



LA CURA Y EL CUIDADO, ENTRE LOS MOVILES Y LAS REDES

THE CURE AND CARE, BETWEEN MOBILES AND NETWORKS

*Jaime Vilarroig Martín**
*Juan Manuel Monfort Prades***

Fechas de recepción y aceptación: 22 de marzo y 15 de junio de 2024

DOI: https://doi.org/10.46583/scio_2024.26.1156

Resumen: Cuidar a los otros en sus enfermedades es un caso particular de un cuidado más amplio por la realidad, por nosotros mismos, por los demás e incluso por lo sagrado. Pero el teléfono móvil está reconfigurando nuestra relación con todo esto. La posibilidad de tener a mano acceso a las redes significa al menos un cambio de perspectiva en la propia realidad, en el hombre individual y comunitario y en nuestra relación con lo sagrado. El cuidado con el ser de las cosas cambia, porque las nuevas tecnologías digitales suponen una desrealización del mundo, acrecentando de manera acelerada la hiperrealidad del mundo virtual, mientras que a la vez se nos introduce en procesos de semiosis infinita donde nunca es posible dar con el dato real (cuidado por la realidad). El cuidado de uno mismo cambia porque las tecnologías digitales también suponen la supresión del tiempo de espera entre la necesidad y el deseo, necesario para toda maduración, del mismo modo que cuestionan el dominio que ejercemos sobre la técnica invirtiendo los términos en esta relación de dominio (cuidado por uno mismo). El cuidado de los otros cambia porque con las nuevas tecnologías se corre el riesgo de despersonalizar la comunicación en general y aislar al sujeto, convirtiendo al otro en mero medio (cuidado por los

* Universidad Cardenal Herrera, CEU. c/ Grecia 31, Castellón. jaime.vilarroig@uchceu.es

** Universidad Cardenal Herrera, CEU. c/ Grecia 31, Castellón. juan.monfort@uchceu.es



otros). Por último el cuidado de lo sagrado también cambia debido a que las nuevas tecnologías contemporáneas tienden a adquirir los atributos que clásicamente se atribuían a la divinidad (omnipotencia, omnisciencia, ubicuidad, eternidad, etc.), configurando sin pretenderlo una especie de nueva salvación (*salus*) a la que se sacrifica la propia vida (cuidado por lo sagrado). La presente reflexión pretende servir de reflexión filosófica sobre la que aplicar después las técnicas del cuidado concretas.

Palabras clave: Cuidado, móvil, redes sociales, ontología, antropología, sociología, teología.

Abstract: Caring for others in their illnesses is a particular case of a broader care for reality, for ourselves, for others and even for the sacred. But the mobile phone is reconfiguring our relationship with all of this. The possibility of having access to the networks at hand means at least a change of perspective in reality itself, in the individual and community man and in our relationship with the sacred. The care with the being of things changes, because new contemporary technologies suppose a derealization of the world, rapidly increasing the hyperreality of the virtual world, while at the same time we are introduced into processes of infinite semiosis where it is never possible to find the real data (care for reality). Self-care changes because today's new technologies also involve the elimination of the waiting time between need and desire, necessary for all maturation, in the same way that they question the control we exercise over technology, inverting the terms in this relationship. of mastery (self-care). Caring for others changes because with new technologies there is a risk of depersonalizing communication in general and isolating the subject, turning the other into a mere means (care for others). Finally, the care of the sacred also changes because new contemporary technologies tend to acquire the attributes that were classically attributed to divinity (omnipotence, omniscience, ubiquity, eternity, etc.), unintentionally configuring a kind of new salvation (*salus*) to which one's own life is sacrificed (care for the sacred). This reflection aims to serve as a philosophical reflection on which to later apply specific care techniques.

Keywords: cuidado, teléfono inteligente, social networks, ontology, anthropology, sociology, theology.



1. INTRODUCCIÓN

La palabra cuidado tiene dos acepciones bien distintas. Por un lado, cuidado significa la atención y cariño con que tratamos algo o a alguien (Torralba, 1998); pero por otro lado y más profundamente cuidado significa ocuparse con algo, un quehacer en que la vida consiste. Y en este sentido, la vida consiste en cuidado (Heidegger, 2009, §41). El ser humano se ocupa y preocupa cuidándose, cuidando de los demás y del mundo. Heidegger propuso que era precisamente el cuidado (*cura*, *sorge*) la esencia del ser humano. Luego, este cuidado se concreta en leer, hacer deporte, cuidar hijos, trabajar, etc. Son los “cuidados” de la vida. Ahora bien, a partir de este concepto de cuidado puede pensarse toda una antropología. Y sin embargo, el hombre se sirve de la técnica para su tarea esencial, que es el cuidado. Por ello comenzaremos con una breve reflexión sobre el papel de la técnica en la vida del ser humano, para centrarnos luego en cómo la técnica afecta al cuidado que el ser humano tiene del mundo, de sí mismo, de los otros y de lo sagrado.

En el segundo libro de la Física de Aristóteles se establece una clara distinción entre *phýsis* y *téchne*. Lo que es fruto de la naturaleza, afirma el estagirita, tiene en sí mismo el principio de movimiento y reposo, mientras que, por otra parte, lo que es fruto de la técnica, posee un principio extrínseco de movimiento (Aristóteles, II 1, 192b 10-20). Si la naturaleza refiere a todo aquello que no ha sido creado por el hombre, con la técnica se señalan los artefactos o creaciones humanas. La meditación a propósito de la técnica es una labor fundamental en la filosofía que comienza a desarrollarse en la época clásica, ahora bien, cuando la técnica está basada en el conocimiento científico, queda ligada a la producción industrial y está orientada a la búsqueda intensiva de la eficiencia (Diéguez y Zamora, 2015, 11), se comienza a usar el término tecnología para remarcar el especial carácter de esta técnica moderna que nos rodea. Esta nueva técnica o tecnología destaca por su abundante presencia, su aparente autonomía y, en especial, por la dependencia que parece generar en las personas, afectando todo ello a la noción fundamental de cuidado. Todo ello ha favorecido la aparición de una filosofía de la tecnología cuyo desarrollo a lo largo del siglo XX y XXI ha ido dando algunos frutos de especial relevancia.



