

## Introducción

### I.1. Delimitación de conceptos y selección de autores fundamentales: vulnerabilidad y vulnerabilidades

Con las siguientes líneas busco fundamentar la necesidad del rescate<sup>4</sup> del concepto de vulnerabilidad humana con la finalidad de proponerlo como el origen del deber hacia el otro y, por tanto, de la comunidad política. No se pretende una revisión del significado que el término *vulnerabilidad* ha adoptado a lo largo de la historia del pensamiento occidental, sino que me delimitaré a la identificación entre vulnerabilidad y animalidad propuesta por Alasdair MacIntyre. Para ello, diferenciaré entre una noción filosófica del concepto de vulnerabilidad y una sociológica, pues considero que ambos significados suelen confundirse y generar equívocos importantes. También, expondré las razones por las cuales elegí a este autor, a la vez que haré una problematización y delimitación de los principales conceptos que guiarán las indagaciones de la investiga-

4. Por rescate queremos decir “volver a poner *sobre la mesa*”. Más adelante se argumentará por qué se considera que dicho concepto ha pasado a un segundo plano en la tradición filosófica.

ción que se propone, con la finalidad de generar cuestionamientos pertinentes y líneas de argumentación adecuadas.

Primero, dentro de la línea histórica de la cultura occidental, a la que adscribiremos nuestro estudio, es indiscutible el papel central que los filósofos clásicos, particularmente Platón y Aristóteles, han jugado en la gestación de las ideas morales. Aunque dicha tradición clásica, especialmente la aristotélica, suele adquirir una mirada cristianizada, sobre todo al verse desde Tomás de Aquino, no debe olvidarse que la influencia del estagirita no se reduce a la herencia de la cristiandad medieval; baste recordar que fue Averroes, filósofo musulmán del siglo XII, uno de sus principales comentaristas, incluso antes de Tomás de Aquino<sup>5</sup>. Adoptaremos la línea aristotélica por considerar que no ha perdido vigencia y porque provee la sistematización suficiente para los efectos de nuestra argumentación.

Tal sistematización es resultado de la visión realista del filósofo, en contraposición con el idealismo de su maestro Platón. De una visión platónica, idealista, aunque es posible extraer importantes consideraciones filosóficas sobre la naturaleza ideal de la virtud, por ejemplo, se desprenden dificultades para el desarrollo sistemático, científico, de una ética que tenga como punto de partida la naturaleza sensible del ser humano en conjunción con su racionalidad.

Alasdair MacIntyre se adscribe a la tradición aristotélica, aunque corrige, más que al filósofo mismo, a las interpretaciones que se han vuelto dominantes en el aristotelismo. Aquí, tres nociones resultan particularmente problemáticas: la definición de ser humano como *animal racional*, el concepto de sabiduría práctica o *phrónesis*, y la existencia de una ética de la autosuficiencia.

5. La filosofía patristica, es sabido, se nutrió en buena medida de las ideas platónicas y neoplatónicas.

Sobre el concepto de animal racional, MacIntyre afirma que nadie se ha tomado más en serio la animalidad humana que Aristóteles, sin embargo, en los estudios posteriores, influidos por la conciencia cartesiana, la razón ilustrada y, posteriormente, por la filosofía del lenguaje, se ha trazado una línea divisoria, en algunos casos aparentemente infranqueable, entre la naturaleza humana y la animal.

De acuerdo con MacIntyre, aunque la definición aristotélica de *animal racional* ha sido incorporada por buena parte de la filosofía occidental, la mayoría de los pensadores parecen creer que la racionalidad separa de tajo al hombre de su animalidad: se ha puesto énfasis en aquello que nos separa del resto de los animales (lo que sin duda importa) pero se ha dejado de lado la corporeidad, y por tanto vulnerabilidad, del ser humano<sup>6</sup>:

“A veces, el argumento de Aristóteles para definir el ser humano como un ser propiamente racional se ha interpretado como si hubiese querido decir que la racionalidad no es en sí misma una propiedad animal, sino la propiedad que separa al ser humano del animal”<sup>7</sup>.

Puede percibirse en algunos ámbitos del pensamiento, especialmente en aquellos de cuño humanista, este afán por separar la racionalidad específica del ser humano de toda realidad animal y por tanto vulnerable. No se trata, al parecer, de un error que se remonte a la filosofía patristica o escolástica, sino de una particular necesidad de algunas visiones antropológicas, particularmente las cristianas, de hacer apologética de la inmortalidad del alma y la naturaleza espiritual de la persona humana así sea a costa de su propia animalidad. Ya Tomás de Aquino, cita MacIntyre, sostuvo:

6. Cfr. MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Paidós, Barcelona, 2001. Págs. 15-24.

7. *Ibid.* Pág. 20.

“puesto que el alma es parte del ser cuerpo del ser humano, el alma no es la totalidad del ser humano y mi alma no es Yo”<sup>8</sup>.

Pero no sólo en Santo Tomás, a quien popularmente se le acusa de seguir *a pie juntillas* a Aristóteles, lo que llevaría a entender la relación cuerpo alma del mismo modo que la que se da entre materia y forma; también en el pensamiento agustiniano, tantas veces calificado de dualista, pueden encontrarse referencias a la necesidad que tiene el alma del cuerpo para conocer el mundo, así como de la importancia de lo corpóreo en la vida humana: “sólo el hombre percibe en lo corpóreo las razones eternas”<sup>9</sup>.

