

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN

Antropología y Ética
de la Vulnerabilidad

Vulnerabilidad, teleología y cuidado

Textos introductorios por bloque



Jorge Martín Montoya Camacho

Universidad de Navarra

FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA





1. La aparición contemporánea de la vulnerabilidad

La vulnerabilidad como categoría filosófica contemporánea. Fragilidad, dependencia y condición humana. Crisis de la autosuficiencia moderna

La vulnerabilidad se ha convertido en una categoría importante de la filosofía contemporánea porque permite reconsiderar algunos de los presupuestos desde los que la modernidad ha comprendido al ser humano. Buena parte del pensamiento moderno ha concedido un lugar privilegiado a la autonomía, la independencia y la capacidad racional del sujeto para gobernarse a sí mismo. Sin embargo, esta imagen resulta insuficiente cuando se confronta con dimensiones igualmente originarias de la existencia: somos corporales, podemos enfermar, necesitamos de otros para llegar a ser quienes somos, estamos expuestos a circunstancias que no controlamos y nuestra vida depende de relaciones, instituciones y bienes que no hemos producido por nosotros mismos. Hablar de vulnerabilidad no significa, por tanto, identificar al ser humano con su fragilidad, sino preguntarse qué revela esa fragilidad acerca de la condición humana.

Una primera distinción resulta necesaria. La vulnerabilidad no equivale simplemente a encontrarse en una situación de debilidad. Hay situaciones particulares — enfermedad, pobreza, discapacidad, violencia, exclusión— que incrementan la exposición de una persona al daño y requieren respuestas específicas. Pero existe también una vulnerabilidad vinculada a la estructura misma de nuestra existencia. La corporalidad nos hace susceptibles al dolor, al envejecimiento y a la enfermedad; nuestra condición temporal nos expone a la pérdida y a la muerte; nuestra dimensión relacional hace posible el amor y la amistad, pero también el abandono y el sufrimiento. La vulnerabilidad posee así una dimensión constitutiva antes que meramente circunstancial. Reconocerla no elimina las diferencias entre distintas formas y grados de vulnerabilidad, pero impide pensar que el estado humano normal sea la completa autosuficiencia y que la dependencia constituya solamente una anomalía.

Alasdair MacIntyre ha formulado esta cuestión con especial claridad en *Animales racionales y dependientes*. Su punto de partida consiste en recuperar algo que, a su juicio, buena parte de la filosofía moral había dejado en segundo plano: el ser humano es simultáneamente **animal, racional y dependiente**. Nuestra racionalidad no aparece al margen de nuestra condición corporal, sino que se desarrolla dentro de ella. Antes de alcanzar cualquier forma significativa de autonomía hemos dependido radicalmente del cuidado de otros; y enfermedades, accidentes, discapacidad o envejecimiento pueden hacer reaparecer esa dependencia de



manera especialmente intensa. Incluso durante los periodos de mayor autonomía, nuestra capacidad de deliberar y actuar bien se sostiene sobre relaciones sociales, aprendizajes y formas de reconocimiento recibidas de otros. La autonomía, desde esta perspectiva, no desaparece como bien humano, pero deja de significar autosuficiencia.

Esta consideración modifica también nuestra comprensión de la vida moral. Si la dependencia pertenece a la condición humana, cuidar y ser cuidado no pueden considerarse actividades periféricas respecto de una existencia plenamente lograda. Las relaciones de ayuda, reciprocidad y reconocimiento forman parte de las condiciones en las que los seres humanos aprenden a deliberar, desarrollan virtudes y persiguen bienes compartidos. MacIntyre permite así cuestionar una antropología que imagine primero individuos independientes y solo después se pregunte por qué deberían relacionarse entre sí. La relación y la dependencia están presentes desde el comienzo.

Hannah Arendt ofrece otra vía para reconsiderar la condición humana. En el prólogo de *La condición humana*, sitúa su reflexión ante las transformaciones científicas y técnicas de la modernidad y ante el deseo humano de escapar de determinadas condiciones de su existencia. Su análisis no constituye propiamente una teoría de la vulnerabilidad, pero introduce una pregunta decisiva: **¿qué significa querer liberarnos de las condiciones bajo las cuales nos ha sido dada la vida humana?** La técnica amplía extraordinariamente nuestras posibilidades de acción, pero puede alimentar también la aspiración a superar toda limitación recibida. La cuestión no consiste en rechazar esas capacidades, sino en preguntarse si todo límite debe ser interpretado necesariamente como una deficiencia que ha de eliminarse. Esta pregunta acompañará posteriormente nuestra reflexión sobre corporalidad y tecnología.

La vulnerabilidad posee asimismo una dimensión irreductiblemente interpersonal. Emmanuel Levinas radicaliza este aspecto al situar la relación con el otro en el origen mismo de la experiencia ética. En *Ética e infinito*, la noción de **rostro** expresa la resistencia del otro a quedar reducido a objeto de conocimiento, posesión o dominio. El otro comparece ante mí como alguien que reclama una respuesta. Por eso la responsabilidad no surge únicamente después de que un sujeto autónomo haya decidido asumir determinadas obligaciones; la presencia del otro cuestiona desde el principio la pretensión de autosuficiencia. Levinas desplaza así el centro de gravedad de la ética: de un yo que comienza afirmándose a sí mismo hacia un sujeto que descubre que su existencia está ya comprometida por la presencia de los demás.



Martha Nussbaum introduce una dimensión diferente pero complementaria. *La fragilidad del bien*, en diálogo con la tragedia griega y la filosofía antigua, muestra que incluso una vida moralmente excelente permanece expuesta a circunstancias que el agente no controla. Amar, tener amigos, participar en una comunidad política o comprometerse con determinados bienes hace posible una vida humana rica, pero precisamente esos bienes nos vuelven vulnerables. Podemos perder aquello que amamos. La alternativa sería buscar una invulnerabilidad basada en no depender de nada exterior; pero el precio de esa seguridad sería excluir de la vida muchos de los bienes que hacen posible el florecimiento humano. Aparece aquí una intuición fundamental: **la vulnerabilidad no es solamente aquello que amenaza nuestros bienes; en determinados casos acompaña necesariamente nuestra apertura a ellos.**

Desde una perspectiva antropológica, esta cuestión conduce a preguntarse por la condición humana en su conjunto. La finitud, la corporalidad y la apertura al sentido, presentes también en la reflexión de Juan Miguel Palacios, impiden comprender a la persona exclusivamente desde categorías de dominio y autosuficiencia. Ser vulnerable significa estar expuesto, pero también ser receptivo: poder recibir bienes, aprender de otros, establecer vínculos y reconocer que no somos autores absolutos de nuestra propia existencia. La dependencia no cancela la libertad, del mismo modo que la fragilidad no cancela la dignidad. El desafío consiste precisamente en comprender cómo libertad, racionalidad y autonomía pueden desarrollarse dentro de una existencia corporal, relacional y finita.

Este primer acercamiento permite, por tanto, precisar el sentido que tendrá la vulnerabilidad a lo largo del curso. No será entendida como una definición exhaustiva del ser humano ni como una exaltación de la debilidad. Tampoco se pretende negar el valor de la autonomía o de la capacidad humana para transformar las condiciones adversas de la existencia. La cuestión es más fundamental: **una antropología adecuada debe ser capaz de integrar tanto nuestras capacidades como nuestra fragilidad, tanto la autonomía como la dependencia, tanto la acción como la receptividad.** La persona vulnerable sigue siendo agente, pero es un agente corporal y relacional cuya vida se desarrolla entre bienes que puede perseguir y circunstancias que nunca controla completamente.

A partir de aquí surge el problema que conduce al siguiente bloque. Si la vida humana está orientada hacia bienes que no dependen simplemente de nuestras preferencias y si nuestra racionalidad se desarrolla en relaciones de dependencia, ¿qué sucede cuando la filosofía moral pierde la capacidad de juzgar racionalmente esos bienes y fines? La cuestión de la vulnerabilidad nos conduce así hacia otra transformación decisiva de la modernidad: **el emotivismo, el subjetivismo y el progresivo estrechamiento de la racionalidad práctica.**



2. Emotivismo, subjetividad e individualismo

La crítica de la modernidad moral. Emotivismo, subjetivismo y fragmentación de la racionalidad práctica

Uno de los problemas centrales de la filosofía moral contemporánea consiste en determinar si nuestros juicios acerca del bien y del mal pueden ser verdaderos o falsos y si existen razones capaces de justificar racionalmente nuestras valoraciones fundamentales. La cuestión adquiere especial importancia cuando se considera el proceso por el cual la razón práctica fue perdiendo parte de la función que había desempeñado en las concepciones clásicas de la ética. Si ya no resulta posible deliberar racionalmente acerca de los fines últimos de la acción, sino únicamente acerca de los medios más eficaces para alcanzar fines previamente elegidos, las preferencias del sujeto adquieren un peso creciente en la determinación de aquello que debe hacerse. El emotivismo representa una de las formulaciones filosóficas más radicales de esta transformación.

Alasdair MacIntyre comienza *Tras la virtud* con un conocido diagnóstico: poseemos todavía buena parte del vocabulario de la moral, pero hemos perdido el contexto intelectual que permitía comprenderlo como expresión de un orden racional compartido. Continuamos hablando de justicia, derechos, deberes, utilidad, libertad o igualdad, pero nuestros desacuerdos acerca de estas nociones parecen con frecuencia interminables. No se trata simplemente de que las personas discrepen — algo que ha sucedido en todas las épocas—, sino de que carecemos de criterios compartidos suficientemente fuertes para resolver racionalmente muchos de esos desacuerdos. Cada posición parte de premisas que pueden resultar internamente coherentes, pero cuya aceptación última parece depender de compromisos previos que la argumentación ya no consigue justificar.

MacIntyre denomina **emotivismo** a la doctrina según la cual los juicios morales no son, en último término, otra cosa que expresiones de preferencias, actitudes o sentimientos. Decir que algo es bueno o malo tendría entonces una función diferente de afirmar que algo es verdadero o falso. Los desacuerdos morales no podrían resolverse apelando a criterios racionales objetivos porque las valoraciones fundamentales expresarían posiciones del sujeto. MacIntyre considera, además, que el emotivismo posee una importancia que excede ampliamente los límites de una teoría metaética: puede convertirse en una característica de la cultura. Cuando ya no existe una diferencia claramente reconocible entre convencer racionalmente a alguien y conseguir que adopte una determinada actitud, las relaciones sociales quedan expuestas a formas de manipulación. La racionalidad puede continuar



funcionando eficazmente para seleccionar medios, calcular consecuencias o administrar recursos, mientras permanece incapaz de justificar los fines últimos a cuyo servicio se ponen esos medios.

Esta interpretación crítica puede comprenderse mejor si se acude directamente a dos autores decisivos del emotivismo del siglo XX: A. J. Ayer y Charles L. Stevenson. En *Lenguaje, verdad y lógica*, Ayer formula su posición dentro del marco del positivismo lógico. Su punto de partida es epistemológico y semántico: para que una afirmación acerca del mundo tenga genuino contenido factual debe ser, al menos en principio, susceptible de verificación empírica. Los enunciados éticos no satisfacen ese criterio. Cuando afirmamos, por ejemplo, que una acción es moralmente mala, no estaríamos describiendo una propiedad adicional de esa acción susceptible de comprobación. Estaríamos expresando nuestra desaprobación.

La consecuencia es importante. Ayer no sostiene simplemente que sea difícil alcanzar acuerdos morales o que nuestras emociones influyan en nuestros juicios. Su tesis es mucho más fuerte: los juicios éticos fundamentales no constituyen proposiciones factuales susceptibles de verdad o falsedad. La razón puede discutir acerca de los hechos relacionados con una acción y mostrar, por ejemplo, que alguien se equivoca respecto de sus consecuencias. Pero una vez establecidos los hechos, una divergencia en las actitudes morales fundamentales ya no puede resolverse del mismo modo. La racionalidad conserva así un campo amplio de actuación, pero queda limitada cuando se trata de establecer racionalmente el valor último de aquello que queremos.

Charles Stevenson desarrolla esta intuición de una manera más compleja. En *Ethics and Language* concede especial importancia tanto al carácter **expresivo** como al carácter **dinámico o persuasivo** del lenguaje moral. Los términos éticos no se limitan a expresar las actitudes de quien habla; también pretenden modificar las actitudes de los demás. Cuando alguien afirma que una determinada conducta es buena, no está simplemente informando acerca de su estado psicológico, sino expresando una valoración y tratando de orientar las disposiciones de sus interlocutores. Stevenson permite así comprender por qué el lenguaje moral conserva una enorme fuerza práctica incluso cuando se niega que sus juicios fundamentales describan propiedades morales objetivas.

Esta concepción plantea una dificultad decisiva para la racionalidad práctica. Si las razones pueden ayudarnos a conocer mejor los hechos, anticipar consecuencias o descubrir inconsistencias, pero no permiten juzgar racionalmente nuestros deseos y fines fundamentales, la razón corre el riesgo de adquirir una función predominantemente instrumental. Podemos razonar acerca de **cómo** alcanzar



aquello que queremos, pero resulta mucho más difícil responder racionalmente a la pregunta de **si aquello que queremos merece ser querido**. Esta separación entre hechos, deseos y fines constituye uno de los problemas que atravesarán toda la asignatura.

Charles Taylor aborda una dimensión cultural de esta transformación en *La ética de la autenticidad*. Su análisis es más matizado que una simple condena del individualismo moderno. Taylor reconoce que la cultura moderna de la autenticidad contiene una importante conquista moral: cada persona posee una manera propia de realizar su humanidad y no debe limitarse a reproducir pasivamente modelos sociales impuestos desde fuera. El problema aparece cuando esta intuición se desvincula de cualquier horizonte de significado que no dependa de la propia elección. Si algo resulta valioso únicamente porque yo lo he elegido, la elección misma termina perdiendo criterios que permitan distinguir entre formas más o menos logradas de autorrealización.