Los debates acerca de la técnica en la primera mitad del siglo XX eran fruto de una preocupación acentuada por las consecuencias de dos guerras mundiales y la invención y uso de bombas de destrucción masiva (Anders, 2011). El ser humano había avanzado enormemente en su capacidad técnica, las creaciones superaban todo lo realizado hasta el momento, lo que exigía también un nivel de reflexión mayor sobre estos acontecimientos. Uno de los pioneros en cuanto a la reflexión sobre el alcance de la técnica en el siglo XX fue Ortega y Gasset, que con la publicación de *Meditación de la técnica* elevó significativamente el nivel del estado de la cuestión (Alonso, 2021). La vida humana, para Ortega y Gasset, es quehacer: cuidado y preocupación constante. Una de las cosas de las que se cuida el ser humano es de la técnica. Veamos de su mano algunos elementos de esta técnica:

En primer lugar, la técnica es consustancial al hombre, no es un añadido. No podemos existir sin ella, es una dimensión fundamental de nuestra vida: «Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca» (Ortega y Gasset, 2009, 27). Esta propuesta se asienta en una visión del ser humano que Ortega, recurriendo a metáforas, caracteriza como indigente, naufrago o incluso enfermo (en el sentido literal de la palabra, no firme), por lo cual necesita un aparato ortopédico para sostener su vida, dicho aparato ortopédico sería la técnica (Ortega y Gasset, 2006, 817). En segundo lugar, la técnica es una sobrenaturaleza que el hombre ha creado y en la cual se aloja (2009, 28) y desde la cual se preocupa por su entorno. En este sentido la técnica hace las veces de un mundo de significados, más allá de la naturaleza, en el cual el hombre se encuentra más cómodo, pues, aunque se generan nuevas necesidades artificiales o culturales, las necesidades biológicas quedan satisfechas o dejan de preocupar en buena medida. En tercer lugar, la técnica tiene como finalidad resolver los problemas humanos que se le hacen presentes en su cuidado por el mundo, uno mismo y los otros: es «el esfuerzo para ahorrar esfuerzo» (Ortega y Gasset, 2006, 566), facilita la vida y permite el ensimismamiento que desata la fantasía, los deseos, la creatividad y el pensamiento en general. En definitiva, nos genera ocio, nos ofrece tiempo para pensar en nuestro propio proyecto personal. En cuarto lugar, según Ortega, la técnica no está exenta de inconvenientes, como profundizaremos más adelante. Afirma el filósofo: «la técnica cuya misión es resolverle al hombre problemas se le ha convertido de



pronto en un nuevo y gigantesco problema» (Ortega y Gasset, 2009, 28). Su sobreabundancia puede hacer que la vida de cada cual pase a un segundo plano, la comodidad y el bienestar que produce puede disminuir significativamente la capacidad de desear, la imaginación y la creatividad. En definitiva, puede darse que la vida quede al servicio de la técnica y no al revés, lo cual supone una tragedia siguiendo la línea raciovitalista de Ortega según la cual la cultura es para la vida y no la vida para la cultura. La necesidad de ambas no implica la ausencia de jerarquía. Cultura y vida, técnica y vida, pero ello exige considerar la primacía de la vida de cada cual. Por último, el saber técnico es la efectiva transformación del mundo puesta al servicio del ser humano, que es en definitiva quien cuida del mundo; ahora bien, este saber necesita una guía, exige reflexión y orientación. Ortega exige pensar qué es la técnica y no simplemente transmitir maneras de transformar la naturaleza. El filósofo madrileño insiste en la necesidad de estudiar su génesis, su evolución, sus condiciones, posibilidades y peligros, en definitiva, cree necesario desarrollar una filosofía de la técnica que impida al ser humano vivir «para» la técnica en lugar «de» vivir de ella.

Siguiendo pues la estela del filósofo madrileño, la técnica y con ello los artefactos tecnológicos actuales, son fundamentales para el cuidado que el ser humano establece con todo. La técnica no es prescindible, es inevitable, el ser humano es técnico por naturaleza, recrea constantemente la materia prima que se le brinda de forma natural. Si Heidegger había construido una visión de la técnica bastante pesimista, pues parece asumir que «la técnica se nos ha ido tanto de las manos que, sólo un Dios podrá salvarnos» (San Martín, 2012, 17), urge hoy recurrir a otros filósofos contemporáneos como Ortega, que sostengan visiones más optimistas y permitan una comprensión más precisa del acto técnico al insistir tanto en el origen humano de los actos y productos técnicos como en el riesgo de la dependencia que generan. La técnica es tan imprescindible y propia del ser humano como el ejercicio del pensamiento, esa es la tarea que Ortega desea hacer visible a sus contemporáneos. Si el cuidado por la técnica actual es creciente, la solución no pasa por eliminarla, por demonizarla o por resignarse ante su influencia. Al contrario, se vuelve obligatoria la reflexión sobre la misma, pues nadie salvo el ser humano puede responder de su existencia. Julián Marías lo expresa con precisión: «en lugar



de ver la técnica como un ingrediente de la vida humana, como un instrumento necesario para el hombre y del cual, por tanto, tiene que dar razón, el hombre contemporáneo tiende a adaptarse a la técnica y renunciar a lo que no se ajuste a ella» (Marías, 1993, 236)

La posibilidad de un humanismo tecnológico, como expone Molinuevo (2000, 5 y ss.), es fundamental. La técnica debe pensarse, meditarse, no podemos confiar en que un dios va a venir a salvarnos. El teléfono móvil, como las redes sociales, son un producto técnico, es decir, no estaría en el mundo si unas manos humanas no lo hubieran desarrollado. El hombre cuida de su propia existencia y por ello debe dar razón de su presencia y de su lugar en el mundo. Julián Marías afirma en sus obras que la filosofía trata de ofrecer una visión responsable de la realidad (Marías, 1993, 37), trata de dar razón de las cosas y ese deber se vuelve más insoslayable cuando se trata de obras que tienen su origen en el pensamiento y la creatividad humana. No resulta casual pues que un tercio del clásico de Carl Mitcham *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* verse sobre el problema de la tecnología y de la responsabilidad.