No se trata aquí, desde luego, de afirmar que la causa de la racionalidad humana es el cuerpo, o que lo específico del humano radica, por ejemplo, en la corteza cerebral. A la defensa de la llamada *inorganicidad* de la inteligencia ya se han dedicado importantes y contundentes argumentos<sup>10</sup>. Lo que se intenta es poner de relieve el hecho de que la concepción de animal racional de Aristóteles es inseparable de la de ser relacional, no sólo por el innegable hecho de que el pensamiento requiere de los demás para desarrollarse, sino también porque la existencia misma de las instituciones so-

8. Tomás de Aquino. *Comentario a la primera carta de Pablo a los Corintios*. XV, 1, 11. Citado por MacIntyre. *Op. Cit.* pág. 21. Se presenta aquí la traducción de Beatriz Martínez de Murguía de la edición citada. La traducción que MacIntyre hace del latín es la siguiente: “Since the soul is part of the body of a human being, the soul is not the whole human being and my soul is not I”. Considero que la traducción de Martínez de Murguía es correcta y, en tanto que mi argumentación se centra en la interpretación que MacIntyre hace de Tomás de Aquino, no profundizaré sobre la corrección de ésta última. Sin embargo, es un tema de estudio las licencias que nuestro autor pudo haberse tomado en el uso de las fuentes clásicas.

9. De Trinitate, XII, 2.

10. Cfr. Sánchez De Alba, Eduardo. *Inorganicidad de la inteligencia*. Revista de Humanidades. Número 1. Agosto de 2015.

ciales, desde la familia hasta el Estado, tiene uno de sus pilares en la animalidad humana, es decir, en su fragilidad y dependencia.

El segundo concepto problemático, hemos dicho, es el de sabiduría práctica o *phrónesis*<sup>11</sup>. Tal noción es de particular importancia, ya que se constituye en la piedra angular de la ética aristotélica, pues, de acuerdo con Aristóteles, la razón y la virtud moral son inseparables:

“Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón. Está claro, pues, lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral”<sup>12</sup>.

Al señalar la prudencia como un requisito para el comportamiento moral, el cual es exclusivo de los seres humanos, podría incurrirse en el error lógico de considerar que toda prudencia es una cualidad exclusivamente racional desprovista de animalidad.

MacIntyre recuerda que, aunque sólo el ser humano es capaz de actuar racionalmente, la *phrónesis* no es una cualidad exclusivamente humana<sup>13</sup>, en tanto que los animales, con todo y estar desprovistos de lenguaje y, por tanto, de juicio, son capaces de inteligencia práctica. Ello se verifica con la capacidad que tienen los animales de prever y de perseguir fines específicos, aunque ciertamente no son capaces de juzgar los fines que persiguen o de actuar más allá de las exigencias biológicas<sup>14</sup>.

11. Es importante señalar que en este texto utilizaremos la palabra “prudencia” y *phrónesis* como equivalentes, de acuerdo con el modo tradicional en que ambas palabras se han identificado en la filosofía moral.

12. Et. Nic. VI, 13. 1144b 25-30.

13. Al menos así lo consideraron Aristóteles y Tomás de Aquino.

14. Cf. MacIntyre. *Op. Cit.* Capítulo 6. *Passim*.

Una formulación simple de estas ideas es que en el mundo natural toda racionalidad es inteligente, pero no toda inteligencia es racional<sup>15</sup>. Al hacer esta afirmación, debemos cuidarnos de no pensar dicotómicamente a la razón y la inteligencia, sino a la luz de la visión hilemórfica, es decir, sustancialista, que provee Aristóteles.

Ello es importante para el planteamiento de nuestro problema (la centralidad de la vulnerabilidad) porque conduce a la afirmación de que la inteligencia humana es una inteligencia animal y, por ello, es material y vulnerable. Por más que lo distintivo de ella, la racionalidad, sea de naturaleza no orgánica, pensarla de manera dicotómica con respecto a la inteligencia animal conduciría, precisamente, al olvido de la importancia de la corporalidad.

Sin embargo, recuerda MacIntyre, la ética aristotélica, con todo y que reconoció la importancia del conocimiento sensible como requisito indispensable para el ejercicio de la racionalidad, no concedió, ni en la ética ni en la política, peso alguno a la experiencia de aquellos que, en su tiempo, eran más sujetos de aflicciones y dependencia: las mujeres, los esclavos y criados, los campesinos, los pescadores y los obreros<sup>16</sup>.

De las razones anteriores, es posible inferir la idea de que el ser humano es vulnerable incluso en aquello que lo hace autónomo: en el ejercicio de su razón. Tal vulnerabilidad no se debe sólo a la corporeidad de la inteligencia (con todo y que aceptemos la inorganicidad de la razón y neguemos una dicotomía razón-inteligencia) sino también a que para el ejercicio de la racionalidad es prerequisite la vida en comunidad.

Ello nos conduce al tercer concepto problemático: el de la ética de la autosuficiencia. Si aceptamos que, como he afirmado, la

15. Esta afirmación resulta central para el desarrollo de mi argumentación, y será ampliada a partir del apartado IV.4 de este libro.

16. *Cfr.* MacIntyre. *Op. Cit.* Pág. 21.

virtud es razón, debemos poner en tela de juicio la idea de que la razón es autonomía.

Tal percepción, la de la razón como autonomía, puede entenderse a la manera kantiana como la negación de toda determinación<sup>17</sup>, o puede también pensarse como la posibilidad de tomar decisiones prudentes y, por tanto, virtuosas, sin la necesidad del concurso de los demás o, en todo caso, siguiendo el juicio de aquellos a quienes se considere poseedores de un mayor grado de autosuficiencia. Señala MacIntyre:

“Aristóteles precedió a Adam Smith, así como a muchos otros, al introducir en la filosofía moral el punto de vista de quienes se consideran superiores por su autosuficiencia, y de quienes fijan sus criterios a partir de aquellos que se consideran superiores por su autosuficiencia (sic). En consecuencia, Aristóteles fue también precursor de esa típica incapacidad para reconocer debidamente la aflicción y la dependencia”<sup>18</sup>.

