



La dignidad humana y el cuidado: un nuevo derecho humano para una necesidad humana connatural

Human Dignity and Care: A New
Human Right for an Innate Human
Need

A dignidade humana e o cuidado:
um novo direito humano para uma
necessidade humana connatural

*Luis Manuel Segura Sánchez**



RESUMEN


El presente artículo tiene como objetivo argumentar la necesidad de reconocer en el plano jurídico el cuidado como un derecho humano autónomo, dada su relación ontológica y práctica con la dignidad humana. A partir de una metodología iusfilosófica, que combina análisis histórico-conceptual, razonamiento deductivo kantiano y revisión normativa comparada, se estudia cómo la noción de dignidad ha transitado desde una concepción meritocrática hacia una comprensión inmanente, que no requiere condiciones previas para su reconocimiento. Este tránsito permite integrar el cuidado como una manifestación esencial de la dignidad, dado que toda persona humana, desde su gestación hasta la senectud, atraviesa estados de vulnerabilidad que requieren del cuidado de otros. El trabajo demuestra, además, que el cuidado no solo es una necesidad biológica o social, sino una constante antropológica de la especie humana, presente desde los orígenes de la civilización y respaldada por disciplinas como la zoología, la antropología y la bioética. Se concluye que el Derecho Internacional de los Derechos Humanos debe avanzar hacia la juridización plena del derecho al cuidado, más allá de reconocimientos fragmentarios, a través de su consagración



Recibido: 25-4-2024 - Aceptado: 21-8-2025

* Licenciado en Derecho. Abogado litigante. Costarricense. Académico con Permanencia de la Universidad Fidélitas, San Pedro, San José, Costa Rica.

 lsegura@ufidelitas.ac.cr

 <https://orcid.org/0000-0002-5439-0310>





como garantía autónoma e inalienable que exprese de modo material el respeto a la dignidad humana. Este reconocimiento implicaría proteger, tanto al sujeto activo que requiere del cuidado, como al sujeto pasivo que lo brinda, consolidando así un nuevo paradigma jurídico que refleje la naturaleza gregaria, solidaria y vulnerable del ser humano.

Palabras clave: derechos humanos, cuidado, dignidad, desarrollo humano.

ABSTRACT



This article aims to argue for the legal recognition of caring as an autonomous human right, based on its ontological and practical connection to human dignity. Using a legal-philosophical methodology grounded in historical-conceptual analysis, Kantian deductive reasoning, and comparative legal review, the study traces the evolution of the notion of dignity from a merit-based understanding to one of inherent, inalienable value. This shift enables the integration of caring as a fundamental expression of human dignity, given that every human being, from gestation to old age, experiences vulnerability requiring the care of others. The article further demonstrates that caring is not merely a biological or social necessity but a deeply rooted anthropological constant, evidenced through findings in zoology, anthropology, and bioethics. It concludes that International Human Rights Law must move beyond partial acknowledgments and formally enshrine the right to care as an autonomous and enforceable human right. Such recognition would protect both the care recipient and the caregiver, solidifying a legal paradigm grounded in the inherently social, interdependent, and dignified nature of human existence.

Keywords: human rights, caring, dignity, human development

RESUMO



O presente artigo tem como objetivo argumentar a necessidade de reconhecer, no plano jurídico, o cuidado como um direito humano autônomo, dada sua relação ontológica e prática com a dignidade humana. Com base em uma metodologia jusfilosófica que combina análise histórico-conceitual, raciocínio dedutivo kantiano e revisão normativa comparada, examina-se a trajetória da noção de dignidade, que passou de uma concepção meritocrática para uma compreensão imanente, independente de condições prévias para seu reconhecimento. Tal mudança permite integrar o cuidado como manifestação essencial da dignidade, visto que todo ser humano, desde a gestação até a senilidade, atravessa estados de vulnerabilidade que requerem o cuidado de outrem. O estudo demonstra ainda que o cuidado não é apenas uma necessidade biológica ou social, mas uma constante antropológica da espécie humana, presente desde as origens da civilização e respaldada por disciplinas como zoologia, antropologia e bioética. Conclui-se que o Direito Internacional dos Direitos Humanos deve avançar em direção à plena juridicização do direito ao cuidado, superando reconhecimentos fragmentários, por meio de sua consagração como garantia autônoma e inalienável que materialize o respeito à dignidade humana. Esse reconhecimento implicaria proteger tanto o sujeito ativo, que necessita de cuidado, quanto o sujeito passivo, que o oferece, consolidando assim um novo paradigma jurídico que reflita a natureza gregária, solidária e vulnerável do ser humano.

Palavras-chave: Direitos humanos; cuidado; dignidade; desenvolvimento humano



Introducción

La incipiente ética médica griega, notablemente estética, relacionaba la virtud con aquello que era joven y bello, lo que *a contrario sensu* implica la indignidad de la enfermedad y de la vejez; de lo que Gracia (1989) suele concluir que esta línea de pensamiento responde a una ética juvenil (pp. 31-40). No extraña, entonces, que en el ámbito histórico la sociedad relacione la enfermedad y la vejez como causales de pérdida de la condición digna del ser humano, merecedoras de vergüenza y determinada cantidad de pudor, máxime cuando la persona que se encuentra en tal supuesto de hecho además requiere de cuidados por haber perdido la posibilidad de atenderse por sí mismo. Tampoco resulta extraño que, a lo largo de la historia de la humanidad, se hallen férreas críticas al uso antisocial de los mecanismos profesionales o comerciales de cuidado, como los servicios hospitalarios, las casas de retiro o los orfanatos. De estos establecimientos es dable contar a diario con problemáticas de abandono de personas necesitadas de cuidado, falta o desatención en la provisión de recursos, entre otras tantas conductas valoradas de modo negativo por el grueso poblacional.

Es usual que la necesidad de cuidado se perciba como una disminución en la condición de dignidad del ser humano, como un menoscabo en la calidad de vida cuya gravedad es directamente proporcional a la pérdida de la autosuficiencia esperada del *sapiens* arquetípico. Reconocer que el ser humano necesita en esencia del cuidado es aceptar la condición de entidad “faltante”, entendido esto en los términos expresados por Mortari, sea la de entidad que es posibilidad de devenir y no la de entidad completa y absoluta, puesto que el ser humano se encuentra en constante estado de necesidad de nutrir su cuerpo y su espíritu para consolidarse (Mortari, 2015, p. 15).

El concepto kantiano de dignidad humana comulga a plenitud con la percepción de que el cuidado no es una necesidad miserable, propia de condiciones que demeritan la dignidad humana. Por el contrario, el reconocimiento de la necesidad humana del cuidado como primordial, connatural a la esencia de la especie, implica otorgar a las conductas del cuidado una valoración positiva, como actos de dignificación de la alteridad. Los ordenamientos jurídicos internos, de modo paulatino, han venido creando normas que tienden a garantizar la necesidad del cuidado, como, por ejemplo, las autorizaciones laborales para que el trabajador pueda fungir como cuidador gozando de su salario, los subsidios estatales a los familiares cuidadores, los regímenes mismos de seguridad social y jubilación por invalidez, entre otros.