Ante el fenómeno de la telefonía actual y las redes sociales la filosofía tiene la obligación de ofrecer claridad y recordar al hombre su responsabilidad respecto de su proliferación y uso. La tecnología no tiene vida propia, como fruto de manos humanas no podemos abandonarla a su suerte y creer que tiene una cierta independencia, así como tampoco puede afirmarse que es buena o mala en sí misma. No podemos desertar respecto a nuestras obligaciones con ella, debemos recuperar para analizar este asunto el oficio del pensamiento. Las nuevas tecnologías digitales han supuesto la irrupción de algo nuevo, en una situación inédita para la humanidad. Nunca antes el ser humano había tenido acceso a Internet. Nunca antes el ser humano había estado tan hiperconectado. Nunca antes el ser humano tenía el acceso a un mundo virtual y alternativo en el bolsillo. Lo nuevo de las tecnologías digitales de hoy en día es la posibilidad de tener dispositivos manuales y portátiles a nuestra disposición (movil o tablet), a través de los cuales entramos en contacto con el mundo virtual. Aunque en realidad podrían distinguirse entre los dispositivos de realidad aumentada (Fombona, J., Pascual-Sevillano, M., & González-Videgaray, M. 2017, 64) y los de realidad virtual, en el móvil inteligente se combinan ambos dado que el dispositivo permite tanto virtualizar la realidad presente como sumergirse en mundos virtuales.



Las nuevas tecnologías y los dispositivos móviles afectan tanto a cuidadores y pacientes. La cuarta revolución científica, la revolución informática, ha desembocado en una situación que, obviamente, nadie podía prever porque las innovaciones radicales son, literalmente, imprevisibles (sobre la innovación conceptual radical en la ciencia véase Torretti, 1999, 196 y ss.). Ahora bien, la técnica no es neutra porque configura nuestra relación con el mundo y con nuestro propio ser. De ahí que se imponga una consideración que vaya más allá de la propia técnica (1) y más allá del dato empírico (2); es decir: una reflexión filosófica que nos permita hacernos cargo del nuevo tipo de situación en el que nos encontramos. Y no solo por el cambio evidente que se está dando sino por la velocidad de dicho cambio, velocidad que apuntan algunos como la característica específica de nuestro mundo (Macdonis & Plummer, 2012, 11). En el caso que nos ocupa, es evidente que en estos últimos años lo más relevante ha sido la aparición de dispositivos móviles al alcance de cualquier bolsillo, y la consiguiente posibilidad de estar continuamente conectados. Para comprobar la rapidez del cambio basta leer algún libro sobre el tema de hace poco más de 10 años (por ejemplo, Ferraris, 2008) y comparar lo que se podía entonces con lo que se puede hoy en día. Es necesario una reflexión más profunda que oriente e interprete las investigaciones empíricas en curso aplicadas al campo de los cuidados. Para ello dividiremos nuestra exposición en cuatro apartados en los que impactan las tecnologías digitales: la ontología, la antropología, la sociología y la teología.

2. CUESTIÓN ONTOLÓGICA

2.1. *La desrealización del mundo real y la hiperrealización del mundo virtual*

La ontología, en tanto que consideración sobre el ser arroja luz sobre las disrupciones que las tecnologías digitales provocan en el mundo del que nos cuidamos. La posibilidad de acceder a un mundo virtual, al alcance de la mano a través del teléfono móvil, comporta que el mundo circundante pierda realidad; se des-realiza el mundo por un lado, mientras que la realidad virtual se hiperrealiza por otro.



El mundo circundante se nos desrealiza porque necesitamos constatar que la realidad es tal como es, y tal constatación la realizamos a través de las redes sociales. Bien conocido es el caso según el cual algunos espectadores en primera persona de los atentados del 11-S, tuvieron que ir a sus casas y encender el televisor para constatar que lo que estaba pasando era real. De este modo se hacen cada vez más reales las tesis de Baudrillard: los medios determinan la realidad (Baudrillard, 2006). Pero no estamos en 1991 cuando la guerra del Golfo, ni en 2001 cuando las Torres Gemelas: en 2024 es evidente que los espectadores de guerras y atentados recurren a sus teléfonos no solo para buscar información sobre lo que está sucediendo, sino para constatar que lo que está sucediendo es real. El mundo se desrealiza por obra de las redes sociales, accesibles desde el bolsillo. Parecido resultado comporta el síndrome de París (Katada Tamami, 1998). Las personas que visitan París suelen decepcionarse porque no es tal como lo habían imaginado. Ahora bien, el aumento de la realidad virtual y el acceso a la información a través de los teléfonos móviles lo que hace es precisamente acelerar este proceso de presentarnos una realidad alternativa que no coincide con la realidad real.

