por algoritmos previamente diseñados que dicen tener «autonomía» para decidir, aunque en realidad lo que tienen son «automatismos». No solo conviene situarnos en las previsible formas de pensar con relación al cuidado, sino en las previsible formas de actuar para analizar qué tipo de cuidado favorecen. No es lo mismo contribuir a un cuidado integral y diligente que un cuidado instrumental, paternalista o negligente. Sobre todo, porque cuando cuidamos nuestro «pensar» y «actuar» descubrimos que los procesos donde interviene la inteligencia humana tienen una constitución estructuralmente hermenéutica o interpretativa.

1.1. El horizonte de una ciudadanía digital

Para precisar el cuidado generativo que deseamos plantear, sería importante contar con algunas consideraciones importantes de este tsunami digital. La primera de ellas tiene que partir de una dimensión social y política relacionada con la superación de las diferentes brechas abiertas. Además de la brecha digital que marca la desigualdad en el uso de las redes, también está la brecha de la desigualdad en personas, empresas o instituciones porque no todos tienen las mismas oportunidades. Con ello se introduce un horizonte de justicia y derechos humanos con el que, de verdad, poner a la persona en el centro y plantearnos un humanismo que no sea nominal.

Antes de que se propusiera para debate público la Carta de Derechos Digitales, Adela Cortina recordó que necesitamos una ética digital para estos nuevos tiempos y que además debemos hacerlo con un horizonte marcadamente europeo donde no sean solo las empresas (como en EEUU) o los gobiernos (China) los administradores o propietarios de los datos que se gestionan. El modelo social europeo requiere que los ciudadanos tomen conciencia de su protagonismo y fortalezcan una sociedad civil con capacidad de cooperar tanto con gobiernos como con empresas. Algo parecido a lo que Antón Costas llama «un nuevo contrato social» (2020).

Esta ética digital, que necesariamente tiene que ser universal y que debe integrar el valor de una inclusión compasiva, se compone de cinco principios. A

los cuatro principios tradicionales del Libro Blanco de la UE añade uno nuevo que es la explicabilidad y rendición de cuentas de manera responsable (*accountability*):

Los principios clásicos serían el de beneficencia, que exigiría ahora poner los progresos de la digitalización al servicio de todos los seres humanos y la sostenibilidad del planeta; el de no maleficencia, que ordenaría evitar los daños posibles, protegiendo a las personas en cuestiones de privacidad, mal uso de los datos, en la posible sumisión a decisiones tomadas por máquinas y no supervisadas por seres humanos; pero también el principio de autonomía de las personas, que puede fortalecerse con el uso de sistemas inteligentes, y en cuyas manos deben ponerse tanto el control como las decisiones significativas; y, por supuesto, el principio de justicia, que exige distribuir equitativamente los beneficios. A ellos se añadiría un principio de explicabilidad y *accountability*, porque los afectados por el mundo digital tienen que poder comprenderlo (Cortina, 2018).

Unos meses más tarde, la profesora Cortina precisó esto al plantear una «Ética de la inteligencia artificial desde Europa» (2019a, 2019b). Estos artículos recuerdan el horizonte normativo con el que la UE quiere trazar el marco ético para una IA confiable en productos y servicios, «convencidos de que la confianza ha de ser la piedra angular de las sociedades, capaz de crear cohesión social». Después de excluir la superinteligencia de la que hablan los posthumanistas o transhumanistas (IAG, lo que llevaría a un mundo de amos y esclavos, un mundo donde los humanos fueran sustituibles), y la inteligencia general (radicada corporal y biológicamente), sitúa la reflexión en el ámbito de una inteligencia artificial en sentido estricto (IA).

A su juicio, hasta ahora el debate se ha situado en esta última inteligencia que es propia de sistemas tecnológicos con capacidad para realizar cálculos sofisticados. Es aquí donde debe plantearse el carácter auxiliar que tendría la aplicación de la IA en el ámbito de los cuidados. Sería un recurso importante que no se limita al reconocimiento de voces o robots auxiliares, sino que se amplía en ámbitos como la previsión, la planificación y la organización de servicios. Esto nos llevaría a preguntarnos en qué medida también la Inteligencia Artificial General (IAG) puede transformar, empezando por el camino de los algoritmos genéticos, el ámbitos de los cuidados. Lo que nos situaría a las puertas de una «explosión de la inteligencia», la singularidad o el transhumanismo. (Häggström, 2016: 106ss)

1.2. La trampa cultural de la neutralidad digital

En su ensayo sobre la siliconización del mundo, Éric Sadin exige que apliquemos el imperativo crítico a la digitalización. Para ello nos recuerda que las innovaciones tecnológicas no son autónomas y que por muy robustos, seguros, explicables y disruptivos que sean los productos de la IA, no son neutrales:

Es tiempo de inscribir la producciones técnicas en un contexto más amplio que tome en cuenta la pluralidad de fuerzas y factores que determinan su naturaleza y evoluciones (...). Hemos mantenido demasiado tiempo el campo técnico como un continente separado, y más todavía desde el desarrollo de las tecnologías digitales: nos dejamos llevar y hablamos de "lo digital" como si se tratara de un cuerpo dissociado, lo hemos sustancializado, tanto por fascinación como por deficiencia conceptual (...). Lo que se produce es un nivel inédito de conexión entre lo técnico y lo económico que toma la forma de un dominio casi absoluto de lo económico sobre lo técnico. Esta mutación invierte el orden que existía en otros tiempos (...). De ahora en adelante los ejes de la innovación son dictados por las proyecciones de las oficinas de tendencias, los estudios de mercado o los análisis de marketing (...). Esta sobredeterminación invalida más que nunca todo postulado ilusorio que alegue una supuesta «neutralidad» de la techné... Lo económico ordena, de ahora en adelante, y de manera casi exclusiva, la naturaleza del mundo de artefactos que nos rodea (Sadin, 2018:42).

