SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 299-328, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

Fuentes teológicas de la virtud del cuidado

Theological Sources of the Virtue of Care

JOSÉ MANUEL HORCAJO LUCAS
Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid
jmanuel.horcajo@sandamaso.es
https://orcid.org/0000-0001-9001-5596

Recibido: 22 de noviembre de 2025
Aceptado: 23 de febrero de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.299

RESUMEN

La ética del cuidado ha tenido un notable desarrollo en las últimas décadas ampliando nuevas perspectivas en diversos sectores: sanitario, social, educativo, político y ecológico. A pesar de sus aportaciones, todavía quedan asuntos por resolver como la universalidad y la relación con la justicia. Si consideramos sus fuentes teológicas en la providencia y la caridad, ayudados por la teología de santo Tomás de Aquino, podremos fundamentar mejor sus postulados y descubrir su fecundidad en el crecimiento del bien de las personas y sus vínculos. De esta manera podemos descubrir el cuidado más allá de una simple práctica, como una virtud desde la caridad y en la prudencia. La virtud específica del cuidado permitirá concretar la caridad en la cercanía y abrirla a la universalidad.

Palabras clave: cuidado, virtud, providencia, caridad, prudencia, crecimiento.

ABSTRACT

The ethics of care has undergone remarkable development in recent decades, broadening new perspectives in various sectors: health, social, educational, political, and ecological. Despite its contributions, there are still issues to be resolved, such as universality and the relationship with justice. If we consider its theological sources in providence and charity, aided by the theology of St. Thomas Aquinas, we can better ground its postulates and discover its fruitfulness in the growth of the good of people and their bonds. In this way, we can discover care beyond a simple practice, as a virtue based on charity and prudence. The specific virtue of care will allow charity to be concretized in closeness and opened to universality.

Keywords: care, virtue, providence, charity, prudence, growth.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se han publicado muchas reflexiones sobre el cuidado en la sociedad del bienestar y el cuidado de los más débiles. El entramado de alianzas personales y comunitarias que asisten, cuidan y sostienen la sociedad nos permite hablar del trasfondo del cuidado. Nos referimos a un trasfondo cultural, a modo de imaginario social, como una especie de consenso general, una idea que compartimos todos, que no hace falta ser defendida o argumentada, sino que es vivida con naturalidad. El cuidado se ha convertido en una práctica general, como un principio básico de la convivencia humana y ecológica. Eso es lo que se denomina un trasfondo, más que un acto, un contexto en el que vivimos sumergidos más por omisión que por elección[1].

El cuidado abre nuevas dimensiones de la realidad, concede nuevas perspectivas a la mirada humana. Una vida sin cuidados no es plenamente humana. Por eso "la persona solo alcanza su madurez, y con ella, su plenitud, cuando se compromete creativamente en el cuidado de otros"[2]. Efectivamente, no se trata solo de que haya diversos escenarios del cuidado, sino que el cuidado introduce en un nuevo escenario: el de la madurez, el del compromiso, el de la plenitud del amor. De ahí que en la educación de los niños sea tan importante la iniciación en la cultura del cuidado, aunque sea de cosas pequeñas y sencillas.

Vamos a indagar las fuentes teológicas del cuidado, como práctica y como ética. Para ello comenzaremos por las fuentes principales en que se apoyan los estudiosos de la ética del cuidado en las últimas décadas en sus variados debates y corrientes. Posteriormente, para una mejor fundamentación de esta ética, buscaremos en las fuentes teológicas de la providencia y de la caridad. Para ello nos apoyaremos en la teología de santo Tomás de Aquino. Por último, intentaremos mostrar la posibilidad de hablar de la virtud del cuidado, partiendo de estas mismas fuentes.

1 Cf. Charles Taylor, *La era secular*, vol. I (Gedisa editorial, 2014), 37.
2 A. Berástegui Pedro-Viejo, "Relaciones y escenarios del cuidado," *Sal Terrae* 109 (2021): 707.

1. ORIGEN DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

1.1. El cuidado a debate

La ética del cuidado en el ámbito sanitario surge por las investigaciones de psicólogos como Jean Piaget (1932) y Lawrence Kohlberg (1981). Su objetivo era el mero mantenimiento de la vida del paciente[3]. Las conclusiones de estos pioneros son contestadas por Carol Gilligan[4], al subrayar la relación entre la responsabilidad y la benevolencia. Se confrontaron las artes del curar y del cuidar, asignándoles roles masculinos (médicos) y femeninos (enfermeras) respectivamente. Así nace un debate sobre la ética del cuidado. En las primeras fases de esta ética existe una valoración y apropiación de las aportaciones de los varones (justicia) y de las mujeres (responsabilidad). Poco a poco el debate supera esta dialéctica entre el hombre y la mujer y se centra en el propio paciente[5].

Los principios en que se mueve este debate suelen ser la dignidad y el bienestar del enfermo. La aportación de Gilligan consistió en ampliar el horizonte del cuidado hacia una responsabilidad compartida de ayudar y de dejarse ayudar, cuidar y cuidarse, incluyendo al paciente y a su familia. Sin embargo, este debate surgió en una tensión dialéctica contra el patriarcado, oponiendo el amor de la mujer al dominio de leyes del hombre. Muchos de los debates sobre el cuidado adolecen todavía de este enfrentamiento[6].

Se proponía que el paradigma de todo cuidado sea el de una madre que cuida a su hijo pequeño[7]. Era el abandono de la primacía de las reglas abstractas de la justicia. Pasamos así del "natural caring" al "ethical caring". En estos primeros momentos del debate se produce una prioridad y polarización de los cuidados

3 Cf. Marie Francoise Collière, *Promover la vida* (McGraw-Hill Interamericana, 1993), 8: "Cuidar es, por tanto, mantener la vida asegurando la satisfacción de un conjunto de necesidades indispensables para la vida".

4 Cf. Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, 1982).

5 Para ver la evolución de los primeros autores se puede consultar: Marta López Alonso, *El cuidado: un imperativo para la bioética. Relectura filosófico-teológica desde la* epiméleia (Universidad Pontificia Comillas, 2011), 25-44.

6 La propia Gilligan dice: "El amor es la fuerza con el poder de desequilibrar el orden patriarcal": "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado", en: Carol Gilligan, *La ética del cuidado* (Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013), 29.

7 Nel Noddings, la primera que consagró la "ética del cuidado", siguiendo las reflexiones de Carol Gilligan, pone como paradigma del cuidado la relación madre-hijo. Cf. Nel Noddings, *Caring: A feminine approach to ethics and moral education* (University of California Press, 1984). Posteriormente ha sido muy criticada, porque pretende cuidar desde la intimidad, lo cual sería insuficiente, y es mejor desde la responsabilidad y la atención, como dice Marian Barnes, *Care in Everyday Life. An Ethic of care in practice* (The Policy Press, 2012), 124.

maternos[8]. Desde el punto de vista filosófico, Virgina Held propone el cuidado materno como modelo de transformación social, de manera que se propone una sociedad basada en la moralidad femenina[9]. Se ve que, de partida, el tema del amor en relación con el cuidado no está clarificado.

Aquella nueva perspectiva venía a cubrir los ángulos oscuros que omitía la mera justicia. Se oponían ambas como contrapuestas[10]. Se suele debatir sobre el carácter masculino de la ética de la justicia frente al carácter femenino de la ética del cuidado. Se resolvería esta dialéctica con la complementariedad y reciprocidad de ambos enfoques[11]. Agustín Domingo Moratalla concluye que, la Ética del Cuidado ensancha el horizonte de una Ética de la Justicia y no se limita únicamente a una revisión o supervisión de sus lagunas o deficiencias[12]. Ciertamente la categoría de cuidado supone una lectura crítica con la Modernidad, una revisión radical de sus presupuestos antropológicos y, sobre todo, la activación de formas nuevas, no solo de pensar, sino de actuar y entender la relación del ser humano con el mundo[13].

Posteriormente el debate se enriqueció con perspectivas más sosegadas desde el ámbito médico, psicológico y filosófico, de modo que se proponía como una ética complementaria que rescataba una visión de la humanidad frágil, de la dependencia[14], de la ternura y la cercanía[15]. Se ampliaba la perspectiva del cuidado a todos los profesionales sanitarios, incluidas las familias[16]. Se extendía la ética del cuidado a diversos sectores de la sociedad, incluida la política y la economía, y la vida cotidiana[17]. De este modo, muchos pensadores tanto en América, como en Europa incorporaron esta perspectiva en sus reflexiones[18]. En las últimas décadas, esta ética del cuidado se ha aplicado a múltiples sectores: ecología, familia,

8 Cf. Sahara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (Beacon Press, 1989). Ha sido contestada por María Jesús Izquierdo, *El malestar en la desigualdad* (Cátedra, 1998).

9 Cf. Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global* (Oxford University Press, 2006).

10 Cf. Olena Hankivsky, *Social Policy and the Ethic of Care* (UBC Press, 2004), 11-37.

11 Es el apartado central del libro de Leonardo Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra* (Trotta, 2002).

12 Cf. Agustín Domingo Moratalla, *Homo curans. El coraje de cuidar* (Encuentro, 2022), 61: "Esta responsabilidad cordial e integral supone una ética que no se desentiende de la religión ni de la metafísica".

13 Cf. Agustín Domingo Moratalla, *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder* (Rialp, 2013).

14 Cf. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Paidós, 2001), 15.

15 Cf. Held, *The Ethics of Care*, 10.

16 Cf. Emilio García-Sánchez, *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves* (EUNSA, 2017), 156.

17 Cf. Gillaume Le Blanc, "La rivoluzione del "prendersi cura": verso un'etica per ogni vita," *Anthropotes* 39, no.1 (2023): 45-56.