Por eso Taylor insiste en que la identidad se constituye siempre dentro de **horizontes de significación**. Para elegir algo como importante debemos encontrarnos ya en un mundo en el que algunas diferencias importan más que otras. La autenticidad no puede consistir simplemente en hacer lo que uno desea, porque la pregunta por quién soy remite inevitablemente a bienes, relaciones y significados que no han sido creados enteramente por mi voluntad. La crítica del subjetivismo no exige, por tanto, renunciar a la autonomía, sino preguntarse qué concepción de la autonomía permite reconocer bienes que pueden orientar y también juzgar nuestros deseos.

Aquí aparece la conexión con el problema de la vulnerabilidad. Un sujeto concebido fundamentalmente como fuente soberana de sus preferencias puede tender a interpretar las relaciones de dependencia, los vínculos recibidos y los límites corporales como elementos exteriores a su verdadera autonomía. Sin embargo, el bloque anterior mostró que la existencia humana se desarrolla precisamente dentro de condiciones que no elegimos completamente. Nacemos dependientes, recibimos lenguajes y tradiciones, necesitamos reconocimiento y cuidado, y perseguimos bienes cuya existencia no depende simplemente de nuestra decisión. Una antropología de la vulnerabilidad cuestiona así la imagen de un individuo que primero constituye autónomamente sus fines y solo posteriormente entra en relación con los demás.

Esto no significa que emotivismo, subjetivismo e individualismo sean conceptos equivalentes ni que Ayer, Stevenson, Taylor y MacIntyre estén describiendo exactamente el mismo fenómeno. Conviene mantener cuidadosamente sus diferencias. El emotivismo es una posición metaética específica; el subjetivismo



puede adoptar formas diversas; el individualismo designa procesos culturales, sociales y antropológicos mucho más amplios. Lo que permite estudiarlos conjuntamente es una pregunta común: **¿qué sucede con la vida moral cuando los bienes y fines dejan de poder comparecer como objetos de deliberación racional y quedan crecientemente vinculados a las preferencias, elecciones o actitudes del sujeto?**

El problema conduce directamente al siguiente bloque. No basta con criticar el emotivismo o afirmar que existen bienes objetivos. Hay que comprender mejor **cómo se relacionan deseo, libertad, identidad y razón**. Si la persona no es simplemente una voluntad soberana que crea sus propios valores, tampoco podemos ignorar la importancia que la elección, la interioridad y la autenticidad han adquirido en la comprensión moderna del yo. La cuestión será entonces determinar si nuestros deseos constituyen la medida última de la vida buena o si pueden ser educados, ordenados y transformados a la luz de bienes que la razón aprende a reconocer. Ese será el punto de partida para abordar el problema del **deseo, la identidad y la autenticidad**.



3. Deseo, identidad y autenticidad

Libertad, autoexpresión y racionalidad práctica

La transformación moderna de la vida moral no afecta únicamente a nuestra manera de justificar los juicios acerca del bien y del mal. Afecta también a la forma en que comprendemos al sujeto que desea, elige y actúa. Si el bloque anterior planteaba el problema del emotivismo y de la progresiva dificultad para deliberar racionalmente acerca de los fines, ahora debemos dirigir la atención hacia una cuestión más antropológica: **¿qué relación existe entre aquello que deseo, aquello que elijo y aquello que verdaderamente contribuye a configurar quién soy?** La respuesta contemporánea a esta pregunta está estrechamente vinculada a los ideales de libertad, autenticidad y autorrealización.

Charles Taylor ha mostrado que la identidad moderna no puede comprenderse al margen de una profunda transformación de nuestras fuentes morales. En *Fuentes del yo*, la identidad personal aparece vinculada a aquello que consideramos valioso. Saber quién soy no consiste únicamente en identificar una serie de características psicológicas o sociales, sino en poder orientarme dentro de un espacio de significados en el que algunas formas de vida aparecen como mejores, más dignas o más plenas que otras. Taylor habla en este contexto de **marcos u horizontes de sentido**: referencias cualitativas que permiten al sujeto orientarse moralmente y que hacen posible que determinados bienes resulten significativos para él.

Esta idea introduce una dificultad para las concepciones de la libertad entendida como mera capacidad de elección. Si toda elección presupone que unas posibilidades nos parecen más valiosas que otras, la libertad no puede consistir solamente en escoger sin interferencias externas. Necesitamos también alguna comprensión de aquello en función de lo cual elegimos. Taylor distingue así entre deseos que simplemente experimentamos y aquellas valoraciones mediante las cuales juzgamos nuestros propios deseos. El ser humano no solo quiere cosas: también puede preguntarse **qué deseos merece la pena tener y qué clase de persona llega a ser al seguirlos**. La identidad se configura, por tanto, en una relación reflexiva con nuestros deseos y con los bienes que los hacen inteligibles.

Esta cuestión aparece de manera particularmente precisa en el conocido ensayo de Harry Frankfurt *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. Frankfurt distingue entre **deseos de primer orden y deseos de segundo orden**. Podemos desear realizar una determinada acción y, al mismo tiempo, adoptar una posición respecto de ese deseo: querer que sea o que no sea el deseo que determine efectivamente nuestra voluntad. Esta capacidad reflexiva permite comprender por qué no todo deseo



experimentado expresa del mismo modo quiénes somos. Una persona puede sentir un deseo intenso y, sin embargo, no identificarse con él; inversamente, puede querer que determinada motivación llegue a gobernar efectivamente su conducta.

Frankfurt introduce así una concepción de la libertad más rica que la mera ausencia de obstáculos. Ser libre tiene que ver también con cierta **apropiación reflexiva de la propia voluntad**. Esta propuesta resulta especialmente valiosa porque permite superar una identificación inmediata entre deseo e identidad: no soy simplemente aquello que deseo en un momento determinado. Sin embargo, deja abierta una pregunta ulterior que será importante para el curso. ¿Basta con que me identifique reflexivamente con un deseo para que ese deseo sea bueno? La estructura jerárquica de la voluntad permite explicar cómo determinados deseos llegan a ser verdaderamente «míos», pero no determina por sí sola si aquello con lo que me identifico contribuye a una vida lograda. El problema de la identidad remite así nuevamente al problema del bien.

Iris Murdoch permite profundizar precisamente en esta dificultad. En *La soberanía del bien* cuestiona una imagen de la moralidad excesivamente centrada en el momento soberano de la elección. Según esa imagen, heredera de importantes corrientes de la filosofía moderna, el sujeto aparece fundamentalmente como una voluntad libre que se enfrenta a distintas posibilidades y decide entre ellas. Murdoch desplaza la atención desde el instante de la decisión hacia un proceso moral más profundo: **la formación de la mirada**. Antes de elegir, ya vemos la realidad de una determinada manera; atendemos a unas cosas y no a otras, interpretamos las acciones ajenas, imaginamos posibilidades y atribuimos importancia a determinados bienes.

Por eso la noción de **atención** ocupa un lugar fundamental en su filosofía moral. Crecer moralmente no significa únicamente tomar mejores decisiones, sino aprender a mirar con mayor justicia. Murdoch muestra que el egoísmo puede deformar nuestra percepción mucho antes de que llegue el momento de actuar. Podemos interpretar a los demás desde nuestros prejuicios, temores, resentimientos o fantasías. La transformación moral exige entonces una disciplina de la atención que permita reconocer progresivamente la realidad del otro y liberarse de las proyecciones del propio yo.

Esta concepción introduce una relación especialmente fecunda entre **percepción, deseo y bien**. Si aprendemos a ver de otra manera, también nuestros deseos pueden transformarse. La moralidad no consiste únicamente en controlar mediante la voluntad unos deseos que permanecen inalterados, sino también en educar la sensibilidad para que determinados bienes puedan aparecer como dignos de ser



queridos. Murdoch recupera así la noción del bien sin convertirla simplemente en una regla exterior que se impone a la libertad. El bien atrae y orienta precisamente porque una mirada moralmente educada aprende a reconocerlo.

G. E. M. Anscombe introduce otra pieza fundamental en este problema desde el análisis de la acción. En *Modern Moral Philosophy* critica buena parte del vocabulario moral moderno y sostiene que sería necesario recuperar previamente una filosofía adecuada de la psicología y de la acción humana. Su crítica apunta, entre otras cosas, a la dificultad de hablar coherentemente de obligación moral cuando se han abandonado los marcos que daban sentido a ese lenguaje. Pero su importancia para este bloque reside también en que obliga a preguntar por la **estructura inteligible de la acción**. Una acción no puede comprenderse simplemente como un acontecimiento físico producido por una preferencia subjetiva. Actuamos bajo determinadas descripciones, por razones y en vista de fines.

Esto significa que deseo y acción tampoco pueden estudiarse aisladamente. Preguntar por qué alguien hace algo permite introducir un orden de razones, medios y fines que hace inteligible su conducta. La racionalidad práctica aparece así inscrita en la estructura misma de la acción intencional. Esta perspectiva abre la posibilidad de preguntar no solo qué desea un agente, sino qué bien persigue bajo la descripción desde la que actúa y cómo se relacionan sus deseos con aquello que considera una razón para actuar.

El análisis contemporáneo de la identidad muestra, sin embargo, que este proceso se desarrolla en condiciones sociales cada vez más complejas. Kenneth Gergen, en *El yo saturado*, describe las transformaciones de la identidad producidas por la multiplicación de relaciones, comunicaciones y contextos sociales. El sujeto contemporáneo se encuentra expuesto a una pluralidad creciente de lenguajes, expectativas y modelos de vida. Esta expansión puede aumentar las posibilidades de autoexpresión, pero también puede dificultar la construcción de una identidad suficientemente integrada. El yo corre el riesgo de fragmentarse entre múltiples formas de presentación y pertenencia, sin disponer de criterios estables para ordenarlas.

Gergen permite observar en el plano cultural un problema que Taylor, Frankfurt, Murdoch y Anscombe abordan desde perspectivas filosóficas distintas: **la identidad requiere algún principio de integración**. La multiplicación de deseos o posibilidades no produce por sí misma una libertad más plena. Una existencia puede disponer de numerosas opciones y, sin embargo, carecer de orientación. Del mismo modo, la autenticidad no puede reducirse a expresar espontáneamente cualquier deseo que aparezca en la conciencia. Ser uno mismo exige algún modo de discernir, ordenar e



integrar deseos, compromisos, relaciones y bienes dentro de una vida que pueda reconocerse como propia.

El problema de la autenticidad puede formularse entonces evitando dos extremos. Por una parte, no sería adecuado negar la importancia moderna de la interioridad, la libertad personal y la capacidad crítica frente a modelos sociales impuestos. La posibilidad de examinar nuestros deseos y asumir responsablemente nuestra propia vida constituye una conquista moral importante. Pero, por otra parte, tampoco parece suficiente entender la autenticidad como fidelidad a cualquier preferencia subjetiva. **Para ser fiel a uno mismo es necesario poder preguntarse qué clase de yo merece llegar a ser y qué bienes hacen que esa vida sea verdaderamente valiosa.**

Esta cuestión prepara el paso hacia el siguiente bloque. Hasta ahora hemos hablado del sujeto que desea, elige, atiende, se identifica y actúa. Pero ese sujeto no es una conciencia abstracta ni una voluntad desencarnada. Todos estos procesos —desear, percibir, sufrir, actuar, relacionarse— acontecen corporalmente. La identidad personal se encuentra vinculada desde el principio a una forma concreta de existencia biológica, sensible y temporal que no hemos elegido. Por ello, la pregunta por deseo y autenticidad conduce necesariamente a otra más fundamental: **¿qué significa que el sujeto moral sea un ser corporal, expuesto a la enfermedad, la contingencia y el límite?** La respuesta exige situar en el centro de la reflexión la corporalidad y la contingencia biológica.



4. Corporalidad y contingencia biológica

La corporalidad como lugar filosófico. Vulnerabilidad psicobiológica, enfermedad y contingencia

La reflexión sobre la vulnerabilidad conduce necesariamente hacia la corporalidad. Si el ser humano fuera comprendido fundamentalmente como una conciencia o una voluntad que dispone de un cuerpo, la vulnerabilidad corporal podría aparecer como un límite exterior que restringe accidentalmente su libertad. Sin embargo, si la persona existe y actúa corporalmente, la cuestión cambia de raíz. No se trata simplemente de reconocer que **tenemos un cuerpo vulnerable**, sino de comprender que nuestra percepción, nuestros deseos, nuestra acción y nuestras relaciones con los demás acontecen desde una existencia encarnada. La corporalidad constituye así un lugar filosófico privilegiado para comprender tanto nuestras capacidades como nuestra exposición al límite, la enfermedad y la contingencia.

La tradición aristotélica ofrece un primer marco para evitar una comprensión dualista de esta cuestión. En el libro II de *De anima*, Aristóteles presenta el alma como forma de un cuerpo natural organizado que posee la vida en potencia. Alma y cuerpo no aparecen primariamente como dos sustancias independientes que posteriormente deban relacionarse, sino como principios desde los que se comprende la unidad del viviente. Las capacidades sensitivas, apetitivas y racionales del ser humano pertenecen a una forma de vida corporal. Esto permite pensar la racionalidad humana sin separarla de las condiciones biológicas en las que surge y se desarrolla.

La importancia de esta perspectiva para una antropología de la vulnerabilidad es considerable. Nuestra racionalidad no comienza en un sujeto plenamente constituido que posteriormente entra en contacto con un organismo. Nacemos dentro de una determinada condición corporal, atravesamos procesos de maduración y aprendizaje, necesitamos alimentación, protección y cuidado, y nuestras capacidades pueden verse afectadas por enfermedades, lesiones o deterioros. La vida racional se encuentra así vinculada a una historia biológica que nunca está completamente bajo nuestro control. La corporalidad hace posibles nuestras capacidades, pero al mismo tiempo las sitúa bajo el signo de la contingencia.

Esta relación entre vida biológica y racionalidad permite hablar de una **vulnerabilidad psicobiológica**. El término resulta importante porque evita pensar lo biológico como un simple soporte material exterior a la vida personal. Una alteración corporal puede afectar a la percepción, la memoria, las emociones, la capacidad de decidir o la manera en que una persona se relaciona con los demás. A su vez, las experiencias, relaciones y decisiones personales pueden modificar nuestra manera



de habitar corporalmente el mundo. No existen dos historias paralelas —una biológica y otra personal—, sino una única existencia humana en la que dimensiones orgánicas, psicológicas, racionales y relacionales se encuentran profundamente integradas.