Es importante mantener esta convicción para evitar la neutralidad aparente con la que se presenta la dataficación, robotización o digitalización. El universo de los algoritmos no es neutral y precisamente por eso nos preocupa conseguir una IA «confiable». Para ello, los redactores de la Carta de Derechos Digitales deberían precisar lo que entienden por neutralidad cuando exigen un «Derecho a la neutralidad». Aunque se remiten a las normas que regulan la protección de datos y el acceso a una Internet abierta, no plantean las múltiples dimensiones éticas que tiene la nueva forma de estructurar el conocimiento. No se trata de considerar los datos y la información como algo externo sino como algo constitutivo de nuestra propia naturaleza biológica, social y cultural.

La recuperación que realiza Sadin del determinismo económico para denunciar la trampa de la neutralidad se completa con lo que llama la creciente «autonomización del tecno-liberalismo validado por el social-liberalismo» (Sadin, 2018:43). A su juicio, debemos mantener una distancia crítica para contextualizar ampliamente los procesos. Con sus propias palabras:

Primero sabiendo ver que estas lógicas tecno-económicas (...) son contrarias a la ética en la medida en que apuntan a un dominio total (...). Segundo, adoptando lógicas rigurosas de análisis que busquen esclarecer situaciones y encrucijadas (...) oponiendo una lógica basada en un esfuerzo de la razón, y apoyada en criterios de justa medida, a la ambición de una racionalidad extrema llevada adelante por una voluntad de dominio absoluto y desmesurado de las cosas. Finalmente, favoreciendo la emergencia de otras lógicas que se nieguen a ser sometidas a un utilitarismo estricto y que pretendan afirmar la pluralidad posible de los modos de vida... hemos sido apartados de nuestra aptitud ética (...), desde una veintena de años dominados como estábamos por la fascinación y privilegiando nuestra preo-

cupación por el confort antes que el imperativo ético de hacer valer en acto una política virtuosa de nosotros mismos (Sadín,2018: 44-45).

Cuando no cuestionamos éticamente estos procesos corremos el peligro de participar silenciosamente en una lógica que tiene mucho de totalizante y casi totalitaria. Precisamente al preguntarnos por la posibilidad de una IA ética y confiable, estamos planteando sus límites y abriendo la reflexión a lógicas alternativas que no apunten a una relación con las cosas en términos de «dominio», sino de «cuidado». Aquí el propio Sadín reclama vigilancia para permanecer a la escucha y si fuera posible introducir «semillas de esperanza» (p. 46). Pide construir un nuevo humanismo que luche contra el fatalismo, los egoísmos y el cinismo con el que la digitalización parece hacer de la vida una industria.

1.3. Robotización de emociones y máquinas empáticas

Aunque la digitalización está relacionada con la robotización, cuando hablamos de esta última no nos referimos únicamente a existencia de «robots» que pueden contribuir a la mejora de nuestra calidad de vida. Nos referimos a la mecanización del funcionamiento de la voluntad, es decir, al hecho de que nuestra voluntad puede estar robotizada porque nuestra vida activa se pone en marcha cuando reaccionamos con la aparición de señales. En este sentido, la robotización expansiva puede condicionar el funcionamiento de nuestra voluntad y, con el pretexto de hacernos la vida más fácil o mecánica, limitar o restringir nuestra capacidad de juicio. De esta forma, la automatización causada por la robotización puede limitar nuestra autonomía moral y capacidad para la atención, la deliberación y la responsabilidad.

Con la robotización puede producirse una desmoralización en los procesos de digitalización porque tendemos a reducir los tiempos de reacción y considerar la duda, el silencio y el discernimiento como lastres de la voluntad. Cuando el pensar se reduce a calcular los tiempos de reacción, y gracias a la digitalización y robotización tenemos posibilidades de ser más eficientes en la intervención, entonces corremos el riesgo de minusvalorar todo aquello que retrasa una reacción como la duda, el silencio o el discernimiento. En lugar de promover una vida más inteligente con un pensar integralmente humano, hermenéutico y sapiencial, nos dejamos seducir por pensar fragmentario y mecánico, por muy emocional que sea.

Esto es importante para caracterizar una IA responsable porque no es fruto de una autonomía fragmentaria sino de una autonomía moral integral. Este es el corazón de la explicabilidad y la cultura de rendición de cuentas que se quiere aplicar en IA cuando hablamos de «IA responsable»; aunque en ese caso sería mejor hablar de una Inteligencia «natural» e «integral» humana, más que una IA.

El propio Sadin recuerda en sus análisis el reduccionismo que cometemos cuando hablamos de «máquinas empáticas» o «robots emocionales». En esta dirección trabaja la robótica social y pretende que los algoritmos cumplan cada vez más con determinadas funciones humanas como el dar conversación, hacer compañía, generar amabilidad o incluso duplicar personalidades. No sin cierta ironía, cuando se refiere al director del departamento de IA de la Universidad de Stanford (que trabaja en esta robótica social), Sadin plantea la posibilidad de que los problemas psiquiátricos de este ingeniero sean atendidos y cuidados por un robot cargado con una personalidad inversa a la suya. A su juicio: «el futuro de la robótica social, que todavía no ha sido escrito, puede dar testimonio de modo trágico de la renuncia por parte de la sociedad a cumplir con ciertas tareas fundamentales, varias entre las cuales dan fe particularmente de nuestro honor, incluso de nuestra grandeza» (Sadin, 2018:246).

I.4. Inteligencia sentiente y posidente

En el ámbito de la digitalización no solo se habla de una IA o «IA responsable», también encontramos la posibilidad de una inteligencia «sensible» de la técnica provocada por Internet y las TIC. Para autores como Sadin, se usa de manera imprecisa el término «inteligente». Su uso, afirma,

ha confirmado la expansión de un fenómeno que se encontraba abierto pero que estaba enmascarado: la generación por parte del espíritu humano de una megaestructura multiforme, de cimientos imperceptibles, que obedece a nuestros deseos, elaborada, no obstante, para actuar según márgenes de conducta cada vez más «libres». Son atributos otorgados debido a la sofisticación algorítmica y los cálculos automatizados que operan bajo volúmenes y velocidades sin medida común con nuestras facultades de abstracción naturales. Es un «régimen binario» que entremezcla sin cesar acciones humanas y electrónicas (...). Robotizada de punta a punta, pero en gran medida al servicio de nuestros clics, esta red ha inducido mutaciones de gran amplitud: generalización en el acceso a la información, indiferenciación de la localización de las personas, intensificación de los intercambios, creación y proposición de una infinidad de servicios inéditos (...). Esta configuración se ha intensificado por la instauración de una suerte de condición dual que combina indefinidamente organismos humanos y flujos electrónicos, y que es visible en su reciente capacidad de incorporarse, en virtud de la extensión de su saber o el poder de su «intuición», a la vida de cada individuo (Sadin, 2017: 54-55).