18 Cf. Francesc Torralba i Roselló, *Antropología del cuidar* (Fundación Mapfre Medicina, 1998).

educación, etc. De este modo se proponía el amor y la confianza como principios que equilibran la sociedad basada en el poder y la opresión. El cuidado se alza como principio político que permite recoger la confianza y cercanía[19].

Una gran parte de las investigaciones siguen la senda de la práctica sanitaria llegando a incorporar la caridad en la acción del cuidado[20]. Sin embargo, esta fecunda línea de investigación ha tenido sus importantes opositores, que enfrentan la bioética de los principios a la del cuidado[21]. Queda abierto el debate para integrar el modelo principalista y el del cuidado.

1.2. Trazos de la historia del cuidado

Pero el tema del cuidado no es nuevo. Históricamente ha estado presente en la vida social y la reflexión filosófica y médica en diversas proporciones y en escenarios culturales diferentes[22]. Podemos hacer una clasificación de la práctica y comprensión del cuidado en tres fases, que corresponderían a tres tradiciones, con tres racionalidades distinguibles[23]: pagana clásica, cristiana, secularizada. La pagana sería la griega y romana clásica, fundamentada en la filosofía platónica, aristotélica y estoica, con una fuerte vivencia religiosa. La cristiana, enraizada en el judaísmo y fundamentada en la encarnación del Verbo, expresada en la vida de la Iglesia. La secularizada sería la que comienza con el nominalismo y se fundamenta en la ilustración y el sujeto autónomo y el ciudadano moderno.

El cuidado en la cultura pagana está vinculado a la virtud, de modo que sería idéntico cuidarse (el alma) y ser virtuoso, como sucede en Platón. Esto sucede especialmente con la virtud de la piedad, pues se sabe vinculada a unas raíces que ha de conservar y mantener: la familia y la patria principalmente. Aristóteles añade los amigos por lo que supone de unión en la virtud. Son los ámbitos donde se desarrolla el cuidado. Podríamos decir que es el cuidado natural y político.

En segundo lugar, el cuidado cristiano se anticipa ya con el pueblo de Israel por el cuidado del Dios providente que guarda a su Hijo Israel, especialmente en los pobres y débiles. Este Dios que manda cuidar la Alianza y a los pobres se

19 Cf. A. Baier, "What do women want in a moral theory?," *Nous* 19, no.1 (1985): 53-63.

20 Cf. Edmund D. Pellegrino y David C. Thomasma, *Las virtudes cristianas en la práctica médica* (Cátedra de Bioética Comillas, 2008).

21 Han criticado esta ética del cuidado T.L. Beaucham y J.F. Childress, *Principios de ética biomédica* (Masson, 2002).

22 Para ver un recorrido histórico del término cuidado, tanto en la filosofía, como en la Biblia y la teología cristiana se puede ver: López Alonso, *El cuidado*, 73-270.

23 Cf. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad* (EIUNSA, 1994).

manifiesta plenamente en la vida y obra de Jesús de Nazaret que regala la caridad a su Iglesia. Es el cuidado desde la caridad, como unión en el amor, que va desde lo cercano hasta abarcar incluso a los enemigos. Este cuidado se va espiritualizando progresivamente hasta llegar a la *cura animarum.*

En tercer lugar, el cuidado secularizado prescinde de Dios para su perfeccionamiento, salvo como una mera ayuda auxiliar, y se centra en la autonomía de la libertad como identidad del individuo y en el progreso como meta. El cuidado secular será una técnica, no una virtud como en la experiencia pagana o un amor como en la experiencia cristiana[24].

En las últimas décadas se está intentando recuperar la conexión del cuidado con la afectividad entendida como emotividad o empatía, por influjo de la psicología. Se trata del cuidado emotivo que, más que una búsqueda del bien del otro, es otra manifestación del propio bienestar emocional. Es, en definitiva, un cuidado de sí mismo.

2. FUENTES Y LÍMITES DE LA ÉTICA DEL CUIDADO

2.1. Fuentes del cuidado

Aunque el debate comenzó en el ámbito sanitario, se ha extendido a múltiples sectores tanto de la sociedad como de la política. Se puede observar que en las diversas aportaciones subyace unos principios filosóficos que orientan el debate desde unos presupuestos. Veamos cuáles son estos.

Si hablamos del cuidado, la primera idea que viene a la mente es la *vulnerabilidad*, la fragilidad, las heridas y sufrimientos que deben ser cuidados. Es el tema que ha estudiado Martha Nussbaum en la filosofía y tragedia griega. Tanto en poetas como en pensadores, amigos de la sabiduría, descubre este afán por superarse, por medio del logos, de la razón, de las obras, y otros medios para vencer la caducidad[25]. Los griegos buscaban la excelencia humana, conscientes de su fragilidad, porque el hombre está necesitado. Para superar la fragilidad del

24 Algunos autores hacen otras clasificaciones. Por ejemplo, Jesús Tomás Monge Moreno, *La estética del cuidado* (EUNSA, 2023), 43-47, distingue cuatro etapas del cuidado: 1) *Doméstico*, hasta la caída del Imperio Romano, 2) *Vocacional*, desde el cristianismo hasta Edad Moderna. 3) *Técnico*, desde mediados del s. XIX, con la aparición de la enfermera auxiliar del médico, 4) *Profesional*, con la disciplina de Enfermería a mediados del siglo XX.

25 Cf. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Visor. Dis., S.A., 1995), 29: "La peculiar belleza de la excelencia *humana* reside justamente en su vulnerabilidad. La delicadeza de una planta no es la dureza deslumbrante de una gema".

bien, los griegos exploraron el poder de la razón, como camino de felicidad[26]. Esta primera fuente de la vulnerabilidad tiende a confundirse con la debilidad. La primera es inevitable, la segunda no. Esta es una de las carencias del análisis de Gilligan, al enfrentar justicia con cuidado, porque ve en la primera algo perjudicial para la debilidad. No se podría exigir justicia a los más heridos e indefensos pues su condición se lo impide. En estos autores se echa en falta análisis más profundos de la condición humana y del sufrimiento[27].

Así, se nos abre la puerta del segundo tema implicado en el cuidado: la plenitud de vida o vida lograda, la felicidad o *trascendencia personal*. "Quiero ser más que lo que soy". Este es el motor del deseo. Y este es el deseo del cuidado: dejar mejor a la persona, mejorar su existencia. Junto con lo anterior nos muestra la paradoja del hombre, que es un ser débil que aspira a ser un gigante, un "junco pensante", como diría Blaise Pascal. Esta corriente suscitada por Maurice Blondel, desde el método de la inmanencia se hace presente en el vitalismo y en el personalismo. Esta trascendencia está presente en los análisis del cuidado que amplían su mirada a la sociedad, a la política, etc. Se trataría de hacer una sociedad mejor, con personas mejores. Gracias a esta fuente, la práctica del cuidado se ha convertido en la ética del cuidado[28]. Es la trascendencia propia del cuidado.

Pero esta plenitud humana no se vive al margen de las demás personas. Precisamente aquí está la tercera fuente implicada en el cuidado: somos *relacionales*. Desde nuestro origen sabemos que procedemos de una pareja y que necesitamos continuamente de los demás, de sus cuidados para nuestra existencia. Especialmente se ha estudiado esto en el personalismo del siglo XX, que sigue las investigaciones de la ontología del ser relacional. Somos algo concreto, que existe "ahí", en "estas condiciones concretas". Pero este *Dasein* existe con otros inevitablemente, que conforman su propio mundo[29]. De ahí surge el "cuidado" de los otros como cuidado del ser, de sí mismo. Esta perspectiva ontológica corre el peligro de identificar el ser humano con el cuidado[30]. Los autores que analizan el cuidado acuden a Heidegger y a Paul Ricoeur[31], que enriquece esta fuente con la

26 Cf. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, 31.

27 Cf. Boff, *El cuidado esencial*, 71: "Sin cuidado dejamos de ser humanos".

28 Cf. Torralba, *Antropología del cuidar*. Cf. Luigina Mortari, *Cuidarse. Una ética de la delicadeza* (Encuentro, 2022). Algo semejante ocurre con M. Foucault.

29 Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Fondo de Cultura Económica, 1951).

30 Como recuerda Sara Leirós, *El cuidado* (FAX, 1963), 35, corrigiendo la perspectiva existencialista de Heidegger.

31 Cf. Paul Ricoeur, *Amor y Justicia* (Caparrós, 1990). Cf. Agustín Domingo Moratalla, ed., *Paul Ricoeur: voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad* (Dykinson S.L., 2020).

narratividad de la vida moral. Consigue unir el cuidado de sí, el cuidado del otro y el cuidado de la institución. Siguiendo esta senda, señalan los principios del cuidado que indican la relacionalidad propia que fundamenta el cuidado. Los vínculos -interdependencia- generan una responsabilidad y una atención, que fundamentan el cuidado personal y político[32].

Desde esta antropología relacional se puede contemplar la grandeza del cuidado. Sin embargo, los autores de la ética del cuidado no han acogido esta fuente en toda su fecundidad, y de ahí que su alcance sea limitado. Partiendo de otros autores como J. Ratzinger o E. Levinas, se puede destacar la triple dimensión de la relacionalidad humana: como ser-de, ser-para y ser-con[33]. Coinciden las tres. No se da la una sin las otras dos. La relacionalidad tiene esta triple referencia, o triple dimensión. Aplicado al cuidado, podemos comprender que "ser cuidador" es "cuidar con" y "cuidar para". Lo humano es relacional. "El horizonte que tanto nos calma, es relacional. Nos salvan las relaciones"[34].