El presente trabajo pretende analizar, de manera precisa, la relación que existe entre la dignidad natural y la referida necesidad humana, como fundamentos de lo que podría denominarse el “nuevo derecho humano al cuidado”. La relevancia de la presente discusión se halla en el progresivo reconocimiento del cuidado como derecho de los individuos en la Comunidad Internacional, inclusive en proyectos o textos constitucionales y en mecanismos consultivos ante las Altas Cortes de Derechos Humanos en el ámbito latinoamericano. Conviene iniciar este análisis, entonces, a partir del concepto de dignidad en la filosofía del derecho.

La metodología empleada en este trabajo se enmarca en un enfoque cualitativo, con un diseño teórico-conceptual orientado al análisis iusfilosófico. Se recurrió a un método hermenéutico y normativo-deductivo, que permitió examinar de modo crítico las categorías jurídicas y filosóficas fundamentales relacionadas con la dignidad humana y el cuidado. La investigación integra fuentes primarias del pensamiento clásico, medieval y moderno, así como textos contemporáneos de filosofía del derecho, bioética, antropología y teoría de los derechos humanos. En el plano normativo, se desarrolló un análisis sistemático y metajurídico de los principales instrumentos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, confrontándolos con desarrollos normativos nacionales y regionales sobre políticas de cuidado. Esta aproximación permitió construir una argumentación racional y coherente que vincula el concepto de dignidad natural, en su dimensión kantiana e inmanente, con la necesidad universal e ineludible del cuidado, lo cual evidencia su potencial para ser reconocido como un derecho humano autónomo.

El concepto de dignidad en el trasfondo ius filosófico de los Derechos Humanos

La enseñanza de los derechos humanos y su comprensión plena no pueden partir de la perspectiva positivista, es decir, del mero estudio de los instrumentos internacionales emitidos por las naciones sobre el particular. Los retos del derecho al finalizar la Segunda Guerra Mundial y su necesaria reivindicación frente a la comunidad social, hicieron necesario el abandono del ius positivismo metodológico para retornar al ius naturalismo como modelo epistémico válido para el derecho. De ahí que, a pesar de que se pretenda “enseñar” derechos humanos a partir del texto de la norma, el verdadero conocimiento, esa fuerza capaz de crear el discurso y generar nuevos horizontes en la materia, proviene finalmente del empleo de un concepto metanormativo como parangón de corrección.



La dignidad humana yace en el núcleo del discurso de los Derechos Humanos, explícitamente reconocida en el artículo 1º de la Declaración Universal, que incorporó el término desde su preámbulo, pero con un adjetivo calificativo que lo acerca al concepto kantiano de dignidad. Sobre esto se volverá más adelante.

Lo cierto es que la enunciación de la “dignidad humana” es tan cotidiana y displicente que la falta de discusión sobre su contenido no causa molestia, como si existiese ya una convención social pacífica respecto de la definición. No obstante, la falta de comprensión se pone de manifiesto en la discusión jurídica actual, como en el caso de la eutanasia activa, donde la dignidad humana (su ausencia o bien la supuesta disminución cualitativa de esta) se esgrime como fundamento para apoyar o contravenir esta práctica. Así, es dable entender que la dignidad humana sigue siendo multívoca.

Aun así, lo escaso del análisis constante y de discusión pujante sobre la dignidad, propio de la cotidianeidad que se acusaba en líneas superiores, es una barrera por superar en el discurso jurídico que ha sido impostada a fuerza consuetudinaria por la *praxis* social. Dicho más de forma técnica, este fenómeno responde a las proposiciones del existencialismo heideggeriano, que sostienen la existencia de una relación inversamente proporcional entre la proximidad óptica de un fenómeno y el conocimiento ontológico de su contenido conceptual (Mortari, 2015, p. 11).

A fin de superar este problema discursivo, es menester estudiar las líneas de pensamiento que se han expresado a lo largo de la historia, tratando de definir el contenido que satisface el concepto de dignidad humana, o cuando menos determinar el estado actual de la discusión alrededor de la dignidad kantiana.

La dignidad-mérito

Como idea general, puede partirse del análisis de la dignidad en una antigua concepción: una condición innatural al ser humano que debe alcanzarse mediante la entrega de algo en cambio. Puede llamarse a esta idea general “la dignidad-mérito”. La dignidad-mérito se funda en la idea de que lo digno es externo, la esencia del ser humano, debiendo el individuo reunir ciertas condiciones y requerimientos para ser digno. En la obra de Daniels, se cita a Patricia Rankine para describir el análisis que la estudiosa ha venido realizando sobre el concepto de dignidad en las obras homéricas, pero siempre como un “superego” del ser humano, es decir, una versión superlativa de las eventuales virtudes del ser (Daniels, 2020, p. 79).



Más al sur del Viejo Mundo, en la Roma clásica, el resultado es sumamente similar: en el concepto de dignidad se suma toda virtud humana. *Dignitas* representaba un rango o estatus dentro de la compleja sociedad cosmopolita romana, siendo entonces algo que se gana y que puede perderse. En este mismo orden de ideas, es dable entender que esta posición doctrinal se complementa por la expuesta en Daniels, quien, ligado a Griffin, reconoce que este acceso a los cargos que la representaban, implicó una valorización del concepto de dignidad, al colocar el peso en los hombros de los ciudadanos de comportarse según ese estatus, siendo la posibilidad de ascender en la *res publica* y el deber de comportarse en consonancia, lo que terminó elevando la dignidad a un estrato externo de la sociedad romana, pese a la contraria intención de los pensadores analizados por Daniels y Griffin (Daniels, 2020, p. 81).

Otra parte de la doctrina filosófica opta por considerar que el estoicismo romano fue la cuna, de la dignidad como valor independiente, logrando la separación entre felicidad y dignidad a partir de los dos postulados del naturalismo estoico: ideas comunes y una vida conforme a la naturaleza. El binomio felicidad-dignidad fue consecuencia del pensamiento hedonista en virtud del cual lo digno era atribuido por la satisfacción de todo placer humano. *A contrario sensu* el indigno sería quien existe en privación de alguno de estos, el infeliz, el miserable (Bloch, 1980, p. 10). En todo caso, la dignidad-mérito del estoicismo o del hedonismo se trata de una condición siempre externa a la condición humana, pero que puede ser conseguida mientras se encuentre viva.

Marco Tulio Cicerón, reflexionando sobre la muerte, deja entrever que la dignidad es el mérito en el que se refugia una vida en declive, siempre hallando el consuelo de abandonar la existencia física en los méritos conseguidos durante esta, señalando que la vida no puede ser corta para quien ha cumplido a plenitud el deber de conseguir la virtud perfecta (Gomá, 2019, p. 21). Interesante es el pensamiento de Cicerón, según el cual la búsqueda de la dignidad es una obligación humana, como de quien busca un tesoro, un objeto deseado externo a su ser. Es posible concluir que esta visión se genera en el *decorum*, un componente de la virtud general en la obra del romano, entendido como la excelencia del individuo, el baremo de separación entre el ser humano y el resto de los seres vivos (Gomá, 2019, p. 22). Podría concluirse, entonces, que aquello que separa al individuo de los demás seres vivos no es connatural al ser humano, sino una condición que debe alcanzarse. No obstante, Cicerón reconoce que el *decorum* se alcanza al someter el impulso animal a la razón, capacidad de control que dota al ser humano de una especial dignidad,



lo que termina de universalizarse a todo individuo capaz de razonar (Gomá, 2019, p. 23), acercando a Cicerón a una posición contraria a la dignidad-mérito.