Paradójicamente, de acuerdo con MacIntyre, es el mismo Aristóteles quien nos provee de argumentos para corregir los mismos errores en los que él incurre (aquellos relacionado con la formulación de una ética de la autonomía), de modo que, señala el autor, en ciertos temas será necesario *usar a Aristóteles en contra del propio Aristóteles*, en algunos momentos apoyándonos en una óptica tomista<sup>19</sup>.

Dos aspectos son particularmente relevantes de lo que acabamos de afirmar: primero, el hecho de que la ética de la virtud se haya centrado, a partir de las interpretaciones que se hicieron de las obras de Aristóteles, en un concepto de racionalidad que olvida la

17. Cfr. Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Ángel Rodríguez Luño. Magisterio español, 1977. Capítulo 2.

18. MacIntyre. *Op. Cit.* Pág. 22.

19. Cfr. *Ídem*.

corporeidad como un rasgo inseparable a la inteligencia humana; ello enmascara la dimensión vulnerable de aquello que hace al ser humano distinto de los animales: el ejercicio de la racionalidad.

El otro aspecto, no menos importante, es que la ética aristotélica, en su génesis, no consideró a aquellos que tenían una condición considerada socialmente inferior, como las mujeres, los siervos y los esclavos. Las repercusiones del olvido de los socialmente inferiores en la obra aristotélica son, como se ha señalado, amplias, y no pueden simplemente obviarse, como lo ha subrayado MacIntyre.

De modo que, para este libro, por las razones que he expuesto:

- a) Partiré de una noción aristotélica y, siguiendo la argumentación de MacIntyre, utilizaré los argumentos del estagirita para criticar sus propios errores.
- b) Identificaré el concepto de vulnerabilidad con el de animalidad (corporeidad viviente sensible).
- c) Asumiré que la inteligencia humana, como hemos dicho, es también una inteligencia animal, y que la única racionalidad animal es la humana. Es decir, afirmaremos que toda racionalidad animal es inteligente pero no toda inteligencia animal es racional.

Otras razones por las que he optado por partir de las nociones que sobre la vulnerabilidad y la ética de la virtud realiza Alasdair MacIntyre en *Animales racionales y dependientes* son las siguientes: el interés por presentar una visión esencialista sobre la vulnerabilidad y el diálogo que el autor establece con posturas filosóficas relevantes para el pensamiento político contemporáneo, tales como el feminismo y el ecologismo.

El interés por presentar una visión esencialista de la vulnerabilidad parte de la comprensión que se suele tener de “los vulnerables”. Tanto en el habla cotidiana como en la prensa y las publicaciones científicas, se suele entender la vulnerabilidad como un

rasgo accidental, no esencial del ser humano. Así, se habla de “personas en situación de vulnerabilidad” o de “grupos vulnerables”.

Desde luego que no se pretender negar en esta investigación que hay personas y grupos que por injusticias estructurales han sido víctimas del abandono por parte de una comunidad o de un Estado que tiene como una de sus funciones la protección de estos grupos poblacionales. Sin embargo, no se debe caer en el error de pensar que quienes no están en esta situación de injusticia estructural no pertenecen al grupo de las “personas vulnerables”, sino que, siendo tan vulnerables como aquéllos, se ven cobijados por una comunidad que ve por ellos, que atiende a sus necesidades tanto corporales como intelectuales y que permite su desarrollo.

Es decir, el ser humano no deviene en vulnerable por una serie de situaciones azarosas o culpables, sino que la aflicción, la discapacidad, la necesidad extrema y la dependencia son tan connaturales al él como lo es su corporeidad.

Una manera preliminar de entender la problemática sería dividir el estudio del concepto de vulnerabilidad en dos perspectivas: la sociológica y la filosófica. En este sentido, la jurista Laurence Burgorgue-Larsen hace una distinción entre “la vulnerabilidad”, en sentido esencialista y filosófico, y “las vulnerabilidades”, en sentido sociológico: “Las vulnerabilidades desarrolladas por los sociólogos son, en efecto, múltiples, pues cada una de ellas tiene un entorno particular: el trabajo, la migración, la prostitución, etcétera”<sup>20</sup>.

20. Burgorgue-Larsen, Laurence. *La vulnerabilidad comprendida desde la filosofía, la sociología y el derecho. De la necesidad de un diálogo interdisciplinario*. En Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM. Nueva época, Núm. 1, julio-diciembre 2014. Pág. 125. La autora, según refiere, toma el concepto de esta división de Garrau, Marie, *Regards croisés sur la vulnérabilité. 'Anthropologie conjonctive' et épistémologie du dialogue*, en Tracés. Revue de Sciences humaines, 2013, pág. 154.

Por el contrario, la vulnerabilidad humana en la tradición filosófica, que asumo en este escrito, se entiende como un rasgo universal y permanente del ser humano, que está presente no sólo cuando se sufre alguna herida o se padece algún sufrimiento<sup>21</sup>, sino como un rasgo tan central como la propia racionalidad que configura la totalidad del actuar humano, de la ética y de la política.

Cabe recordar una de las citas más célebres de la Política de Aristóteles sobre la necesidad humana de vivir en comunidad: “Por eso el que no es capaz de vivir en comunidad o que no necesita nada porque se basta a sí mismo, no es parte de una ciudad sino una bestia o un dios”<sup>22</sup>.