Esta relacionalidad queda plenamente comprendida desde el amor. Así se ha estudiado psicológicamente siguiendo el rastro del inconsciente[35]. Desde la unión amorosa más primitiva es lógico que haya un *amor de benevolencia* hacia el otro, básico, en forma de respeto, de reconocimiento del otro, de cuidado elemental. El fundamento de esto es la finalidad, la trascendencia de cada ser vivo, que reclama una promoción de este ser, y un cuidado debido por amor[36]. Esta benevolencia se abre hacia todos, es universal, siguiendo un determinado *ordo amoris*[37]. Sin embargo, esta fuente apenas está presente en nuestros autores. Ciertamente algún autor ha conectado el cuidado y la caridad[38], y esto es posible por la función de conocimiento que tiene el ágape, pues no es solo sensitivo, sino cognoscitivo. Sin embargo, muchos no consideran la raíz metafísica del amor y, por lo tanto, el concepto de amor presente en estos estudios es de corte romántico o estoico.

32 Cf. Joan Tronto, *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care* (Routledge, 1993).

33 Cf. Lucas Buch, "Dos propuestas para una antropología relacional: J. Ratzinger y E. Levinas," *Revista Española de Teología* 80 (2020): 7-32.

34 Joseph Maria Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita* (Acantilado, 2021), 15.

35 Cf. Jonathan Lear, *El amor y su lugar en la naturaleza. Una interpretación filosófica del psicoanálisis freudiano* (Didaskalos, 2022), 246.

36 Cf. Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia* (Rialp, 1991), 161: "El paradigma de acción benevolente es cualquier acción con la que acudamos en socorro de la vida humana necesitada de ayuda".

37 Cf. Ibid., 174: "*Ordo amoris*, el orden de lo moral no significa "querer lo que Dios quiere", sino "querer lo que Dios quiere que queramos"".

38 Cf. Simon Robinson, *Spirituality, Ethics and Care* (Jessica Kingsley Publishers, 2008), 105: "he examinado el modo en que el *agápe* mantiene unidas la espiritualidad, la ética y el cuidado". En este sentido se separa de Stanley Hauerwas, que no ve posible fundamentar la ética desde el amor.

Especialmente la caridad está ausente en estos estudios. Recuperar su puesto y su relevancia será una de nuestras pretensiones con este estudio.

2.2. Límites de la ética del cuidado

La ética del cuidado ha recibido serias críticas sobre aspectos sin resolver o muy débiles[39]. La misma Martha Nussbaum, firme defensora de esta ética, prefiere fundamentarse en la ética de la justicia de Rawls[40], que, sin embargo, es visto por las pioneras del cuidado como una especie de enemigo a batir. Una de las dificultades apuntadas es la incapacidad de una universalidad en esta ética, debido a la necesidad absoluta de la cercanía, del contacto personal, de las circunstancias tan particulares[41]. Este enfoque, tan relevante en la práctica del cuidado, impide una ampliación a la universalidad[42]. En esto se halla en inferioridad respecto a la ética de la justicia[43]. El límite de la ética del cuidado es que solo es aplicable a la persona cercana y con vínculos afectivos y corporales, dejando en un ángulo muerto a las personas ajenas al propio entorno, impidiendo una filantropía, una búsqueda del bien común y universal. Algunos autores descubren la dificultad de conectar el amor de sí con el amor universal. Por eso, en definitiva, prefieren el humanitarismo universal más que el amor universal[44]. Estas dudas proceden de la falta de perspectiva de la virtud dentro de una lógica del don.

Para responder a este límite, se intentó elevar la práctica concreta del cuidado a un arte del cuidado y una ética del cuidado. De esta manera, se extendería la cercanía y humanidad del cuidado a nuevos ámbitos más universales como la educación, la política, los derechos sociales, etc. Se consiguió abrir una nueva perspectiva de inclusión de aspectos humanos olvidados o desatendidos como las minorías, los frágiles, los excluidos. Un ejemplo claro de esto es el último libro de MacIntyre, donde inicia nuevas reflexiones sobre la racionalidad después de acercarse al mundo de la discapacidad[45]. Ciertamente estas aportaciones han logrado

39 Cf. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2 ed. (Oxford University Press, 2002), 404.

40 Cf. John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971).

41 Cf. Joan Tronto, "La democracia del cuidado como antídoto frente al neoliberalismo," en *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera,* ed. C. Domínguez y otros (Ediciones San Juan de Dios, 2017), 30.

42 A pesar de destacar el nuevo conocimiento desde el cuidado, esta ampliación a lo universal queda pendiente: Cf. S. Sevenhuijsen. *Citizenship and The Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics* (Routledge, 1998).

43 Cf. Michael Slote, *Morals from Motives* (Oxford University Press, 2001), prefacio, IX.

44 Cf. Ibid., 118: "El humanitarismo universal parece más factible que el amor universal, y el esfuerzo por extender el amor lo más lejos posible puede ser en realidad incoherente con (el espíritu de) amor".

45 Cf. MacIntyre, *Animales racionales*.

una reflexión filosófica y social más cercana al drama humano y han tenido un impacto considerable en cuestiones de nuevos derechos y nuevas emergencias éticas como la ecología, las minorías oprimidas y los escenarios de pobreza y exclusión social. Como estos temas son universales y transversales han permitido a la ética del cuidado hacerse presente en los foros de debate.

Sin embargo, este nuevo espacio conquistado por la ética del cuidado le ha perjudicado a su vez, pues, al confrontarse con el método democrático y secularizado, se ha mutado en un método de diálogo racional, como una especie de consigna que sirve para todo. El ejemplo más claro de esta deriva es el cuidado de los pobres, que se despacha como un mero darles dinero, techo y trabajo[46]. En este caso, el cuidado ha quedado encerrado en una ética utilitarista casi sin darse cuenta. Por otro lado, el cuidado del planeta se presenta de un modo alarmista y emotivista[47]. La ética del cuidado ha quedado encerrada en una burbuja utilitarista (dar cosas) y emotivista (sentir lástima), que es lo propio del sujeto posmoderno secularizado.

La ausencia de una clara trascendencia provoca un cuidado de tipo secularizado. El espacio y el tiempo modernos, secularizados son neutros, impersonales, recipientes vacíos sin significado. El cuidado secularizado es igual: no ve personas, sino métodos para aplicar ideas sin descubrir el misterio del otro que me llama, me reclama, me guía y me interpela. Sin embargo, el cuidador no es un técnico, sino un amigo. Esta es una de las razones por las cuales, a veces, en la modernidad se ha infravalorado la misión de las enfermeras sobreestimando la técnica, prescindiendo del cuidado[48].

Se cuida a la persona cuando se promueve su acción libre y personal que la hace crecer, la conecta con los demás. Para que el cuidado sea comunitario, movido por amor, requiere la virtud del cuidado en cada persona, no solo la técnica del cuidado. Y para eso, es preciso ver las raíces teológicas de la virtud del cuidado en la providencia divina y la caridad. De aquí la relevancia de la teología del cuidado.

Teniendo esto en cuenta, es preciso recuperar las raíces del cuidado, remontar el río hasta el manantial primordial. Lo encontraremos en la Providencia divina, origen de todo cuidado. Es el amor concreto e histórico por sus criaturas,

46 Como ha denunciado el papa Francisco, *Evangelii Gaudium* (2014) y el papa León XIV, *Dilexi te* (2025).
47 Como señala el papa Francisco: *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común* (24 mayo 2015).
48 Cf. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1991), 6.

especialmente el hombre, que le cuida como a las niñas de sus ojos[49]. Y así podremos comprobar el corazón del cuidado: la caridad. Con esta panorámica global, se podrán sacar conclusiones prácticas para todos los escenarios del cuidado[50], tema que aquí no se abordará.

El cuidado implica un crecimiento, una culminación, un perfeccionamiento. El cuidador lleva a su plenitud al ser cuidado, no solo lo conserva o protege, sino que lo fomenta, lo conduce a su mayor grandeza[51]. El que procura la culminación del otro, consigue la suya propia, el que cuida del otro, cuida de sí mismo.

3. FUENTES TEOLÓGICAS DEL CUIDADO

Dentro de la reflexión teológica aún no ha habido una seria profundización, aunque está ya presente en los documentos magisteriales[52]. Creo que esta perspectiva ética puede ser fundamentada por la teología moral[53]. Vamos a intentar una aproximación a esta fundamentación desde la teología de santo Tomás de Aquino basándome en dos fuentes que enmarcan adecuadamente el cuidado: la providencia y la caridad.

3.1. Amor y Providencia en santo Tomás de Aquino

a) Providencia como prudencia

Santo Tomás de Aquino es un buen conocedor de las diversas doctrinas sobre la providencia desarrolladas en la filosofía griega y latina, sin embargo, se desmarca de ellas claramente desde sus primeros escritos de juventud, recogiendo, sin embargo, lo más valioso que ha encontrado en ellas[54].

49 Cf. Marta López Alonso, "El Dios que nos cuida como a las niñas de sus ojos," *Sal Terrae* 109 (2021): 691-704.

50 Cf. José Manuel Horcajo, *El espíritu del cuidado. Providencia y caridad* (Palabra, 2024).

51 Cf. Higinio Marín Pedreño, "Vivimos en una época neopagana y narcisista (entrevista)," *Mundo Cristiano* 753-754 (2022): 84.

52 Cf. Francisco, C. Enc. *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común* (24 mayo 2015); Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta Samaritanus bonus. *Sobre el cuidado de las personas en las fases críticas y terminales de la vida* (22/09/2020): AAS 112 (2020).

53 Cf. López Alonso, *El cuidado*, 174.

54 Cf. Valérie Cordonier, "La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin," en *Fate, Providence and Moral Responsability in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel,* ed. Pieter D'Hoine y Gerd van Riel (University Press, 2014), 495-516. Explica cómo santo Tomás sigue otro rumbo respecto a Aristóteles.