Por su parte, Lothario Dei Segni, nombre de pila del Papa Inocencio III, construye otra línea de pensamiento respecto de la dignidad-mérito, más enfocada en el aborrecimiento de la naturaleza de este mundo y de sus habitantes. En Inocencio III, se pone de manifiesto el pensamiento de que el ser humano es indigno por naturaleza, pero con el agravante de que la dignidad será alcanzada solo al finalizar la vida terrena, siempre y cuando se hayan desplegado una serie de virtudes que permitirán al individuo ser digno¹.

Del pensamiento del pontífice se podría extraer una serie de consecuencias, dada la conjunción que hace entre la dignidad humana y la gracia eterna. Por ejemplo, dada la doctrina canónica católica, sería necesario aceptar que, al finalizar la vida terrenal, hay personas más dignas y otras menos dignas: unas merecedoras de veneración² y otras que no merecen veneración, pero aun así recibieron la salvación de su alma. Esto nace no por la posición de Inocencio ni de la iglesia que representa, sino porque este concepto de la dignidad-mérito implica de modo natural un sistema de valía de las dignidades, donde la dignidad del Rey, del Imperator, del César, del Basilius, no es la misma dignidad del arriero, del clérigo, del mendigo. De allí que en toda concepción de dignidad-mérito siempre exista la irresistible tendencia a la comparación del uno respecto del otro, lo que acarrea clasificación, aunque el discurso sostenga lo contrario. Esto hace que en el pensamiento de Inocencio III, aun cuando se negare la clasificación entre los dignos, al menos ya se habrá dividido a los individuos entre dignos e indignos, lo que no viene a ser otra cosa que la promesa del credo cristiano sobre el juicio final.

Los caracteres inherentes al concepto de dignidad-mérito hacen imposible que este sea el fundamento del parangón epistemológico conocido como derechos humanos, en tanto que resulta de manera abierta contrario a los motivos mismos que originaron su reconocimiento por parte de la comunidad internacional. Esto queda patente no solo gracias a un ejercicio de análisis meta normativo de la teoría general de los derechos humanos, sino también a partir del análisis del derecho positivo contenido en los instrumentos internacionales más importantes en la materia. Desde el preámbulo mismo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se expone con total rigurosidad que la dignidad es intrínseca, siendo

- 1 El concepto "dignidad" debe entenderse, bajo esta concepción de Dei Segni, como sinónimo de salvación o de santidad, sea del merecimiento de ser salvo ante lo que enseña el catecismo cristiano de la época.
- 2 Si se quiere, en los conceptos de venerables, santos o beatos, las categorías canónicas católicas.



su reconocimiento la base de la libertad, la justicia y la paz. Obsérvese, además, que el artículo 1° de la Declaración Universal postula una posición radicalmente opuesta a la de la dignidad-mérito, al sustentar que todos los individuos nacen libres e iguales en dignidad.

De acuerdo con el repaso histórico que realiza Daniels respecto de las discusiones sobre la permanencia o no del término dignidad dentro de la Declaración Universal, el término logró conservarse dentro del texto a partir de reconocerlo como algo distinto a un derecho, más como una causa o fin, que como la herramienta para conseguirlo. Las consecuencias de esta decisión son sumamente preponderantes, ya que reconoce a la dignidad un carácter que Daniels mismo reconoce como inmanente, donde los individuos deben ser ya de por sí respetados (aun en ausencia de derechos humanos) por su mera condición de dignos, siendo los derechos humanos una materialización jurídica del debido respeto de dicha dignidad (Daniels, 2022, p. 76).

El concepto de dignidad mérito requiere de dos esquemas lógicos que pueden ser abordados desde la epistemología: un primer esquema de requerida comprobación empírica de los hechos que fundan el mérito del digno, aunado a un segundo esquema de análisis inductivo. Esto se abordará con posterioridad al compararlo con la conformación del razonamiento que se opone a esta conceptualización de la dignidad.

Por lo tanto, la dignidad-mérito no puede ser aquella que sustente la fundación misma de los derechos humanos, debiendo entonces existir otra percepción del concepto que se ajuste y permita resonar en consonancia al contenido de la dignidad humana y a la normatividad epistémica jurídica que se erige como parangón de corrección del derecho.

La dignidad natural

Retomando la posición de Dei Segni, sus postulados generaron discusión mucho tiempo antes de que se configurara el reconocimiento de los Derechos Humanos de primera generación. Siglos después de su obra pontificia, el humanismo de Bartolomé de Fazio se erigió para refutar al Papa Inocencio III, que no representaba otra cosa sino la doctrina filosófica de un sector, quizás mayoritario, de la Iglesia Católica. Como bien dice Howard en la introducción a una de las ediciones de la obra pontificia de referencia, de Fazio lo consigue a través de acudir a la filosofía de San Agustín de Hipona, recuperando la dignidad del ser humano a través de posesión del alma, de la cual se argüía que carecen las demás especies que pueblan



la tierra, los cuales eran colocados por encima del ser humano en dignidad por Inocencio III ([Soto Posada, 2018](#)). A este respecto, se considera que el pensamiento de San Agustín no es el único que merece las honras por ser la piedra de apoyo de los humanistas medievales en la lucha por la reivindicación de la dignidad terrena, sino que debe rastrearse también otra línea de pensamiento preagustiniana, como la que rescata [Daniels \(2020, p. 79\)](#) en Gregorio de Nicea, que ya para el siglo IV d. C. había sentado las bases de las teorías expresadas en Ciudad de Dios.

Para la época renacentista, es menester tornar la mirada a Giovanni Pico della Mirandola, quien retoma el arquetipo del ser humano como creado a la imagen y semejanza de Dios, o bien, sin una imagen precisa, pero otorgándole el poder de dominar a las bestias, las aves y la tierra entera, reconociéndose en sí el único ser que más allá de estar dotado de razón también ostenta el poder y el arbitrio para modificar y autodeterminar su existencia ([Daniels, 2020, pp. 83-84](#)). Así las cosas, la muerte como transmutadora de vileza es sustituida por la dignidad como condición plena del ser humano, sin mérito, sin necesidad de acudir a un periplo para alcanzarla.