Esta perspectiva constituye uno de los puntos de partida de *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación*. Allí, la corporalidad permite comprender que la vulnerabilidad no constituye simplemente una interrupción excepcional de la existencia humana. Enfermar hace especialmente visible una condición que normalmente puede permanecer en segundo plano: dependemos de procesos orgánicos que no controlamos enteramente. El cuerpo puede cansarse, lesionarse, experimentar dolor, perder capacidades y finalmente morir. La enfermedad revela de manera especialmente intensa esa exposición, pero no la crea. Incluso el organismo sano está sometido al tiempo, necesita determinadas condiciones para mantenerse y permanece abierto a acontecimientos que pueden modificar profundamente su trayectoria.

Por eso conviene distinguir **vulnerabilidad y enfermedad**. Identificarlas llevaría a considerar vulnerable únicamente a quien se encuentra enfermo, discapacitado o debilitado. Pero la posibilidad misma de enfermar pertenece ya a nuestra condición corporal. La vulnerabilidad designa una apertura al daño anterior a su realización efectiva. En este sentido, una persona sana continúa siendo vulnerable. Al mismo tiempo, esta vulnerabilidad compartida no debe borrar las diferencias reales entre quienes disfrutan de amplios márgenes de autonomía y quienes experimentan situaciones de dependencia intensa. Una antropología de la vulnerabilidad debe ser capaz de afirmar simultáneamente una condición común y la diversidad concreta de sus manifestaciones.

La fenomenología de Maurice Merleau-Ponty permite profundizar en esta cuestión desde otra perspectiva. En *Fenomenología de la percepción*, el cuerpo no aparece primordialmente como un objeto que observamos entre otros objetos, sino como aquello **desde lo cual tenemos un mundo**. Antes de convertir mi cuerpo en objeto de conocimiento científico, ya percibo, me muevo, actúo y me oriento corporalmente. El cuerpo vivido constituye una condición de posibilidad de nuestra relación con las cosas y con los demás.

La noción de **cuerpo propio** permite superar así una representación puramente objetivante de la corporalidad. Mi mano puede ser estudiada anatómicamente como un objeto físico, pero es también la mano con la que tomo un libro, saludo a otra persona o realizo una tarea. El espacio mismo no comparece inicialmente como un conjunto abstracto de coordenadas, sino como un ámbito de posibilidades



corporales: algo está cerca porque puedo alcanzarlo, lejos porque debo desplazarme, arriba o abajo en relación con mi propia posición. La existencia humana posee, por tanto, una estructura encarnada anterior a muchas de nuestras representaciones conceptuales.

Esta comprensión adquiere especial relevancia cuando aparece la enfermedad. Aquello que habitualmente funciona como una apertura relativamente transparente al mundo puede hacerse presente como resistencia. El dolor, la fatiga o la pérdida de una capacidad modifican las posibilidades de acción y pueden transformar incluso la experiencia del espacio, del tiempo y de la relación con los demás. La enfermedad no consiste únicamente en una alteración objetivamente medible del organismo; puede constituir también una modificación del modo en que la persona **habita su mundo**.

Esta dimensión existencial de la corporalidad permite introducir la cuestión de la contingencia. Nuestra existencia está constituida por numerosos elementos que no hemos elegido: haber nacido, poseer un determinado cuerpo, encontrarnos en una época y una comunidad concretas, estar expuestos al envejecimiento o poder sufrir una enfermedad. María Zambrano permite aproximarse a esta dimensión desde una reflexión especialmente atenta a la experiencia humana del tiempo, la conciencia y la finitud. En *El hombre y lo divino*, la existencia humana aparece marcada por una condición que no puede reducirse al dominio racional de aquello que acontece. El ser humano debe hacer su vida desde una realidad que en gran medida ha recibido.

La contingencia no significa, sin embargo, que la vida humana carezca de inteligibilidad o que estemos simplemente sometidos al azar. Significa que **no somos autores absolutos de las condiciones desde las que actuamos**. La libertad humana es real, pero se ejerce desde una existencia ya comenzada, corporalmente situada y temporalmente limitada. Esto obliga a revisar una oposición demasiado sencilla entre libertad y límite. No somos libres a pesar de poseer un cuerpo, sino que nuestra libertad misma se realiza corporalmente: mediante capacidades, hábitos, relaciones y acciones que requieren determinadas condiciones biológicas y sociales.

Esta consideración permite también evitar una interpretación negativa de la vulnerabilidad. La misma corporalidad que nos expone al dolor hace posible el placer; la sensibilidad que permite sufrir hace posible percibir; la necesidad de otros abre la posibilidad de relaciones de cuidado; la temporalidad que conduce hacia el envejecimiento permite también una historia personal en la que podemos aprender, prometer y crecer. **No existe primero una condición humana completa y posteriormente una vulnerabilidad que viene a deteriorarla**. Muchas de nuestras posibilidades específicamente humanas se desarrollan dentro de esa misma condición corporal, temporal y relacional que nos hace vulnerables.



El problema filosófico consiste, por tanto, en integrar capacidad y fragilidad sin reducir una a la otra. La persona no puede definirse por su vulnerabilidad, pero tampoco puede comprenderse adecuadamente ignorándola. La corporalidad revela una existencia simultáneamente activa y receptiva: podemos transformar nuestro entorno, cuidar nuestra salud y desarrollar nuestras capacidades, pero permanecemos dependientes de condiciones que no producimos enteramente y expuestos a acontecimientos que pueden modificar nuestra vida.

Precisamente aquí surge la cuestión que conduce al siguiente bloque. El desarrollo científico y tecnológico ha permitido reducir innumerables formas de sufrimiento, curar enfermedades y ampliar extraordinariamente las posibilidades humanas. Pero esa capacidad suscita una pregunta filosófica decisiva: **¿qué ocurre cuando la legítima lucha contra el sufrimiento se transforma en un proyecto de eliminación de toda vulnerabilidad y de control completo de la condición humana?** La corporalidad puede dejar entonces de ser comprendida como dimensión constitutiva de la persona y comenzar a aparecer principalmente como un material susceptible de optimización. La pregunta por la contingencia conduce así a la pregunta por **la técnica, la modernidad y el deseo de control.**



5. Técnica, modernidad y deseo de control

La racionalidad técnica y el ideal contemporáneo de invulnerabilidad. Tecnología, dominio y olvido de los fines

La vulnerabilidad corporal no es únicamente una condición que el ser humano experimenta pasivamente. Desde sus orígenes, la humanidad ha desarrollado técnicas para responder a sus necesidades, protegerse frente a las amenazas del entorno, curar enfermedades y ampliar sus posibilidades de acción. La técnica pertenece, en este sentido, a nuestra manera específicamente humana de habitar el mundo. El problema filosófico no consiste, por tanto, en oponer ingenuamente naturaleza y tecnología, como si toda intervención técnica constituyera una amenaza para una supuesta condición humana originaria e intacta. La cuestión aparece cuando la capacidad técnica deja de comprenderse como un conjunto de medios orientados por fines humanos y comienza a configurar **el horizonte desde el cual interpretamos esos mismos fines**. Entonces surge una pregunta decisiva: ¿qué sucede cuando aquello que podemos hacer técnicamente comienza a determinar también aquello que consideramos deseable?

Martin Heidegger plantea esta cuestión en *La pregunta por la técnica*. Su conocida afirmación de que «la esencia de la técnica no es nada técnico» pretende precisamente impedir una consideración meramente instrumental del fenómeno. Definir la técnica como un conjunto de instrumentos utilizados por seres humanos para alcanzar determinados fines es correcto, pero insuficiente. La técnica moderna expresa también una determinada manera de comprender y hacer aparecer la realidad. Heidegger la interpreta como un modo de desocultamiento en el que las cosas tienden a presentarse fundamentalmente desde su **disponibilidad**: como recursos susceptibles de ser calculados, almacenados, transformados y utilizados.

La diferencia con formas anteriores de técnica no reside simplemente en que las máquinas modernas sean más poderosas. Heidegger intenta mostrar una transformación más profunda en nuestra relación con lo real. Un río puede comparecer como paisaje, lugar de memoria, ecosistema o realidad con la que una comunidad mantiene una relación histórica; pero puede aparecer también primordialmente como reserva de energía. El problema comienza cuando esta última forma de aparecer se convierte en el paradigma desde el cual todo lo demás es comprendido. La naturaleza se presenta entonces como un conjunto de recursos disponibles y el propio ser humano corre el riesgo de quedar incluido dentro de esa misma lógica.



Esta reflexión adquiere una relevancia especial cuando se aplica a la corporalidad. El cuerpo puede ser conocido científicamente, tratado médicamente y modificado técnicamente, y muchas de esas intervenciones constituyen bienes indudables. Pero también puede comenzar a ser interpretado principalmente como **material disponible para la optimización**. Rasgos vinculados a la contingencia corporal — envejecimiento, limitaciones, enfermedad o determinadas dependencias — pueden aparecer entonces no solo como realidades frente a las que resulta legítimo intervenir, sino como defectos incompatibles con el ideal de una existencia plenamente controlada.

En *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación*, esta cuestión se formula desde la relación entre vulnerabilidad y deseo de superación. La tecnología contemporánea responde a aspiraciones profundamente humanas: vivir más, sufrir menos, recuperar capacidades perdidas, superar obstáculos y ampliar nuestras posibilidades. Por ello, una crítica filosófica de la técnica no puede limitarse a denunciar sus riesgos. Es necesario preguntarse **qué deseo humano se expresa en ella**. En determinadas formas del imaginario tecnológico aparece algo más que el propósito razonable de curar o mejorar las condiciones de vida: emerge la aspiración a eliminar toda contingencia y alcanzar una existencia crecientemente invulnerable.

El problema no está en querer curar una enfermedad. La medicina constituye precisamente una respuesta humana adecuada ante muchas formas de vulnerabilidad. La dificultad surge cuando la salud deja de significar una condición que permite desarrollar los bienes propios de una vida humana y comienza a convertirse en un proyecto ilimitado de perfeccionamiento. En ese desplazamiento, la distinción entre terapia y optimización puede volverse progresivamente problemática. La cuestión filosófica fundamental pasa entonces a ser teleológica: **¿para qué queremos aumentar nuestras capacidades?** Si la pregunta por los fines desaparece, el incremento del poder técnico puede llegar a convertirse en un fin en sí mismo.

Hans Jonas sitúa este problema en el centro de *El principio responsabilidad*. La ética tradicional se había desarrollado en contextos en los que las consecuencias de la acción humana eran relativamente limitadas en el espacio y en el tiempo. La tecnología moderna modifica radicalmente esta situación. Nuestras acciones pueden afectar a ecosistemas enteros, transformar condiciones de vida a largo plazo e incluso comprometer las posibilidades de generaciones que todavía no existen. El poder técnico introduce así una desproporción inédita entre la capacidad de actuar y nuestra capacidad de prever completamente las consecuencias de aquello que hacemos.



De ahí que Jonas considere necesaria una ética de la **responsabilidad** adecuada al nuevo poder humano. Cuanto mayor es nuestra capacidad de intervención, mayor debe ser nuestra atención a aquello que puede resultar vulnerable frente a ella. Esta intuición resulta especialmente importante para el curso: vulnerabilidad y poder no son categorías independientes. Reconocer la vulnerabilidad de una realidad significa también preguntarse por las obligaciones de quien posee capacidad para protegerla, dañarla o transformarla. El incremento del poder técnico no disminuye la relevancia ética de la vulnerabilidad; puede hacerla todavía más urgente.

Jacques Ellul ofrece una crítica complementaria al analizar la tendencia de la técnica moderna a constituirse como una lógica social relativamente autónoma. En *La edad de la técnica*, la técnica no designa simplemente las máquinas, sino una búsqueda sistemática del procedimiento más eficiente en los distintos ámbitos de la existencia. El criterio de eficiencia posee una enorme legitimidad en aquellos contextos en los que resulta pertinente. Sería absurdo preferir deliberadamente un procedimiento médico menos eficaz o una infraestructura innecesariamente ineficiente. La dificultad aparece cuando **la eficiencia deja de ser un criterio entre otros y se convierte en el criterio dominante**.

Una decisión técnicamente óptima no es necesariamente una decisión humanamente buena. La técnica puede decirnos qué procedimiento permite alcanzar un resultado con mayor rapidez, precisión o rendimiento, pero no puede determinar por sí sola si ese resultado merece ser perseguido. Volvemos así al problema planteado al estudiar el emotivismo: una racionalidad extraordinariamente poderosa para determinar medios puede coexistir con una creciente dificultad para justificar racionalmente los fines. La racionalidad instrumental y el subjetivismo moral, lejos de ser fenómenos completamente independientes, pueden reforzarse mutuamente: **los fines son elegidos y la técnica se ocupa de realizarlos con la máxima eficacia**.

Esta tensión permite comprender también la pertinencia de la crítica de C. S. Lewis en *La abolición del hombre*. Lewis advierte que el proyecto de conquistar la naturaleza puede terminar convirtiéndose paradójicamente en un poder ejercido por algunos seres humanos sobre otros y, finalmente, sobre la propia naturaleza humana. Cuando los criterios que orientan ese poder son considerados meras construcciones subjetivas, resulta difícil explicar desde qué instancia normativa debería juzgarse su ejercicio. La cuestión no es si debemos intervenir sobre la naturaleza —lo hacemos inevitablemente—, sino **qué concepción del bien humano orienta nuestras intervenciones**.



El problema de la técnica conduce así nuevamente a la antropología. El ideal de invulnerabilidad presupone implícitamente una determinada imagen de la plenitud: ser más humano significaría depender menos, controlar más, eliminar límites y ampliar indefinidamente nuestras posibilidades. Pero esta identificación entre plenitud y control no es evidente. Si algunos bienes humanos —amistad, amor, confianza, cuidado, aprendizaje— requieren apertura, receptividad y dependencia, una existencia completamente invulnerable podría terminar siendo también una existencia cerrada a bienes fundamentales.