Las bestias, siguiendo la lógica del fragmento anterior, no pueden hacer política porque, siendo vulnerables, no son racionales, mientras que los dioses, siendo racionales, no son vulnerables y por tanto no requieren del concurso de la comunidad para satisfacer ninguna de sus necesidades.

En tanto al diálogo que MacIntyre busca con posturas filosóficas o políticas relevantes para el pensamiento contemporáneo, he mencionado el feminismo y el ecologismo, haré algunas anotaciones que serán retomadas en apartados posteriores de este libro.

Como he señalado, Aristóteles no consideró a las mujeres y a los esclavos en su política, lo que dio origen a una ética que, en algunos aspectos, aunque reconoce la necesidad del ser humano de vivir en comunidad, parece estar articulada desde la particular postura del varón que no tiene carencias materiales. Sirvan de ejemplo algunas líneas de la Ética Nicomáquea al hablar sobre la virtud de la magnanimidad:

21. *Cfr. Ibid.* Pág. 127.

22. Pol. 1253a.

“Es también propio del magnánimo no necesitar nada o apenas nada, sino ayudar a los otros prontamente, y ser altivo con los de elevada posición y con los afortunados, pero mesurado con los de nivel medio...”<sup>23</sup>.

Por ello, es particularmente interesante la aportación de MacIntyre al corregir a Aristóteles con los argumentos del propio Aristóteles, conectando la noción aristotélica de la ética de la virtud, y por tanto de la racionalidad, con los esfuerzos de diversos autores, especialmente autoras feministas, que buscan transitar hacia una ética del cuidado alejada de moral de autosuficiencia que durante siglos ha inspirado la lógica liberal.

En este tenor, tendremos en mente autoras como Virginia Held<sup>24</sup>, Carol Gilligan y Martha Nussbaum en la filosofía, y Martha Fineman en la ciencia jurídica, entre otras.

Sobre el diálogo que MacIntyre establece con el ecologismo, éste es franco en *Animales racionales y dependientes*. En dicha obra, el autor no sólo equipara el concepto de vulnerabilidad con el de animalidad, tal y como lo hemos referido en esta introducción, sino que dedica varios capítulos a explicar la inteligencia animal no racional que toma como punto de partida para fundamentar la necesidad de las virtudes en el florecimiento humano. Esto es significativo en una época, la nuestra, en la que se ha cuestionado si el dominio que el ser humano tiene sobre la naturaleza ha sobrepasado límites morales y conducido hacia una sobreexplotación. Tales cuestiones no son materia de la presente investigación, como sí lo es la identificación de animalidad con vulnerabilidad, pero considero valioso que nuestro autor establezca una actitud de diálogo con tales posturas.

23. Et. Nic. IV, 3. 1124b.

24. Referida por MacIntyre.

Dedicaremos algunas líneas más a hablar sobre el problema de la vulnerabilidad en la filosofía y al modo en que el concepto ha sido comprendido de manera equívoca o, al menos parcial, en diversos ámbitos. Hemos afirmado ya que, tanto en la prensa como en las publicaciones científicas, se suele entender la vulnerabilidad como un rasgo accidental, no esencial del ser humano. Con todo y que dicha afirmación resulta intuitiva, presento algunos argumentos para sostenerla, con la aclaración de que no constituyen una investigación exhaustiva sino un simple soporte a lo dicho.

Una búsqueda de noticias en Google con la palabra clave “vulnerabilidad”, independientemente del rango de fechas que se elija<sup>25</sup>, presenta exclusivamente resultados relacionados con vulnerabilidades sociales o informáticas. Dicho resultado es absolutamente previsible si tenemos en cuenta que la materia del periodismo no son las consideraciones filosóficas.

Más significativos son los hallazgos al hacer la búsqueda en índices académicos: al realizar una consulta en Scopus<sup>26</sup> delimitada a artículos indexados en español en 2018 con el término “vulnerabilidad”, se obtienen 43 resultados, ninguno de ellos aborda la cuestión de la vulnerabilidad como un rasgo universal y permanente en el ser humano. Es decir, las publicaciones, nuevamente, se centran en “las vulnerabilidades”, no en “la vulnerabilidad”. Desde luego, acepto que dicho ejercicio no es exhaustivo y que, en efecto, hay investigación científica en torno al tema de “la vulnerabilidad”, pero es claramente inferior en número a aquella que se centra en “las vulnerabilidades”.

25. Se hizo el ejercicio seleccionando un rango de noticias con una semana de antigüedad, luego con un mes y, finalmente con seis meses. La búsqueda se realizó el 20 de septiembre de 2019. Tales números presentan variaciones como consecuencia de la pandemia de COVID-19.

26. Ejercicio realizado el 20 de septiembre de 2019.

En las líneas que siguen, hablaré brevemente sobre de lo que se ha dicho acerca de la vulnerabilidad en el ámbito filosófico, lo cual será abordado de manera más amplia en los capítulos posteriores, tomando como punto de partida a Alasdair MacIntyre.

## 1.2. El problema de “la vulnerabilidad”

Que el ser humano es vulnerable al grado que su supervivencia es imposible sin el concurso no sólo de sus padres o parientes cercanos, sino de la sociedad en su conjunto, es una afirmación tan evidente que podríamos caer en la trampa de pensar que amerita poca reflexión filosófica o justificación práctica.

Sin embargo, según afirma MacIntyre, la vulnerabilidad y las aflicciones humanas no sólo merecen esta reflexión, sino que existe un vacío en el pensamiento occidental que poco se ha detenido en el tema.