Esta contraposición al pensamiento de Inocencio III puede denominarse como “dignidad natural”, de tal manera que los individuos son dignos por la mera condición de su existencia, sin contraprestación ni requerimientos, acercándose ya a lo que más tarde sería el texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. No obstante, hasta este momento, las explicaciones sobre la dignidad natural provenían de exposición de fundamentos basados en un pensamiento religioso, sin que técnicamente la filosofía pudiera explicar la causa de la dignidad humana natural desde un punto de vista laico. No fue sino hasta que entró en escena el filósofo Immanuel Kant, a quien se le debe atribuir la conceptualización de la dignidad humana que se terminó de expresar en la teoría general de los derechos humanos. Para comprender lo revolucionario de la posición kantiana es necesario saber que fue plantada en un terreno previamente arado por el positivismo y el empirismo, donde Hume arremetía con fuerza contra el ius naturalismo, sosteniendo que no existían principios generales necesarios e ineludibles, sino que todos los constructos racionales responden a una convención humana ([Bloch, 1980, pp. 88-89](#)), un claro escepticismo de los imperativos categóricos universales. La posición humeana rechazaría de por sí la dignidad natural, en tanto que consideraría que la dignidad humana es también un imperativo que nace de la convención, por lo que la convención misma podría eliminarla, modificarla o disminuir su contenido.



La dignidad, en la filosofía de Kant, puede rastrearse hasta el núcleo mismo de su pensamiento. Contrario al razonamiento empirista, la dignidad kantiana no se asocia con la consecución de un fin superior (libertad o convención, por ejemplo), es decir, a través de la experimentación de un fenómeno plausible en el mundo de lo físico. Kant, por su parte, plantea un silogismo de disyunción fuerte, dentro del cual considera que todos los fines tienen un precio o una dignidad, pero no ambos, lo que puede analizarse siempre desde una perspectiva racional. Lo categórico de esta disyunción proviene del régimen que Kant otorga a cada posición: en el “Reino de los Fines”, aquello que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; pero lo que tiene dignidad, no resulta sustituible y carece de precio, de equivalente, dado que el respeto que se debe a la alteridad es el reconocimiento de una dignidad (Kant, 2008, p. 335).

Obsérvese que la posición kantiana no genera relación alguna de exclusividad entre los seres humanos y la dignidad, pero sí permite que la teoría de los derechos humanos, más que fundarse, se cobije en esta línea de pensamiento y coloque al ser humano entre los fines kantianos, aquellos que no admiten una sustitución por equivalencia. Así las cosas, la posición kantiana es la base de la dignidad humana intrínseca (o immanente en términos de Daniels), que se convierte en el fundamento mismo de las garantías insoslayables del individuo: los derechos humanos. Precisamente ese esquema progresivo obliga a la comunidad internacional a utilizar la dignidad natural, immanente y kantiana como un parámetro epistémico para determinar cuáles conductas propias del comportamiento social constituyen garantías del talán de los derechos humanos, abriendo así la discusión ante necesidades humanas por lo común invisibilizadas, como la necesidad del cuidado.

En este entendido, el esquema empirista e inductivo se sustituye por uno racional y deductivo, donde el individuo humano, siendo un fin en sí mismo, constituye un ser merecedor de absoluta dignidad, no como un mérito sino como una consecuencia natural de su mera condición. Immanente en sí misma, la dignidad natural no puede prever el juzgamiento del otro, sino el razonamiento sobre la propia dignidad en la interrelación con la alteridad. Sobre este particular se profundizará en sucesivas líneas, siendo necesario para ello abordar el tema del cuidado y comprender la necesidad que este representa, a fin de que se transmita en mayor medida la relación intrínseca entre esta serie de conductas humanas con el concepto mismo de la dignidad natural.



El cuidado como conducta y necesidad humana primordial

Por lo general, el derecho al cuidado y las conductas que pretenden materializarlo adquieren relevancia ante un escenario desfavorable para la autodeterminación humana: enfermedad grave o incurable, senilidad, lesión inhabilitante, entre otras condiciones genéticas o sobrevinientes que impiden el desarrollo de conductas humanas cotidianas del individuo por sí mismo. Esta desvaloración, resabio quizá de la ya tratada esteticidad de la ética griega helénica, hacía notar la carga social que representan las labores para garantizar el cuidado de una persona que lo requiera, carga que de modo injusto se ha endilgado, en la historia, con mayor medida a las mujeres (Esquivel y Kauffman, 2018, pp. 8-13). No obstante, analizar las conductas de cuidado solo en el ámbito del individuo adulto en estado de invalidez, senilidad o grave enfermedad constituye, quizá por orgullo de nuestra propia especie, una invisibilización del hecho de que el ser humano es un ser vivo en extremo dependiente, siendo la “autosuficiencia” esperada de la adultez productiva solo un *impass* donde la necesidad de cuidado es latente y no patente.

De una forma muy cruda, quizá retornando a la humildad de la especie, Desmond Morris aduce que la carga de los cuidados paternos en la especie humana, “el mono desnudo” según lo llama, es mucho más pesada que en otros seres vivos. Morris, hace ya algunas décadas, supo describir que la cría del ser humano es vulnerable en el plano natural, mucho más que la prole de otras especies salvajes o domesticadas. Por ejemplo, Morris sostenía el largo periodo que toma a la cría humana incorporarse sobre sus extremidades y lograr la movilidad independiente, al inicio con el gateo y luego con la marcha vertical. De manera comparativa, la mayoría de las especies tardan una fracción del tiempo en desarrollar estas habilidades primarias, necesarias para la supervivencia (Morris, 1969, pp. 32-254).

No obstante, la necesidad del cuidado se comienza a visibilizar desde antes del alumbramiento de la cría, lo que hoy día es fácil de comprender en vista del gran despliegue de recursos, inclusive estatales, que se realiza durante la gestación humana y ni qué decir del momento del parto. Morris sostiene que la colaboración interpersonal fue de seguro necesaria en las remotas fases del mono cazador, normalizándose en el *homo sapiens* de forma tal que el parto autogestionado de una mujer es práctica que alarma por no formar parte del imaginario común de la especie, siendo un tema de interés público que el cuidado gestacional se desarrolle al amparo del aparato estatal. El anterior despliegue de conductas de cuidado en el alumbramiento parece coincidir con el análisis filosófico de Mortari (2015) sobre el cuidado, expresado en que estos comportamientos son una cosa que califica



de esencial e irrenunciable, condicionando el florecimiento de la vida misma a la existencia del cuidado (p. 11).

Esto marca una diferencia clara entre la especie humana y el resto de los homínidos. Mientras que, por ejemplo, la madre chimpancé se encarga por sí misma de la separación del cordón umbilical y de la expulsión del cuerpo placentario, el ser humano ha confiado en sus acompañantes la realización de todas las actividades y cuidados adicionales que deben brindarse a la madre, razonablemente exhausta (Morris, 1969, p. 32). El inicio de la vida humana extrauterina marca la partida de un periodo de cuidado, de un infante que se encuentra poco desarrollado en el plano muscular, incapaz de producir razonamientos complejos o de comunicarlos de modo efectivo, con periodos de vigilia reducidos, por lo común no coincidentes con los de sus cuidadores, lo que implica un sacrificio del propio descanso reparador para atender las necesidades de un ser que no puede aportar con su fuerza de trabajo a la sociedad, ni siquiera a su familia. En la medida en que crece, el infante va desarrollando habilidades motrices e intelectuales que le permiten una suerte de independencia física de sus progenitores o cuidadores, pero que no disminuye en forma alguna la necesidad de vigilancia, de corrección y de cuidado, aumentándola de manera inversamente proporcional a la autonomía física del infante y a su nivel de madurez.