Por eso, reconocer los límites de la racionalidad técnica no significa renunciar a ella. Significa **situarla dentro de una racionalidad práctica más amplia**, capaz de deliberar acerca de fines, bienes y formas de vida. La técnica necesita orientación precisamente porque es poderosa. Cuanto más podemos hacer, más necesaria resulta la pregunta por aquello que merece ser hecho.

Este punto prepara el tránsito al siguiente bloque. Heidegger ha permitido descubrir que la técnica moderna implica una determinada relación con las cosas y con el mundo; pero necesitamos preguntarnos todavía qué significa más originariamente **estar en el mundo y estar ante los otros**. La existencia humana quizá no se caracterice primordialmente por disponer de una realidad exterior, sino por encontrarse ya implicada en relaciones de cuidado, apertura y responsabilidad. Desde ahí podremos abordar el contraste y el diálogo entre **Heidegger y Levinas: el ser-en-el-mundo, el cuidado, la alteridad y la responsabilidad**.



6. Ser, cuidado y mundo: Heidegger y Levinas

Cuidado, ser-en-el-mundo, alteridad y responsabilidad

La crítica de la racionalidad técnica conduce a una pregunta más originaria acerca del modo en que el ser humano se encuentra en el mundo. Si la técnica moderna tiende a presentar las cosas bajo el horizonte de la disponibilidad y el dominio, cabe preguntarse si nuestra relación primera con la realidad consiste realmente en encontrarnos ante un conjunto de objetos que podemos conocer, utilizar y transformar. Martin Heidegger cuestiona precisamente esta representación. Para él, la existencia humana no parte de un sujeto aislado que posteriormente establece relaciones con un mundo exterior, sino de un **ser-en-el-mundo** que se encuentra desde el principio implicado en relaciones, posibilidades, tareas y significados. Emmanuel Levinas radicalizará, desde otra dirección, la crítica a la autosuficiencia del sujeto: el otro no es simplemente alguien que aparece dentro de mi mundo, sino aquel cuya presencia cuestiona mi poder y me reclama una respuesta. Heidegger y Levinas permiten así reconsiderar la existencia humana desde dos categorías decisivas para este curso: **cuidado y responsabilidad**.

En *Ser y tiempo*, Heidegger intenta superar la concepción moderna del sujeto como una conciencia separada que debe establecer posteriormente cómo conoce una realidad exterior. El término *Dasein*, utilizado para referirse al modo de ser propio del existente humano, señala precisamente que el ser humano está ya situado en un mundo. No encontramos primero objetos neutrales a los que después atribuimos significado. Nuestra experiencia cotidiana se desarrolla dentro de una red de relaciones prácticas: utilizamos instrumentos, realizamos tareas, habitamos lugares, respondemos a situaciones y convivimos con otras personas. El mundo no es, por tanto, simplemente la suma de todas las cosas existentes, sino el horizonte significativo dentro del cual esas cosas pueden aparecer como relevantes para nuestra existencia.

Esta concepción permite comprender de manera diferente nuestra relación con las cosas. Un martillo, por ejemplo, no aparece inicialmente como un objeto físico dotado de determinadas propiedades medibles, sino como algo **para martillar**, integrado en una actividad y relacionado con otros instrumentos, tareas y propósitos. Solo cuando deja de funcionar puede aparecer de manera especialmente explícita como objeto. Heidegger muestra así que la relación teórica y objetivante con la realidad, aun siendo legítima, no constituye necesariamente nuestra forma más originaria de estar en el mundo.



Esta estructura del ser-en-el-mundo posee también una dimensión interpersonal. En los §§25–27 de *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla la noción de **ser-con** (*Mitsein*). Los otros no aparecen simplemente como objetos especiales dentro de mi experiencia, sino que pertenecen a la estructura misma del mundo que habito. Incluso cuando estoy físicamente solo, muchas de mis acciones remiten a otros: utilizo objetos fabricados por alguien, hablo una lengua compartida, sigo prácticas sociales y me oriento según posibilidades que poseen un significado público. La existencia humana es, desde el principio, coexistencia.

Heidegger introduce aquí también la noción de **solicitud** (*Fürsorge*) para referirse a nuestra relación con los otros. Esta puede adoptar formas distintas. Podemos ocuparnos de alguien sustituyéndolo en aquello que debería hacer por sí mismo, generando incluso dependencia, o podemos relacionarnos con él de una manera que contribuya a que asuma sus propias posibilidades. Esta distinción resulta sugerente para una filosofía del cuidado: cuidar no significa necesariamente hacer por el otro todo aquello que él podría realizar, sino que puede consistir precisamente en favorecer su capacidad de hacerse cargo de su propia existencia.

Sin embargo, la categoría fundamental mediante la cual Heidegger articula la estructura del *Dasein* es la **Sorge**, el cuidado. En el §41, el cuidado no designa una virtud moral particular ni equivale simplemente a preocuparse afectivamente por alguien. Tiene un sentido ontológico mucho más amplio. El ser humano existe proyectándose hacia posibilidades, encontrándose ya situado en condiciones que no ha elegido completamente y ocupándose de las cosas y de los otros dentro del mundo. La *Sorge* intenta expresar unitariamente esa estructura de una existencia que nunca está simplemente terminada o cerrada sobre sí misma.

Esta perspectiva resulta importante para pensar la vulnerabilidad, aunque Heidegger no formule su análisis en esos términos. El *Dasein* no es un sujeto autosuficiente que se constituye antes de entrar en relación con el mundo. Se encuentra siempre ya situado, temporalizado y abierto a posibilidades. Hay una dimensión de **facticidad**: hemos comenzado a existir dentro de condiciones que no hemos elegido. Y existe simultáneamente una dimensión proyectiva: desde esas condiciones podemos asumir posibilidades y orientar nuestra existencia. La libertad no significa, por tanto, ausencia de toda condición recibida. Se ejerce desde una situación concreta que nos precede.

La *Carta sobre el humanismo* profundiza esta crítica de la subjetividad moderna. Heidegger cuestiona las formas de humanismo que parten de una definición previamente establecida de la esencia humana. Su propósito no consiste en disminuir la importancia del ser humano, sino en replantear su relación con el ser.



Frente a la representación del hombre como sujeto que se sitúa ante un mundo de objetos disponibles, Heidegger insiste en una forma de apertura y receptividad. La existencia humana no se agota en producir, dominar o disponer; implica también dejar que las cosas comparezcan sin reducirlas inmediatamente a aquello que podemos hacer con ellas.

Este desplazamiento resulta especialmente significativo después de la reflexión sobre la técnica. Si el peligro de la racionalidad técnica consiste en que todo aparezca primordialmente como recurso disponible, Heidegger permite recuperar una relación con la realidad que no se agota en el dominio. Pero queda abierta una cuestión decisiva: **¿qué lugar ocupa concretamente el otro dentro de esta ontología?** Es precisamente aquí donde Emmanuel Levinas introduce una crítica radical a la primacía de la ontología.

En *Totalidad e infinito*, Levinas sostiene que la relación con el otro no puede comprenderse adecuadamente como una modalidad más de nuestra comprensión del ser. Conocer algo implica, en cierto sentido, incorporarlo a nuestras categorías y hacerlo inteligible desde un horizonte que poseemos. Pero el otro, precisamente en cuanto otro, **resiste esa apropiación**. No puedo reducir completamente a otra persona a aquello que sé de ella, a la función que desempeña o al lugar que ocupa dentro de mi mundo. Su alteridad desborda las representaciones mediante las cuales intento comprenderla.

La noción levinasiana de **rostro** expresa esta experiencia. El rostro no debe entenderse simplemente como los rasgos físicos de la cara. Designa la manera en que el otro se presenta sin quedar agotado por mi percepción o mi conocimiento. El otro aparece como alguien sobre quien puedo ejercer poder y que, precisamente por ello, introduce una exigencia que limita ese poder. La relación ética comienza cuando el otro deja de ser simplemente algo disponible para mis proyectos.

En *Ética e infinito*, Levinas formula de manera especialmente accesible esta prioridad de la responsabilidad. La subjetividad no se comprende primero como independencia y posteriormente como capacidad para asumir voluntariamente determinadas obligaciones. La presencia del otro me concierne **antes de que yo haya decidido convertirla en objeto de mi preocupación**. La responsabilidad posee así un carácter originario. El sujeto se descubre a sí mismo no solamente como alguien capaz de elegir, sino como alguien ya interpelado.

Aquí aparece una diferencia importante entre Heidegger y Levinas. El cuidado heideggeriano es una estructura ontológica de la existencia; no constituye por sí mismo una teoría ética del cuidado. Levinas, en cambio, quiere mostrar que la relación ética con el otro no puede quedar subordinada a la pregunta ontológica. Por



eso no conviene identificar sin más *Sorge* y responsabilidad. El interés filosófico del bloque reside precisamente en mantener **la tensión entre ambas perspectivas**. Heidegger permite superar la imagen de un sujeto aislado y comprender la existencia como situada, temporal y relacional; Levinas pregunta si esa apertura es suficiente mientras no se reconozca la prioridad ética del otro.

Esta tensión permite dar un paso importante en la antropología de la vulnerabilidad. La vulnerabilidad no consiste únicamente en reconocer mi propia finitud, facticidad o exposición al daño. Existe también **la vulnerabilidad del otro**, que introduce una cuestión moral irreductible: qué respuesta reclama de mí su fragilidad. La existencia humana aparece entonces simultáneamente como apertura al mundo y exposición a los demás. No somos únicamente seres que persiguen proyectos dentro de condiciones recibidas; somos también seres cuyas posibilidades están atravesadas por responsabilidades.

Pero todavía queda pendiente una pregunta decisiva. Heidegger permite comprender la estructura situada de la existencia y Levinas muestra la exigencia originaria de la alteridad, pero necesitamos determinar **cómo podemos deliberar racionalmente acerca del bien y de los fines de la acción**. ¿Basta con estar abiertos al otro? ¿Cómo distinguimos una respuesta buena de una equivocada? ¿Qué significa que una vida humana pueda realizarse mejor o peor? La cuestión de la vulnerabilidad conduce así hacia la recuperación de una dimensión que la crítica del emotivismo había dejado abierta: **la teleología, la eudaimonía y la racionalidad práctica**.



7. Teleología, eudaimonía y razón práctica

Naturaleza, fin y racionalidad práctica en la tradición aristotélico-tomista

Los bloques anteriores han puesto de manifiesto distintas insuficiencias de una comprensión del sujeto centrada exclusivamente en la autonomía, la elección o el dominio. La vulnerabilidad ha mostrado que la existencia humana es corporal, dependiente y contingente; la crítica del emotivismo ha planteado el problema de una racionalidad que puede quedar reducida a la elección de medios para fines no sometidos a juicio racional; y Heidegger y Levinas han permitido comprender al ser humano desde su apertura al mundo y a los otros. Sin embargo, queda pendiente una pregunta decisiva: **¿es posible afirmar racionalmente que existen bienes que realizan al ser humano y fines hacia los cuales puede orientarse su acción?** Esta pregunta conduce a la tradición teleológica y, de manera particular, a Aristóteles y Tomás de Aquino.

En el libro I de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles comienza con una afirmación fundamental: toda actividad, elección o acción parece tender hacia algún bien. Actuar intencionalmente significa actuar **en vista de algo**. Los fines no son elementos añadidos posteriormente a una acción ya constituida, sino que contribuyen a hacerla inteligible. Para comprender por qué alguien estudia, trabaja, educa a un hijo o cuida a un enfermo no basta con describir sus movimientos corporales; necesitamos saber qué pretende mediante ellos. La estructura de la acción humana es, en este sentido, teleológica.

Sin embargo, los fines que perseguimos no se encuentran simplemente yuxtapuestos. Muchas cosas son queridas en función de otras: buscamos dinero para adquirir determinados bienes, estudiamos para alcanzar conocimientos o ejercitamos ciertas capacidades para realizar mejor una actividad. Si todo fuera querido exclusivamente como medio para otra cosa, la acción carecería de una orientación última. Aristóteles plantea por ello la cuestión de un bien que sea querido por sí mismo y en función del cual puedan ordenarse los demás. Ese bien es la **eudaimonía**, término que suele traducirse como felicidad o florecimiento humano.

La eudaimonía no designa primariamente un estado psicológico de satisfacción. Se refiere a una vida lograda considerada en su conjunto. Preguntar si alguien vive bien no equivale simplemente a preguntarle si se siente satisfecho con sus elecciones. La cuestión es si su modo de vivir realiza adecuadamente las capacidades y bienes propios de una existencia humana. Esto introduce una diferencia fundamental respecto de las concepciones subjetivistas estudiadas anteriormente: **el deseo no constituye por sí mismo la medida del bien**. Podemos desear aquello que nos



perjudica, equivocarnos acerca de lo que merece ser perseguido o aprender progresivamente a querer mejor.

Esta perspectiva exige una determinada concepción de la naturaleza humana. Hablar de naturaleza no significa reducir al ser humano a sus características biológicas ni deducir mecánicamente normas morales de hechos naturales. Significa reconocer que existen determinadas capacidades, inclinaciones, relaciones y formas de actividad cuya realización contribuye a que una vida humana pueda florecer. Precisamente porque somos un determinado tipo de seres pueden existir bienes específicamente humanos. La teleología vincula así antropología y ética: **la pregunta por cómo debemos vivir depende de algún modo de la pregunta por qué clase de seres somos.**

Tomás de Aquino recoge y transforma esta herencia aristotélica. En las primeras cuestiones de la *Prima Secundae* de la *Suma Teológica*, sitúa el fin en el centro de la comprensión del acto humano. Una acción propiamente humana se caracteriza porque procede de un agente que actúa con conocimiento del fin y puede ordenar sus actos hacia él. También para Tomás existe una estructura jerárquica de fines: perseguimos bienes particulares, pero la voluntad se encuentra abierta al bien de una manera que ninguno de esos bienes limitados puede agotar completamente.