Paralelo a la des-realización del mundo aparece el fenómeno del hiperrealismo en el mundo virtual. El mundo virtual en el que vivimos y del que nos cuidamos, debido a las redes sociales, presenta una realidad superior a la del propio mundo real; de ahí la caracterización del mundo virtual como un mundo hiperreal. Desde hace años se sabe que el macho de la Arginis Pahia, por ejemplo, prefiere los estímulos simulados de una hembra virtual que a la propia hembra real (Weismann, 1994, 64 y ss.). En realidad la cuestión afecta a la actualidad donde tanto el cuidador como el paciente prefieren a menudo la vida virtual que les ofrecen las redes sociales que la realidad siempre decepcionante si se la compara con los standards ofrecidos por el mundo virtual.

2.2. *La precesión de los simulacros y la semiosis infinita*

Pero no sólo se trata de que el mundo real se desrealice o que la realidad virtual se hiperrealice: sucede además que el mundo real del que cuidamos intentamos modificarlo para que se acerque al soñado mundo virtual. Es lo que manifiesta la dismorfia de Snapchat (Perkins, 2019), según la cual numerosas



operaciones de cirugía estética van destinadas a acercar mi imagen real a la imagen que he logrado mejorar a través de las tecnologías actuales que me ofrecen las redes. Se cumple así el máximo de redefinición ontológica de la realidad, porque ya no intentamos que la realidad virtual se parezca a la realidad real, sino que pretendemos que la realidad real se vaya pareciendo cada vez más a la realidad virtual.

Pero, ¿se puede seguir hablando de realidad real en un mundo en el que las tecnologías digitales y el mundo virtual al alcance de la mano, han asumido tamaña extensión? Baudrillard denunció hace muchos años la precesión de los simulacros (Baudrillard, 2005) en una especie de anticipo de lo que vivimos hoy en día por la mediación del teléfono móvil. Lo habitual es que la realidad preceda al simulacro y que este tan solo sea un remedo de la realidad real. Pero sucede en nuestro mundo actual (y nótese que Baudrillard lo decía en 1978) que los simulacros preceden a la realidad porque, de hecho, ya no hay realidad a la que apuntar. Imaginemos que conocemos la noticia de un suceso: ¿cómo la verificamos? Llega a nuestro conocimiento un determinado avance médico: ¿cómo lo comprobamos? Acudimos al móvil a ver qué dicen las redes, las páginas, los expertos. Pero en realidad sólo estamos mirando a través de ventanas que siempre dan a otras ventanas. El proceso de semiosis ilimitada o infinita (Eco, 2000, 120; Derrida, 2006) no es sólo una de las posibilidades de la hermenéutica: es el modo habitual en que nos informamos en el mundo de hoy. Tanto el cuidador como el propio paciente confirman noticias, datos, diagnósticos y terapias a través de las redes, visitando nuevas páginas o leyendo nuevos documentos que nos aparecen servidos a través de las pantallas. ¿En qué momento se alcanza la realidad? A la vista del tiempo creciente en que ocupamos nuestra atención en los teléfonos móviles la respuesta es: nunca.

3. CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

3.1. *La supresión del tiempo de espera*

La irrupción de las tecnologías digitales y sobre todo la aparición del teléfono móvil ha supuesto un cambio antropológico en pacientes y cuidadores. Se trata de la supresión del tiempo que va desde el deseo al cumplimiento



del mismo, eliminando el tiempo necesario de espera entre un evento y otro. ¿Dónde está el problema? En la incapacidad para esperar y el enorme problema de falta de madurez que esto supone, en orden a la maduración y desarrollo de la vida.

Pensemos en el tiempo que va entre el deseo de comer un tomate y efectivamente comerlo. En la antigüedad esto conllevaba la necesidad de plantar una tomatera, esperar a que diera frutos, recolectarla en el tiempo apropiado, etc. Gracias a la técnica los procesos se van acortando (Ortega y Gasset, 1964, 321 y ss) y entonces bastaba que esperáramos a que fuera día de mercado para comprarlas, coincidiendo con la estación adecuada. La tecnología nos lleva hasta el punto donde el deseo de comer un tomate puede ser satisfecho con poco gasto de dinero, tiempo y energía, acudiendo al supermercado. El teléfono móvil permite además que te lo traigan a casa. Y ni siquiera el tomate que requeriría procesos ulteriores de cocinado: el teléfono móvil me trae el tomate a casa en forma de salsa de tomate que forma la base de una succulenta pizza servida por cualquier empresa de mensajería. La satisfacción del deseo está al alcance de la mano.

¿Qué significa la supresión del tiempo que va desde el deseo a su satisfacción? La incapacidad constitutiva de realizar acciones típicamente humanas, el descuido sobre uno mismo; la dificultad en el proceso de maduración personal. El ser humano tiene, literalmente al alcance de la mano (por el móvil) la supresión de deseos tan primarios como el hambre o el amor, resortes básicos de la vida (Unamuno, 2010). Pero la humanidad ha hecho un largo esfuerzo por posponer las necesidades inmediatas para, precisamente, alcanzar satisfacciones mejores. Si en lugar de plantar un tomate para cosechar más en el futuro nos lo comemos, se acabó la agricultura y con ella la civilización. Si en lugar de fundar una familia nos dedicamos a disfrutar de las múltiples opciones de satisfacción sexual que nos ofrecen las redes, se acabó la procreación y con ella la civilización.

Nietzsche lo expresa con acuidad:

Ésta es la primera enseñanza preliminar para la espiritualidad: no reaccionar a un estímulo inmediatamente, sino dominar los instintos inhibidores, los instintos que cierran. Aprender a ver, tal y como yo lo entiendo, es casi lo



que el modo de hablar no filosófico denomina voluntad fuerte: lo esencial de ella es precisamente no «querer», poder suspender la decisión. Toda la falta de espiritualidad, toda la vulgaridad descansa en la incapacidad de prestar resistencia a un estímulo: se tiene que reaccionar, se da seguimiento a todo impulso. En muchos casos ese ‘tener que’ es ya algo enfermizo, decadencia, síntoma de agotamiento; casi todo lo que la rudeza no filosófica designa con el nombre de ‘vicio’ es meramente esa incapacidad fisiológica de no reaccionar (Nietzsche, 2001, 89).