El siguiente escenario hipotético permitirá comprender la relación entre la extendida necesidad de cuidado de la cría humana y los esquemas de dignidad estudiados en acápite anterior. Bajo un esquema de dignidad-mérito, el hijo recién nacido del magistrado presidente del Tribunal Constitucional no sería digno de que este suspenda su descanso en horas de la madrugada para atender su llanto y cubrir sus necesidades, puesto que no ha experimentado ningún fenómeno que le haga merecedor de tal honor. Se dice entonces que no ha existido comprobación empírica de los méritos de la dignidad.

Pero en el esquema de dignidad natural, ese ser humano totalmente dependiente, incapaz de razonar de forma compleja y que no puede siquiera controlar la mayoría de sus procesos biológicos, es un fin en sí mismo y no puede ser sujeto de cosificación, por lo que es por igual digno como cualquier otra persona de que sus necesidades básicas sean atendidas, inclusive si el llamado a hacerlo ostenta el más alto de los honores civiles o políticos, inclusive si es el Estado mismo que entra a suplir la inopia del cuidador. Esta perspectiva de dignificación natural tiene relación con la terminología misma que se emplea para referirse al parto. Es de notar que los conceptos de “dar a luz”, “alumbrar” o “alumbramiento” impliquen



dotar de iluminación al nuevo ser, de congratularle por el arribo, iluminación que se alcanza solamente al dignificarlo con el cuidado, porque cuidar es parte de la esencia del ser, según el mismo Martin Heidegger (Mortari, 2015, p. 12).

No es extraño que la máxima entidad política se involucre en este abanico de conductas, ya que la extendida infancia y la correlativa necesidad de cuidado del ser humano en crecimiento es también un generador de necesidades socioeconómicas. Por ejemplo, las familias uniparentales por lo general presentan problemas para que la persona jefa de hogar pueda desarrollar una labor remunerada fuera del claustro familiar. Esto produce que la sociedad civil y el Estado desarrollen políticas tendientes a cubrir la necesidad de cuidado que produce, de modo indefectible, la existencia de un ser humano infante. En Costa Rica y en otras latitudes latinoamericanas, amén de los servicios privados de guardería y centros infantiles, las redes de cuidado han sido un proyecto que beneficia principalmente a mujeres jefas de hogar y les brindan acceso a servicios subvencionados de cuidado durante sus horas laborales, lo cual permite la sustentabilidad económica del núcleo familiar en riesgo social (Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 2020, pp. 3-9).

De forma muy similar, en ausencia de política estatal, ha sido la falta de apoyo gubernamental la que ha hecho que la sociedad civil se organice para poder cubrir la necesidad de cuidado de las personas menores de edad en equilibrio con la posibilidad de que los progenitores puedan continuar trabajando fuera del hogar, como lo es el caso de la África Subsahariana rural, donde son las mismas mujeres de la comunidad quienes, sin recursos abundantes y con las carencias propias del sistema económico imperante, suplen el servicio de cuidado de personas menores de edad (Esquivel y Kaufmann, 2018, p. 25). Lo esperado sería que, ante la falta de recursos económicos y apoyo del Estado, la sociedad civil se mantuviese estoica, sufriendo el embate de la falta de apoyo, incrementándose el problema social de fondo, entendible ante una necesidad suntuaria. Siendo el cuidado lo contrario, sea primordial en sí mismo, inclusive en ausencia de acción del gobierno, son las comunidades las que se organizan para atenderla.

Entonces, el ser humano respira de modo autónomo en su vida extrauterina y es ya sujeto de cuidado. No deja de serlo sino hasta que alcance una edad que la sociedad fija en el plano legal, por convención, en la que se entiende a la persona bien desarrollada para velar por sí misma, abandonando el cobijo especial del Estado y la obligatoria dotación de alimentos de sus encargados. Nótese que la mayoría, en sí, no es un hecho biológico de manera estricta, ni tampoco neurológico, sino que se trata de un constructo social y jurídico, en el que a la persona humana se le



reconoce la capacidad de autogestionar sus derechos y su patrimonio, pero con la aparejada obligación de procurarse la propia conservación primaria. En consecuencia, a la persona joven mayor de edad la sociedad le exige la autoconservación, no resultando aceptable en el núcleo social que viva al amparo de sus progenitores o que sean estos quienes procuren la satisfacción de sus necesidades, salvo que se encuentre en un estado que requiera, en concreto, el cuidado.

Desde el punto de vista ontológico, los entes son acabados o faltantes, según resulten autosuficientes en su esencia (Mortari, 2015, p. 15). El ser humano no es, en forma alguna, un ser acabado, puesto que de forma constante requiere de nutrimentos para complementar su cuerpo y su espíritu. De acuerdo con Stein, la esencia ontológica del ser humano es un ser de la posibilidad, ya que puede devenir y nace con la tarea de modelar su ser en el tiempo, por lo que la necesidad de cuidado no puede desaparecer por el simple hecho de la mayoría ante la posibilidad de devenir en sujeto de cuidado, posibilidad tan abrumadora como la “vorágine de la nada” (Mortari, 2015, p. 16) que consume la entidad humana, al saberse finita su existencia y en lo posible finita su autosuficiencia.

Lo anterior queda demostrado en que, inclusive, durante la pausa que la mayoría convencional impone a la necesidad patente de cuidado, es aceptado por la sociedad e institucionalizado por el marco jurídico que se desarrollen conductas relacionadas con el cuidado, tanto por parte de los congéneres del individuo como del mismísimo Estado. Este periodo de latencia del cuidado se ve suspendido de modo regular en periodos de enfermedad, de escasez económica, entre otros, donde el valor solidaridad reemplaza a la virtud de la autoconservación en la cúspide de lo social y moralmente aceptado. Cuando esto ocurre, aunque los resabios de la ética médica helénica estén aún presentes y provoquen que el ser humano busque esconderse durante su enfermedad, se comprende que esa persona en edad productiva se haga atender y cuidar por el Estado, inclusive subvencionando en términos económicos sus necesidades, con lo cual gana una parte de su sustento o percibe un beneficio social sin producir aporte alguno. Es más, durante estos periodos se juzga bueno que otros seres humanos, en edad productiva y con el fruto de su fuerza de trabajo, atiendan las necesidades del enfermo, aunque su padecer no ponga en riesgo la continuidad de su ciclo vital³.