“Estos dos conjuntos de hechos relacionados entre sí, los que se refieren a la vulnerabilidad y las aflicciones (...), son tan importantes por sí mismos que ningún autor que aspire a dar una explicación convincente de la condición humana puede dejar de concederles un lugar privilegiado. Sin embargo, la historia de la filosofía moral en Occidente parece decir lo contrario. Desde Platón hasta Moore y en adelante, tan sólo suele haber, con raras excepciones, referencias de paso a la vulnerabilidad y aflicción humanas y a la relación entre éstas y la dependencia entre personas”<sup>27</sup>.

Hay, ciertamente, en la filosofía política contemporánea, una corriente que, desde diversos frentes, pone el acento en esta vulnerabilidad. En ella convergen, como he adelantado, quienes es-

27. MacIntyre. *Op. Cit.* 15-16.

tudian distintas manifestaciones de esta condición y afirman que desemboca en una ética del cuidado, entendida como la obligación que se tiene de procurar el bienestar del otro, así como del derecho que se tiene de estos cuidados.

MacIntyre plantea el trinomio vulnerabilidad-dependencia-vulnerabilidad<sup>28</sup> como la piedra de toque de una ética distinta a la tradicionalmente planteada por el liberalismo, en la que el individuo es percibido como autosuficiente. Esta visión, señala el autor, es en buena medida reivindicada por la filosofía feminista, primero, al comprender que la ceguera respecto a la mujer y su degradación están vinculadas con los intentos masculinos de negar el hecho de la dependencia, así como porque subraya la importancia de la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales<sup>29</sup>.

Al redactar las ideas anteriores, MacIntyre señala haber tenido en mente a la filósofa Virginia Held. Otra autora fundamental en esta corriente es, como referimos anteriormente, la estadounidense Martha Nussbaum. Al respecto, Alicia García Fernández señala:

“Una de las características de los planteamientos de Nussbaum es que sitúa la vulnerabilidad en el centro de su propuesta política. (...) La opinión de Nussbaum es que la autonomía pura es una ficción y que el acceso a dicha autonomía está siempre precedido de fases de dependencia inevitables, durante las cuales el cuidado recibido supone una condición para el desarrollo posterior de la autonomía”<sup>30</sup>.

Aunque la postura de Nussbaum ya está centrada en la vulnerabilidad, y no en las vulnerabilidades, MacIntyre es un tanto más

28. Cfr. MacIntyre, Op.Cit. Cap. 1. *Passim*.

29. Cfr. *Ibíd.* Pág. 17.

30. García Fernández, Alicia. *Liberalismo político y ética del cuidado en Martha Nussbaum: vulnerabilidad, capacidades y educación*. En Ibañez-Martín, José Antonio y Fuentes, Juan Luis (eds.). “Educación y capacidades: hacia un nuevo enfoque del desarrollo humano”. Dykinson. Madrid, 2017.

esencialista al afirmar que la dependencia y la vulnerabilidad no son sólo fases anteriores a la autonomía, sino que están presentes a lo largo de toda la vida del individuo, aunque ciertamente se manifiestan de manera más clara en la primera infancia y en la vejez. El argumento del autor continúa con la afirmación de que de tales cuidados se desprende una deuda que cada ser humano asume por el simple hecho de vivir y que se verifica de forma asimétrica, esto es, que va más allá de individuos concretos: no se paga la deuda a la persona que nos brindó los cuidados vitales ni en la misma medida<sup>31</sup>.

Al respecto, son particularmente interesantes las reflexiones que realiza en torno a la idea que tenemos de discapacidad:

“Cuando se habla en los libros de filosofía moral de los enfermos o de quienes padecen alguna discapacidad, se les trata casi exclusivamente como individuos que pueden ser objetos de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, como sujetos continua y constantemente racionales, con buena salud y que no padecen alteración alguna. (...) se invita a pensar en los «discapacitados» como «ellos» diferentes de «nosotros», como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros, en cuya situación nos hemos visto alguna vez, o nos vemos ahora o probablemente nos veremos en el futuro”<sup>32</sup>.

Como puede verse, la visión que suele tenerse de discapacidad, siguiendo la argumentación de nuestro autor, adolece nuevamente de las dos problemáticas que he señalado reiteradamente: el olvido de la vulnerabilidad corporal del ser humano y una correspondiente ética de la autosuficiencia. Afirmar que «los discapacitados» son sujetos de benevolencia niega que se tenga una verdadera obligación moral hacia ellos: ¿qué hay de benevolencia cuando tenemos la obligación de actuar?

31. *Cfr.* MacIntyre, Op.Cit. Págs. 119-140.

32. *Ibid.* Pag. 16.

Hay aquí también un importante punto de contacto con la crítica feminista y la visión que propone de la discapacidad. Como señala Isabel Balza, los estudios feministas sobre la discapacidad, surgidos en los años 90, atribuyen la noción que tenemos del discapacitado más a un modelo social de dominación que a una inferioridad real por parte del sujeto.

Es decir, la crítica feminista señala que socialmente debe entenderse la discapacidad como una interpretación cultural de la variación humana, no como una inferioridad inherente o un rasgo indeseable a curar:

“De modo que ya no se concibe la discapacidad como un fenómeno absoluto, esto es, separado y atendiendo sólo al sujeto separado de su contexto, sino que ahora la discapacidad se interpreta como un fenómeno relativo, relacionando al sujeto con sus circunstancias reales y sociales. Se defiende, además, que el sujeto con discapacidad es un sujeto autónomo, que tiene autoridad sobre las cuestiones que le conciernen, y es defensor de sus derechos, y no un sujeto débil y dependiente de las decisiones de otros”<sup>33</sup>.