Si a esto le unimos lo que hemos dicho antes sobre la hiperrealización de la vida virtual, entonces ya ni siquiera hace falta dinero para comprar los objetos que nos ofrecen las redes y que satisfacen nuestros deseos. No es necesario comprar algo real para satisfacerme, cuando la satisfacción que me proporciona el simulacro virtual es superior. Conocido es el experimento por el que se le proporcionaba a unas ratas la posibilidad de estimular eléctricamente el cerebro manejando una palanca. El resultado fue catastrófico: las ratas se olvidaban de comer, prefiriendo la estimulación cerebral a la satisfacción real de su deseo, más costoso, de ingerir el alimento de modo real (Olds & Mildner, 1954). Puede verse una profundización de este aspecto en el reciente libro de J. Haidt (2024).

3.2. El problema del control

Tampoco es novedad la reflexión sobre la cuestión de quién controla a quién en el mundo técnico en el que vivimos. Una consideración apresurada sobre el problema contestará, fundada en lo que se dice y se opina, que el ser humano controla la tecnología, cuida de ella, pero quizá no sea así (Heidegger, 2021). Es un tópico superficial decir que la tecnología no es ni buena ni mala, sino que depende del uso que el ser humano le da porque, al fin y al cabo es el que la controla. Ahora bien, E. Jünger ya anunció mucho antes de la aparición de las nuevas tecnologías que la época del dominio de la técnica es una época en la que el ser humano progresivamente se va reduciendo a función, vaciándose de sentido, al servicio de una movilización total y totalidad orgánica que ha convertido al ser humano en un apéndice



de la técnica (Jünger, 2003; también Heredero Campo, 2022). ¿Quién cuida de quién? O peor aún: ¿Quién controla a quién? A la vista de la dificultad que tiene el ser humano, sea paciente o cuidador, de desatender a los múltiples y variados reclamos que ofrece el teléfono móvil la respuesta no está nada clara.

Pero las tecnologías digitales apuntan a un control más refinado que el control de los cuerpos tal como se daba en épocas pasadas. La novedad de estas nuevas tecnologías es aquí muy concreta: el control (y el control es una forma degenerada del cuidado) no sólo se ejerce sobre los cuerpos, sino que se trata de un control sobre las almas. Antes de la aparición de las redes el poder (estatal, comercial, etc.) sólo podía acceder a nuestra exterioridad: vigilar dónde estábamos, por dónde viajábamos, con quién estábamos, etc. Se trataba de un biopoder (Foucault, 2007). Las tecnologías de hoy en día han abierto la posibilidad de un poder que no solo domina cuerpos, sino almas. ¿Cómo? Porque el teléfono móvil y la navegación por las redes pone a disposición de quien quiera y sepa interpretar datos todo el repertorio de los deseos y anhelos más íntimos del internauta. El historial de nuestros dispositivos móviles revela más de nuestra personalidad que cuantas cosas hagamos o digamos públicamente (Byung Chul Han, 2021a).

Las tecnologías digitales, por tanto, han posibilitado algo nuevo: no sólo el control del cuerpo, sino también el control del alma. Pero con una novedad más: el control de los otros (otros anónimos porque los rostros se difuminan en la anonimidad de las redes) no es obligatorio, sino voluntario. ¿Entonces el ser humano se deja controlar? Se deja controlar porque voluntariamente estamos enviando toneladas de información a las redes, que permiten perfeccionar y mejorar el control que dichas redes ejercen sobre nuestras vidas, igual que con el trabajo con el que el hombre se autoexplota creyendo ser más libre (Byung-Chul Han, 2012). El creciente uso de algoritmos empuja hacia la anonimidad de un poder omnímodo que controla al ser humano desde las redes. El mundo de la salud y el cuidado de enfermos no es ajeno a esto. Se replicará que basta con apagar el móvil para que el control deje de ser efectivo, pero ¿está en nuestra mano esta desconexión del mundo virtual? Cada vez es menos evidente que el problema de la tecnología estribe en el uso, bueno o malo, que le demos.



4. CUESTIÓN SOCIOLOGICA

4.1. *La despersonalización de la comunicación*

¿Cómo afectan los móviles y las redes al tejido social? «En el principio está la relación» afirma Buber (2005, 23). Es curioso el doble movimiento que se da con las redes sociales, porque a pesar de la profusión de relaciones que posibilitan, las mismas tienden a perder en profundidad. De hecho, el surgimiento de la inteligencia artificial como el Chat GPT hace cada vez más parecidas las conversaciones con los chatbots y las conversaciones con las personas, desafiando el test de Turing, aunque resulten útiles para determinadas actividades sanitarias. Ahora bien, en tal caso cada vez es más difícil distinguir si al otro lado del teléfono o chat hay alguien o no. Cada vez es más fácil que el otro sea prescindible porque las redes han posibilitado que sea cada vez menos necesario. Pero en una relación auténticamente personal difícilmente es sustituible la presencia cuerpo a cuerpo (Lain, 1983, 600). Cada vez es más habitual la comunicación de diagnósticos sanitarios (buenos o malos) a través de un impersonal mensaje en la pantalla.

Además, el otro siempre se me revela a través de un rostro, de una voz, de un tacto, de modo analógico presentados; pero con el celular ya no es así. El otro que me mira en la pantalla nunca me mira directamente a los ojos (Ávila, 2021), así que, aunque sea un rostro nunca me mira directamente a la cara. Y recordemos que «la cara es la persona misma, vista, es decir, presente» (Marías, 2000, 131); «la permanencia de la cara a través de sus movimientos y sus gestos -que plantea un delicado problema fenomenológico- es la manera como se descubre para nosotros la realidad de la persona que está viviendo» (Marías, 2000, 132). La voz del otro me llega a través de unos auriculares, pero no existe en el espacio común compartido por los otros. El tacto, sentido máximo de la realidad, está (de momento) ausente de la realidad virtual. Las redes han facilitado, sin pretenderlo, la objetualización del otro, por la desrealización de la relación con él. Cada vez más la relación con nuestro profesional sanitario está mediada por una aplicación informática.