En uno de sus primeros estudios —*De Veritate* (DV)—, recoge la aportación de Boecio, que sostiene que la providencia reside en el conocimiento especulativo[55]. Pero no se queda simplemente con esta afirmación, sino que profundiza en la providencia superando el marco del mero conocimiento divino. En efecto, la providencia no es solo un conocimiento del fin, sino un "orden hacia el fin" de todas las cosas, que incluye la inteligencia y la voluntad. Así, la Providencia no solo ordena los seres, sino que hace que estos mismos seres estén ordenados unos a otros: son fines y son para el fin. Así, en el caso de las criaturas espirituales, que tienen libertad, no solo son fruto de la Providencia, sino que son providentes a su vez respecto de otros[56]. También la Providencia ordena y dispone el interior del hombre para dirigirse a Dios según su libertad.

Poco a poco irá perfilando y completando esta visión inicial con la teología de san Juan Damasceno, para el que la providencia reside en la voluntad[57]. Posteriormente, influenciado por el Pseudo Dionisio[58], logra una interpretación más integrada con el amor. Todo el libro III de *Contra Gentiles* supone un canto a la Providencia.

En *Contra Gentiles* insiste en la bondad de la creación que es el ordenamiento hacia Dios[59]. Dios no solo crea los bienes, sino una comunicación de los bienes entre sí y con el mismo Dios. Esa es la intención divina. Dios gobierna el mundo cuidando de sus criaturas y comunicando el bien entre ellas[60]. De tal modo guía a las criaturas, que guía su propia libertad. Dios mismo, por su Providencia, es también causa de su actuación inmediatamente. En los efectos de la creatura libre se hallan dos causas: la divina y la humana. Y esto es así por la divina presencia en el ser humano. Dios se encuentra presente no sólo por su finalidad inscrita en la voluntad, sino por su presencia a modo de virtud, pues Dios mismo propicia la capacidad humana de actuar con perfección, de mejorarse, de ser más libre, más voluntario[61].

55 Cf. A.M.S. Boethius, "Philosophiae Consolatio," en *Anicii Manlii Severini Boethii Opera,* ed. L. Bieler (Turnhout 1984): CCL 94.

56 Cf. S. Tomás de Aquino, *De Veritate* (Ed. Leonina, 1970), q. 5, a. 5.

57 Cf. S. Juan Damasceno, *Expositio accurata fidei orthodoxae*: PG 94: 790-1227.

58 Cf. Pseudo Dionisio, *De Coelesti Hierarchia,* c. 3, § 2: SC 58bis, 165B.

59 Cf. S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles* (Marietti, 1961), l. 2, c. 39, n. 1157: "Pues el bien y lo óptimo del universo consiste en el orden de las partes entre sí".

60 Cf. Ibid., l. 3, c. 64, n. 2393: "lo que más cuida Dios en las cosas creadas es el orden del universo. Pues es su gobernador".

61 Cf. José Manuel Horcajo, *"Obedientia ex caritate procedit". Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino* (Facultad Teología San Dámaso, 2011), 251.

La providencia exige dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. Y este gobierno divino procede de su amor. Y como ama máximamente a los seres intelectuales, entonces sus voluntades y elecciones caen bajo su providencia[62]. Dios cuida de los seres espirituales como de unos amigos. Dios es nuestro Amigo, por lo tanto, nos cuida, y el primer cuidado es nuestra libertad. Somos libres por el cuidado de Dios[63].

Por último, la explicación de *Suma de Teología* (STh) perfila todo este recorrido integrándolo en su visión trinitaria y antropológica[64]. El amor se convierte en la clara inspiración que había descubierto en *Contra Gentiles*. Por amor, Dios sale hacia las criaturas para cuidarlas con su providencia[65]. El bien en sus diferentes gradaciones pone un amor mayor, no según su intensidad[66].

La misericordia precede a la providencia, porque en la raíz de todas sus obras está la misericordia[67]. En definitiva, en la providencia se considera la misma razón del orden de todas las cosas hacia el fin[68]. El bien de las criaturas está creado por Dios, pero este bien no es solo cada ser aislado, sino el del orden de todos a su fin último. Por esta ordenación al fin, santo Tomás considera la providencia como la "prudencia de Dios". Es propio de la prudencia de Dios llevar todo a su fin. La disposición de todas las cosas hacia el fin se dice también de las cosas entre sí: la providencia como "ratio ordinis partium in toto". Esta providencia como *ratio ordinis in finem* consta de la disposición y de la ejecución de tal disposición.

Así, la providencia está tanto en el intelecto como en la voluntad: conocer y querer el fin[69]. En la *Suma de Teología* considera la providencia siguiendo la virtud de la prudencia. Esto es una novedad. La prudencia es una virtud que tiene

62 Cf. S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles,* l. 3, c. 90, n. 2657: "El gobierno de la providencia procede del amor divino, por el cual Dios ama las cosas creadas por él. En esto principalmente consiste el amor, en que el amante quiere el bien para el amado. Pues cuanto Dios ama alguna cosa más, más cae bajo su providencia".

63 Cf. Juan de Dios Larrú, "La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino," en *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, a cura di Juan José Pérez-Soba y Eleonora Stefanyan (Cantagalli, 2010), 335: "La acción amorosa y providente de Dios no solamente no vacía de contenido la libertad humana, sino que la funda y posibilita su ejercicio conforme a su propio modo de ser que consiste en no estar determinado *ad unum.* La conversión es el acto fundamental de la libertad".

64 Cf. A. Cayuela Cayuela, *La providencia de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Su estudio en las Sumas* (Siquem, 1999).

65 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 20, a. 2, ad 1: "por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para proveer todo lo existente". Cogiendo la frase de Dionisio (Cf. Pseudo Dionisio, *De Divinis Nominibus,* c. 4, § 12 (PG 3): 710D) dice que Dios sale de sí mismo por la providencia.

66 Cf. Ibid., I, q. 20, a. 3: "alguien ama más a otro si el bien que se le desea es mayor, aun cuando no sea con una más intensa voluntad".

67 Cf. Ibid., I, q. 21, a. 4.

68 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 1: "La misma razón de orden de las cosas hacia el fin se llama Providencia (…) prudencia o Providencia puede convenir a Dios".

69 Cf. Ibid., q. 22, a. 1, ad 3.

un doble objeto: el fin y los medios para ese fin. Los dos a la vez. Por lo cual, considera la providencia que mira al fin y también a cada ser en particular, sin dejar nada por cuidar[70]. Incluso el azar está bajo la providencia de Dios, al no estar regido por una causa intermedia, pero sí por el mismo Dios[71]. La necesidad y la contingencia están dentro de la providencia divina[72], cada una a su manera, y así hay diversos grados de los seres[73]. Pero, aunque cuida de todas las criaturas, tiene un cuidado especial del hombre, que participa más de su libertad[74].

El ser libre participa de esta providencia divina y él mismo se convierte en provisor para otros, siendo causa próxima mientras que Dios es la causa universal[75]. Su misma libertad de buscar y hacer el bien está bajo la Providencia de Dios[76]. O sea, que si queremos hacer el bien es porque Dios ha querido previamente el bien para nosotros.

b) El cuidado providente

Así, el amor de Dios se comunica al hombre encendiendo en su dinamismo moral el amor. Como también explica el Aquinate en *Summa Contra Gentiles,* el amor tiene dos objetos: el bien y la persona[77]. Así, el cuidado amoroso del hombre se centra en el bien del amado y en el mismo amado. Y ese bien del amado crece hacia su plenitud. El amor de Dios, manifestado en su providencia actual, temporal y corporal se revela en su plenitud en la persona y acción de Cristo. Con Él comienza la caridad en el seno de su Iglesia, rebaño que Él cuida como Buen Pastor. La caridad es la manifestación suprema del amor, que comunica la bienaventuranza divina uniéndose en amistad con Dios[78]. Al comprender Santo Tomás la caridad como una amistad con Dios unifica el dinamismo de la caridad divina,

70 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 2: "toda divina providencia subyace, no en lo universal solo, sino también en lo singular".

71 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 2, ad 1.

72 Cf. David Torrijos Castrillejo, "La providencia en santo Tomás de Aquino," *Revista Española de Teología* 79 (2019): 419-454.

73 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 22, a.4.

74 Cf. Ibid. I, q. 22, a. 2, ad 5.

75 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 2, ad 4: "La providencia del hombre se contiene bajo la providencia de Dios como la causa particular bajo la universal".

76 Este punto no ha sido bien comprendido después de santo Tomás, especialmente en la teología de Luis de Molina y posteriormente en Bossuet, al dejar la libertad humana fuera de la voluntad absoluta de Dios, en el campo de la ejecución del plan divino. Cf. Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Alianza Editorial, 1984), 163-165.

77 Cf. S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, l.3, c.90, n. 2657.

78 Cf. S. Tomás de Aquino, STh, II-II, q. 25, a.3.

participada por el hombre, comprendiéndola como una virtud teologal[79]. Es un dinamismo humano y divino, particular y universal, concreto y trascendente, corporal y temporal.

El cuidado es la clave del amor providente. El que ama, cuida al amado. Cuidar a otros (donde se manifiesta una cierta paternidad) implica ser-cuidado por otro (donde se manifiesta una cierta filiación), lo cual se extiende a todo tipo de relaciones. El mismo acto de cuidar a alguien es una manifestación de que somos cuidados y su realización plena. De ahí nace el deseo de cuidar-se, para cuidar a otros mientras yo soy cuidado. El gran Cuidador es Dios Padre, unido al Hijo y al Espíritu Santo en un acto de amor. El amor trinitario se difunde y comunica a la creación en un cuidado amoroso. Es el origen y fuente de todo cuidado, de todo amor, de todo ser. En las criaturas, todo ser cuidado-amado, a su vez, cuida-ama a otros seres. En el hombre se produce de manera libre, es decir que puede frustrarse esa llamada inicial a ser generativo.