Hacen falta aquí un par de precisiones a la cita anterior: el argumento de MacIntyre se centra en que la vulnerabilidad es algo presente en la vida de todos los seres humanos, al grado de que en algún momento de nuestra vida todos presentaremos algún grado de discapacidad, lo que se manifiesta especialmente en la primera infancia y en la niñez. Así, no tiene sentido considerar al discapacitado como anormal, hacerlo significa cerrar los ojos ante nuestra propia fragilidad y dejar el asunto de nuestras propias limitaciones para después. Ello conduce a la crítica que Balza reseña: de la negación de la discapacidad propia (presente o futura) se desprende el

33. Balza, Isabel. *Crítica feminista de la discapacidad, el monstruo como figura de la vulnerabilidad y exclusión*. En Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas. Año 3, 2011, no. 7. Pág. 58.

considerar al discapacitado (presente) como inferior, siendo que, objetivamente, el discapacitado presenta las mismas limitaciones a las que todas las personas estamos expuestas o sufriremos en la vejez.

Otra precisión debe hacerse sobre el término «autonomía», el cual ya había aparecido anteriormente en mi argumentación. MacIntyre señala la necesidad de transitar desde el ejercicio de la inteligencia animal hacia el *razonamiento práctico independiente*, es decir, la sabiduría práctica o la prudencia, ello se logra, siguiendo la ética aristotélica, a través del desarrollo de las virtudes intelectuales y morales. Sin embargo, el mismo autor nos señala que *el reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia*, es decir, sólo en la medida en la que reconocemos nuestra vulnerabilidad física, así como la necesidad de confrontar nuestros propios juicios racionales con los de otros miembros de nuestra comunidad, es que podremos tener cierto grado de autonomía que, paradójicamente, se mantendrá permanentemente dependiente de otros<sup>34</sup>.

En torno a la necesidad de la adquisición de virtudes para lograr el tránsito hacia el razonamiento práctico independiente y a la necesidad del reconocimiento de la propia independencia, MacIntyre propondrá dos grupos de virtudes que complementan el listado de virtudes de la tradición aristotélico-tomista: las virtudes de la actuación racional independiente y las virtudes del reconocimiento de la independencia<sup>35</sup>.

En este punto está uno de los vértices de la investigación que estamos desarrollando: el vínculo y tensión entre la tradición de la ética de la virtud que, como hemos señalado, tiene desde su génesis algunos rasgos de autosuficiencia y exclusión, como la ética del cuidado, que establece la obligación moral que se tiene con el otro por el simple hecho de la necesidad ajena.

34. Cfr. MacIntyre. Op. Cit, págs. 99-117.

35. Cfr. *Ibid.* Capítulos 8 y 10.

Pretendemos, por tanto, tomar como punto de partida el concepto de vulnerabilidad (en oposición con *las vulnerabilidades*), contraponerlo con la visión, propia del liberalismo, de entender al individuo como un ente asilado, y vincular la propuesta específica de ética de las virtudes del reconocimiento de la dependencia, de MacIntyre, con una de ética del cuidado.

Tal argumentación es particularmente interesante si tomamos en cuenta que la ética de las virtudes y la ética del cuidado se han presentado como posturas rivales en algunos momentos de la discusión intelectual, pues, como lo ha señalado Alan Thomas, los fundamentos de la ética aristotélica, presentados en la *Ética Nicomáquea*, estaban dirigidos a una élite de hombres (nunca mujeres) libres, sabios y con influencia pública<sup>36</sup>:

“Las posturas de Aristóteles son substancialmente egoístas en el sentido en que ponen gran importancia en el individuo autosuficiente. De hecho, el magnánimo lleva la autosuficiencia hasta el extremo”<sup>37</sup>.

En este mismo tenor, puede apreciarse que la negación y olvido de la vulnerabilidad, lo son también de la corporeidad, como mencionábamos al principio de este apartado.

Resulta, entonces, particularmente interesante el planeamiento de Alasdair MacIntyre, pues, al hacer un replanteamiento de las virtudes, particularmente de la justicia, permite una visión conciliada de ambas posturas, esto es, de la ética de la virtud y la ética del cuidado<sup>38</sup>.

36. Cfr. Thomas, Alan. *Virtue ethics and ethics of care: complimentary or in conflict?* En Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte. Número 14, enero-junio de 2011. Págs. 132-151.

37. *Ibid.* Pág. 136. Traducción propia.

38. Cfr. MacIntyre. *Op. Cit.* Págs. 141-152.

### 1.3. La vinculación entre la obligación política y los derechos humanos

En las líneas anteriores, hemos delimitado dos vértices de esta investigación: el concepto de vulnerabilidad y la tensión ética del deber-ética del cuidado. Un tercer vértice resulta importante cuando buscamos establecer que es la vulnerabilidad el fundamento de la obligación política: la noción que existe de los derechos humanos.

Argumentaremos que la razón para identificar los derechos humanos con la obligación política supone dos conceptos problemáticos: la noción de que los derechos humanos se originan primariamente en la dignidad humana, y la idea de que los deberes correlativos a los derechos humanos se limitan, fundamentalmente, a respetar los derechos de los otros.

Que los derechos humanos se originan en una dignidad intrínseca del ser humano es una noción poco discutible y contra la que no busco oponer resistencia en esta investigación. Este fundamento, fruto del pensamiento ilustrado, queda claramente expresado en tres documentos fundacionales de los derechos humanos: por un lado, de la era de las revoluciones la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América (1776) y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) proclamada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa a inicios de la revolución. El otro documento es la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en 1948<sup>39</sup>.