La pregunta por la felicidad adquiere así una profundidad especial. Todos los seres humanos buscan de algún modo su realización, aunque puedan equivocarse respecto de aquello en lo que consiste. La existencia de errores prácticos no elimina la orientación hacia el bien; muestra precisamente la necesidad de una **racionalidad capaz de discernir entre bienes aparentes y bienes reales**. La razón práctica no se limita entonces a calcular los medios más eficientes para satisfacer deseos previamente establecidos. Participa en la configuración misma de la acción al juzgar qué merece ser querido y cómo deben ordenarse entre sí los distintos bienes humanos.

Esta concepción permite volver sobre uno de los problemas centrales del emotivismo. Si la razón solo pudiera informar acerca de hechos y medios, pero no decir nada acerca de los fines fundamentales, la deliberación práctica terminaría allí donde comenzaran nuestras preferencias últimas. La tradición aristotélico-tomista propone una alternativa: **los deseos mismos pueden ser objeto de educación y evaluación racional**. No todo aquello que queremos posee el mismo valor, y aprender a vivir bien implica también aprender a desear de manera adecuada.

Jean Porter ha mostrado cómo esta concepción puede recuperarse contemporáneamente evitando una interpretación rígida o biologicista de la ley natural. En *Nature as Reason*, la naturaleza humana no aparece como un catálogo de



comportamientos predeterminados del que puedan deducirse automáticamente normas morales. Constituye más bien el horizonte desde el cual podemos reconocer capacidades, inclinaciones y bienes humanos y deliberar acerca de su realización. La naturaleza no sustituye a la razón práctica; proporciona las condiciones que hacen inteligible su ejercicio.

Esta relación entre naturaleza y racionalidad resulta particularmente importante para una antropología de la vulnerabilidad. Nuestra naturaleza no se manifiesta únicamente en capacidades que podemos perfeccionar, sino también en necesidades y dependencias. Somos seres que requieren alimento, educación, vínculos afectivos, reconocimiento y cuidado. Una concepción teleológica adecuada no debería, por tanto, describir el florecimiento únicamente desde el ejercicio excelente de capacidades individuales, sino preguntarse también por las condiciones corporales y relacionales que hacen posible su desarrollo.

Philippa Foot ofrece otra recuperación contemporánea de esta cuestión en *Natural Goodness*. Su propuesta parte de la posibilidad de realizar evaluaciones acerca de los seres vivos atendiendo a las formas de vida que les son propias. Podemos hablar de buen o mal funcionamiento, de capacidades logradas o defectuosas, porque existen patrones de vida característicos que hacen inteligibles esas evaluaciones. Foot se pregunta si algo semejante puede sostenerse respecto del ser humano sin reducir la moralidad a una simple descripción biológica.

Su respuesta permite recuperar una forma de **normatividad natural**. Los seres humanos somos, ciertamente, mucho más complejos que otros vivientes: deliberamos, aprendemos culturalmente, organizamos instituciones y podemos cuestionar nuestros propios deseos. Pero esa racionalidad no nos coloca fuera de nuestra condición de seres vivos. Las virtudes pueden comprenderse, desde esta perspectiva, como cualidades necesarias para que seres como nosotros puedan vivir bien. La honestidad, la justicia o la prudencia no son simplemente preferencias culturalmente arbitrarias; responden a características de la forma de vida humana y a los bienes que hacen posible su florecimiento.

John McDowell introduce un elemento adicional al vincular virtud y racionalidad práctica. En «Virtue and Reason», la persona virtuosa no aparece como alguien que posee simplemente un conjunto de reglas que aplica correctamente a situaciones particulares. La virtud implica una **sensibilidad educada para reconocer qué aspectos de una situación constituyen razones para actuar**. Una persona justa, por ejemplo, percibe determinadas necesidades, exigencias o circunstancias que podrían pasar inadvertidas para quien carece de esa formación moral.



Esta idea resulta especialmente fecunda porque permite superar una oposición demasiado sencilla entre razón y deseo. La educación moral no consiste únicamente en que la razón controle desde fuera unos deseos irracionales que permanecen intactos. Mediante la formación del carácter aprendemos a percibir las situaciones de otra manera y, con ello, también nuestros deseos pueden transformarse. Aquí reaparece, desde otra tradición filosófica, una intuición que ya encontrábamos en Murdoch: **aprender a actuar bien implica aprender a ver bien.**

La teleología permite, finalmente, reconsiderar la vulnerabilidad desde una perspectiva distinta. Si el ser humano posee fines y bienes propios, la vulnerabilidad no puede definirse simplemente como ausencia de poder o disminución de capacidades. Debe preguntarse qué relación guarda con la realización de esos bienes. Algunas vulnerabilidades amenazan claramente el florecimiento y justifican acciones orientadas a proteger, curar o reparar. Pero nuestra condición vulnerable también revela necesidades y relaciones sin las cuales determinados bienes humanos serían incomprensibles. La dependencia infantil, por ejemplo, constituye una situación de especial fragilidad, pero también el contexto dentro del cual pueden desarrollarse capacidades racionales, afectivas y sociales.

La pregunta teleológica no conduce, por tanto, a idealizar la vulnerabilidad. Permite más bien formular correctamente el problema: **¿qué necesita un ser humano, dada la clase de ser que es, para vivir y actuar bien?** La respuesta exigirá hablar de capacidades, bienes y virtudes, pero también de relaciones, instituciones y formas de vida compartidas.

Precisamente por eso la teleología no puede permanecer en una descripción abstracta del fin humano. Una vida se desarrolla en el tiempo, dentro de prácticas concretas, relaciones sociales y tradiciones que proporcionan lenguajes para reconocer y perseguir determinados bienes. El paso siguiente consistirá en preguntar cómo adquieren unidad nuestras acciones y cómo aprendemos a deliberar dentro de comunidades históricas. La reflexión sobre naturaleza, fin y razón práctica conduce así hacia **las prácticas, la narración y la tradición.**



8. Prácticas, narración y tradición

Las prácticas humanas y la unidad narrativa de la vida. Tradición y formación moral

La recuperación de la teleología y de la racionalidad práctica permite afirmar que la acción humana puede orientarse hacia bienes que no dependen simplemente de las preferencias individuales. Sin embargo, esta afirmación plantea inmediatamente una nueva cuestión: **¿cómo llegan esos bienes a hacerse presentes en la vida concreta de una persona?** No deliberamos acerca del bien desde una posición abstracta ni construimos nuestra identidad mediante decisiones aisladas. Aprendemos a actuar dentro de prácticas compartidas, recibimos lenguajes y criterios de valoración, pertenecemos a comunidades históricas y comprendemos nuestra propia vida como una trayectoria que vincula pasado, presente y futuro. Las nociones de práctica, narración y tradición permiten pasar así de una concepción general de los bienes humanos a las condiciones históricas y sociales en las que esos bienes pueden ser reconocidos y realizados.

Alasdair MacIntyre desarrolla en *Tras la virtud* una de las formulaciones contemporáneas más influyentes de esta cuestión. Su concepto de **práctica** designa una forma compleja y socialmente establecida de actividad humana cooperativa dentro de la cual se realizan determinados bienes internos. Jugar bien al ajedrez, investigar científicamente, ejercer la medicina o participar en una actividad artística no consiste únicamente en producir determinados resultados. Cada práctica posee bienes que solo pueden comprenderse participando adecuadamente en ella y aprendiendo los criterios de excelencia que le son propios.

La distinción entre **bienes internos y bienes externos** resulta aquí fundamental. Los bienes externos —dinero, prestigio, poder, reconocimiento— pueden obtenerse mediante actividades muy diferentes y suelen ser objeto de competencia: cuanto más obtiene uno, menos queda disponible para otros. Los bienes internos, en cambio, pertenecen a la práctica misma. Comprender una obra musical, realizar una investigación rigurosa o llegar a ejercer excelentemente una profesión son bienes cuya naturaleza solo puede descubrirse desde la participación en esas actividades. Además, cuando alguien alcanza excelencia dentro de una práctica, contribuye también a ampliar las posibilidades de quienes participan en ella.

Esta concepción permite comprender por qué las **virtudes** no son simplemente disposiciones privadas del individuo. Para acceder a los bienes internos de una práctica necesitamos cualidades como justicia, honestidad, perseverancia o valentía. Quien manipula sistemáticamente los resultados de una investigación para obtener reconocimiento puede conseguir un bien externo, pero destruye precisamente las



condiciones que permiten alcanzar los bienes internos de la investigación científica. Las virtudes hacen posible que nuestras acciones permanezcan orientadas hacia bienes que no pueden reducirse al éxito individual.

Sin embargo, una persona participa simultáneamente en muchas prácticas y desempeña papeles muy diferentes. Puede ser profesor, padre, amigo, ciudadano, investigador o miembro de una comunidad. ¿Cómo se relacionan entre sí los bienes y obligaciones que surgen de esos contextos? La noción de práctica, por sí sola, no basta para responder. MacIntyre introduce entonces una segunda dimensión: **la unidad narrativa de la vida humana**.

Una acción aislada solo resulta plenamente inteligible cuando conocemos la historia dentro de la cual se realiza. El mismo comportamiento físico puede significar cosas distintas dependiendo de las intenciones del agente, de aquello que ha sucedido antes y de lo que pretende realizar después. Pero algo semejante ocurre con una vida considerada en su conjunto. Las decisiones adquieren significado dentro de trayectorias en las que determinados proyectos son iniciados, modificados, abandonados o cumplidos. Ser agente significa encontrarse siempre en medio de una historia que ya ha comenzado y de la que, al mismo tiempo, somos parcialmente autores.

La identidad personal posee así una estructura narrativa. Esto no significa que inventemos libremente nuestra vida como un escritor crea una ficción. **No comenzamos nuestra historia desde cero**. Nacemos en una familia, una lengua, una cultura y unas circunstancias que no hemos elegido; recibimos determinadas posibilidades y limitaciones; otras personas ya tienen expectativas y responsabilidades respecto de nosotros. Somos protagonistas de nuestra vida, pero nunca sus autores absolutos. La narración permite integrar precisamente esta tensión entre aquello que recibimos y aquello que hacemos con lo recibido.

Paul Ricoeur profundiza en esta cuestión mediante su concepto de **identidad narrativa**. En *Sí mismo como otro*, la identidad personal no se comprende adecuadamente ni como una sustancia completamente inmutable ni como una sucesión inconexa de estados psicológicos. Ricoeur distingue entre dos dimensiones de la identidad: la permanencia de ciertos rasgos y la capacidad de mantenerse a sí mismo a través del tiempo. La persona cambia y, sin embargo, puede seguir respondiendo de sus acciones, manteniendo compromisos y reconociendo una continuidad entre quien fue, quien es y quien pretende llegar a ser.

La promesa constituye un ejemplo especialmente significativo. Prometer significa comprometerse ahora respecto de una acción futura. Entre ambos momentos pueden cambiar nuestros deseos, circunstancias e incluso algunos rasgos de nuestra



personalidad; sin embargo, la promesa introduce una forma de permanencia que no depende simplemente de permanecer psicológicamente idénticos. **Mantener la palabra dada es una manera de mantener el sí mismo.** La identidad adquiere así una dimensión ética: no consiste únicamente en saber quién soy, sino también en responder por aquello que hago y por las relaciones en las que estoy implicado.

La narración permite, además, integrar acontecimientos que no hemos elegido. Una vida humana contiene proyectos deliberadamente perseguidos, pero también accidentes, pérdidas, enfermedades, encuentros inesperados y decisiones de otras personas que modifican nuestra trayectoria. Desde la perspectiva de la vulnerabilidad, esta cuestión resulta particularmente importante. La unidad de una vida no puede consistir en la realización perfecta de un proyecto previamente diseñado, porque la contingencia forma parte de nuestra existencia. La identidad narrativa permite comprender cómo una persona puede **reinterpretar e integrar aquello que le sucede** sin convertirlo necesariamente en algo querido o bueno.

Esta dimensión narrativa conecta con una tercera categoría: la **tradición**. Para MacIntyre, las prácticas y las vidas individuales se encuentran siempre insertas en tradiciones históricas de investigación moral. Una tradición no es simplemente un conjunto inmóvil de costumbres heredadas. Es una argumentación desarrollada a lo largo del tiempo acerca de determinados bienes y cuestiones fundamentales. Precisamente porque una tradición está viva puede experimentar conflictos internos, revisar sus propias formulaciones y responder a desafíos planteados por otras tradiciones.

En *Tres versiones rivales de la ética*, MacIntyre profundiza en esta concepción al cuestionar la pretensión de una racionalidad completamente independiente de toda tradición. Razonar siempre implica haber aprendido determinados conceptos, criterios, problemas y formas de argumentación dentro de contextos históricos concretos. Esto no significa que todas las tradiciones sean igualmente racionales ni que resulte imposible criticarlas. Significa que **la racionalidad misma posee una historia**. Una tradición puede mostrar su superioridad cuando es capaz de reconocer sus propias dificultades, aprender de sus crisis y explicar los éxitos y fracasos de posiciones rivales mejor que estas últimas.

Esta concepción resulta especialmente importante frente a dos extremos. El primero sería un tradicionalismo que identifica la verdad con la mera repetición de lo recibido. Una tradición viva no elimina la crítica; necesita de ella para desarrollarse. El segundo sería imaginar que la autonomía racional exige desprenderse de toda herencia histórica. Pero incluso los criterios desde los que cuestionamos una tradición han sido aprendidos dentro de determinados lenguajes y comunidades. La formación



moral implica entonces una relación crítica con lo recibido: **pertenecer sin quedar encerrado, recibir sin limitarse a repetir.**

Prácticas, narración y tradición permiten comprender de manera más completa cómo se forma la racionalidad práctica. Aprendemos qué significa actuar justamente participando en relaciones y actividades en las que la justicia importa; aprendemos a interpretar nuestras acciones dentro de historias que les confieren continuidad; y aprendemos a deliberar mediante conceptos y criterios recibidos de comunidades históricas. La autonomía no desaparece, pero deja de entenderse como independencia respecto de toda relación previa. Llegamos a ser agentes capaces de juicio precisamente porque otros nos han introducido en prácticas, lenguajes y tradiciones.