Santo Tomás lo analiza cuando expresa que la providencia es "la razón del orden de la realidad hacia su fin". No es solo la disposición de todo hacia el fin, sino el orden lógico, racional, con un sentido claro de esa disposición. No solo ordenar, sino saber por qué se ordena así. Desde ahí se puede gobernar, disponer, desde la comprensión del sentido hacia su fin.

Dios nos cuida y nos enseña a cuidar. Así lo hace Jesús en la parábola del buen Samaritano (cf. Lc 10,34). Jesús indica la altura de miras del cuidado, la elevación de lo humano hasta lo divino. "El cuidado despierta esta unidad sagrada: inclinarse es elevarse"[80]. Por eso, en el cuidado hay una dimensión Trinitaria y una dimensión cultual. "Dios es, en su esencia, cuidado"[81].

Santo Tomás emplea diversos términos sobre el cuidado, sobre todo al referirse a la providencia, pero no dedica ninguna cuestión particular sobre el cuidado. A veces dice "habet curam", o "gerere curam". Este último término expresa mejor lo que él pretende, porque es un cuidado práctico, concreto, que se realiza con eficacia. El "gerere curam" (ejercer, generar un cuidado, se podría traducir) hace referencia al cuidado explícito real, que efectúa un bien en el ser cuidado. No solo es un cuidado general, de disposición, sino de ejecución.

79 Cf. Ibid., II-II, q. 23, a. 1.

80 López Alonso, "El Dios que nos cuida", 699. Hace referencia a san Ireneo, que ve al Espíritu como mesonero. Cf. López Alonso, *El cuidado*, 188: "[El Espíritu] transfigurará y conformará el herido y humilde cuerpo de la humanidad en el cuerpo de Cristo, de quien todo lo recibe según la voluntad del Padre".

81 Id., "El Dios que nos cuida", 703.

Así, al convertir al hombre en cuidador, la magnificencia de Dios se manifiesta mejor, pues no solo cuida inmediatamente a la creatura, sino que la cuida, además, desde otras criaturas, que se convierten en cuidadoras[82]. Así se comunica más la dignidad de la causalidad y la grandeza de su bondad. Es lo que sucede en la pro-creación. Aunque Dios establezca en el mundo diversos bienes, tiene cuidado de todos ellos. No cuida menos de algunos por tener diversos grados de bondad, sino que el cuidado es igual para todos, aunque participan de diversos bienes, según un más y un menos de bondad[83].

En general, cuando hablamos del cuidado de una persona, puede darse de diversas maneras: cuidado eficaz, ocasional, interesado, profesional, etc. Pero nos interesa destacar el cuidado providente, que es el origen de todo cuidado y nace del amor. No es solo el acto de cuidar, sino la razón del orden de todas las cosas. No solo es la ejecución del cuidado —*gerere curam*—, sino la intelección y voluntad de conducir todo a su fin[84]. Así, el cuidado trasciende los cuidados temporales, llevando todo a un fin trascendente, en la eternidad.

Bajo la etiqueta de cuidado se engloban muchos actos y comportamientos. Para valorar la profundidad del cuidado providente, que es el corazón de todos ellos, debemos considerar dos dimensiones en el cuidado providente. En primer lugar, su doble movimiento: proteger y promover. En segundo lugar, por su realización en la caridad, su doble destinatario: la persona y los vínculos.

3.2. Doble impulso del cuidado providente: proteger y promover

El cuidado procede del amor. El amor de las criaturas libres no causa el bien de las cosas, sino que se deja atraer por ese bien. En los seres humanos, el bien es previo al amor. Este amor procura mantener este bien y añadir lo que le falta[85].

82 Dios rige por su providencia inmediatamente todo. Pero a su vez pone seres intermedios que también son providentes. Los platónicos (según Agustín) ponían tres grados de providencia: dios-cosas espirituales; cielos-cosas corruptibles; demonios- cosas humanas. Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 22, a. 3: "a la Providencia divina pertenecen dos cosas: la razón del orden de las cosas provistas hacia el fin y la ejecución de este fin, que se llama gobierno".

83 Cf. Ibid., I, q. 20, a. 3, ad 1: "A Dios le corresponde tener igual cuidado de todo, no porque dispensa cuidado a todos el mismo bien, sino porque de la misma sabiduría y bondad administra todo".

84 Cf. Ibid., I, q. 22, a. 1, ad 2: "al cuidado de la Providencia pertenecen dos cosas: razón del orden, que se llama Providencia y disposición, y la ejecución del orden que se llama gobierno. De las cuales la primera es eterna y la Segunda temporal".

85 Cf. Ibid., I, q. 20, a. 2: "nuestro amor, por el cual queremos el bien a alguien, no es causa de la misma bondad, sino al contrario, su bondad, verdadera o estimada, provoca el amor, por el cual lo queremos y conservar el bien que tiene, y añadir lo que no tiene, y para que eso obremos. Pero el amor de Dios infunde y crea el bien en las cosas".

Estos son los dos movimientos del cuidado amoroso y providente: conservar y aumentar el bien. O, dicho de otro modo, proteger y promover[86].

Cuando santo Tomás habla del gobierno divino, queda este doble movimiento más claro. La creatura se asimila más a Dios cuando le imita en los movimientos de su providencia y gobierno: *conservatio in bono et motio ad bonum*[87]. No solo conservar el bien donado por Dios, sino hacerlo crecer, comunicarlo, llevarlo a su plenitud. Frente a una consideración del cuidado como una conservación de lo que hay, santo Tomás indica una dimensión ulterior, trascendente, que hace aumentar el bien, en una dinámica comunicativa para llevar al fin.

Este movimiento de protección del cuidado no se basa en la intensidad emocional, sino en la identidad del sujeto cuidado y su origen, que le ha hecho nacer[88]. En este primer grado del cuidado, se incluye la admisión de ciertos defectos o imperfecciones, que no impiden el bien general. Aunque se pro-cura evitar males, algunos de ellos no son impedimento del bien general. Eso lo hace especialmente Dios, que saca bienes de los males. Pero también el cuidado humano puede permitir ciertos males sabiendo que de ellos se derivarán bienes mayores[89]. Así, la protección particular del cuidado está orientada por el cuidado de la providencia divina, que permite ciertos males porque puede llevar todo a su fin.

El segundo movimiento es promover el bien. Es el momento de la esperanza, que ofrece un bien futuro y un camino. Sin la esperanza no hay verdadero cuidado, sino búsqueda de seguridades. El cuidado providente promueve los bienes del ser cuidado y madura sus capacidades. El cuidador conoce el ordenamiento hacia el

86 Es un análisis compartido por los diversos sectores del cuidado: Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Samaritanus bonus*: "De manera específica, la relación de cuidado revela un principio de justicia, en su doble dimensión de promoción de la vida humana (*suum cuique tribuere*) y de no hacer daño a la persona (*alterum non laedere*)". Además, el documento recuerda que "La mirada contemplativa invita a ampliar la noción de cuidado".

87 El efecto del gobierno divino recae en el bien de la cosa y en que haga bien a otros. Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 103, a. 4: "La criatura se asimila a Dios en dos cosas: a eso de que Dios es bueno, en cuanto la creatura es buena, y en cuanto Dios es causa de la bondad de otros, por cuanto una creatura mueve a otra para el bien. De donde hay dos efectos del gobierno, es decir, la conservación de las cosas en el bien, y la promoción de ellas hacia el bien".

88 Cf. Livio Melina, "Creatività dell'agire umano. *Prolusione*," en *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, a cura di Juan José Pérez-Soba y Eleonora Stefanyan (Cantagalli, 2010), 11: "Para participar en la creatividad de Dios en acción, debo reconocer esta deuda original que me constituye: ser don y el Dador de quien procedo".

89 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 22, a. 2, ad 2: "quien cuida de lo particular, en la medida de lo posible evita los defectos; quien cuida de todo permite que en algo concreto aparezca algún defecto para que no desaparezca el bien del todo". De algunos males o corrupciones se sacan grandes bienes: los mártires de las persecuciones.

fin de la persona cuidada y aumenta su capacidad de dirigirse hacia el fin. Por eso, el cuidado es lo contrario de la acedia, que es un tedio y fastidio del bien[90].

El cuidado providente atiende a las necesidades humanas y a su crecimiento, pero nunca se refiere a cambiar lo propio de la naturaleza humana, que solo depende del Creador, autor de la naturaleza[91]. El cuidador sabe respetar el plan providente, porque sabe que la providencia divina orienta en el bien, y no así siempre los deseos humanos. Lo propio del hombre es ser generado para poder engendrar[92].

Por último, el cuidador logra que, a su vez, la persona cuidada se convierta en cuidadora de otros, siendo fuente de amor para otros. El fin del cuidado es orientar la vocación de ser cuidador de otros, providente, que será su mayor plenitud, hasta donar su vida por otros[93].

La mayor perfección se da en el cuidado cuando ofrece crecimiento y aumento del bien. Santo Tomás pone el ejemplo del maestro, que es mejor cuando hace de sus discípulos otros maestros, más que si únicamente les enseñara cosas[94]. Ser bueno es sobre todo que *sit aliis causa bonitatem.* Causar el bien a otros, aumentarlo, es lo más excelso del cuidado. De este modo, podemos decir que lo más grande del cuidador es hacer cuidadores a los que cuida. Se mira al futuro, se orienta todo hacia el fin, se mueve por la esperanza, se cree en la persona cuidada y se le trata con amor. Eso no será posible sin cuidar los vínculos personales. Veamos, pues, ahora el doble destinatario de este cuidado providente y caritativo.

90 Cf. Jean Charles Nault, *El demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo* (BAC, 2015), 9: "Este término significa "falta de cuidado" (…) En latín, *akedia* también se traducirá, a veces, por *incuria*, abandono, incuria".

