



Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

La vulnerabilidad como origen de la obligación política.

Una revisión desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre.

Tesis que presenta:

Pablo Galindo Cruz

Para optar por el grado de:

Doctor en Estudios Socioculturales.

Comité tutorial:

Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel- Director de tesis

Dr. Enrique Luján Salazar.

Dr. Claudio César Calabrese

Julio de 2022

**CARTA DE VOTO APROBATORIO
INDIVIDUAL**

Mtra. María Zapopan Tejeda Caldera
DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PRESENTE

Por medio del presente como **TUTOR** designado del estudiante **PABLO GALINDO CRUZ** con ID 171694 quien realizó la tesis titulada: **LA VULNERABILIDAD COMO ORIGEN DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA, UNA REVISIÓN DESDE EL PENSAMIENTO DE ALASDAIR MACINTYRE**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que él pueda proceder a imprimirlo así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"Se Lumen Proferre"

Aguascalientes, Ags., a 27 de julio de 2022



Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel
Tutor director de tesis

c.c.p.- Interesado

c.c.p.- Secretaría Técnica del Programa de Posgrado

**CARTA DE VOTO APROBATORIO
INDIVIDUAL**

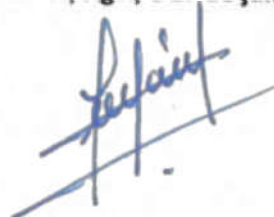
Mtra. María Zapopan Tejeda Caldera
DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PRESENTE

Por medio del presente como **ASESOR** designado del estudiante **PABLO GALINDO CRUZ** con ID 171694 quien realizó la tesis titulada: **LA VULNERABILIDAD COMO ORIGEN DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA, UNA REVISIÓN DESDE EL PENSAMIENTO DE ALASDAIR MACINTYRE**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que él pueda proceder a imprimirlo así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE
"Se Lumen Proferre"
Aguascalientes, Ags., a 27 de julio de 2022



Dr. Enrique Luján Salazar
Asesor de tesis

c.c.p.- Interesado
c.c.p.- Secretaría Técnica del Programa de Posgrado

**CARTA DE VOTO APROBATORIO
INDIVIDUAL**

Mtra. María Zapopan Tejeda Caldera
DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PRESENTE

Por medio del presente como **ASESOR** designado del estudiante **PABLO GALINDO CRUZ** con ID 171694 quien realizó la tesis titulada: **LA VULNERABILIDAD COMO ORIGEN DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA, UNA REVISIÓN DESDE EL PENSAMIENTO DE ALASDAIR MACINTYRE**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que él pueda proceder a imprimirlo así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE
"Se Lumen Proferre"
Aguascalientes, Ags., a 27 de julio de 2022

Dr. Claudio César Calabrese
Asesor de tesis

c.c.p.- Interesado
c.c.p.- Secretaría Técnica del Programa de Posgrado

Fecha de dictaminación dd/mm/aaaa: 02/08/2022

NOMBRE: Pablo Galindo Cruz **ID** 171694

PROGRAMA: Doctorado en Estudios Socioculturales **LGAC (del posgrado):** Historia Social y Cultural

TIPO DE TRABAJO: () Tesis () Trabajo Práctico

TÍTULO: La vulnerabilidad como origen de la obligación política. Una revisión desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre.

IMPACTO SOCIAL (señalar el impacto logrado): Aporte teórico en torno a la problemática de las obligaciones políticas, la vulnerabilidad individual y social y los derechos humanos.

INDICAR SI NO N.A. (NO APLICA) SEGÚN CORRESPONDA:

INDICAR	SI	NO	N.A. (NO APLICA)	SEGÚN CORRESPONDA:
<i>Elementos para la revisión académica del trabajo de tesis o trabajo práctico:</i>				
SI				El trabajo es congruente con las LGAC del programa de posgrado
SI				La problemática fue abordada desde un enfoque multidisciplinario
SI				Existe coherencia, continuidad y orden lógico del tema central con cada apartado
SI				Los resultados del trabajo dan respuesta a las preguntas de investigación o a la problemática que aborda
SI				Los resultados presentados en el trabajo son de gran relevancia científica, tecnológica o profesional según el área
SI				El trabajo demuestra más de una aportación original al conocimiento de su área
SI				Las aportaciones responden a los problemas prioritarios del país
SI				Generó transferencia del conocimiento o tecnológica
SI				Cumple con la ética para la investigación (reporte de la herramienta antiplagio)
<i>El egresado cumple con lo siguiente:</i>				
SI				Cumple con lo señalado por el Reglamento General de Docencia
SI				Cumple con los requisitos señalados en el plan de estudios (créditos curriculares, optativos, actividades complementarias, estancia, predoctoral, etc)
SI				Cuenta con los votos aprobatorios del comité tutorial, en caso de los posgrados profesionales si tiene solo tutor podrá liberar solo el tutor
SI				Cuenta con la carta de satisfacción del Usuario
SI				Coincide con el título y objetivo registrado
SI				Tiene congruencia con cuerpos académicos
SI				Tiene el CVU del Conacyt actualizado
SI				Tiene el artículo aceptado o publicado y cumple con los requisitos institucionales (en caso que proceda)
<i>En caso de Tesis por artículos científicos publicados</i>				
N.A.				Aceptación o Publicación de los artículos según el nivel del programa
N.A.				El estudiante es el primer autor
N.A.				El autor de correspondencia es el Tutor del Núcleo Académico Básico
N.A.				En los artículos se ven reflejados los objetivos de la tesis, ya que son producto de este trabajo de investigación.
N.A.				Los artículos integran los capítulos de la tesis y se presentan en el idioma en que fueron publicados
N.A.				La aceptación o publicación de los artículos en revistas indexadas de alto impacto