Aquí reaparece la vulnerabilidad desde una perspectiva nueva. **Necesitar formación es ya una forma de dependencia.** Nadie adquiere por sí solo las capacidades necesarias para deliberar moralmente, reconocer bienes o narrar su propia vida. Dependemos de maestros, familias, instituciones, amistades y comunidades que pueden ayudarnos a desarrollar esas capacidades, pero que también pueden fracasar, deformarlas o excluirnos de determinados bienes. La formación moral se encuentra, por ello, atravesada simultáneamente por receptividad y responsabilidad.

La pregunta que surge ahora es qué disposiciones permiten a una persona vivir bien dentro de esta condición. Si somos seres corporales, narrativos y dependientes, y si perseguimos bienes dentro de prácticas y relaciones que no controlamos completamente, **¿qué tipo de carácter necesitamos para responder adecuadamente a nuestra propia fragilidad y a la de los demás?** La teleología conduce a las prácticas; las prácticas requieren virtudes; y la vulnerabilidad obliga a preguntarnos qué forma deben adquirir esas virtudes cuando reconocemos plenamente la contingencia y la dependencia humanas. Entramos así en el siguiente bloque: **vulnerabilidad y virtud.**



9. Vulnerabilidad y virtud

La virtud como respuesta a la fragilidad humana. Formación del carácter, crecimiento moral y florecimiento humano

La recuperación de una concepción teleológica de la acción humana y el análisis de las prácticas, la narración y la tradición permiten plantear ahora una cuestión decisiva: **¿qué tipo de persona es capaz de vivir bien en condiciones de vulnerabilidad?** Reconocer que somos seres corporales, contingentes y expuestos al daño no determina todavía cómo debemos actuar. Tampoco basta con afirmar que existen bienes humanos hacia los que puede orientarse racionalmente nuestra vida. Entre el reconocimiento del bien y su realización aparece la necesidad de formar un carácter capaz de percibirlo, desearlo y actuar de acuerdo con él. La noción de virtud permite articular precisamente esta relación entre vulnerabilidad, racionalidad práctica y florecimiento.

Aristóteles ofrece el punto de partida clásico en el libro II de la *Ética a Nicómaco*. Las virtudes morales no son capacidades que poseamos plenamente desde el nacimiento ni estados pasajeros producidos por determinadas emociones. Son **disposiciones estables del carácter** adquiridas mediante la repetición de actos. Llegamos a ser justos realizando acciones justas, valientes actuando valerosamente y moderados ejercitando la moderación. Esta afirmación no implica un círculo vicioso, sino que señala el carácter progresivo de la formación moral: nuestras acciones van configurando la clase de persona que somos y, a su vez, el carácter adquirido modifica nuestra manera de percibir, desear y actuar.

La virtud introduce así una dimensión temporal en la vida moral. No basta con preguntarse si una acción aislada es correcta; importa también qué clase de persona estamos llegando a ser mediante nuestras elecciones. Una decisión puede resolver adecuadamente una situación concreta y, al mismo tiempo, formar parte de un proceso más amplio de educación del carácter. La vida moral posee una historia. Esto conecta directamente con la identidad narrativa estudiada en el bloque anterior: **el carácter proporciona cierta estabilidad a la manera en que una persona responde a las circunstancias cambiantes de su vida.**

Para Aristóteles, además, la virtud no consiste en eliminar las emociones o los deseos. La persona virtuosa aprende a sentir y desear de manera adecuada: experimentar temor ante aquello que verdaderamente debe temerse, indignarse cuando corresponde, disfrutar de los bienes apropiados y actuar por las razones pertinentes. La formación moral no busca sustituir la afectividad por una racionalidad fría, sino integrar deseo y razón dentro de una vida ordenada hacia el bien. Esta



concepción permite superar nuevamente la oposición entre racionalidad y deseo que había aparecido al estudiar el emotivismo.

La vulnerabilidad introduce, sin embargo, una cuestión que obliga a ampliar el marco clásico. Una vida virtuosa no se desarrolla en condiciones completamente controlables. Podemos formar nuestro carácter y deliberar prudentemente, pero seguimos expuestos a enfermedades, pérdidas, fracasos y acontecimientos provocados por otros. La virtud no proporciona invulnerabilidad. Tampoco garantiza que quien actúa bien obtenga siempre los resultados que busca. Precisamente por eso, una ética de la virtud resulta especialmente fecunda para pensar la fragilidad humana: **su objetivo no es asegurar el dominio de las circunstancias, sino formar a la persona para responder bien dentro de ellas.**

Esta relación entre virtud y vulnerabilidad constituye el núcleo de *Vulnerabilidad, virtud y cuidado*. Comprender la vulnerabilidad como una dimensión constitutiva de la existencia humana obliga a preguntarse cómo puede ser incorporada a una concepción de la vida lograda. Si el ideal de excelencia se identifica exclusivamente con independencia, control y ejercicio pleno de capacidades, las situaciones de fragilidad aparecerán necesariamente como momentos en los que disminuye nuestra humanidad. Una concepción más amplia debe poder reconocer que la persona sigue siendo sujeto de bienes, relaciones y crecimiento moral también cuando experimenta limitaciones y necesita de otros.

Esto no significa convertir la vulnerabilidad en un bien en sí mismo. El sufrimiento, la enfermedad o la pérdida pueden constituir males reales que debemos intentar evitar o remediar. La cuestión consiste en distinguir entre **afirmar la vulnerabilidad como condición humana e idealizar sus manifestaciones concretas**. La virtud permite precisamente responder a esta tensión. Algunas virtudes nos capacitan para afrontar nuestra propia fragilidad; otras permiten reconocer y atender adecuadamente la vulnerabilidad ajena. En ambos casos, el objetivo no consiste en celebrar el límite, sino en aprender a actuar bien cuando la existencia nos confronta con él.

La relación entre virtud y percepción moral permite profundizar en esta idea. Martha Nussbaum ha insistido, particularmente en *El conocimiento del amor*, en que la comprensión moral no puede reducirse a la aplicación de principios generales. Las situaciones humanas poseen una particularidad que exige atención a circunstancias concretas, emociones, relaciones e historias personales. Una regla puede proporcionar orientación, pero no sustituye completamente la capacidad de **ver qué importa moralmente aquí y ahora**.

Esta sensibilidad resulta especialmente importante ante la vulnerabilidad. Dos personas pueden encontrarse objetivamente en situaciones semejantes y necesitar



respuestas distintas. Cuidar adecuadamente exige percibir no solo una categoría — enfermo, anciano, dependiente—, sino a una persona concreta, con bienes, deseos, relaciones y necesidades propias. La virtud posee así una dimensión perceptiva: permite reconocer aspectos moralmente relevantes que una mirada centrada exclusivamente en reglas o procedimientos podría pasar por alto.

La vulnerabilidad también cuestiona una concepción excesivamente individual de la formación moral. Javier Bernacer y sus colaboradores, al estudiar el cuidado de personas con discapacidad y su relación con el crecimiento humano y el bienestar psicológico, permiten introducir una perspectiva interdisciplinar. Las relaciones de cuidado no transforman únicamente a quien recibe ayuda. Pueden modificar también las capacidades afectivas, sociales y morales de quienes participan en ellas. La experiencia de la dependencia revela que el florecimiento humano posee una dimensión profundamente relacional.

Conviene, sin embargo, evitar una interpretación romántica de esta afirmación. El cuidado puede ser exigente, producir cansancio y desarrollarse en condiciones injustas. La vulnerabilidad de una persona no existe para favorecer el crecimiento moral de otra. El punto filosóficamente relevante es distinto: **las relaciones con personas vulnerables pueden revelar dimensiones del bien humano que permanecen ocultas cuando la vida se interpreta exclusivamente desde la autonomía y el rendimiento.** Paciencia, atención, compasión, fidelidad y disponibilidad adquieren una inteligibilidad particular dentro de esas relaciones.

Harry Frankfurt permite introducir aquí otra perspectiva mediante su reflexión sobre el *caring* y el amor en *Las razones del amor*. Para Frankfurt, aquello que verdaderamente nos importa no constituye simplemente un objeto externo de nuestra voluntad. Amar o preocuparnos profundamente por algo configura nuestras prioridades y establece razones para actuar. El amor introduce cierta necesidad volitiva: no somos completamente indiferentes respecto de aquello que amamos, y precisamente esa falta de indiferencia contribuye a dar estructura y orientación a nuestra vida.

Esta concepción resulta valiosa para pensar la formación moral porque muestra que una existencia no adquiere unidad mediante una sucesión arbitraria de elecciones. Necesitamos que **algo nos importe realmente**. Sin embargo, desde una perspectiva teleológica surge una pregunta ulterior: ¿basta con amar algo para que ese amor esté bien orientado? Podemos preocuparnos profundamente por bienes aparentes, proyectos destructivos o personas de una manera posesiva. Frankfurt ayuda a comprender cómo el *caring* estructura la voluntad; la ética de la virtud obliga a añadir



la pregunta por la calidad moral de aquello que amamos y por la forma en que lo amamos.

La gratitud, estudiada por Balduin Schwarz, permite completar este bloque desde una dimensión diferente. Agradecer significa reconocer un bien como **recibido**. Esta estructura resulta especialmente significativa frente a una concepción de la persona centrada exclusivamente en aquello que produce, conquista o decide. Muchos de los bienes fundamentales de nuestra existencia —la vida, el cuidado recibido, la amistad, la educación, determinadas oportunidades— no son enteramente producto de nuestra voluntad. La gratitud introduce así una disposición receptiva que reconoce la dependencia sin interpretarla inmediatamente como humillación o pérdida de autonomía.

Esta receptividad ayuda a comprender que la virtud no consiste únicamente en fortalecer la capacidad del agente para actuar sobre el mundo. Algunas virtudes enseñan también a **recibir adecuadamente**, reconocer lo debido a otros y aceptar que determinados bienes dependen de relaciones que no controlamos. La persona virtuosa no es, por tanto, la persona que ha conseguido eliminar toda necesidad de los demás, sino aquella que ha aprendido a integrar actividad y receptividad, capacidad y límite, dar y recibir.

Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad puede incorporarse a una concepción del florecimiento sin convertirse ni en defecto absoluto ni en ideal. La persona realmente virtuosa no es invulnerable. Es alguien capaz de reconocer su propia fragilidad sin quedar definida por ella, recibir ayuda cuando la necesita, responder a las necesidades de otros y orientar sus deseos y acciones hacia bienes que merecen ser perseguidos. **La virtud permite habitar humanamente la vulnerabilidad porque forma nuestra manera de percibir, desear, actuar y relacionarnos.**

Pero esta conclusión abre inmediatamente una cuestión que no puede resolverse todavía en el nivel del carácter individual. Si todos atravesamos relaciones de dependencia y si nadie llega a desarrollar sus capacidades sin haber recibido bienes de otros, la virtud debe poseer también una dimensión social. No basta con preguntar qué cualidades necesita una persona vulnerable; debemos preguntarnos **qué virtudes hacen posibles las relaciones entre quienes alternativamente dan y reciben ayuda**. El análisis de la vulnerabilidad conduce así hacia la dependencia, la reciprocidad, la amistad y una categoría particularmente importante en MacIntyre: la **justa generosidad**.



10. Dependencia, reciprocidad y justa generosidad

Reciprocidad, amistad y vida común. La «justa generosidad» como virtud social

La reflexión sobre la virtud conduce necesariamente hacia la dependencia. Si las virtudes se adquieren mediante procesos de formación y si nuestra capacidad para deliberar y actuar bien se desarrolla gracias a bienes que recibimos de otros, entonces la dependencia no puede considerarse únicamente como una situación excepcional propia de determinados momentos de debilidad. Todos comenzamos nuestra vida dependiendo radicalmente del cuidado ajeno y todos podemos volver a necesitarlo de manera intensa como consecuencia de la enfermedad, la discapacidad, el envejecimiento o circunstancias inesperadas. Pero incluso durante los periodos de mayor autonomía seguimos insertos en relaciones de las que recibimos bienes indispensables. La cuestión ética consiste entonces en preguntarse **qué forma deben adoptar nuestras relaciones cuando reconocemos que la vida humana está constituida por una continua circulación de bienes recibidos y ofrecidos.**

Alasdair MacIntyre desarrolla esta cuestión en *Animales racionales y dependientes*. Uno de los objetivos centrales de la obra consiste en corregir una insuficiencia que él mismo reconoce en su tratamiento anterior de las virtudes: no haber concedido suficiente importancia a nuestra condición animal y a las relaciones de dependencia. Para llegar a convertirnos en agentes capaces de razonamiento práctico independiente necesitamos haber recibido previamente atención, educación y cuidado. La independencia práctica no constituye, por tanto, el punto de partida de la vida moral. Es una capacidad adquirida **dentro de relaciones de dependencia.**

Esta afirmación modifica profundamente el significado de la autonomía. Ser un razonador práctico independiente no significa no necesitar a nadie, sino adquirir la capacidad de juzgar acerca de nuestros bienes, revisar nuestros deseos y participar responsablemente en la vida común. Paradójicamente, esa independencia solo puede desarrollarse porque otros han respondido a nuestras necesidades cuando todavía no éramos capaces de hacerlo. El niño que llega a deliberar por sí mismo lo consigue gracias a una historia de relaciones en las que alguien ha cuidado de él, le ha enseñado un lenguaje, ha corregido sus errores y ha reconocido posibilidades que él todavía no podía reconocer.

Pero MacIntyre da un paso más. La dependencia no pertenece únicamente a la infancia. Enfermedades, accidentes, discapacidad o envejecimiento pueden modificar radicalmente nuestra capacidad para actuar de manera independiente. Y aun cuando nada de esto suceda, seguimos necesitando amistad, cooperación,



reconocimiento y bienes producidos mediante prácticas sociales. La dependencia no constituye, por tanto, el contrario accidental de una supuesta condición humana normal definida por la autosuficiencia. **Autonomía y dependencia se entrelazan a lo largo de toda la existencia.**

Esta perspectiva permite comprender la importancia de las **redes de dar y recibir**. Ninguna comunidad humana puede sostenerse únicamente mediante intercambios calculados según una equivalencia estricta entre aquello que cada persona aporta y aquello que recibe. Durante algunos periodos recibimos mucho más de lo que podemos devolver; en otros momentos somos nosotros quienes estamos en condiciones de ofrecer bienes sin esperar una restitución inmediata. El cuidado de un niño, de una persona gravemente enferma o de alguien con una discapacidad profunda muestra con especial claridad que las relaciones humanas no pueden reducirse a contratos entre individuos independientes.