91 Cf. S. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I (Ed. Leonina, 1903), q. 22, a. 2, ad 3: "la providencia humana no se extiende a las cosas necesarias que provienen de la naturaleza, a las cuales, sin embargo, se extiende la providencia de Dios, que es autor de la naturaleza".

92 Cf. José Granados, "Un amor que abraza la entera creación," en *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los "Apuntes" de Benedicto XVI,* ed. Livio Melina y Tracey Rowland (Didaskalos, 2021), 77: "Por tanto quedan dos posibilidades: o autogenerarse o aceptar ser generados. O aceptar ser criaturas o negar al Creador para ser nuestros propios creadores. Ahora bien, por un lado, la lógica del auto-generarse es una lógica ilusoria. Pues el cuerpo siempre llevará en sí el recuerdo y la huella de una alteridad".

93 Cf. Julio César de la Torre-Montero, "El concepto de cuidado. La antropología, la ciencia, la ética y la práctica del cuidado," *Sal Terrae* 109 (2021): 685: "Cuando nos cuidan, aprendemos a cuidar. El cuidado implica comunicación y diálogo, comprensión, y es una relación bidireccional, donde el cuidador también recibe, quizás no de la misma forma y manera, ni en tiempo, y, sin embargo, percibe sustento, soporte y ánimo para continuar".

94 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I, q. 103, a. 6.

3.3. Doble fin del cuidado caritativo: la persona y sus vínculos

La providencia florece y es completada por la caridad. La comunicación del bien ejercida por el cuidado amoroso de Dios alcanza su plenitud en la amistad que Cristo inaugura en su Cuerpo, entre Dios y el hombre. La caridad entendida como una cierta amistad entre Dios y el hombre fue una intuición novedosa en Santo Tomás, que aparece desde su primer escrito, pero que encuentra su último desarrollo en la *Suma de Teología*[95]. Comprende la amistad no como una mera convivencia de personas virtuosas, al modo aristotélico, sino como una comunicación de los corazones, según el afecto interno, llegando a la comunión vital, real. Y como Cristo comunica su vida, es el gozo divino de la Trinidad[96]. La amistad con Dios no es solo el final de la caridad, sino también su principio. Esta amistad transforma el cuidado providente, llevándolo hasta el mismo Corazón de Cristo, Buen Samaritano, y une de tal forma al Cuidador y al cuidado, que resultan unidos en el amor Trinitario. El que cuida con caridad, incorpora al otro en el seno del Cuerpo de Cristo, en la Iglesia, hogar del cuidado.

La verdad de la caridad no está fuera de Cristo, sino en su mismo Cuerpo. San Pablo lo refiere al hablar del crecimiento de su cuerpo: "realizando la verdad en la caridad, hagamos crecer todas las cosas hacia Él, que es la cabeza: Cristo" (Ef 4,15).

Sin la caridad, habría virtud del cuidado, pero imperfecta. Sin la caridad, el cuidado sería hacia algo o alguien particular, sin lograr la totalidad y la integridad de su virtud. Solo la caridad consigue que el cuidado sea integral y conduzca a la plenitud a la persona cuidada, según su vocación, que es divina. Por eso, el cuidado caritativo consigue el bien final y perfecto, por estar movido, guiado y elevado por la caridad[97].

El bien de la persona es la totalidad de la persona, y no solo una parte de ella. No solo sus virtudes, o sus habilidades, sino su identidad e intimidad. Es lo propio de la amistad. "En el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente de sí, porque quiere el bien para el amigo, y lo hace, como ejerciendo cuidado (*gerens curam*) y providencia del mismo, por el mismo amigo"[98]. El amor de concupiscencia sale de sí mismo bajo cierto aspecto porque busca disfrutar de un bien fuera

95 Cf. Ibid., II-II, q. 23, a. 1: "Es, pues, evidente, que la caridad es amistad del hombre con Dios".

96 Cf. Ibid., II-II, q. 25, a.3: "la caridad se funda sobre la comunicación de la bienaventuranza divina".

97 Cf. Ibid., II-II, q. 23, a. 7: "Mas si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad".

98 Ibid., I-II, q. 28, a. 3. Sobre el éxtasis del amor.

de sí mismo. El amor de amistad cuida del amigo, por el mismo amigo, no por el amante, sino por el amado mismo.

El cuidado se ejerce también sobre los vínculos. Según el vínculo, así el bien. La mayor proximidad con algunos seres nos indica el bien que se encierra en dicha relación y nos orienta las acciones de la caridad para proteger y promover ese bien según el vínculo. Al explicar la beneficencia, expresa el Aquinate que, a los más *nobis coniunctus,* les corresponde un mayor *beneficium.* Los vínculos orientan los bienes en juego[99]. Así, cuidar el bien de una persona es también cuidar los vínculos que le sostienen. Más allá de los sentimientos, "el amor tiene necesidad de expresarse hoy como tener cuidado *de la* relación, *para* la relación, *con* la relación. Solo en esto se anticipa un mundo mejor"[100].

Estos vínculos son variados y en referencia a un orden que marca el cuidado caritativo. En primer lugar, hay que valorar el vínculo con el cuidador. Un amigo cuida su propia amistad con su amigo. Un profesor, su relación maestro-alumno. Es un cuidado del vínculo específico que les une. Cuidar el vínculo entre el cuidador y la persona cuidada permite orientar la relación a su fin propio. Cuando se confunden las relaciones y se descuida ese vínculo, se produce caos y desviación del bien. Pone santo Tomás el ejemplo del juez y la mujer del ladrón. Aquél quiere la condena del ladrón porque cuida el bien de la ciudad, que es la justicia. Ella quiere su liberación porque quiere el bien de su familia. Ambos se ordenan al fin de Dios[101].

Esto se puede ver mejor en la diferencia entre benevolencia y caridad. Se parecen, pero no son lo mismo. Para comprender la caridad como origen del cuidado, más allá de la mera benevolencia, santo Tomás explica que la benevolencia está incluida en el acto de caridad, pero no contiene la unión entre el amado y el amante, propia de la caridad. Se puede querer algo bueno para una persona sin tener una unión de amor con ella[102]. Por la caridad, se cuida al otro *ut unum sibi,*

99 Cf. Ibid., II-II, q. 31, a. 3: "Dios difunde los dones de su bondad antes y de manera más abundante sobre las cosas más cercanas a Él (…) Y según las diversas conexiones son diversos beneficios dispensados de diverso modo, pues a cada uno hay que mostrar un beneficio perteneciente a aquella realidad según la cual está más unida a nosotros, hablando absolutamente".

100 Pierpaolo Donati, "L'amore come cura dei beni relazionali," en *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8,1),* a cura di Juan José Pérez-Soba y Marija Magdic (Cantagalli, 2011), 183.

101 Cf. S. Tomás de Aquino, STh I-II, q. 19, a. 10: "la mujer del ladrón debe considerar el bien privado de la familia, y por esto no quiere que maten a su marido ladrón".

102 Hablando del acto de la caridad dice que la benevolencia es un querer el bien para el otro, pero no supone el amor. También en cuanto que el amor está en el apetito intelectivo también difiere de la benevolencia: Cf. Ibid., II-II, q. 27, a. 2: "el que ama estima al amado como uno suyo, o perteneciente a él, y así se mueve hacia él. Pero la benevolencia es un acto simple de la voluntad por el cual queremos un bien para alguien, y no presupone la antedicha unión afectiva al mismo".

vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Esta es la unión afectiva, tan decisiva en la teología del amor del Aquinate. El amado le pertenece y se mueve hacia él, hacia la unión real. De aquí que el vínculo entre el cuidador y el cuidado sea tan necesario para que el cuidado amoroso no sea una mera benevolencia. No se trata solo de querer un bien para el otro, desde el acto voluntario: se requiere una unión afectiva, una pertenencia. El acto de amor implica una unión de personas, que va más allá de la mera voluntad[103].

El cuidado desde la caridad también genera nuevos vínculos. El amor crea vínculos[104]. El cuidado amoroso genera a su vez una nueva red de relaciones personales que enriquecen la persona y su sentido de futuro en la vida. Por eso, el que cuida amorosamente, amplía los vínculos fecundando su futuro y generando nuevas vidas, nuevas relaciones, nuevas generaciones.

El fin del vínculo de la caridad es la comunión con Dios. Si Él queda fuera del cuidado, el edificio se tambalea, como lo hizo la torre de Babel. El cuidado es caritativo si nace de la amistad con Dios y tiende a la comunión plena con Él. Desde este amplio marco de referencia podemos comprender que el cuidado, más allá de una práctica o un arte, es una virtud.

4. LA VIRTUD DEL CUIDADO

La revisión crítica de las éticas procedimentales y formales ha suscitado un interés por la recuperación de las virtudes[105]. Se han seguido diversos caminos en la reformulación contemporánea de las virtudes. Son cada día más los autores que apuestan por un regreso actualizado a la experiencia moral de las virtudes en un camino de plenitud humana. Las virtudes son creativas, no repetitivas, son sorprendentes, consiguen un bien excelente y muestran la frescura de lo verdadero[106]. Sin la virtud no existe un conocimiento práctico del bien, lo cual dificulta obrar bien.

103 Cf. Ibid., II-II, q. 27, a. 2, ad 2: "el amor (*dilectio*) es un acto de la voluntad tendente al bien, pero con cierta unión al amado, la cual no importa en la benevolencia". Al hablar de la beneficencia, explica que no es diferente de la caridad, sino un acto de ella: Cf. Ibid., *II-II*, q. 31, a. 4.