Este deber solidario se pone de manifiesto en mayor medida si no se trata de un mero *impasse* en la latencia del cuidado, sino un retorno a la necesidad de cuidado

3 Por ejemplo, con el apoyo de una persona a otra durante su periodo de incapacidad laboral.



patente. Por ejemplo, si el sujeto de cuidado es un enfermo grave o incurable, o bien, una persona adulta mayor que por el desgaste de su cuerpo físico o de su capacidad racional, no puede autogestionarse. En este punto, ha sido práctica común que los Estados desarrollen políticas de cuidado en forma paralela a los servicios privados que brinda el sector comercial de la sociedad civil, lo cual permite establecer licencias con goce salarial en favor de las personas cuidadoras de los sujetos necesitados de tal conducta, como es el caso de Costa Rica ([Ley N.º 7756, 1998](#)). Esta aceptación social del retorno al cuidado primordial se extiende, en estas condiciones, hasta el cese de la existencia de la persona física, pero va mutando en derechos y obligaciones según la capacidad psico-cognitiva de la persona necesitada de cuidado, la gravedad de su enfermedad y las posibilidades que las ciencias de la salud pongan a disposición del sujeto para tratar o paliar los efectos de su padecer.

En resumen, el ser humano es una especie en la que, desde antes del alumbramiento, la necesidad de cuidado se pone de manifiesto, aumentando su intensidad durante la infancia y hasta la mayoría convencional, con impases breves pero regulares y que al fin recae en la necesidad de cuidado que incrementa su intensidad ante el escenario eventual de una enfermedad grave o incurable, o bien, ante una condición psicomotriz que impida la autogestión, lo cual puede llegar a ocurrir en cualquier momento. El ser humano, por consiguiente, se convierte en un sujeto que necesita cuidado y que necesita cuidar, ya que el cuidado no se hubiese desarrollado como necesidad primordial de la especie si no existiese una retroalimentación de la alteridad en la forma de conductas cuidadoras. Si se toma en cuenta solo la posición hobbesiana sobre el estado naturaleza, sería difícil imaginar que el ser humano primitivo tuviere disposición a cuidar de alguien diferente de sus crías. No obstante, el cuidado de la alteridad ha estado siempre presente en el abanico conductual del homínido que se desarrolló en *homo sapiens*.

Si bien Morris ya lo apuntaba con los aportes que se citaban de su obra *El mono desnudo*, donde el cuidado es retratado como una necesidad biológica que se ha desarrollado en el plano zoológico y ha evolucionado con la sociedad, otros descubrimientos más recientes terminan por demostrar que las conductas de cuidado⁴ se encuentran presentes desde los albores de la socialización humana, con lo cual se completa el esquema “necesidad-satisfacción”. Gomá Lanzón, por ejemplo, expone el caso de los hallazgos de fósiles homínidos en la comunidad de Dmanisi, Georgia, expresando lo siguiente:

4 Es decir, no la necesidad en sí, sino los comportamientos humanos que buscan satisfacerla.



Entre ellos, una mandíbula que presenta la particularidad de estar privada de dientes. Por tanto, pertenecía a un viejo que, incapaz de alimentarse por sí mismo, necesitaba de la cooperación del grupo para ingerir papilla de carne masticada. No hay noticia de ningún otro homínido fósil anterior que acuse una pérdida tan grande de dentición y de remodelación de la mandíbula. Tampoco se han registrado ejemplos de primates con un grado parecido de insuficiencia masticatoria. Antes de éste, no se conocen casos de longevidad ni en homínidos ni en chimpancés, los cuales no alcanzaban nunca el periodo posreproductivo. Una vez cumplida la función biológica básica que asegura la perpetuación de la especie (...) el individuo estaba abocado a una muerte rápida. (...) Dmanisi certifica el nacimiento de una cooperación grupal antievolutiva, antinatural, antiutilitaria, es decir, genuinamente humana (Gomá, 2019, pp. 32-33).

No puede concluirse otra cosa, sino que el ser humano es una especie dependiente del cuidado, siendo esta necesidad y las correlativas conductas tendientes a satisfacerlo un aspecto que se halla en el mero núcleo de la condición gregaria de la especie.

Con el hallazgo de Dmanisi, el ser humano del siglo XXI ha descubierto pruebas fehacientes de que la dignificación del otro a través del cuidado se encuentra, quizá, en la carga genética de la especie. Empero, los descubrimientos realizados en Georgia no serían suficientes por sí solos para justificar la autonomía del derecho humano al cuidado, ya que es necesario ahondar en lo que estos acontecimientos científicos y los estudios previos sobre el comportamiento humano pueden aportar en el estudio de la relación entre las conductas relativas al cuidado y la mismísima dignidad natural humana.

El nuevo derecho humano al cuidado y su relación con la dignidad natural

Las interrelaciones humanas han venido evolucionando desde una retribución plena, como la Ley del Talión, hacia una integración inmanente de la dignidad del otro –sea una posición más kantiana– lo que ha permitido la instauración del principio lógico general sobre el cual se funda la teoría de los derechos humanos. Son variopintas las líneas de pensamiento que han promovido esta evolución y el correspondiente abandono de la dignidad-mérito. Por ejemplo, la doctrina del pensamiento cristiano enseñó, desde la época del siglo primero después de Cristo, a cambiar el esquema de interrelación social del mérito (ama a tu amigo y odia a tu enemigo) por el de la dignidad inmanente o natural (ama a tu enemigo y trata



a tu prójimo como a ti mismo). En la doctrina de interrelación social humana que enseñaba el Pentateuco durante el siglo primero, el reconocimiento de dignidad del otro individuo dependía del mérito: era necesaria la comprobación empírica del comportamiento de los congéneres respecto de un individuo para este decidir si merecían o no la dignificación por su parte. De esta manera, el reconocimiento de la dignidad del otro debería ocurrir solo en caso de que lo mereciera, es posible que de una dignificación previa del individuo que se colocaba en la posición de juzgador.

Con el nuevo mandamiento, pronunciado en el conocido “sermón de la montaña”, se supera la norma antes descrita, para ser sustituida por un esquema distinto, donde no existe la posición del individuo juzgador, donde la dignidad-mérito no encuentra cobijo. Abstrayendo la posición y la función del juicio de dignidad, en cuanto a las relaciones sociales se refiere, se adopta un esquema de plano racional, donde el reconocimiento de la dignidad del otro es natural e immanente, por existir el mandato endilgado al individuo de tratar al prójimo, a la alteridad, como tal individuo considera que debería tratarse a sí mismo.

El cuidado se introduce dentro de esta consideración del propio trato esperado no de forma antojadiza, ni tampoco corresponde a un mérito de este trabajo, sino que ya, desde inicios del siglo XXI, la literatura relacionada al cuidado permitía arribar a tal conclusión. Así, en su obra *Starting at home*, Noddings consagra que todas las personas querían ser objeto de cuidado, recayendo en el pensamiento utópico de que un mundo mejor es posible si todas las personas se cuidaran las unas a las otras en mayor medida (Noddings, 2002, p. 11).