La despersonalización afecta también al control que las redes ejercen sobre la persona, como hemos mencionado arriba. El problema es, precisamente,



determinar quién es el responsable en el control de las redes sociales. Y es que la tecnología creciente que multiplica redes y plataformas cada vez tiende más y más a diluir la responsabilidad detrás de los actos. No sólo porque al poder convertirme yo en anónimo por obra y gracia de las redes me desligo de la responsabilidad de mis actos, convirtiéndose en un auténtico problema de autocontrol. Se trata además de que detrás de las redes están todos, pero en el fondo no hay nadie. Y no sólo porque si todos son responsables, nadie es responsable. Aunque haya un responsable último dueño de una empresa tecnológica (o un Estado controlador, que a los efectos es lo mismo) la tecnología altamente compleja se caracteriza precisamente por la anonimidad desde la que constituye su poder (Guardini, 1982). La criatura escapa a las manos del creador. Los algoritmos toman decisiones que nadie previó y por lo tanto de las que nadie es responsable. No hay nadie culpable de que el paciente cada vez se sienta más solo frente a una administración-empresa implacable.

4.2. *El egocentrismo de las relaciones sociales y la utilización del otro*

¿Recurrimos a las redes para encontrarnos con las personas o bien para satisfacer determinadas necesidades personales? Las redes, sin pretenderlo, hacen de la comunicación algo más susceptible de servir a necesidades egoístas. En definitiva, las redes ¿nos abren al otro o nos cierran? La comunicación egocéntrica y basada en el cálculo puede repercutir en la forma que nos relacionamos con el resto de la realidad. Sobradamente conocida es la necesidad de recompensa en las redes sociales (aunque sea un “like”), la exposición de la vida personal (pero nunca auténticamente íntima) para adquirir cada vez más seguidores en una carrera imparable. Incluso si busco la relación con el otro para “pasar el rato” o distraerme, constituyo sin querer al otro en un objeto utilitario que satisface mis necesidades. ¿Cómo se manifiesta el cuidado del otro a través de las redes?

A propósito de la comunicación Eugenio D’Ors afirmaba que «el verdadero diálogo empieza allí donde, por medio de la discreta palabra, se da y se recibe, y se recibe y se da sin cálculo, en obediencia dulce a los sentimientos de humanidad, de civilidad, de curiosidad» (D’Ors, 1914, 32). Pero lo que favorecen



las redes sociales es precisamente una conversación basada en el cálculo. Aunque sin duda las redes sociales pueden posibilitar auténticos diálogos en profundidad, ¿es la tónica general del trasiego de palabras en las aplicaciones de relaciones sociales? ¿facilitan las redes el conocimiento de las personas en general o la relación sanitario-paciente en particular? Si las redes han cambiado el paradigma de la sabiduría narrativa por el de la acumulación de datos, en las relaciones sociales parece que estén cambiando el paradigma de la calidad por el de la cantidad: «Acumulamos amigos y seguidores sin encontrarnos con el otro» (Byung Chul Han, 2021b). Los pacientes y los cuidadores están hiperconectados, pero quizá poco comunicados (Anrubia, 2018).

Desvirtuar las relaciones personales con la sobreabundancia de comunicación telemática tiene repercusiones sobre cualquier otra tarea que emprende el ser humano. La persona es lo primero conocido y desde la experiencia del conocimiento del otro me acerco al resto de la realidad. Pero con tanta pantalla, descuido al otro. En este sentido se puede decir que «la otra persona es la meta relacional primaria de todo nuestro conocimiento, voluntad y actuación. Comprendemos a la persona de un modo más primordial que a las demás cosas y podemos entender los estratos infrapersonales del ser en su entidad y sentido propios sólo desde la analogía del ser personal» (Coreth, 1991, 221). Desvirtuar el carácter de la relación personal desvirtúa mi relación con el resto de la realidad. Y con las redes se hace más fácil ver al otro como mero objeto, sea sanitario o paciente.

5. CUESTIÓN TEOLÓGICA

5.1. *La Red como nueva divinidad*

Las redes tienen múltiples funcionalidades y con ellas se pueden hacer muchas cosas. Estar conectado a la Red sirve para todo, de tal modo que la Red es algo así como un sustituto de la divinidad que todo lo puede. Al modo como los dioses hindúes son representados con muchos brazos significando así su omnipotencia, también la red permite una especie de omnipotencia real o al menos virtual (y, de nuevo, hemos visto ya cómo lo virtual puede ser hiperreal).



De hecho, podrían pensarse las características típicas que la teodicea atribuía a la divinidad y descubrirlas remozadas en las redes sociales. Omnipotencia, omnisciencia, ubicuidad, eternidad, etc. (Van Den Brink, 1993). Las redes son omnipotentes porque todo lo pueden, como hemos visto en la consideración ontológica. Las redes son omniscientes porque todo el conocimiento está en la Red. Las redes son ubicuas no sólo en el sentido en que cada vez van quedando menos sitios sin conexión a internet, sino porque con las redes podemos estar presentes, literalmente, en la otra parte del mundo; y no sólo porque una webcam me presenta una imagen de la otra parte del mundo sino porque puedo estar presente en una reunión que tiene lugar en la otra parte del mundo. Las redes son eternas porque la esperanza del usuario es que lo que subes a la red, o a la nube, queda allí “para siempre”. Así que las redes también modifican el cuidado del ser humano por lo sagrado.