104 Cf. Francesco Botturi y Carmelo Vigna, eds., *Affetti e legami* (Vita e Pensiero, 2004).

105 El pionero es Alasdair MacIntyre. Cf. Hernando José Bello Rodríguez y José Manuel Giménez Amaya, *Valoración ética de la modernidad según Alasdair MacIntyre* (EUNSA, 2018). Los autores analizan dos grandes obras: *After virtue. A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, 1981) y *Ethics in the Conflicts of Modernity* (Cambridge University Press, 2016).

106 Cf. Juan José Pérez-Soba, *¿Por qué las virtudes?* (Didaskalos, 2023), 38-39.

La relación del cuidado con las virtudes no ha sido suficientemente estudiada. La exposición más habitual ha sido la de indicar las virtudes necesarias para un buen cuidado[107], es decir, qué virtudes hacen falta para el cuidado, pero no se ha visto el cuidado mismo como una virtud[108].

Desde un estudio histórico de sus raíces filosóficas, bíblicas y patrísticas, la profesora Marta López Alonso, descubre la relevancia del cuidado (*epiméleia)* en la patrística griega. "Sin duda, ser cuidadoso es ser virtuoso a los ojos de los escritos de la tradición patrística griega, y quien no cuida el alma pierde la vida en su totalidad"[109]. También analiza la filosofía griega, los textos bíblicos, la teología del siglo XX, y concluye que: "podemos predicar que el cuidado es una virtud más amplia que el dar limosna y ayudar en las necesidades —aunque las incluye—. Ya desde la parábola del Buen Samaritano, que santo Tomás apenas menciona, vemos cómo el mandato del amor se hace operativo y verificable en la *epiméleia* del texto"[110]. Sin embargo, no consigue identificar la especificidad propia de la virtud del cuidado y queda difuminada entre las demás virtudes. Es lo mismo que le sucede al profesor Michael Slote, de Miami, que, tras identificar esta virtud, no logra escaparse del emotivismo de fondo, procedente de su estudio de David Hume[111].

Aunque ni santo Tomás de Aquino ni los filósofos griegos recogen el cuidado dentro del múltiple elenco de virtudes, observamos que, para el doctor Angélico, el cuidado –*curam, gerere curam*- se encuentra ligado a la providencia amorosa y a la prudencia[112]. Vamos a intentar rastrear algunos elementos de su teología moral que nos pueden orientar en la justificación del cuidado como una virtud. Podríamos decir que el cuidado es el nexo entre el amor de Dios y la prudencia, propia de su gobierno. En el ámbito moral humano, partiendo de la conexión entre la caridad y la prudencia, con la formulación clásica de que la caridad es madre y forma de las virtudes, podemos comprender que la caridad engendra una nueva forma en la misma prudencia imperando sus actos[113]. Esta nueva forma es la nueva

107 Cf. MacIntyre, *Animales racionales*, 23.

108 Cf. Laurence Blum, *Moral Perception and Particularity* (Cambridge University Press, 1994), 199.

109 López Alonso, *El cuidado*, 264.

110 Ibid., 372.

111 Cf. Slote, *Morals from Motives*, IX. Cf. Michael Slote, *Goods and Virtues* (Oxford University Press, 1983) y Michael Slote, *From Morality to Virtue* (Oxford University, 1992).

112 Cf. López Alonso, *El cuidado*, 355: "Tras el análisis de la obra de Santo Tomás entendemos que la virtud central de la caridad se hace operativa a través del cuidar". Cf. Marta López Alonso, "El destino del cuidado en la obra de Tomás de Aquino," *Ciencia Tomista* 138/446 (2011): 545-580.

113 Cf. Tomás de Aquino, STh, II-II, q. 23, a. 8, ad 3: "dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos". La caridad dirige a las virtudes a un fin que no es el

medida del amor de Dios en Cristo, que guía y ordena la prudencia moral hacia la unión con Dios, fin último del obrar. Es decir, le concede un fin más alto -la unión con Dios-, y le concede una nueva forma afectiva de alcanzar ese fin: por la amistad con Cristo. Por lo tanto, el cuidado amoroso y providencial procede del amor de caridad y permite a la prudencia conducirse hacia Dios. El cuidadoso, gracias a la caridad, genera una nueva prudencia. "El valor interpersonal de la caridad no se separa de la verdad del bien que queda especificada por la virtud de la prudencia"[114]. El amor engendra la prudencia para ejercerse, y ello lo consigue por medio del cuidado amoroso.

El Aquinate al analizar la prudencia explica las partes integrales que la forman como una casa completa. Recoge las de Cicerón y las de Aristóteles. Una de ellas es la *providentia.* Es la que permite "ordenar algo adecuado (*accommodum*) al fin"[115]. Es la providencia humana, participación de la providencia divina, que logra conducir lo presente hacia el fin[116]. Concluye afirmando que es la parte más importante de la prudencia porque todas las cosas que se requieren para esta virtud dependen de su ordenación al fin, que se logra por la providencia[117]. Aunque la providencia, como parte integral de la prudencia, no se cita expresamente como virtud, podemos interpretarlo así[118]. Respecto a las partes subjetivas y potenciales de las virtudes no hay ningún problema, porque son virtudes. Respecto a las ocho partes integrales (providencia, docilidad, sagacidad, etc.), no se afirma, pero tampoco se niega (cf. STh II-II, q. 49), simplemente se da por supuesto ya que proceden de textos de virtudes de Cicerón, Macrobio, Aristóteles, etc.[119]. De esta manera podemos entender que esta virtud de la providencia, dentro de la prudencia es la propia del cuidado. Aunque el Aquinate no habla de esta virtud, podemos

propio de ellas, pero no como una mera emanación de la caridad, sino a modo de imperio, como una ordenación de la acción al fin último.

114 Livio Melina, José Noriega y Juan José Pérez-Soba, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* (Palabra, 2007), 447.

115 S. Tomás de Aquino, STh, II-II, q. 48, a. 1.

116 Cf. Ibid., II-II, q. 49, a. 6: "importat enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti ocurrunt ordinata sunt".

117 Cf. Ibid., II-II, q. 49, a. 6, Ad 1: "providentia est principalior inter omnes partes prudentiae, quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte".

118 En I-II, q. 57, a.6, ad 4 había dicho que la providencia no es virtud distinta de la prudencia, pero, después de su estudio en *De Virtutibus*, ha profundizado sobre la conexión entre las virtudes, de modo que en *De Virtutibus*, q. 1, a. 13, ad 27 ya no dice que sean la misma virtud y, posteriormente en II-II, q. 49 deja la puerta abierta a la diferencia específica entre ellas.

119 Tanto en la prudencia como en la justicia, las partes integrales no se discuten como virtudes específicas. Sin embargo, posteriormente, en la fortaleza (cf. II-II, q. 128, a.1) y en la templanza (cf. II-II, q. 143, a.1) sí se pregunta si estas partes integrales son virtudes propiamente. En todos los casos lo afirma después de un análisis.

apuntar al cuidado como la providencia movida por la caridad. Así podemos hablar de cuidado humano y cuidado divino.

Hay que advertir que las partes integrales no se toman en "toda su amplitud de sentido, sino en cuanto que actúan en lo propio de la prudencia" (II-II, q. 48, a.1, ad 3). Esto quiere decir que la providencia es más que una parte de la prudencia, pero es necesaria para la prudencia, pues es su parte principal (cf. II-II, q. 49, a. 6, ad 1). Por lo cual, podemos entender el cuidado como una virtud ya presente en la prudencia, pero al estar guiada por el amor, es específica. Como explica al hablar de las virtudes integrales de la fortaleza (la confianza y la magnificencia: cf. II-II, q. 128, a.1: "Si se refieren a otras materias, que entrañan menos dificultad, serán virtudes distintas específicamente de la fortaleza"). Es decir, aplicado a la providencia, será la virtud del cuidado aplicado al crecimiento de las personas, y en lo referente a la prudencia, una parte suya.

Entonces, ¿cuál es su objeto específico, en terminología tomista? Podríamos decir que es la "ordinatio aliquid accommodum ad finem" (STh II-II, q. 49, a. 1). El cuidado providente mira la ordenación de todas las cosas al fin. Su razón es la ordenación de todo entre sí, hacia sí y hacia el fin. El cuidado mira la presencia del fin en cada ser y en cada vínculo. No hay una virtud específica para este objeto, salvo el cuidado providente. Así, no es sólo un movimiento de la caridad, sino que está presente en la persona previamente al mismo movimiento, es una disposición del corazón, de sus afectos y de su razón para orientar hacia la plenitud, un ejercicio de tal disposición en orden al fin de todo. Por eso, la prudencia necesita de esta virtud del cuidado, para saber ordenar todo a su fin. Una prudencia sin cuidado resultaría ser una astucia.

Pero hemos de dar un paso más. El cuidado no solo mira a la *ordinatio in finem*, sino que, al pertenecer a la prudencia, ejerce esa ordenación en el crecimiento de la persona hacia su propio fin. En definitiva, la *ordinatio* es crecimiento. Este es el objeto específico de la virtud del cuidado: el crecimiento. Este implica la *ordinatio in finem* con la *executio ordinis*. Es la guía de un crecimiento en el amor hacia una plenitud, que incluye tres momentos: conservar, promover, dar plenitud. Así, cuidar una presencia permite la permanencia, el crecimiento y la unión total[120].

120 Cf. Juan José Pérez-Soba, *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral Fundamental* (BAC, 2018), 28: "El cuidado de la presencia de la persona amada permite que el *amor permanezca*, guía su crecimiento y le concede su unidad. Se establece esta relación de presencia como una 'unidad en la diferencia' que sostiene la dinámica interpersonal del amor".

El cuidado es, por tanto, una virtud especial, diferente de las otras, con su propio objeto específico: el crecimiento hasta el final. Por eso no es lo mismo que la beneficencia o la benevolencia, aunque las incluya. Ciertamente nace de la caridad, y se conecta con la prudencia. Podríamos decir que es la virtud propia del que tiene alguna autoridad, algún dominio o responsabilidad sobre otros.