Este uso impreciso del concepto de «Inteligencia» es interesante porque supone una concepción dinámica de los procesos intelectivos. Es más, se aplica el adjetivo «sensible» para describir esta nueva inteligencia, como si la inteligencia humana no fuera, antes y de suyo, «sentiente». En este sentido, no nos puede sor-

prender la vinculación entre inteligencia y sensibilidad porque, desde una perspectiva personalista y zubiriana, es obligado describir la Inteligencia como «sentiente», incluso como «posidente». La verdadera inteligencia personal y humana tiene una relación con la realidad que no es únicamente lógica, conceptual o cognitiva, sino capacitante. La inteligencia humana no está «frente» o «ante» la realidad sino «en» lo real y de una forma que no es solo «lógica», sino biológica, psicofísica y corporal. Al plantear el impacto de la IA en términos de responsabilidad no la planteamos únicamente como inhabilitante o bloqueadora de la cultura del cuidado sino como capacitante y capacitadora para un desarrollo integral.

Recordemos, con Zubiri, que la inteligencia humana no solo es «sentiente», sino «posidente», es decir, que se apropia de posibilidades reales mediante un proceso antropológico de «apropiación». De hecho, en la ética zubiriana, la consecución de la felicidad está relacionada con este proceso de apropiación que no solo es «formal» sino «físico», un proceso con el que el ser humano se configura de una manera personal y comunitaria. Estamos ante un proceso que no es de simple «ajuste» sino de «justificación». A veces, la IA responsable se plantea como simple «ajuste» de los seres humanos a los algoritmos, como si estos mismos no fueran obra de la propia inteligencia humana construida en una determinada dirección.

Y ahí es donde tenemos que contar con una voluntad humana que selecciona, discrimina y discierne en el proceso de «apropiación». Nuestra voluntad no es «responsiva», se le plantean opciones sobre las que tiene que responder con argumentos y es disyuntiva, por eso nuestra relación con la realidad no es de «justeza» sino de «justificación». Ante la digitalización, el hombre no puede sólo ajustarse sino que tiene que justificarse y plantearse la forma de «hacerse cargo» de la realidad.

Precisamente, gracias a la inteligencia se hace cargo de la realidad y puede detenerse ante la necesidad de una respuesta meramente estímulo. La antropología de la voluntad humana no funciona mecánicamente como una simple respuesta a estímulos, sino que tiene capacidad para «suspender» la respuesta, «posponerla» o decidirse por cualquier otra posibilidad. Para apropiarse hay que optar entre varias posibilidades, así se configura realmente una inteligencia obligada a justificarse. Este es el complejo proceso de justificación que está en la base real de la responsabilidad.

La opción no se realiza desde una voluntad pura o mecánica, sino desde una voluntad tendente, entrando así en el terreno antropológico de las tendencias y las preferencias. Dado que nuestra realidad personal no es una sustantividad cerrada sino abierta, nos vemos obligados a preferir y, por tanto, a tener que optar. El carácter tendencial de la voluntad no supone un determinismo de la misma porque las tendencias no son fuerzas o poderes que nos arrastran. Aunque tengan el carácter

de fuerzas o poderes, no nos arrastran, sino que abren o encauzan nuestro sistema de preferencias y lo sitúan ante el ámbito de la bondad. Por eso nos planteamos la posibilidad de una IA responsable que, a su vez, nos capacite para el bien y la virtud, abriendo posibilidades para una realidad buena.

1.5. Subjetividad ampliada y humanidad híbrida

Estas consideraciones son importantes cuando nos planteamos nuestra relación con artefactos que son llamados «inteligentes». De hecho, hablamos de teléfonos inteligentes (smart phone), hogares inteligentes (smart home), casas inteligentes (smart house) o incluso de ciudades inteligentes (smart city), para describir una conexión que opera de modo virtual y sin discontinuidades gracias a la «magia» de un dispositivo que realiza y condensa las condiciones generales propias de la revolución digital. De esta forma se instaura un vínculo con la técnica que no es meramente «funcional» porque se ofrece como un depósito cognitivo virtualmente inagotable e infinitamente superior (Sadin, 2017: 56).

La digitalización nos obliga a redefinir nuestros entornos, nuestras relaciones e incluso y nuestra propia identidad:

Es una arquitectura universal interconectada cuyas estructuras están sólidamente ancladas y destinadas a añadirse a otras dimensiones, señalando el advenimiento de otra era marcada por el entrelazamiento complejo y en vías de consolidación de la industria electrónica, la inteligencia artificial, las biotecnologías y las nanotecnologías, una era que reúne las condiciones de una interferencia anunciada entre cuerpos orgánicos y artificiales (Sadin, 2017: 58).

Incluso tenemos que hablar de una *doble autonomía*:

La primera caracterizada por la extensión constante de la facultad de interpretación y de iniciativa adquirida por la técnica que hoy legitima el poder de delegación, que le ha sido concedida (...). La segunda expone al individuo contemporáneo como dotado de una «subjetividad ampliada», continuamente secundada por protocolos deductivos dentro de un entorno global que magnifica las virtudes de la oferta ajustada e hiperindividualizada en extremo (...), la automatización cada vez más autónoma conferida a los procesadores se desliza hacia un agravamiento de su margen interpretativo y decisonal, exponiendo una nueva y cambiante «cartografía de poderes», entre entidades humanas y artificiales. Por otra parte, la liberalización hasta aquí ganada por los cuerpos se convierte en la asunción robotizada de sus gestos. Se trata de la emergencia de una humanidad ya no solo interconectada, hipermóvil, que hace del acceso un valor capital, sino que, de ahora en adelante, está hibridada con sistemas que deciden un orientan comportamientos colectivos e individuales (Sadin, 2017: 59-60).