La Red o Internet (así en mayúscula, como si fuera un nombre propio) parece ocupar el puesto de las antiguas divinidades puesto que tener conexión parece análogo de estar salvado, mientras que “¡no tengo cobertura!” es lo más parecido a “¡estoy perdido!”. La conexión a la Red ha sido calificada algo así como un nuevo Pentecostés (Flusser), porque supone la hiperconexión inmediata y absoluta con personas de todo el mundo, con independencia de la cultura o la lengua en que se expresen (Byung Chul Han, 2014, 5p y ss). La traducción simultánea y automática lo permite. Si Pentecostés supuso el espaldarazo definitivo de la religión cristiana, la conexión a las redes supone también algo así como la salvación, como se echa de ver de forma perturbadora en el film “Her” (Spike Jonze, 2013). Físicos serios hay que han propuesto en serio la resurrección de los muertos en términos tecnológicos (Tipler, 2005). De ahí que, si Internet ocupa el lugar de los viejos dioses, la conexión a internet se constituya en algo así como una nueva religión. El cuidado supremo no es con Dios, sino con la Red de redes a la que estoy continuamente conectado, aunque sea con el pretexto de mejorar la salud.

5.2. *Las redes como nueva religión*

Walter Benjamin analizó en dos breves páginas el capitalismo como nueva religión, en el que su núcleo era una deuda infinita que cada vez crecía más



y era imposible de pagar (Benjamin, 2005). Cabría hacer lo propio para las redes. Algunas pistas hay esparcidas ya, como la observación de Byung Chul Han según el cual el “like” es algo así como el nuevo amén: al modo como en los cultos evangélicos los participantes repiten a menudo “amén” como signo de confirmación de cuanto se dice, y creando un sentimiento de pertenencia a la comunidad de salvación, así también el “like” en las redes sociales (Byung Chul Han, 2021a).

Una religión requiere de una acción sacrificial central, unos mitos que doten de sentido, un lugar sagrado que es el templo y un tiempo propio sagrado que sería la fiesta (Widengren, 1976). Si el sacrificio es el núcleo central de toda religión (Sánchez Nogales, 2003, 461 y ss.) entonces está claro que en las redes también se cumple un sacrificio. ¿Qué se ofrece, inmola, en las redes sociales? El tiempo propio, es decir: la vida. Es de hace tiempo conocido que lo que intentan las redes es que les dediquemos progresivamente más y más tiempo, y a ello va destinada toda la compleja arquitectura de la red (Lanier, 2018), como se muestra en “The social dilemma” (Orlowski, 2020). Es cierto que en torno a las redes también hay una mitología, no tanto de los orígenes sino más bien del futuro escatológico (muy en sintonía con el progreso que representan las redes): Internet en el futuro hará esto, Internet en el futuro hará aquello, etc.; cifrando la salvación personal a la posibilidad de estar conectados, como hemos visto. El templo, habitación de la divinidad, no sería tanto un espacio real cuanto virtual: la conexión a las redes; mientras que el tiempo propio de lo sagrado, la fiesta, sería el tiempo que uno dedica a la navegación, ofreciendo la vida propia como hemos dicho. Así que el cuidado por la salvación-salud definitiva también viene redefinido por la nueva situación.

CONCLUSIONES

Todo lo dicho aquí podría resumirse en la siguiente tabla:

La teoría antecede y es consecutiva a la experiencia. Los experimentos de cualquier tipo van precedidos por hipótesis teóricas que orientan la investigación y dan lugar a interpretaciones teóricas sobre el sentido de los resultados de dichos experimentos. En este sentido las reflexiones realizadas en torno a lo nuevo de las nuevas tecnologías (el acceso a la Red a través del móvil) y cómo



Tabla 1. La conjunción del móvil y las redes sociales redefine el cuidado de cuatro elementos

Cuidado del ser	El mundo se des-realiza mientras que el mundo virtual se hiper-realiza porque el ser humano prefiere la realidad virtual.
	Es imposible alcanzar la realidad por encontrarnos sumergidos en procesos de semiosis infinita.
Cuidado de uno mismo	Se dificulta la madurez porque se suprime el tiempo de espera entre un deseo y su satisfacción.
	Se pierde el control sobre la técnica y el ser humano pasa a ser controlado de manera anónima por ella.
Cuidado de los otros	Las relaciones se despersonalizan y el sujeto se aísla perdiendo las relaciones de profundidad con el otro.
	La relación con el otro se percibe desde la utilidad y el cálculo, favoreciendo la búsqueda personal de intereses propios.
Cuidado de lo sagrado	Internet asume los atributos tradicionales de la divinidad, tales como omnipotencia, omnisciencia, etc.
	Las redes tienden a convertirse en una nueva religión a la que se sacrifica el propio tiempo (la vida).

esto afecta al cuidado por el ser, yo mismo, el otro o lo sagrado, podrían dar lugar a nuevas preguntas teóricas y constataciones o refutaciones empíricas. Podría plantearse hasta qué punto el paciente prefiere una salud virtual a la salud real; o profundizar en cuestiones de pensamiento crítico para ver cómo verificar ciertas hipótesis de ciencia médica sin recurrir a la semiosis infinita, en busca de una realidad última que verifique o false nuestras intuiciones (cuestión ontológica). También se podrían diseñarse experimentos sobre la importancia de saber postergar la satisfacción de los deseos (al estilo del conocido experimento del malvavisco) o sobre el dominio real (o falta de dominio) que la media de la población tiene sobre las redes y cómo todo ello aboca hacia el descuido de sí (cuestión antropológica). Igualmente cabe diseñar experimentos sobre el sentimiento de soledad y en correlación con la exposición a redes sociales, o la capacidad de tomar decisiones éticas correctas que tratan al otro como un fin y no como un mero medio, desde el auténtico cuidado, en relación con las tecnologías digitales (cuestión sociológica). En fin, cabrían hacer estudios sobre la resignificación de lo sagrado ante el impacto de las tecnologías digitales y