39. El texto de dichos documentos no se incluye en este escrito por motivos de espacio y por ser ampliamente conocidos. Pueden consultarse, respectivamente, en <https://www.wdl.org/es/item/109/view/1/1/>, [https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank\\_mm/espagnol/es\\_ddhc.pdf](https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf) y <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

Sin embargo, se puede aplicar a la genealogía de los Derechos Humanos la misma crítica que hace MacIntyre a la recepción por parte de la filosofía occidental de la noción de *animal racional*: pone el énfasis en aquello que separa al ser humano de los demás animales mientras que relega a un segundo plano aquello en lo que son similares.

Así como es correcto señalar la importancia de la dignidad intrínseca del ser humano, fruto de su condición racional, es incorrecto desatender la animalidad, es decir corporeidad y, por tanto, vulnerabilidad del ser humano.

En ninguno de los tres documentos anteriormente referidos aparece la palabra “vulnerabilidad”. Ciertamente se hace alusión a algunas “vulnerabilidades”, como, por ejemplo, las personas que se ven obligadas a buscar asilo político<sup>40</sup>, sin embargo, la única visión esencialista que puede percibirse es la referida a la dignidad.

Es decir, al hablar del árbol de los derechos humanos, la raíz de la dignidad humana se considera algo objetivo, mientras que la vulnerabilidad es algo subjetivo que puede verse agravado por condiciones exteriores a los sujetos. Al respecto, Luisa Fernanda Tello Moreno ha señalado:

“Para comprender el concepto de vulnerabilidad asociado al ámbito de los derechos humanos, es necesario establecer que su surgimiento, en la década de 1970, tuvo un enfoque centrado en los desastres naturales y los problemas del desarrollo, pero en la década siguiente se aproximó a las estructuras y los procesos socioeconómicos de desigualdad y pobreza, estableciéndose que estos factores juegan un papel fundamental como portadores de la vulnerabilidad, y que al conjugarse con un fenómeno natural se potencializan el daño generado y los desastres”<sup>41</sup>.

40. Cfr. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, artículo 14.

41. Tello Moreno, Luisa Fernanda. *Derechos humanos y vulnerabilidad*. En PÉREZ Contreras, María Montserrat (et. al.). En “Temas selectos de vulnera-

En el ámbito de las publicaciones académicas sobre derechos humanos encontramos un panorama similar. Al hacer una búsqueda en el índice Scopus de los términos “derechos humanos” y “vulnerabilidad”<sup>42</sup> da como resultado 5 artículos, ninguno de ellos aborda la vulnerabilidad desde una perspectiva objetiva sino desde una perspectiva sociológica.

Sostengo la hipótesis de que el problema del olvido de la vulnerabilidad (en singular) al hablar de derechos humanos tiene consecuencias similares, a nivel político, de las que tiene a nivel ético el olvido de la animalidad humana: en lugar de conducir hacia una ética del cuidado, en la que el individuo se encuentra moralmente obligado a cuidar del otro, conduce a una ética de la autosuficiencia en la que el deber moral se centra en respetar al otro. Las implicaciones de sustituir el cuidado por el respeto me parecen evidentes, siendo quizá la central que trastoca la relación entre justicia y generosidad, tal y como lo ha señalado MacIntyre: cuando se actúa ante la necesidad del otro no se está incurriendo solamente en un acto de generosidad, sino también en uno de justicia<sup>43</sup>.

De aceptar las consideraciones anteriores, la noción de derechos humanos sería secundaria con respecto a la de deberes humanos: en lugar de entenderse que la obligación consiste en respetar el derecho del otro, entenderíamos que el deber hacia el otro es la obligación.

Ello nos lleva al objetivo que buscamos con esta investigación: poner la vulnerabilidad en el centro de la obligación política, y a los derechos humanos como obligación más que como garantía.

bilidad y violencia contra niños, niñas y adolescentes”. UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Pág. 28.

42. Se introdujo: “Derechos humanos” AND vulnerabilidad.

43. *Cfr.* MacIntyre. *Op. Cit.* Capítulo 10.

#### 1.4. Pensar la vulnerabilidad como fundamento de la política

Se pregunta MacIntyre, ¿qué consecuencias tendría para la filosofía moral considerar el hecho de la vulnerabilidad y la aflicción, y el hecho de la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana?<sup>44</sup> Como hemos señalado, la respuesta a esta pregunta obliga a reconsiderar algunas de las nociones más estudiadas y comúnmente aceptadas de la ética y la política aristotélica, comenzando por su categorización de las virtudes morales.

Para el autor, algunas virtudes ameritan revisiones importantes, tal es el caso de la generosidad y la justicia. Y otras, como la llamada “virtud masculina”, de plano han contribuido a la negación sistemática de la interdependencia humana.

El autor aventura que ni el Estado moderno ni la familia contemporánea son suficientes para proveer el tipo de asociación que el hombre requiere<sup>45</sup>, lo que queda más o menos claro cuando entendemos al Estado como un ente encargado de garantizar el derecho a la vida y a la propiedad.

En tanto al modelo de familia, la sociología relacional ha dado claves para comprender que una de las razones por las cuales la familia nuclear sigue siendo necesaria es precisamente por el hecho de que el ser humano no puede darse a sí mismo su propia existencia, ni puede sobrevivir sin los cuidados de otros<sup>46</sup>. Sin embargo, en una ética de la autosuficiencia, se entendería la noción de la familia como una relación de paso en tanto se logra la independencia, que se plantea no sólo como posible, sino como deseable.