Este enfoque integrador que anuncia una humanidad híbrida incide en dos características importantes para las éticas del cuidado. Por un lado, la ampliación de posibilidades interpretativas y decisionales que tenemos a nuestra disposición. La digitalización no es un proceso que cierra sino que abre posibilidades interpretativas. Por otro lado, se confirma una paradoja preocupante: una ampliación de la subjetividad que nos sitúa ante una nueva antropología relacional o comunitaria, y, a su vez, una exaltación de los procesos decisionales individuales que nos sitúa ante una cultura de protocolos con vidas «hiper-individualizadas».

Aunque Sadin interpreta este proceso en términos económicos o políticos remitiéndonos a una cambiante «cartografía de poderes» o un incremento de la «liberalización» de los cuerpos, debemos prestar atención a tres cuestiones decisivas para una ética del cuidado. Primero, la ampliación de la subjetividad como un incremento del horizonte relacional e interpretativo humano. Segundo, el reduccionismo antropológico que se plantea cuando se incide únicamente el momento de la «decisión» individual y se dejan de lado otros aspectos importantes como la «duda», la «sospecha» o la «deliberación». Sería excesivamente simplificador poner el foco únicamente en el momento de la decisión de un determinado individuo. Y tercero, el advenimiento del algorítmico mundo digital, un mundo robotizado e impersonal con una palabra mágica: «protocolo». Resulta curioso comprobar cómo todos los ámbitos de interacción social están siendo reducidos a «protocolos». Es como si estuviéramos asistiendo a un paradójico proceso en el que necesitamos más orientación moral que nunca y en el que, a su vez, la protocolización de procesos convierte a las personas en simples piezas, prótesis o «interfaces» del universo digital. Como si los protocolos en lugar de proover una capacitación universal humanizante, produjeran una inhabilitación despersonalizante.

2. El cuidado generativo y la proximidad

2.1. Vulnerabilidad moral y filosofías del cuidado

Aunque no existe una definición universalmente aceptada sobre las filosofías del cuidado, históricamente se remontan de manera imprecisa al año 1982, cuando Carol Gilligan publicó su trabajo sobre la forma de entender el desarrollo moral que tenían las mujeres, focalizado fundamentalmente como una resistencia a la injusticia y que llevaba por título *Una voz diferente*. Suponía la reivindicación de una filosofía de «la diferencia» ante tradiciones de psicología moral cognitivista como la de Kohlberg, que plantean una teoría de la justicia centrada en una idea descontextualizada de la justicia y los derechos humanos. Por tanto, y de manera aparente, las filosofías del cuidado eran unas filosofías que reaccionan a las éticas de

la justicia y reivindican la sensibilidad propia de las mujeres, el valor del contexto y la importancia de las circunstancias o situaciones en el juicio moral.

Para la gran mayoría de los investigadores en filosofías del cuidado, suele pasar desapercibida la importancia que la fenomenología, el personalismo y la hermenéutica conceden al concepto de cuidado. Sin embargo, a medida que se reconstruye la historia de la ética del siglo XX, descubrimos la potencia de estas tradiciones para ofrecer éticas del cuidado. No es el momento para describir una génesis y evolución que sería compleja (cfr: Domingo, 2013), sino para señalar la relación que hay entre las filosofías del cuidado y una vulnerabilidad humana afrontada en términos de responsabilidad solidaria.

No nos referimos aquí a una vulnerabilidad antropológica o estructural que es propia de la naturaleza humana, sino a una vulnerabilidad propiamente ética que puede calificarse como contextual (Martínez, 2020) o socio-política (Feito, 2007, 2020). En este sentido, hay una *vulnerabilidad cognitiva* propia de nuestra propia fragilidad humana e indigencia que se muestra como oportunidad estructural para el crecimiento y la configuración de una realidad propiamente humana. Y hay una *vulnerabilidad moral* compleja relacionada con la vida activa y la exposición de nuestra voluntad a los diferentes riesgos, retos, oportunidades o posibilidades de nuestra existencia. Por eso, el profesor Emilio Martínez, sostiene la fórmula: «a mayor capacitación o “empoderamiento”, menos vulnerabilidad».

En este contexto, la ética del cuidado puede ser una ética de la capacitación y de la responsabilidad. Para ello, el profesor Martínez diferencia entre una vulnerabilidad que llama voluntaria de otra que llama involuntaria. Cuando una persona afronta riesgos naturales (deportes de riesgo), riesgos socio-sanitarios (sanitarios, policías, militares, etc.), o riesgos profesionales (minería, buceo, vuelo, etc.), estamos ante una *vulnerabilidad voluntaria* donde el cuidado está relacionado con la precaución, la vigilancia, la prudencia y la capacitación. Cuando vivimos situaciones de catástrofes imprevisibles, tiempos de guerras, pandemias, contagios por sustancias cancerígenas o lluvia ácida, entonces estamos ante una *vulnerabilidad involuntaria* (Martínez, 2020: 86). Aquí es donde una ética del cuidado debería ser completada con una reflexión filosófica sobre los riesgos y su papel en una vida moral obsesionada por la seguridad, donde asistimos a una cierta des-moralización de la responsabilidad. El imperativo del cálculo aplicado al campo de la responsabilidad hace que nos olvidemos de la importancia del riesgo en la vida cotidiana. Nos olvidamos habitualmente de una máxima que nos recuerda Ricoeur: «El riesgo es la expresión más alta de la persona» (Ricoeur, 2020: 63).