Aquí aparece la noción macintyreana de **justa generosidad**. Su importancia reside precisamente en unir dos dimensiones que pueden parecer contrapuestas. La generosidad implica dar más allá de un cálculo estricto de equivalencias; la justicia exige reconocer aquello que corresponde a cada persona y las obligaciones que surgen de nuestra vida compartida. La justa generosidad no es entonces una benevolencia opcional añadida a la justicia, sino una virtud necesaria en comunidades constituidas por seres vulnerables y dependientes.

Una persona justamente generosa aprende a reconocer necesidades concretas y a responder a ellas sin reducir la relación con el otro a la pregunta por aquello que puede ofrecer a cambio. Pero tampoco se trata de una generosidad indiscriminada o puramente sentimental. La virtud requiere juicio práctico: saber **qué necesita realmente el otro, qué podemos razonablemente ofrecer y qué formas de ayuda contribuyen a su bien**. La generosidad necesita de la justicia y de la prudencia para no transformarse en paternalismo, dependencia innecesaria o simple satisfacción de los deseos del benefactor.

Esta concepción encuentra un antecedente fundamental en la reflexión aristotélica sobre la **amistad**. En los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sostiene que nadie elegiría vivir sin amigos aunque poseyera todos los demás bienes. La amistad no es un complemento ornamental de una vida ya lograda, sino una dimensión constitutiva de la eudaimonía. Vivir bien implica vivir con otros.

Aristóteles distingue amistades basadas en la utilidad, el placer y el bien. Las primeras pueden ser auténticas dentro de sus límites, pero permanecen vinculadas a aquello que cada persona obtiene de la relación. La amistad más plena se establece cuando los amigos quieren el bien del otro **por quien el otro es**. Surge entonces una forma



de reciprocidad que no puede reducirse al intercambio económico ni a la satisfacción inmediata de necesidades. Los amigos comparten actividades, proyectos, conversaciones y bienes, y mediante esa vida compartida contribuyen también al desarrollo moral recíproco.

La amistad permite comprender que la reciprocidad no significa necesariamente simultaneidad ni equivalencia. Una relación puede ser genuinamente recíproca aunque en un momento determinado uno de sus miembros esté dando mucho más de lo que recibe. Lo decisivo es que el otro sea reconocido como alguien cuyo bien importa por sí mismo. Esta idea resulta fundamental para pensar las relaciones de cuidado: **la reciprocidad humana es más profunda que el intercambio de prestaciones equivalentes.**

La justa generosidad permite desarrollar precisamente esta intuición en contextos marcados por diferencias reales de capacidad y necesidad. Una comunidad adecuada no puede exigir que cada miembro justifique su pertenencia mediante aquello que produce o aporta. Si lo hiciera, las personas en situaciones de dependencia intensa quedarían necesariamente relegadas. El reconocimiento de la vulnerabilidad obliga a pensar el bien común desde la inclusión de quienes, en determinados momentos, necesitan recibir sin poder corresponder de manera equivalente.

En *Vulnerabilidad, virtud y cuidado*, esta cuestión permite desarrollar las consecuencias sociales de una antropología de la vulnerabilidad. Si todos somos potencialmente receptores y proveedores de cuidado, las relaciones de dependencia dejan de dividir a la humanidad en dos grupos estables —los autónomos y los dependientes—. Más bien revelan distintas posiciones que podemos ocupar a lo largo de nuestra vida. Reconocer esta realidad puede transformar nuestra comprensión de la solidaridad: ayudar al vulnerable no significa que un sujeto completamente autosuficiente se incline desde fuera hacia alguien esencialmente dependiente, sino que **un ser vulnerable responde a la vulnerabilidad de otro dentro de una condición compartida.**

Esta perspectiva permite también comprender por qué la justa generosidad posee una dimensión política y social. No todas las necesidades pueden ser atendidas exclusivamente mediante relaciones privadas de amistad o buena voluntad. Las comunidades necesitan instituciones capaces de sostener formas de cooperación, distribuir responsabilidades y proteger especialmente a quienes se encuentran expuestos a formas intensas de vulnerabilidad. La virtud personal continúa siendo indispensable, pero necesita expresarse también en prácticas e instituciones que hagan posible una vida común justa.



La reflexión contemporánea sobre la amistad, como la desarrollada por Francesco Alberoni, permite subrayar otro aspecto relevante: la gratuidad de determinados vínculos frente a una cultura en la que muchas relaciones pueden quedar sometidas a criterios de utilidad, rendimiento o beneficio. La amistad introduce un espacio en el que el otro no vale primariamente por aquello que produce o por la ventaja que proporciona. Confianza, fidelidad y presencia hacen posible una forma de reconocimiento que se resiste a la reducción instrumental de las relaciones humanas.

Dependencia, reciprocidad y generosidad permiten así reformular el ideal de autonomía que ha acompañado buena parte del recorrido del curso. El objetivo de la vida moral no puede consistir en llegar a una situación en la que ya no necesitemos recibir nada de nadie. Una autonomía auténticamente humana consiste más bien en desarrollar las capacidades necesarias para **participar responsablemente en relaciones de dar y recibir**, reconocer las propias necesidades, responder a las ajenas y contribuir a bienes comunes que ninguna persona podría producir por sí sola.

La justa generosidad aparece entonces como una virtud particularmente adecuada para seres vulnerables. Reconoce que existen obligaciones de justicia, pero también que ninguna comunidad humana puede sobrevivir mediante un cálculo exhaustivo de derechos y equivalencias. Hay bienes que solo pueden existir allí donde alguien está dispuesto a ofrecer atención, tiempo, recursos o cuidado porque reconoce que la necesidad del otro constituye una razón para actuar.

Este planteamiento conduce directamente al siguiente bloque. Hasta ahora hemos considerado principalmente las virtudes y relaciones que permiten responder a la dependencia; pero es necesario profundizar en la **estructura misma del cuidado**. ¿Qué significa cuidar bien? ¿Es el cuidado una disposición privada, una relación interpersonal o también una práctica social y política? ¿Cómo evitar que recaiga de manera injusta sobre determinadas personas? La justa generosidad abre así el camino hacia una reflexión más amplia sobre **la ética del cuidado y la comunidad vulnerable**.



11. Ética del cuidado y comunidad vulnerable

Cuidado, hospitalidad y responsabilidad. Interdependencia, comunidad y bien común

El reconocimiento de la dependencia y de las redes de reciprocidad conduce hacia una cuestión que ha estado presente a lo largo de todo el curso, pero que ahora puede abordarse directamente: **¿qué significa cuidar y qué revela el cuidado acerca de nuestra manera de vivir juntos?** Si la vulnerabilidad pertenece a la condición humana y si nuestras capacidades se desarrollan gracias a bienes recibidos de otros, el cuidado no puede considerarse una actividad periférica, reservada únicamente para situaciones excepcionales de enfermedad o incapacidad. Cuidar y ser cuidado forman parte de la vida humana ordinaria. La ética del cuidado permite hacer explícita esta dimensión y conduce, además, desde las relaciones interpersonales hacia una reflexión sobre la interdependencia, la comunidad, la responsabilidad política y el bien común.

Luigina Mortari sitúa el cuidado en un nivel antropológico fundamental. En *The Philosophy of Care*, el punto de partida no es una teoría abstracta de la obligación, sino la constatación de que la existencia humana necesita cuidado. No somos seres que poseamos de manera autosuficiente todas las condiciones necesarias para vivir y desarrollarnos. Desde el nacimiento dependemos de que otros atiendan necesidades que inicialmente ni siquiera somos capaces de identificar o satisfacer. Más adelante adquirimos capacidades y amplios márgenes de autonomía, pero seguimos dependiendo de relaciones, instituciones y bienes que sostienen nuestra existencia.

Esta necesidad de cuidado no debe interpretarse únicamente como consecuencia de una deficiencia. Está relacionada con el tipo de seres que somos. Una existencia corporal y temporal necesita conservarse, desarrollarse y encontrar condiciones adecuadas para desplegar sus posibilidades. Por eso cuidar no significa solamente intervenir cuando algo funciona mal. Existe un cuidado orientado a **hacer posible y acompañar el florecimiento de la vida**. Educación, alimentación, escucha, atención sanitaria, amistad o acompañamiento constituyen formas diferentes de una actividad que responde a necesidades humanas y permite el desarrollo de capacidades.

El cuidado posee, por ello, una estructura práctica que exige virtudes y disposiciones específicas. No basta con querer ayudar. Es necesario prestar atención a la realidad concreta, reconocer qué necesita el otro, discernir qué respuesta resulta adecuada y actuar competentemente. La **atención** ocupa aquí un lugar especialmente importante. Para cuidar hay que aprender a percibir necesidades que pueden no



coincidir con nuestras expectativas o con aquello que nosotros querríamos para la otra persona. Cuidar exige dejar que la realidad del otro corrija nuestra propia manera de comprender la situación.

Nel Noddings radicaliza esta dimensión relacional en *Caring*. Su propuesta surge, en buena medida, como crítica a concepciones de la moralidad excesivamente concentradas en principios universales y procedimientos abstractos. La experiencia moral se produce también —y para Noddings de una manera originaria— en el encuentro concreto entre quien cuida y quien recibe cuidado. Antes de preguntarnos qué principio general debemos aplicar, podemos encontrarnos ante una persona cuya situación reclama nuestra atención.

La **receptividad** adquiere entonces un significado moral. Quien cuida no se limita a proyectar sobre el otro una idea previamente establecida acerca de aquello que necesita. Debe ser capaz de recibir su realidad, escucharla y permitir que esa realidad oriente la respuesta. El cuidado posee, en este sentido, una dinámica diferente de la pura intervención: exige una cierta descentralización del propio yo.

Pero esta dimensión relacional plantea inmediatamente una dificultad. Si el cuidado se piensa exclusivamente desde las relaciones personales, puede parecer una cuestión privada dependiente de la buena voluntad de determinados individuos. Joan Tronto muestra en *Moral Boundaries* que esta conclusión sería insuficiente.

Toda sociedad depende estructuralmente de prácticas de cuidado. La crianza, la educación, la atención a enfermos y personas mayores, el sostenimiento cotidiano de los hogares o la asistencia a quienes atraviesan situaciones de dependencia son actividades sin las cuales ninguna comunidad podría mantenerse.

La cuestión del cuidado es, por tanto, también una cuestión **social y política**. Hay que preguntar quién cuida, quién recibe cuidado, quién decide qué necesidades merecen atención, cómo se distribuyen las cargas y qué reconocimiento reciben quienes realizan esas tareas. Una sociedad puede afirmar formalmente la autonomía y la igualdad de sus ciudadanos mientras descansa sobre actividades de cuidado poco visibles o distribuidas de manera profundamente desigual.

Tronto permite así cuestionar la separación rígida entre una esfera pública gobernada por criterios de justicia y una esfera privada en la que quedarían confinadas la dependencia y el cuidado. Las necesidades corporales no desaparecen cuando entramos en la vida pública. Todos los ciudadanos han necesitado cuidado y continuarán necesitándolo de distintas maneras. La interdependencia no es una peculiaridad doméstica que pueda mantenerse al margen de la organización política, sino una característica de las personas que constituyen la comunidad.



Esto permite comprender mejor la relación entre **justicia y cuidado**. No son dos alternativas entre las que debemos elegir. La justicia resulta necesaria para evitar que las responsabilidades de cuidado se distribuyan arbitrariamente o que las necesidades de determinadas personas queden sistemáticamente ignoradas. Pero el cuidado recuerda a la justicia que los seres humanos concretos no comparecen únicamente como sujetos abstractamente iguales: poseen historias, capacidades y necesidades diferentes. Una comunidad justa necesita criterios generales, pero también instituciones capaces de reconocer situaciones particulares de vulnerabilidad.

La reflexión de Pablo Galindo Cruz permite profundizar en este paso desde la vulnerabilidad antropológica hacia la obligación política. Si somos constitutivamente vulnerables y si determinados bienes necesarios para nuestra existencia solo pueden obtenerse mediante la cooperación, entonces la comunidad política no debería imaginarse exclusivamente como el resultado de un acuerdo entre individuos previamente independientes. La **interdependencia precede en muchos sentidos a nuestra capacidad de elegir las formas concretas que adoptará nuestra convivencia**.

Esta idea modifica también la comprensión de la obligación. No respondemos a las necesidades ajenas únicamente porque hayamos aceptado voluntariamente un contrato de cooperación. Existen formas de responsabilidad que surgen de nuestra propia condición relacional y de la pertenencia a comunidades cuyos bienes recibimos y sostenemos conjuntamente. La vulnerabilidad hace visible que determinadas necesidades humanas generan razones para actuar y que algunas de esas respuestas solo pueden organizarse colectivamente.

Desde aquí puede recuperarse la noción de **bien común**. El bien común no consiste simplemente en la suma de los bienes particulares de individuos aislados. Existen bienes cuya realización depende precisamente de formas de vida compartidas: instituciones justas, confianza social, educación, seguridad, atención a quienes atraviesan situaciones de necesidad o posibilidades reales de participación en la comunidad. Son bienes comunes porque solo pueden producirse y mantenerse mediante la cooperación y porque configuran las condiciones en las que las personas pueden perseguir sus propios bienes.

Pero la comunidad plantea también el problema de sus límites. Resulta relativamente sencillo comprender por qué debemos cuidar a quienes reconocemos como miembros de nuestras relaciones más próximas. Más difícil es determinar qué sucede ante quien aparece como **extraño**. Zygmunt Bauman aborda esta cuestión en *Extraños llamando a la puerta* a partir de las reacciones sociales frente a migrantes, refugiados y personas desplazadas. El extraño vulnerable introduce una perturbación



porque hace presente una necesidad respecto de la cual no existe necesariamente una relación previa de reciprocidad.

La reacción puede ser la hospitalidad, pero también el miedo. Las sociedades contemporáneas experimentan formas intensas de inseguridad y pueden proyectarlas sobre quienes llegan desde fuera. El extraño pasa entonces a ser interpretado primordialmente como amenaza, problema o carga. Su individualidad desaparece bajo categorías colectivas que permiten mantener a distancia la exigencia concreta que plantea su situación.