44. MacIntyre. Op Cit. Pág. 23.

45. *Ibid.* Pág. 24.

46. Donati, Pierpaolo. *Manual de sociología de la familia*. EUNSA. Pamplona, 2003. *Passim*.

Es importante hacer notar que MacIntyre se centra en las consecuencias de la centralidad de la vulnerabilidad tendría en la ética, por lo que podemos afirmar que, aunque la pregunta que guiará mi investigación es similar, tiene una diferencia importante: yo me preguntaré cuáles son las consecuencias de la centralidad de la vulnerabilidad en la obligación política. En la tradición aristotélica, centrada en la idea de *polis* y no en la de Estado, la ética es inseparable de la política, a diferencia de lo que ocurre cuando surge el Estado moderno, cuando pensadores como Maquiavelo, en *El Príncipe* (1532), y Weber, en *La política como vocación* (1919) plantean una escisión entre la moral privada y la pública.

Por ello, asumiendo la tradición aristotélica, haré un tránsito que considero natural: de la antropología, con la noción de vulnerabilidad, a la ética, yendo de la ética de la virtud a la ética del cuidado, para desembocar en el deber que tenemos hacia los otros, en la noción de derechos humanos.

De acuerdo con las consideraciones anteriores, me cuestiono cómo puede fundamentarse una ética política que tenga como elemento central la vulnerabilidad humana. Anticipo que la respuesta a dicha pregunta tendrá implicaciones en diversas áreas de estudio tales como la filosofía política, la ética de las virtudes, la ética del deber, y los derechos humanos, ahora fundamentados desde esta misma vulnerabilidad y no solamente desde la dignidad, tal y como se ha hecho hasta ahora como fruto de la mentalidad ilustrada.

Es necesario, también, indagar sobre algunos aspectos relacionados con esta pregunta, tales como el papel que ha jugado la noción de vulnerabilidad en la filosofía moral occidental; si es que ha prevalecido, y en qué medida, una ética de la autosuficiencia en la concepción moral y política de Occidente; cuáles serían las implicaciones morales y políticas de un pleno reconocimiento de la vulnerabilidad humana; la diferencia entre “la vulnerabilidad”

y “las vulnerabilidades”; cuál es el fundamento último del deber hacia los demás; si es posible, a partir del concepto de vulnerabilidad, hacer una conexión entre la ética de las virtudes y la ética del cuidado y si es posible resolver las tensiones entre estas dos tradiciones; entre otras.

De manera preliminar, la hipótesis inicial de nuestra argumentación es la siguiente. De acuerdo con MacIntyre, aunque la vulnerabilidad humana es generalmente aceptada, no ha tenido el papel central que le corresponde en el estudio antropológico y político desde Aristóteles hasta nuestros días. A partir de la revisión de la filosofía moral aristotélico-tomista, abordada desde el autor seleccionado y en diálogo con los postulados de la ética del cuidado, pueden sentarse las bases que permitan este pleno reconocimiento y, por tanto, promuevan una revisión de los postulados éticos involucrados en el funcionamiento de la comunidad política.

Hago notar que, aunque el concepto de derechos humanos no aparece explícitamente en la hipótesis que estoy formulando, sí se encuentra de manera implícita, pues sostengo que la obligación política fundamental será el ejercicio de los derechos humanos, entendidos no como garantías sino como obligaciones.

A propósito he dicho *ejercicio de los derechos humanos* y no *respeto a los derechos humanos*, pues desde la perspectiva de la ética del cuidado, no basta con respetar el derecho del otro, sino que se es culpable por omisión cuando no se atiende a la vulnerabilidad (y por tanto a las vulnerabilidades) de los demás.

## Bibliografía de este apartado

- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Gredos. Barcelona, 2007.
- ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Gredos. Madrid, 1998.
- BALZA, Isabel. *Crítica feminista de la discapacidad, el monstruo como figura de la vulnerabilidad y exclusión*. En Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas. Año 3, 2011, no. 7. Pág. 58.
- BURGORGUE-LARSEN, Laurence. *La vulnerabilidad comprendida desde la filosofía, la sociología y el derecho. De la necesidad de un diálogo interdisciplinario*. En Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM. Nueva época, Núm. 1, julio-diciembre 2014. Págs. 121-132.
- DONATI, Pierpaolo. *Manual de sociología de la familia*. EUNSA. Pamplona, 2003.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Alicia. *Liberalismo político y ética del cuidado en Martha Nussbaum: vulnerabilidad, capacidades y educación*. En IBAÑEZ-MARTÍN, José Antonio y FUENTES, Juan Luis (eds.). "Educación y capacidades: hacia un nuevo enfoque del desarrollo humano". Dykinson. Madrid, 2017.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Ángel Rodríguez Luño.
- MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Paidós, Barcelona, 2001.
- SÁNCHEZ DE ALBA, Eduardo. *Inorganicidad de la inteligencia*". Revista de Humanidades. Número 1. Agosto de 2015.
- TELLO Moreno, Luisa Fernanda. *Derechos humanos y vulnerabilidad*. En PÉREZ Contreras, María Montserrat (et. al.). "Temas selectos de vulnerabilidad y violencia contra niños, niñas y adolescentes". UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Pág. 28.
- THOMAS, Alan. *Virtue ethics and ethics of care: complimentary or in conflict?* En Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte. Número 14, enero-junio de 2011. Págs. 132-151.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la primera carta de Pablo a los Corintios*. XV, 1, 11.