Estas consideraciones sobre los riesgos y la voluntariedad son importantes para que, cuando hablamos de ética del cuidado, no perdamos de vista el horizonte de la justicia, los derechos humanos y la responsabilidad. Un horizonte que no

tiene que plantearse necesariamente de espaldas a una metafísica, una filosofía de la naturaleza o un liberalismo «filosófico», como plantean algunas propuestas pos-metafísicas, secularizantes o limitadas al liberalismo «político». Recordemos que la centralidad del cuidado no está relacionada únicamente con la integración de la sensibilidad femenina o el género sino con la recuperación de una ética de la atención, la capacitación, la compasión y la responsabilidad solidaria (Domingo, 2013).

Por eso, en tiempos de digitalización, no basta la figura de Gilligan para construir una Ética del Cuidado, necesitamos referencias con capacidad crítica y filosófica como las que van de Emmanuel Mounier o Emmanuel Lévinas, pasando por Xavier Zubiri y Hans Jonas (Domingo, 2018). Este último, recuerda que el cuidado no es una simple posibilidad de actuación, sino un imperativo moral. De hecho, define la nueva responsabilidad que necesitamos fijando los ojos en el planeta Tierra, criticando la utopía del marxismo y desvelando las falsas filosofías de la esperanza que aspiran a convertir la tierra en un paraíso de ocio activo (Jonas, 1994: 318). No basta el cuidado entendido como actitud genérica porque planteado desde el personalismo y la hermenéutica, integra como práctica social las dimensiones de proximidad, comunalidad y universalidad (Domingo, 2017).

2.2. De la curiosidad digital a la preocupación moral

Las Éticas del Cuidado han contribuido decisivamente a la profesionalización de los cuidados en entornos cada vez más tecnologizados. Junto con los trabajos del profesor Torralba con su pionera *Antropología del cuidar* (Torralba, 1998), los seminarios del Colegio de Enfermería de Cataluña y las publicaciones de la Fundación Grifols, los profesionales de la Medicina, la Enfermería o la intervención socio-sanitaria ya cuentan con valiosos trabajos sobre la Ética del Cuidado. En uno de sus últimos informes analizan el impacto de las tecnologías en las nuevas relaciones de cuidado y subrayan el papel de la confianza, la responsabilidad y el liderazgo participativo.

En este contexto, destacan el valor del trabajo cooperativo con los técnicos, la creación de espacios de deliberación y reflexión colectiva, y el imperativo de la «rendición de cuentas». La tecnología puede favorecer una anticipación creativa destinada no solo a favorecer el confort y el bienestar, sino a la disminución de la ansiedad, el dolor o la angustia. Como un paso más en los avances de la tecnificación, la digitalización permite utilizar dispositivos con entornos de realidad virtual que pueden ayudar en los aprendizajes y las prácticas (Domínguez-Alcón, 2019: 46).

En la información que recoge la profesora Domínguez-Alcón destaca el interés de la población por la salud y uso creciente de Internet en todos sus ámbitos. Se hace eco de las encuestas de la UE donde los ciudadanos reclaman

una atención médica en línea, desean tener acceso a sus propios datos de salud o bienestar; están dispuestos a compartirlos con otros y están muy preocupados por la seguridad y privacidad (Domínguez-Alcón, 2019: 192). Ante la robotización incipiente, la estrategia es armonizar las nuevas necesidades de cuidado y asistencia con las posibilidades o funcionamiento de los robots.

A diferencia de los robots mecánicos, los robots de servicio pueden ser terapéuticos (reducen el stress, estimulan la interacción, facilitan la socialización), cuidadores (ayudan a vivir de forma independiente como el robot enfermero) o médico-quirúrgicos (cirujanos como el Da Vinci, estimuladores en situaciones de rehabilitación, o prótesis). Su uso plantea varias preocupaciones. Aunque la principal es garantizar la seguridad de las personas, hay otras como la automatización de funciones que crean dificultades para ser realizadas por los seres humanos. También preocupa el costo necesario para su mantenimiento y la capacitación de los profesionales para su correcta utilización.

Entre sus ventajas está que realizan funciones técnicas y facilitan los registro de datos. Entre sus desventajas están la despersonalización de la asistencia y la dificultad para gestionar las emociones en las prácticas de cuidados. Las investigaciones señalan que la robótica facilita el trabajo pero no sustituye los cuidados. También introduce elementos que parecen deshumanizar o despersonalizar la asistencia y pone encima de la mesa retos tan importantes como los de intimidad, la comunicación, la seguridad, la escucha activa y la justa gestión de la proximidad.

Al describir el uso de la robótica en la enfermería, Domínguez-Alcón señala las ventajas para la movilización de personas con dificultades, determinadas intervenciones quirúrgicas, el almacenaje y la dispensación farmacológica, la distribución de dietas, la gestión de stocks. También su utilización para funciones de vigilancia u observación con sensores de movimiento. Enumera cuatro situaciones posibles de las tecnologías:

- ser domesticadas por los usuarios.
- liberar a los usuarios
- domesticar a propios los usuarios
- desencadenar prácticas nuevas e inesperadas, difíciles de predecir.

La formación en el uso de robótica también es un reto ético, porque los datos no solo son almacenados, sino interpretados. La robótica no anula la hermenéutica, sino que la exige con mayor urgencia. La curiosidad o funcionalidad inicial se transforma necesariamente en preocupación por la seguridad de los pacientes, por el uso de los datos, por su interpretación adecuada y por la forma en la que se gestionan las expectativas de la digitalización. Al perder contacto directo con las

personas, deshumanizar y protocolizar los procesos, también se reducen las posibilidades de interpretar las emociones de los pacientes. Lo que significa dificultades para una gestión adecuada de las mismas y conseguir una respuesta personalizada y personalizante.

En este concepto de creciente robotización, Domínguez-Alcón alerta sobre cómo promover un buen cuidado en contextos de robotización (2019:209). Para ello sigue las indicaciones de Joan Tronto, quien considera que hay una serie de señales que anuncian que las instituciones no están cuidando bien. Sobre todo cuando:

- Los cuidados son el resultado de una desgracia.
- La atención a las necesidades se plantea en términos puramente internos a la organización.
- El cuidado se considera un producto y no un proceso.
- Los receptores del cuidado están excluidos de emitir juicios u opinar.
- El cuidado se reduce a ser provisto en lugar de comprender el proceso completo de atención de necesidades y organización de responsabilidades.
- Los cuidadores perciben los requisitos organizacionales como un obstáculo y no un apoyo.
- El cuidado se distribuye según clase, casta, género o etnia.