El esquema racional propuesto sigue la línea lógica de razonamiento en virtud de la cual se reconoce naturalmente la dignidad del otro, de la alteridad, puesto que es, de modo preciso, en tales sujetos en los que el individuo debe reconocerse a sí mismo, a su propia dignidad. Es racional, en tanto que no requiere una comprobación previa de carácter empírico, sino que el mandato expresa la necesidad de que el sujeto razone y concluya cómo sería que la alteridad debería tratarle, en su posición de fin kantiano digno, permitiéndole reproducir este tratamiento en los otros fines kantianos dignos con los que se interrelaciona. En fin, lo que se prevé es que el individuo reconozca y reproduzca en la alteridad su propia dignidad, con lo cual se le facilite comprender el contenido y los alcances de esta a través de la operación racional de responder a la interrogante de *¿cómo debería ser tratado por aquellos congéneres humanos con los que se interrelaciona?*



De esta manera, es dable entender que la dignidad natural, al menos desde la esfera del cuidado y en los términos de la doctrina estudiada, funciona en la forma del ejercicio del espejo. Es decir, que a través de la práctica de las conductas de cuidado, se pone de manifiesto el resultado de la operación racional que se propuso en líneas superiores, puesto que si un ser humano cuida es porque se considera a sí mismo digno del cuidado. En similar sentido, la alteridad es digna de cuidado porque es de lo que el individuo que cuida se reconoce también digno.

La inmanencia que propone Daniels, como característica propia de la dignidad humana, podría ser el preciso resultado del ejercicio racional espejo, al menos en cuanto al cuidado: como el individuo humano reconoce en el otro su propia dignidad, no existe forma en que las interrelaciones humanas prevean una dependencia del mérito, puesto que desde que dos individuos se interrelacionan existe ya el imperativo de reconocer en el otro el tratamiento deseado para sí, impidiendo el juzgamiento *a posteriori* requerido por el concepto de dignidad-mérito.

No hay lugar, entonces, para valoraciones subjetivas y empíricas *a posteriori*, propias de un razonamiento inductivo, sino que se trata de un juicio *a priori*, absoluto y por completo racional, ajeno a toda indagación empírica previa. Ciertamente es que tales indagaciones empíricas son inadmisibles en el esquema de la dignidad natural, justamente porque el ejercicio racional del espejo aplicado, en la propia dignidad, prevé la protección inmanente de la dignidad del otro, en tanto que con ello el individuo protege o intenta proteger su propia dignidad.

Así las cosas, es notorio cómo el cuidado presenta una relación intrínseca con los conceptos de dignidad que fundan la teoría general de los derechos humanos. Esta no es solo una relación de orden circunstancial o tangencial, sino que se encuentra tan arraigada en la misma naturaleza humana, que merece una especial atención por parte del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, máxime tratándose de una necesidad que, como se expresó supra, está presente desde antes de que inicie la vida extrauterina y solo se suspende por convención social y por la necesidad de autosustentarse, pero que permanece latente durante toda la existencia del individuo, sea como potencial beneficiario de las conductas o como potencial proveedor de estas.

Pese a lo trascendental de este razonamiento, el cuidado es una conducta que no ha ostentado, en los últimos siglos de pensamiento occidental cuando menos, la posición de la que es merecedora. Empero, el reconocimiento jurídico de este derecho ha venido siendo de modo progresivo realizado, aunque de manera disgregada, en



varios cuerpos normativos de carácter nacional e internacional, pero con una visión común que permite comprender el entendimiento humano respecto del cuidado como conducta merecedora de garantías jurídicas. De acuerdo con lo explicado supra acerca de la íntima relación entre el ser humano y la necesidad de cuidado, que le es inherente, el primero puede interactuar de dos formas con la segunda: como sujeto activo o como sujeto pasivo.

El sujeto activo de cuidado vendría a ser aquel individuo que requiere del cuidado, de las conductas cuidadoras. Resulta simple comprender al sujeto activo como un beneficiario de derechos, pero en el plano histórico esto ha llevado a que se desplieguen luchas sociales que permitan desligar al sujeto activo de cuidado del concepto de minusvalía o de incapacidad natural. Los resultados jurídicos de estas luchas se traducen en normas que modifican el esquema de representación y las funciones que suplen las personas cuidadoras, como es el caso en Costa Rica de la Ley para la Promoción de la Autonomía Personal de las Personas con Discapacidad ([Ley N.º 9379, 2016](#)), o bien la Ley de Voluntades Anticipadas ([Ley N.º 10231, 2022](#)).

El sujeto pasivo, de forma correlativa, sería el individuo que brinda las conductas cuidadoras, quien suple esa necesidad del sujeto activo. No obstante, el esquema obligacional simple no resulta suficiente para explicar la posición del sujeto pasivo, sobre todo, porque quien asume esta conducta cuidadora goza también de derechos que deben ser respetados por la alteridad, incluyendo tanto al Estado como a los sujetos de derecho privado con los que el sujeto pasivo se interrelaciona.

Por ejemplo, de igual manera en Costa Rica, la Ley N.º 7756 establece beneficios de obligatorio reconocimiento para las personas responsables de pacientes en fase terminal o bien de personas menores de edad con enfermedades graves. Estos beneficios incluyen licencias laborales y subsidios para quienes deban desatender sus asuntos laborales para dedicarse al cuidado de este tipo de sujetos activos ([Ley N.º 7756, 1998](#)).

Ya en el ámbito internacional de los derechos humanos, tanto la Declaración Universal como la Americana instauran la protección y el derecho al cuidado para la maternidad, la lactancia y la niñez ([Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948](#)), momentos de la vida humana en que los anteriores acápites reconocen al cuidado como en especial necesario. Esto termina de perfilarse con posteriores instrumentos internacionales como la Convención Belem Do Pará, la Convención de los Derechos del Niño, la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, la Convención Interamericana sobre la Protección de Derechos



Humanos de las Personas Mayores ([Escuela de Derecho de la Universidad Fidélitas, 2023](#)).

Los mayores esfuerzos internacionales por reconocer al cuidado como un derecho humano autónomo, se dieron en el Consenso de Brasilia de 2010 y el Compromiso de Santiago de Chile de 2020. El mayor aporte de estos instrumentos es el reconocimiento de la condición universal del Derecho Humano al Cuidado. [La Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe \(2010\)](#), en el Consenso de Brasilia, por ejemplo, expuso: “(...) el derecho al cuidado es universal y requiere medidas sólidas para lograr su efectiva materialización y la corresponsabilidad por parte de toda la sociedad, el Estado y el sector privado” (p. 2).

De forma más detallada, el Compromiso de Santiago señaló en consonancia con lo anterior:

Diseñar sistemas integrales de cuidado desde una perspectiva de género, interseccionalidad e interculturalidad y de derechos humanos que promuevan la corresponsabilidad entre mujeres y hombres, Estado, mercado, familias y comunidad, e incluyan políticas articuladas sobre el tiempo, los recursos, las prestaciones y los servicios públicos universales y de calidad, para satisfacer las distintas necesidades de cuidado de la población, como parte de los sistemas de protección social ([Comisión Económica para América Latina y el Caribe & ONU Mujeres, 2023, p. 10](#)).

La reproducción constitucional más fiel de estos imperativos internacionales se dio en México y en Chile, aunque en el segundo de estos países no pudo integrarse el texto del cuidado en el proceso constituyente. No obstante, esto da fe del inicio de un movimiento integrador del derecho al cuidado, que puede reconocerse como la incipiente teorización jurídica sobre la forma de regular esta necesidad humana y brindarle las garantías normativas que se requieren para su tutela.