La **hospitalidad** se convierte así en una prueba especialmente exigente para una ética de la vulnerabilidad. Si nuestra responsabilidad alcanzara únicamente a quienes ya forman parte de nuestras redes de reciprocidad, la comunidad correría el riesgo de cerrarse sobre sí misma. La presencia del extraño obliga a preguntar si la vulnerabilidad humana posee una significación moral anterior a la pertenencia a un grupo determinado. En este punto reaparece la intuición levinasiana estudiada anteriormente: el otro puede reclamar una respuesta precisamente antes de que hayamos decidido incorporarlo a nuestro mundo.

Esto no significa que la hospitalidad pueda organizarse ignorando los límites, las responsabilidades institucionales o las exigencias de justicia. Una ética del cuidado no elimina la necesidad del juicio práctico. La cuestión consiste en impedir que esos límites conviertan al otro en invisible. **La hospitalidad comienza por reconocer que detrás de la categoría del extraño existe una persona cuya vulnerabilidad puede constituir una razón moralmente relevante para nosotros.**

El recorrido de este bloque permite así ampliar progresivamente el significado del cuidado. Comienza en la relación concreta entre personas, se extiende hacia las prácticas sociales que sostienen la existencia, alcanza las instituciones políticas y finalmente se pregunta por aquellos que aparecen inicialmente fuera de nuestra comunidad. Cuidado, responsabilidad, interdependencia y hospitalidad no son dimensiones yuxtapuestas. Expresan distintos niveles de una misma condición: **vivimos porque otros han respondido y responden a necesidades que no podemos satisfacer enteramente por nosotros mismos, y nuestra propia vida nos coloca a su vez ante necesidades ajenas que reclaman una respuesta.**

La comunidad vulnerable no es, por ello, una comunidad formada simplemente por personas débiles. Es una comunidad que reconoce institucional y moralmente algo verdadero acerca de todos sus miembros: ninguno es completamente autosuficiente. El bien común debe poder integrar esa realidad haciendo posible que dependencia y autonomía, dar y recibir, justicia y cuidado encuentren formas adecuadas de articulación.



Queda, sin embargo, una última cuestión. Ni el cuidado interpersonal ni las mejores instituciones pueden eliminar completamente la vulnerabilidad. Podemos curar muchas enfermedades, aliviar sufrimientos, construir comunidades más justas y acompañarnos mutuamente, pero permanecen la contingencia, la pérdida y la muerte. La vulnerabilidad termina planteando así una pregunta que supera la organización de nuestras relaciones sociales: **qué sentido posee una existencia finita y hacia qué plenitud puede orientarse una vida que no puede eliminar por sí misma sus propios límites**. Con ello llegamos al último bloque: **vulnerabilidad, sentido y trascendencia**.



12. Vulnerabilidad, sentido y trascendencia

Deseo de plenitud, salvación y vida buena ante la experiencia del límite

El recorrido realizado a lo largo del curso conduce finalmente a una paradoja. El ser humano es vulnerable, corporal, dependiente y finito, pero al mismo tiempo parece incapaz de limitar sus deseos a aquello que puede controlar completamente. Busca bienes, construye proyectos, establece vínculos, aspira a una vida lograda y se pregunta por el sentido de su existencia como un todo. La experiencia del límite no elimina este deseo de plenitud; en muchos casos lo hace más explícito. Enfermedad, sufrimiento, fracaso, pérdida y muerte muestran que existen dimensiones fundamentales de la existencia que no pueden resolverse mediante un incremento de nuestras capacidades. La pregunta final de una antropología de la vulnerabilidad puede formularse entonces de este modo: **¿cómo puede comprenderse el deseo humano de plenitud cuando la persona descubre que no puede darse a sí misma una existencia plenamente a salvo de la contingencia?**

Esta cuestión permite recuperar el problema del **deseo de salvación**. La palabra salvación puede poseer un significado explícitamente religioso, pero expresa también una aspiración antropológica más amplia: el deseo de que nuestra existencia pueda ser preservada del mal, el sufrimiento, la pérdida y, finalmente, la muerte. Una parte importante de la cultura tecnológica contemporánea puede interpretarse desde esta aspiración. Curar enfermedades, prolongar la vida, aumentar nuestras capacidades y disminuir nuestra exposición al daño son objetivos razonables y, en muchos casos, moralmente exigibles. El problema aparece cuando esas posibilidades alimentan la expectativa de que la vulnerabilidad humana pueda ser eliminada completamente.

En *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación*, esta tensión permite distinguir entre la legítima transformación técnica de nuestras condiciones de vida y la aspiración a una **salvación tecnificada**. La técnica puede curar, reparar y proteger, pero no puede responder por sí sola a la pregunta acerca del sentido de una existencia que continúa siendo finita. Incluso una hipotética ampliación extraordinaria de nuestras capacidades dejaría abierta la cuestión de para qué utilizarlas, qué bienes merecen ser perseguidos y qué significa que una vida pueda considerarse lograda. El problema de la salvación conduce así nuevamente al problema teleológico que ha atravesado el curso.

Viktor Frankl permite aproximarse a esta cuestión desde la experiencia del sentido. En *El hombre en busca de sentido*, particularmente en su exposición de la logoterapia, sostiene que una de las características fundamentales del ser humano es su



orientación hacia un significado que lo trasciende. La persona no alcanza necesariamente la plenitud concentrándose exclusivamente en su propia autorrealización. Puede encontrar sentido precisamente dirigiéndose hacia una tarea, un bien o una persona que merece su entrega.

La importancia de Frankl para una antropología de la vulnerabilidad reside especialmente en su negativa a identificar **vida buena y ausencia de sufrimiento**. Esto no significa afirmar que el sufrimiento sea bueno ni que deba buscarse. Siempre que un sufrimiento evitable pueda ser remediado, existen razones para hacerlo. La cuestión aparece ante aquel sufrimiento que no podemos eliminar. Incluso entonces, sostiene Frankl, permanece abierta la posibilidad de adoptar una posición ante aquello que sucede y de encontrar una orientación significativa para la propia existencia.

Esta distinción es fundamental. La vulnerabilidad no debe convertirse en objeto de glorificación. El dolor sigue siendo dolor y la pérdida sigue siendo pérdida. Pero tampoco puede concluirse que una vida expuesta al sufrimiento haya perdido necesariamente toda posibilidad de sentido. **El sentido no depende de disponer de un control completo sobre las circunstancias de la propia existencia.** Esta intuición permite cuestionar nuevamente el ideal de invulnerabilidad: una vida lograda quizá no sea aquella en la que hemos conseguido eliminar todo aquello que no podemos controlar, sino aquella que mantiene una orientación hacia el bien incluso dentro de condiciones que no hemos elegido.

Gabriel Marcel permite profundizar filosóficamente en esta diferencia mediante la categoría de **esperanza**. En *Homo viator*, la existencia humana aparece como existencia itinerante, no plenamente poseída ni concluida. Marcel distingue entre enfrentarse a algo como un problema y encontrarse implicado en un misterio. Un problema se presenta ante mí como algo susceptible, al menos en principio, de ser objetivado y resuelto. Pero determinadas realidades —el amor, la fidelidad, el sufrimiento, la muerte, mi propia existencia— me implican de tal manera que no puedo situarme completamente fuera de ellas para tratarlas como simples objetos.

La vulnerabilidad pertenece en buena medida a este segundo ámbito. Podemos y debemos resolver muchos problemas concretos relacionados con ella: curar una enfermedad, aliviar un dolor, modificar una situación injusta. Pero no podemos convertir la finitud humana en un problema técnico cuya solución definitiva estuviera simplemente pendiente de nuevos conocimientos. La muerte hace especialmente visible este límite. Podemos retrasarla y combatir muchas de sus causas, pero la pregunta por nuestra mortalidad no queda resuelta únicamente mediante una prolongación de la vida.



Frente a esa experiencia, Marcel propone la esperanza y la **disponibilidad**. Esperar no equivale a calcular que probablemente sucederá aquello que deseo. La esperanza aparece precisamente allí donde el sujeto reconoce que la plenitud que busca no puede ser producida completamente mediante sus propias fuerzas. Tampoco significa pasividad. Implica una forma de apertura que se resiste tanto a la desesperación como a la pretensión de dominio absoluto. La disponibilidad expresa, de manera semejante, la capacidad de no quedar encerrado en la posesión de uno mismo, sino de permanecer abierto al otro y a aquello que puede recibirse.

Esta cuestión adquiere una formulación explícitamente escatológica en Joseph Ratzinger. En *Escatología: la muerte y la vida eterna*, la muerte obliga a plantear radicalmente la pregunta por el destino de la persona. Si el ser humano es constitutivamente relacional, su plenitud no puede concebirse simplemente como prolongación indefinida de una individualidad autosuficiente. La esperanza cristiana introduce aquí una respuesta específica: **la salvación no es algo que el sujeto pueda producir para sí mismo**, sino una plenitud recibida en una relación que supera la capacidad humana de garantizar su propia permanencia.

Esta perspectiva permite establecer un contraste especialmente fecundo con el deseo contemporáneo de invulnerabilidad. La aspiración tecnológica busca ampliar el ámbito de aquello que podemos controlar; la esperanza reconoce que el sentido último de la existencia no puede quedar enteramente bajo nuestro dominio. No se trata de oponer tecnología y esperanza: cuidar la vida, combatir la enfermedad y disminuir el sufrimiento son expresiones legítimas de responsabilidad. Lo que cambia es la pretensión depositada en esas acciones. **Curar no equivale a salvar**, del mismo modo que prolongar la vida no responde todavía a la pregunta por aquello que hace que esa vida merezca ser vivida.

C. S. Lewis aborda desde otra perspectiva el escándalo que introduce el sufrimiento en esta búsqueda de sentido. *El problema del dolor* parte precisamente de la dificultad de conciliar la experiencia del mal y del sufrimiento con una comprensión religiosa de la existencia. Su reflexión obliga a evitar respuestas fáciles. El dolor no puede convertirse simplemente en un instrumento cuya utilidad explique retrospectivamente todo sufrimiento concreto. Pero sí puede poner en crisis la ilusión de autosuficiencia y abrir preguntas que permanecen ocultas mientras la existencia parece completamente gobernable.

Aquí vuelve a aparecer un tema que ha recorrido toda la asignatura: **la receptividad**. El sujeto moderno había aparecido inicialmente bajo las figuras de la autonomía, la elección y el control. A lo largo del curso hemos ido descubriendo dimensiones que complican esa representación: recibimos un cuerpo, dependemos del cuidado,



aprendemos dentro de tradiciones, necesitamos a otros para desarrollar nuestra racionalidad, encontramos bienes que no hemos creado y estamos expuestos a acontecimientos que no elegimos. La trascendencia lleva esta estructura receptiva hasta su formulación más radical: la posibilidad de que la plenitud misma no sea únicamente algo que producimos, sino también algo que recibimos.

MacIntyre permite mantener esta reflexión vinculada a la pregunta filosófica por la vida buena. En *Ética en los conflictos de la modernidad*, el deseo humano no puede comprenderse adecuadamente como una sucesión de preferencias independientes. Aprender a vivir bien implica aprender qué bienes merecen nuestro deseo y cómo deben ordenarse dentro de la narración completa de una vida. La pregunta «¿qué quiero?» resulta insuficiente si no desemboca en otra más profunda: **«¿qué es bueno que yo llegue a querer?»**.

La narración de una vida permanece, además, abierta mientras esa vida continúa. Nuestros deseos pueden ser educados, nuestros proyectos reinterpretados y determinados acontecimientos inicialmente incomprensibles pueden adquirir un significado diferente dentro de una historia más amplia. La vida buena no consiste entonces en ejecutar perfectamente un plan elaborado de antemano, sino en orientar progresivamente la existencia hacia bienes capaces de conferirle unidad.

Llegamos así al punto final del recorrido. La vulnerabilidad apareció inicialmente como crítica de la autosuficiencia moderna. Después la hemos descubierto en la corporalidad, la dependencia y la exposición al otro; hemos preguntado por la técnica y el deseo de control; recuperado la teleología y la racionalidad práctica; situado la vida dentro de prácticas, narraciones y tradiciones; y examinado las virtudes, la justa generosidad y el cuidado como respuestas a nuestra fragilidad compartida. Ahora puede comprenderse que **la vulnerabilidad no es únicamente exposición al daño: revela también que la existencia humana no se basta completamente a sí misma**.

Esto no convierte automáticamente la vulnerabilidad en trascendencia ni permite deducir de la fragilidad una respuesta religiosa. La experiencia del límite abre una **pregunta**; no constituye por sí misma su solución. Pero sí cuestiona la pretensión de que la plenitud humana pueda identificarse con el dominio completo de las condiciones de nuestra existencia. Frankl habla de sentido; Marcel, de esperanza y disponibilidad; MacIntyre, de bienes que ordenan narrativamente una vida; Lewis plantea la cuestión del sufrimiento; Ratzinger lleva la apertura hacia la esperanza escatológica. Desde perspectivas distintas, todos permiten formular una intuición final: **una vida humana lograda no consiste necesariamente en haber eliminado toda vulnerabilidad, sino en haber aprendido a orientar una existencia vulnerable hacia bienes, relaciones y formas de plenitud que merecen ser amadas y esperadas**.



La pregunta por la vulnerabilidad termina así allí donde comenzó la pregunta antropológica: **qué significa ser humano**. Pero ahora la respuesta resulta más rica. El ser humano es capaz de actuar, pero también necesita recibir; es racional, pero su racionalidad necesita formación; es autónomo, pero llega a serlo gracias a otros; transforma técnicamente el mundo, pero no puede convertir toda la existencia en objeto de control; busca la felicidad, aunque los bienes que ama lo hagan vulnerable; y desea una plenitud que la experiencia del límite le recuerda que quizá no pueda darse enteramente a sí mismo. En esa tensión entre **finitud y apertura, vulnerabilidad y esperanza, acción y receptividad** se sitúa finalmente la pregunta por la vida buena.