encontrar correlaciones entre descuido de una religión tradicional y el cuidado cada vez mayor por una salud mediada por formas de vida típicas hipertecnologizadas (cuestión teológica). Esperamos que la presente aportación aliente en esa dirección.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, M. (2021). *Ortega y la técnica*. CSIC/Plaza y Valdés.
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre*. Vol. I y II. Pre-Textos.
- Anrubia, E. (2018). *La soledad*. Síntesis.
- Aristóteles (2002). *Física*. Gredos.
- Ávila Cañamares, I. (2021). Análisis fenomenológico de la clase virtual. Ideas y valores: *Revista Colombiana de Filosofía*, 70(176), 157-175. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n176.04174>
- Baudrillard, J. (2005). *Cultura y Simulacro*. Kairós.
- Baudrillard, J. (2006). *La guerra del golfo no ha tenido lugar*. Anagrama.
- Benjamin, W. (2005). Capitalism as religion. En Eduardo Mendieta (ed.) *The Frankfurt School On Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. Routledge. 359-262.
- Buber, M. (2005). *Yo y Tú*. Caparrós Editores.
- Byung-Chul, H. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Byung-Chul, H. (2014). *En el enjambre*. Herder.
- Byung-Chul Han (2021a). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Byung-Chul Han (2021b). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.
- Coreth, E. (1991). *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Herder.
- D'Ors, E. (1914). *De la amistad y del diálogo*. Residencia de Estudiantes.
- Derrida, J. (2006). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Diéguez A. y Zamora J. (2015). Ortega, filósofo de la técnica. En Ortega y Gasset, J. *Meditación de la técnica*. Biblioteca Nueva.



- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Editorial Lumen.
- Fernández-Martínez, M. (2008). Apocalypitics: means and ends. [Una más de los apocalípticos: medios y fines]. *Comunicar*, 30, 171-177. <https://doi.org/10.3916/c30-2008-02-011>
- Ferraris, M. (2008). *Ontología del teléfono móvil*. Marbot.
- Fombona, J., Pascual-Sevillano, M., & González-Videgaray, M. (2017). M-learning and augmented reality: A review of the scientific literature on the WoS repository. [M-learning y realidad aumentada: Revisión de literatura científica en el repositorio WoS]. *Comunicar*, 52, 63-72. <https://doi.org/10.3916/C52-2017-06>
- Foucault, M. (2007). La voluntad de saber., En *Historia de la sexualidad*. Siglo XXI.
- Guardini, R. (1982). *El poder. Un ensayo de orientación*. Herder.
- Haidt, J. (2024). *La generación ansiosa*. Deusto.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (2021). *La pregunta por la técnica*. Herder.
- Heredero Campo, M. (2022). *Pensar al borde del abismo. Ontología del peligro y existencia en Ernst Jünger*. [Trabajo de fin de master, Universidad de Valladolid]. bit.ly/3PJRHs9
- Jünger, E. (2003). *El Trabajador. Dominio y Figura*. Tusquets.
- Katada, T. (1998). Reflexions on a case of Paris síndrome. *Journal of the Nissei Hospital*, vol. 26(2), 127-132.
- Laín Entralgo, P. (1983). *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial.
- Lanier, J. (2018). *Ten arguments for deleting your social media accounts right now*. Henry Holt and Company.
- Macionis, J.J & Plummer, K. (2012). *Sociología*. Prentice-Hall.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (2000). *Antropología metafísica*. Alianza Editorial.
- Mitcham, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos.
- Molinuevo J.L. (2000). Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico. En *Revista de Occidente*, 228. Fundación José Ortega y Gasset.



- Nietzsche, F. (2001). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*. Alianza.
- Olds, J., & Milner, P. (1954). Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 47(6), 419–427. <https://doi.org/10.1037/h0058775>
- Orlowski, J. (2020). *The social dilemma* [Documental]. Exposure Labs, Argent Pictures, The Space Program. Véase también la web: <https://www.thesocialdilemma.com/>
- Ortega y Gasset, J. (1964). Meditación sobre la técnica. En *Obras Completas*, V. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras completas. IV*. Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras completas. V y VI*. Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras completas. IV*. Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Obras completas. IX*. Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras completas. X*. Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Perkins, A. (2019). Trastorno dismórfico corporal. La búsqueda de la perfección. *Nursing*, Vol. 36(6), 16-20. <https://doi.org/10.1016/j.nursi.2019.11.005>
- San Martín, J. (2012). Ortega y la técnica. En *Revista de Occidente*, 372. Fundación José Ortega y Gasset.
- Sánchez Nogales, JL. (2003). *Filosofía y Fenomenología de la religión*. Secretariado Trinitario.
- Spike, J. (Director). (2013). *Her* [Film]. Annapurna Pictures.
- Tipler, F. (2005). *La física de la inmortalidad: La cosmología moderna y su relación con Dios y la resurrección de los muertos*. Alianza.
- Torralba, F. (1998). *Antropología del cuidar*. Institut Borja de Bioètica-Fundación Mapfre.



- Torretti, Roberto. *Philosophy of Physics*. Cambridge University Press, 1999.
- Unamuno, M. (2010). El sepulcro de don Quijote. En R. Senabre (ed.). *Obras Completas, X*. Biblioteca Castro.
- Van Den Brink, G., (1993). *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*. Kok Pharos, Kampen.
- Weismann, E. (1994). *Los rituales amorosos. Un aspecto fundamental en la comunicación de los animales*. Salvat.
- Widengren, L. (1976). *Fenomenología de la religión*. Cristiandad.