Empero, el uso constitucional latinoamericano es el de no reconocer al cuidado como un derecho autónomo, lo que al fin provoca que las luchas para ir estableciendo los derechos del sujeto activo y pasivo del cuidado sean modestas y bastante sufridas, sin demeritar lo importante de sus resultados. Por tales razones, el reconocimiento de la autonomía y de un contenido mínimo esencial del derecho humano al cuidado representan el siguiente paso para promover de forma más activa la tutela, la protección y el desarrollo de las garantías jurídicas superiores que fungen como pilar fundamental para la satisfacción de esta necesidad humana primordial y tan immanente como la dignidad misma.



Conclusiones

El cuidado es, en primer lugar, una necesidad humana primordial. Sea de manera patente o latente, activa o pasiva, la necesidad de cuidado acompaña siempre al individuo, durante toda su existencia física. No es de extrañar, entonces, que haya también acompañado al ser humano desde tiempos inmemoriales, como lo datan los hallazgos de Dmanisi y los estudios de Morris.

En segundo lugar, el cuidado implica una serie de comportamientos humanos que ponen de manifiesto los conceptos fundamentales de la dignidad humana, de esa misma dignidad kantiana que se encuentra en el fundamento de la teoría general de los derechos humanos, sin la que esta última resultaría racionalmente imposible. El cuidado permite la comprensión de la dignidad natural, a través de la realización del ejercicio racional del espejo, donde la dignificación del otro mediante el cuidado no es sino la dignificación propia, al reconocer el individuo cuidador en la alteridad su propia condición de un fin kantiano, digno inmanente de las conductas propias del cuidado. Así las cosas, en la dignificación del otro por medio del cuidado, es manifiesta la superación del esquema empírico retributivo de las interrelaciones humanas explicado supra, asentándose como imperativo conductual un esquema de orden racional, absoluto y que niega a los individuos la posición de juzgadores, amén de abolir el mandato inductivo de juzgar primero antes de dignificar, propio de la dignidad-mérito.

De esta manera, al estar tan relacionadas de manera intrínseca con el fundamento mismo de los derechos humanos, tal cual como se comprenden en la actualidad, las garantías jurídicas de la necesidad de cuidado no pueden ostentar otra condición que la de derecho humano autónomo. El reconocimiento progresivo pero desarticulado que el Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha venido practicando respecto del cuidado, debe ser ya la señal para que los sistemas de protección analicen de modo serio estos postulados teóricos que el presente trabajo ofrece. Esa señal no debería conducir sino a la luz del faro que se cuela entre la niebla, al haz que ingresa a la caverna platónica, representado en el caso concreto por la comprensión plena del concepto de la dignidad humana y su manifestación en las conductas de cuidado.

Cuidar y ser cuidado: dos conductas de alto interés para la especie, reconocidas como tal no solamente por el derecho y la sociología moderna, sino por la zoología y la antropología, ciencias estas dos últimas que dan fe de la presencia del cuidado desde los albores de la civilización, de su papel en la evolución humana



y en la integración social de la especie. Más allá de que el desarrollo social de la humanidad borre esta necesidad primordial, connatural en sí misma a la condición de los individuos, los intentos internacionales por reconocerla como derecho humano autónomo demuestran que su importancia para la especie es permanente y más actual que nunca.

El reconocimiento del derecho humano al cuidado en los sistemas de protección de derechos humanos, es un paso hacia adelante en la determinación del ideal iusnaturalista, en el entendimiento de lo que es un sistema jurídico materialmente justo. Esta es una de las muy extrañas materias en que las escuelas de pensamiento laicas y confesionales parecen coincidir, pudiéndose extraer de todas ellas los aspectos dogmáticos y pragmáticos que relacionan a esta necesidad con la dignidad humana o bien estableciendo la línea de desarrollo filosófico sobre la cual habrá de asentarse el resto de la doctrina propia de cada corriente de razonamiento. Es tiempo ya de que esta suerte de consenso genérico se traduzca en la juridización del fenómeno a través del reconocimiento del derecho humano al cuidado, saldando así una deuda que la especie ostenta para con su propia naturaleza, en la búsqueda eterna e inalcanzable de la justicia material, reconociendo que, aun cuando no es posible sanar, siempre es posible cuidar.

Referencias

- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Bloch, E. (1980). *Derecho Natural y Dignidad Humana*. Aguilar S. A. Ediciones.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe & ONU Mujeres. (2023). *XIV Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe: Santiago, 27 a 31 de enero de 2020: Compromiso de Santiago*. CEPAL.
- Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe. (2010). *Consenso de Brasilia*. CEPAL. https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/consenso-brasilia_esp_1.pdf
- Daniels, A. (2020). Aproximación al concepto de dignidad humana. *Revista de Derecho Público* (N.º 161-162), pp. 77-97. https://revistadederechopublico.com/wp-content/uploads/2022/12/161-162-Aproximacion_al_concepto_de_dignidad_humana_Ali_Daniels_Page78-98.pdf
- Daniels, A. (2022). El concepto de inmanencia en los Derechos Humanos. *Dikaio syne Revista de Filosofía Práctica* (N.º 37), pp. 71-83. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8479004>



- Escuela de Derecho de la Universidad Fidélitas. (2023). *Observaciones a la Solicitud de Opinión Consultiva presentada por la República de Argentina*. https://corteidh.or.cr/sitios/observaciones/OC-31/83_clinica_juridica.pdf
- Esquivel, V. y Kaufmann, A. (2018). *Innovaciones en el cuidado: nuevos conceptos, nuevos actores, nuevas políticas*. Fundación Friedrich Ebert. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/fescaribe/14832.pdf>
- Gomá, J. (2019). *Dignidad*. Galaxia Gutenberg.
- Gracia, D. (1989). *Fundamentos de Bioética*. EUDEMA.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Ley N.º 7756 de 1998. Beneficios para los responsables de pacientes en fase terminal. 20 de marzo de 1998. D.O. N.º 56.
- Ley N.º 9379 de 2016. Ley para la Promoción de la Autonomía Personal de las Personas con Discapacidad. 30 de agosto de 2016. D.O. N.º 166.
- Ley N.º 10231 de 2022. Ley de Voluntades Anticipadas. 31 de mayo de 2022. D.O. N.º 100.
- Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. (2020). *Informe final Evaluación REDCUDI*. FLACSO. https://fodesaf.go.cr/acerca_del_fodesaf/transparencia/estudios_iice/Informe%20Final%20Evaluacion%20REDCUDI%202019.pdf
- Morris, D. (1969). *El mono desnudo*. Plaza & Janés.
- Mortari, L. (2015). *Filosofía del cuidado*. Facultad de Medicina de la Universidad del Desarrollo.
- Noddings, N. (2002). *Starting at home: caring and social policy*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520927568>
- Soto Posada, G. (2018). Introducción, traducción y notas a *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*. Libri tres. *Revista Cuestiones Teológicas*, 45(103), 179-254. <http://www.scielo.org.co/pdf/cteo/v45n103/0120-131X-cteo-45-103-00179.pdf>