2.3. El arriesgado arte del buen cuidar

La profesionalización también ha sido incentivada por la aparición y desarrollo de la Bioética del Cuidado. No basta con la feminización del cuidado, es necesaria una reconstrucción filosófica, histórica y hasta teológica para darnos cuenta de la centralidad y complejidad del cuidado en la reflexión sobre la virtud. No basta entender el cuidado como «cura», lo que privilegiaría la alteridad en el cuidado (cuidar bien de otro), sino que debemos entenderlo como «*epiméleia*» en todas sus significados y formas, es decir, como cuidado de sí, cumplimiento del deber, respeto a los ancianos, observancia de la ley, vigilancia y atención a lo real. Como recuerda Marta López Alonso,

La ética del cuidado ha superado el particularismo y el emotivismo (...), como *epiméleia* (...), ubica el cuidar en un plano universal y racional. No solo rompe el circuito que lo ubicaba en la mujer y en el círculo sanitario-práctico, sino que los nuevos datos aportan un marco antropológico más amplio (...); era nece-

sario sacar el término «cura» de la manida dicotomía entre curar y cuidar (...); la acepción terapéutica es reduccionista, al plantearlo como epiméleia (que integra no sólo el cuidado del otro sino el cuidado de sí) se recupera una visión holística y totalizante (...), (junto a una) necesaria superación de roles y asignaciones que tanto han condicionado el cuidado (...), (y) lo dejan libre para replantear una nueva forma de relacionarnos desde nuevas premisas de cuidado. Es necesario preocuparnos mutuamente unos de otros y también por la casa (...), con todo lo que contiene y significa. La epiméleia hace que cuidar del otro sea más holístico y aplicable a cualquier necesidad humana (López Alonso, 2011: 370).

Esta apertura de horizontes que presenta la Bioética del Cuidado ha contribuido decisivamente a discriminar entre un cuidado espontáneo, emotivo, inmediato o pre-reflexivo y un cuidado reflexivo, justificado, meditado, capacitante y crítico. La categoría de cuidado se ha extendido a múltiples campos de la vida humana y es difícil precisar qué se entiende por cuidar en cada uno de ellos, cómo distinguir entre las diferentes dimensiones del cuidado y, sobre todo, cómo promover un cuidado virtuoso que visibilice el difícil arte del buen cuidar.

Incluso nos encontramos con una extensión de las éticas del cuidado a campos tan diferentes como la ética de las profesiones, la filosofía política y las teorías de la democracia. Como ha señalado Fernando Vidal, nos encontramos ante un proceso de cambio social que no se refiere solo al sector de los cuidadores profesionales, ni se restringe a la parte de la vida de mayor vulnerabilidad como la infancia o vejez: «Es una alternativa global al régimen de bienestar, basada en la perspectiva del cuidado de las personas, sus vínculos, la innovación y el progreso, la economía y la política, el medio ambiente o el modelo de estado. La sociedad de los cuidados es un régimen de comunidad política» (Vidal, 2018: 322).

En su reivindicación de la riqueza invisible del cuidado y la postulación de una nueva clase social que describe como *cuidatoriado*, M. Ángeles Durán señala que la actividad de cuidar requiere mayor desarrollo teórico y propuestas de consenso para homogeneizar definiciones e índices. Después de recordar que se relaciona con actividades de vigilancia que requieren disponibilidad y resultan compatibles con otras actividades simultáneas, sugiere que son necesarias nuevas definiciones vinculadas con la disponibilidad, la intensidad y la perspectiva de los receptores de los cuidados. A su juicio, hasta ahora en los ámbitos sociales y sanitarios se ha hecho más hincapié en la perspectiva del productor y no en la perspectiva del receptor (Durán, 2018: 127).

Para precisar esta complejidad del cuidado puede ser interesante detenerse en la maduración que se ha producido en los planteamientos de Joan Tronto, quien comenzó describiéndolo como una actividad genérica para mantener, perpetuar y reparar al mundo, pasó por una integración de consideraciones feministas y termi-

na considerándolo como un proceso social continuo. Un proceso que al principio describió con cuatro dimensiones o fases y que recientemente ha ensanchado con una quinta donde el cuidado no se plantea como un «hacer para», sino como un «hacer con» o «junto a». Con ello cobra protagonismo una dimensión relacional y comunitaria que cuenta con la libertad y autonomía de quienes son receptores de cuidados. Además, su cuidado no se plantea en términos de endeudamiento o vinculación, sino en términos de capacitación y crecimiento mutuo, por ello hablamos de un cuidado integral y generativo.

Como describimos en la figura 1, esta amplitud de enfoques nos lleva a plantear el cuidado como una práctica con varias dimensiones complementarias (fila B, tabla 1). A cada una le corresponden lo que Tronto llama virtudes o principios (fila C) y suponen un desarrollo semántico del cuidar como verbo («care», fila A), sin excluir la respuesta a necesidades básicas que pueden plantearse social o institucionalmente como prestaciones de servicios. Aplicado al campo de las políticas públicas, este cuidado puede ser ignorado, institucionalizado o estereotipado.

A	Caring about	Taking care off	Care Giving	Care receiving	Care with
B	Preocuparse de	Asumir responsabilidad	Realizar el cuidado	Recibir el cuidado	Cuidar junto a
C	Atender	Responder	Competencia	Sensibilidad	Confianza
D	Hacerse cargo - Cargar con - Encargarse de Responsabilidad retrospectiva - respectiva - prospectiva				

Tabla 1: Dimensiones y valores del cuidado

2.4. Del cuidado integral al cuidado generativo

Trasladándolo al campo de la digitalización, hay cuidados descartados, contabilizados y despersonalizados. Puede haber personas, cuidados o necesidades cuyo registro, dataficación o procesamiento no se considere o interprete como relevante (o necesarios). Entra aquí uno de los problemas hermenéuticos más importantes que unen el cuidado y la digitalización: el sesgo o prejuicio. Cuando se quiere que las prácticas de IA se planteen en términos de responsabilidad y no simples ejercicios de cálculo, entonces aparece la pregunta por los sesgos o prejuicios que condicionan la digitalización. Es el momento en el que la ética del cuidado se transforma en una ética de la vigilancia que afecta radicalmente a todo aquello que se quiere cuantificar, cosificar, objetivar y convertir en «dato».