CONCLUSIÓN

Partiendo de los fundamentos de la ética del cuidado (vulnerabilidad, trascendencia personal, relacionalidad, amor de benevolencia) hemos percibido la necesidad de una fundamentación más originaria en el cuidado amoroso de Dios. Hemos podido llegar a las fuentes teológicas del cuidado en la providencia y en la caridad. Así, el cuidado se puede comprender mejor desde su fuente primigenia, lo cual enriquece el pensamiento actual sobre el cuidado. La amplitud de miras que concede el fundamento de la providencia y la caridad nos permite comprender el cuidado más allá de una mera práctica o arte[121]. De esta manera, además de ser una práctica y una ética, comprobamos la posibilidad de encontrar elementos para comprender el cuidado como una virtud. Si el cuidado también es una virtud, esto concede más solidez y alcance a la ética del cuidado[122].

El objeto específico de esta virtud no sería tanto la fragilidad o la compasión, sino el crecimiento del sujeto cuidado, su aumento, su progreso hacia su plenitud, la *ordinatio ad finem*. Así se entiende que la *auctoritas* tiene como misión el cuidado de sus subordinados y necesita de tal virtud. La virtud del cuidado otorga toda su energía a esta acción y amplía sus márgenes más allá de la asistencia, la atención cercana, llevando su acción hasta el cumplimiento de la misión del sujeto cuidado. La virtud del cuidado genera un crecimiento y una fecundidad en el sujeto cuidado, de manera que lo conecta en amistad con los demás y lo convierte en cuidador de los demás.

121 Cf. Domingo Moratalla, *El arte de cuidar*.
122 Cf. Michael Slote, *The Etics of Care and Empathy* (Routledge, 2007), 15.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baier, Annette. "What do women want in a moral theory?" *Nous* 19 no.1 (1985): 53-63.

Barnes, Marian. *Care in Everyday Life. An Ethic of care in practice*. The Policy Press, 2012.

Beaucham, Tom L. y James F. Childress. *Principios de ética biomédica.* Masson, 2002.

Bello Rodríguez, Hernando José y José Manuel Giménez Amaya. *Valoración ética de la modernidad según Alasdair MacIntyre.* EUNSA, 2018.

Berástegui Pedro-Viejo, Ana. "Relaciones y escenarios del cuidado." *Sal Terrae* 109 (2021): 705-720.

Blum, Lawrence. *Moral Perception and Particularity*. Cambridge University Press, 1994.

Boethius, A.M.S. "Philosophiae Consolatio." en *Anicii Manlii Severini Boethii Opera,* editado por L. Bieler. Turnhout, 1984. CCL 94.

Boff, Leonardo. *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Trotta, 2002.

Botturi, Francesco y Carmelo Vigna, eds. *Affetti e legami*. Vita e Pensiero, 2004.

Buch, Lucas. "Dos propuestas para una antropología relacional: J. Ratzinger y E. Levinas." *Revista Española de Teología* 80 (2020): 7-32.

Cayuela Cayuela, A. *La providencia de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Su estudio en las Sumas*. Siquem, 1999.

Collière, Marie Francoise. *Promover la vida.* McGraw-Hill Interamericana, 1993.

Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta Samaritanus bonus. *Sobre el cuidado de las personas en las fases críticas y terminales de la vida* (22/09/2020): AAS 112 (2020).

Cordonier, Valérie. "La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin." en *Fate, Providence and Moral Responsability in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel.* Editado por Pieter D'Hoine y Gerd van Riel, 495-516. University Press, 2014.

De la Torre-Montero, Julio César. "El concepto de cuidado. La antropología, la ciencia, la ética y la práctica del cuidado." *Sal Terrae* 109 (2021): 679-690.

Domingo Moratalla, Agustín, ed. *Paul Ricoeur: voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad.* Dykinson S.L., 2020.

Domingo Moratalla, Agustín. *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder.* Rialp, 2013.

Domingo Moratalla, Agustín. *Homo curans. El coraje de cuidar.* Encuentro, 2022.

Donati, Pierpaolo. "L'amore come cura dei beni relazionali." en *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8,1).* A cura di Juan José Pérez-Soba y Marija Magdic, 139-185. Cantagalli, 2011.

Esquirol, Josep Maria. *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita.* Acantilado, 2021.

Francisco. C. Enc. *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común* (24 mayo 2015).

Francisco. Ex. Ap. *Evangelii Gaudium. Sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual* (24 noviembre 2013).

García-Sánchez, Emilio. *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves.* EUNSA, 2017.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development.* Harvard University Press, 1982.

Gilligan, Carol. *La ética del cuidado.* Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013.

Granados, José. "Un amor que abraza la entera creación." en *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los "Apuntes" de Benedicto XVI.* Editado por Melina, L. y T. Rowland, 68-83. Didaskalos, 2021.

Hankivsky, Olena. *Social Policy and the Ethic of Care.* UBC Press, 2004.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, 1951.

Held, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global.* Oxford University Press, 2006.

Horcajo, José Manuel. *El espíritu del cuidado. Providencia y caridad.* Palabra, 2024.

Horcajo, José Manuel. *"Obedientia ex caritate procedit". Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino*. Facultad Teología San Dámaso, 2011.

Izquierdo, María Jesús. *El malestar en la desigualdad.* Cátedra, 1998.

Juan Damasceno, *Expositio accurata fidei orthodoxae*: PG 94: 790-1227.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy*. 2 ed. Oxford University Press, 2002.

Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano.* Alianza Editorial, 1984.

Larrú, Juan de Dios. "La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino." en *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*. A cura di Juan José Pérez-Soba y Eleonora Stefanyan, 327-338. Cantagalli, 2010.

Le Blanc, Gillaume. "La rivoluzione del "prendersi cura": verso un'etica per ogni vita." *Anthropotes* 39 no.1 (2023): 45-56.

Lear, Jonathan. *El amor y su lugar en la naturaleza. Una interpretación filosófica del psicoanálisis freudiano.* Didaskalos, 2022.

Leirós, Sara. *El cuidado.* FAX, 1963.

León XIV. Ex. Ap. *Dilexi te. Sobre el amor hacia los pobres* (4 octubre 2025).

López Alonso, Marta. "El destino del cuidado en la obra de Tomás de Aquino." *Ciencia Tomista* 138/446 (2011): 545-580.

López Alonso, Marta. "El Dios que nos cuida como a las niñas de sus ojos." *Sal Terrae* 109 (2021): 691-704.

López Alonso, Marta. *El cuidado: un imperativo para la bioética. Relectura filosófico-teológica desde la* epiméleia. Universidad Pontificia Comillas, 2011.

MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes.* Paidós, 2001.

MacIntyre, Alasdair. *After virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 1981.

MacIntyre, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge University Press, 2016.

MacIntyre, Alasdair. *Justicia y racionalidad.* EIUNSA, 1994.

Marín Pedreño, Higinio. "Vivimos en una época neopagana y narcisista (entrevista)." *Mundo Cristiano* 753-754 (2022).
Melina, Livio. "Creatività dell'agire umano. *Prolusione.*" en *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*. A cura di J. J. Pérez-Soba y E. Stefanyan, 9-14. Cantagalli, 2010.
Melina, Livio, José Noriega y Juan José Pérez-Soba. *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*. Palabra, 2007.
Monge Moreno, Jesús Tomás. *La estética del cuidado.* EUNSA, 2023.
Mortari, Luigina. *Cuidarse. Una ética de la delicadeza.* Encuentro, 2022.
Nault, Jean Charles. *El demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo.* BAC, 2015.
Noddings, Nel. *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. University of California Press, 1984.
Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor. Dis., S.A., 1995.
Pellegrino, Edmund D. y David C. Thomasma. *Las virtudes cristianas en la práctica médica.* Cátedra de Bioética Comillas, 2008.
Pérez-Soba, Juan José. *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral Fundamental.* BAC, 2018.
Pérez-Soba, Juan José. *¿Por qué las virtudes?* Didaskalos, 2023.
Pseudo Dionisio. *De Coelesti Hierarchia*: SC 58.
Pseudo Dionisio. *De Divinis Nominibus*: PG 3.
Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.
Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia.* Caparrós, 1990.
Robinson, Simon. *Spirituality, Ethics and Care*. Jessica Kingsley Publishers, 2008.
Ruddick, Sahara. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace.* Beacon Press, 1989.
S. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles.* Marietti, 1961.
S. Tomás de Aquino, *De Veritate.* Ed. Leonina, 1970.
S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.* Ed. Leonina, 1903.
Sevenhuijsen, S. *Citizenship and The Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. Routledge, 1998.
Slote, Michael. *From Morality to Virtue*. Oxford University, 1992.
Slote, Michael. *Goods and Virtues.* Oxford University Press, 1983.
Slote, Michael. *Morals from Motives*. Oxford University Press, 2001.
Slote, Michael. *The Etics of Care and Empathy.* Routledge, 2007.
Spaemann, Robert. *Felicidad y benevolencia.* Rialp, 1991.
Taylor, Charles. *La era secular*. Vol. I. Gedisa editorial, 2014.
Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity.* Harvard University Press, 1991.
Torralba i Roselló, Francesc. *Antropología del cuidar.* Fundación Mapfre Medicina, 1998.
Torrijos Castrillejo, David. "La providencia en santo Tomás de Aquino." *Revista Española de Teología* 79 (2019): 419-454.

Tronto, Joan. "La democracia del cuidado como antídoto frente al neoliberalismo." En *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera.* Editado por Domínguez C. y otros, 7-19. Ediciones San Juan de Dios, 2017.

Tronto, Joan. *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care.* Routledge, 1993.