La dataficación o algoritmización de los cuidados no es un proceso automático o mecánico, que realizan máquinas inteligentes. Es un proceso para el que los seres humanos programan las máquinas o los ingenios de IA, pero no es un proceso neutral o inocente, como si sólo se registrasen y almacenasen datos reco-

gidos azarosa o indiscriminadamente. Este hecho también es importante para la institucionalización porque, además de los sesgos de recogida, también tenemos que contar con los sesgos del reconocimiento institucional que actúan en la vida política y administrativa. Las organizaciones mercantiles o administrativas pueden responsabilizarse sólo de cuidados reconocidos por ellas mismas. Esto significa que antes hayan sido identificados, procesados y organizados por ellas mismas. Ahora bien, ¿cuáles han sido sus criterios?, ¿con qué prejuicios han organizado la información sobre el cuidado y sus prácticas?

Lo que Tronto llama «estereotipización» de los cuidados puede entenderse como una burocratización, mecanización o despersonalización de las prácticas de cuidado. No se trata de una simple deshumanización porque con la datafización o institucionalización ya se ha producido cierto reconocimiento o «humanización». Sin embargo, lo que está en juego con la personalización no es una simple «humanización» de los cuidados, sino la consideración del cuidado como una *práctica generativa*. Entendemos por práctica de cuidado generativa aquella en la que, a través de un proceso de apropiación de posibilidades que se nos presentan en una actividad concreta, se produce un crecimiento compartido de quienes realizan el cuidado. El crecer no está entendido solo en términos biológicos (maduración) sino en términos biográficos como desarrollo de capacidades conjuntas, no solo de quienes proveen de cuidados sino de quienes los reciben (desarrollo integral). Cuando el cuidado es responsable y personalizador no es una práctica instrumental o técnica, sino una práctica generativa, comunicativa y disposicional.

La caracterización del cuidado como práctica generativa nos abre un abanico de posibilidades en el horizonte de la personalización. Ante todo porque supone una actitud crítica y reflexiva para todos los procesos relacionados con el descarte, la «lotería de la vida», la globalización, la mecanización, la digitalización o instrumentalización del mundo de la vida. La digitalización no sólo puede llegar a ser una herramienta fundamental para la promoción del civismo, el desarrollo integral y la promoción del capital social, sino que puede convertirse en una nueva colonización del mundo de la vida. La sociedad digitalizada puede llegar a ser la última figura de una razón unidimensional y totalizante. Para que haya personalización y crecimiento compartido, el cuidado tiene que plantearse en clave de «justa distancia», es decir, evitando el paternalismo, promoviendo la escucha activa y respetando los dinamismos de la intimidad del otro. Entre la despreocupación voluntaria y la sobreprotección paternalista se desarrolla el cuidado como práctica generativa, comunicativa y disposicional.

Esta «justa distancia» no describe solo una situación física, corporal o disposicional, sino una situación de cierto equilibrio para que el cuidado sea una práctica generativa que encarne, realice y visibilice una responsabilidad solidaria. El horizonte de la personalización que reclamamos a la digitalización o la IA

responsable, no solo exige una ética hermenéutica que ponga sobre la mesa los prejuicios o sesgos que intervienen en la institucionalización de los cuidados, sino una ética de la justicia alimentada por una cultura de los cuidados. Una cultura que promueva el desarrollo integral y evite la fácil instrumentalización de las éticas del cuidado. Instrumentalización que se produce cuando el cuidado se convierte en una nueva categoría global con la que reinterpretar la crítica política a todas las formas de capitalismo, como si el cuidado fuera el «bálsamo de Fierabrás» de todas las revoluciones pendientes. En ese caso, más que proponer una cultura del cuidado favorecedora de un desarrollo integral se promueve un populismo de los cuidados.

Conclusión: pandemia y confianza

Como hemos visto, el horizonte de una ciudadanía digital nos obliga a pensar bien los nuevos procesos sociales y, sobre todo, nos obliga a promover una Inteligencia Artificial «responsable». Para ello necesitamos volver a plantear el papel de la confianza en las políticas públicas de nuestras sociedades complejas. Una confianza que está resultando especialmente importante cuando nos planteamos el papel de la digitalización en la configuración de todas las relaciones sociales. Y de manera especial en este momento de la crisis pandémica cuando la crisis sanitaria ha sacado a la luz la fragilidad de la cultura de los cuidados. Por eso es importante analizar críticamente la digitalización, no solo como un proceso que facilita la vigilancia, el control y la cohesión social, sino como un proceso que condiciona el civismo y la ciudadanía. Esto significa que cada vez es más importante afrontar con espíritu crítico el horizonte de una ciudadanía digital porque se nos presenta abierto, con la doble posibilidad de inhabilitarnos para la responsabilidad negligente porque deja todo en manos de «protocolos» o capacitarnos para una responsabilidad diligente que incentive la cultura de los cuidados.

En definitiva, la ciudadanía digital nos sitúa en una encrucijada donde las éticas del cuidado tienen que tomar posiciones. Tienen que elegir entre una desatención de los cuidados porque estamos gestionando el protocolizado bienestar del entretenimiento o una atención diligente que promueva un cuidado capacitante. Al introducir la categoría de proximidad, también tenemos que preguntarnos en qué medida la digitalización «despersonaliza» la interacción, la institucionalización y la aplicación la justicia.

Además, al plantear las coordenadas de la responsabilidad en la promoción de esta inteligencia artificial, comprobamos que la cultura del cuidado no sólo puede extenderse a todos los seres humanos y el conjunto de la naturaleza, sino a todas las dimensiones de la vida personal y comunitaria. El *cuidado integral* no solo

describe el cuidado de la casa común (ecosistemas, biodiversidad, familia humana, en terminología de Francisco), sino la atención de las disposiciones y promoción de las capacidades. Cuando el cuidado atiende estas dimensiones, además de convertirse en una práctica personalizante y respetuosa que no dificulta la autonomía, se convierte en una práctica relacional de encuentro y crecimiento interpersonal.

Aunque de manera inmediata sea una práctica de capacitación del receptor de los cuidados, también puede llegar a ser una práctica de capacitación y personalización mutua. El encuentro interpersonal que se produce cuando el cuidado promueve un desarrollo integral y capacitante produce un enriquecimiento mutuo. Esto se entiende mejor cuando comprobamos en las prácticas de cuidado generativo que el encuentro interpersonal que incrementa los niveles de confianza, cohesión y capital social no consiste únicamente en un recíproco intercambio de «dar» y «recibir», sino en el mutuo crecimiento de quienes «dan de sí». No estamos refiriéndonos a un cuidado compasivo o solidario, sino a un cuidado personalizador, responsabilizador y capacitante.

Referencias

- ALVAREZ-PALLETE, José María (ed.) (2018): *Manifiesto para un nuevo pacto digital*. Madrid: Telefónica.
- ARTIGAS, Carme (2020): Presentación de OdiselA. <https://www.youtube.com/channel/UC5ZBZpgm49i3lf88s5CHw5g> (consulta 4/12/2020)
- BELLVER, Vicente y DE MONTALVO, Federico (2020): «Una crisis bioética dentro de la crisis sanitaria provocada por la COVID-19: una reflexión sobre la priorización de pacientes en tiempos de pandemia», *Estudios*, 30, pp. 58-73.
- BROY, Manfred (2016): «Profetas de un apocalipsis digital», *Investigación y Ciencia*, pp. 86-89.
- CORTINA, Adela (2018): «Ética digital», *El País*, 7/12/2018.
- (2019a): «Ética de la inteligencia artificial desde Europa», *El País*, 6/6/2019.
- (2019b): «Ética de la inteligencia artificial», Real Academia de Ciencias Morales, 7/5/2019.
- COSTAS, Antón (2020): *El final del desconcierto. Un nuevo contrato social para que España funcione*. Barcelona: Planeta.

- DOMINGO, Agustín (2013): *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*. Madrid: Rialp.
- (2017): *Condición humana y ecología integral*. Madrid: PPC.
- (2019a): «Cuidado y responsabilidad: De Hans Jonas a Carol Gilligan»: *Pensamiento*, 75:283, pp. 357-373.
- (2019b): «Ética del cuidado en la era digital. Retos en el horizonte político de la IA», en <https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/etica-del-cuidado/>
- (2020a): «El nuevo cerebro juvenil: la encrucijada educativa de la ciudadanía digital» en CONILL, Jesús y GARCÍA MARZÁ, Domingo (coords.): *Neuroeducación y democracia*. Granada: Comares, pp. 199-223.
- (2020b): «Max Weber en tiempos de pandemia: heurística de la responsabilidad política en el centenario de la muerte de Max Weber»: <https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/domingo-moratalla-max-weber/>
- DOMÍNGUEZ-ALCÓN, Carmen (2017): «Ética del cuidado y robots», *Cultura de los cuidados XXI*-47, pp. 9-13.
- (2019): «Tecnologías de cuidado y bienestar» en VV.AA., *Tecnologías y nuevas relaciones de cuidado*. Barcelona: Ediciones del Colegio Oficial de Enfermería-Fundación Grifols, pp. 23-57.
- DURÁN, M. Ángeles (2018): *La riqueza invisible del cuidado*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- (2020): en VV.AA., *Soledad, envejecimiento y final de la vida*. Fundación Grifols-Mémora, pp. 73-91.
- FEITO, Lydia (2007): «Vulnerabilidad». *Anales del sistema sanitario de Navarra*, 30, pp. 7-22.
- (2020): «Vulnerabilidad y deliberación en tiempos de pandemia». *Enrahonar*, 65, pp. 27-36.
- FLORIDI, Luciano (2014): *The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping human reality*. New York: Oxford Univ. Press.
- HÄGGSTRÖM, Olle (2016): *Aquí hay dragones. Ciencia, tecnología y futuro de la humanidad*. Zaragoza: Tell.

- JONAS, Hans (1994): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- LASALLE, José María (2019): *Ciberleviatán. El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital*. Barcelona: Arpa.
- LÓPEZ ALONSO, Marta (2011): *El cuidado: un imperativo para la Bioética*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
- MARTÍNEZ, Emilio (2020): «Ética de la vulnerabilidad en tiempos de pandemia». *Veritas*, 46, pp. 77-96.
- ORTEGA y GASSET, José (2005): *Meditación sobre la técnica. Obras Completas, OC*, vol.V. (1932), pp. 539-540.
- RICOEUR, Paul (2020): *Voluntad de responsabilidad*. Dykinson, Madrid. Edición y traducción de Tomás Domingo.
- SADÍN, Eric (2017): *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- (2018): *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.
- TORRALBA, Francesc (1998): *Antropología del cuidar*. Instituto Borja-Mapfre, Madrid.
- TRONTO, Joan (2018): «La democracia del cuidado como antídoto contra el neoliberalismo»: en VV.AA., *El futuro del cuidado*. Barcelona: Colegio de enfermería-Ediciones San Juan de Dios.
- VIDAL, Fernando (2028): *La última modernidad. Guía para no perderse el siglo XXI*. Santander: Sal Terrae.
- VV.AA. (2019): *Tecnologías y nuevas relaciones de cuidado*. Barcelona: Ediciones del Colegio Oficial de Enfermería-Fundación Grifols.
- VV.AA. (2020): *Soledad, envejecimiento y final de la vida*. Fundación Grifols-Mémora, pp. 73-91.



 ***Caritas
Española***

Editores

Embajadores, 162 - 28045 MADRID

Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882

publicaciones@caritas.es

www.caritas.es