Con base a estos criterios, se autoriza se continúen con los trámites de titulación y programación del examen de grado:

Sí X

No

FIRMAS


Elaboró:

* NOMBRE Y FIRMA DEL CONSEJERO SEGÚN LA LGAC DE ADSCRIPCIÓN:



Dr. Rodrigo Alejandro de la O Torres

NOMBRE Y FIRMA DEL SECRETARIO TÉCNICO:




Dr. Rodrigo Alejandro de la O Torres

* En caso de conflicto de intereses, firmará un revisor miembro del NAB de la LGAC correspondiente distinto al tutor o miembro del comité tutorial, asignado por el Decano

Revisó:

NOMBRE Y FIRMA DEL SECRETARIO DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO:



Dr. Alfredo López Ferreira

Autorizó:

NOMBRE Y FIRMA DEL DECANO:



Mtra. María Zapopan Tejeda Caldera

Nota: procede el trámite para el Depto. de Apoyo al Posgrado

En cumplimiento con el Art. 105C del Reglamento General de Docencia que a la letra señala entre las funciones del Consejo Académico: Cuidar la eficiencia terminal del programa de posgrado y el Art. 105F las funciones del Secretario Técnico, llevar el seguimiento de los alumnos.

ISSN 1889-8068



redhes

Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales

Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales

Año XIII No. 25 Enero-junio 2021



Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla
Departamento de Derecho de la Universidad Autónoma de Aguascalientes



**EL GIRO A LA VULNERABILIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS.
HACIA UNA CENTRALIDAD DE LA CONDICIÓN VULNERABLE¹**

**THE TURN TO VULNERABILITY AND HUMAN RIGHTS.
TOWARDS A CENTRALITY OF THE VULNERABLE CONDITION**

Pablo Galindo Cruz²

Resumen: El presente artículo argumenta que las ciencias sociales y la filosofía asisten a un *giro a la vulnerabilidad (vulnerability turn)*, del mismo modo que, en años recientes, se configuraron el *giro lingüístico, el giro cultural y el giro afectivo*. Tal giro se materializa con una revalorización de la noción de vulnerabilidad en el terreno de las ciencias jurídicas, la filosofía política y la filosofía moral. El *giro a la vulnerabilidad*, además de poner la noción sobre la mesa, extiende su significado más allá de situaciones sociales concretas, para referirse a una condición esencial de la naturaleza humana. Se argumenta también sobre las posibilidades que este giro de proveer a una mejor fundamentación de los Derechos Humanos y las obligaciones políticas, superando el paradigma ilustrado y proponiendo una ética no esencialista, pero a la vez universal, que establece simultáneamente la obligación de la atención preferencial hacia quienes sufren vulnerabilidades específicas. Finalmente, se discute la relación entre la ética de la virtud y la ética del cuidado y su relación con las diversas posturas metafísicas.

Palabras clave: Vulnerabilidad, ética, Derechos Humanos, empatía, corporalidad.

Abstract: This article argues that social sciences and philosophy are witnessing a shift towards vulnerability (*vulnerability turn*), just as, in recent years, the linguistic turn, the cultural turn and the affective turn were configured. This turn is materialized by a revaluation of the notion of vulnerability in the field of legal sciences, political philosophy and moral

1 Artículo recibido: 23 de octubre de 2020; artículo aprobado: 15 de marzo de 2021.

2 Profesor de tiempo completo de la Universidad Panamericana, campus Bonaterra. Cursa el Doctorado en Estudios Socioculturales de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Correo-e: pablo.galindo.cruz@gmail.com

Agradecimientos

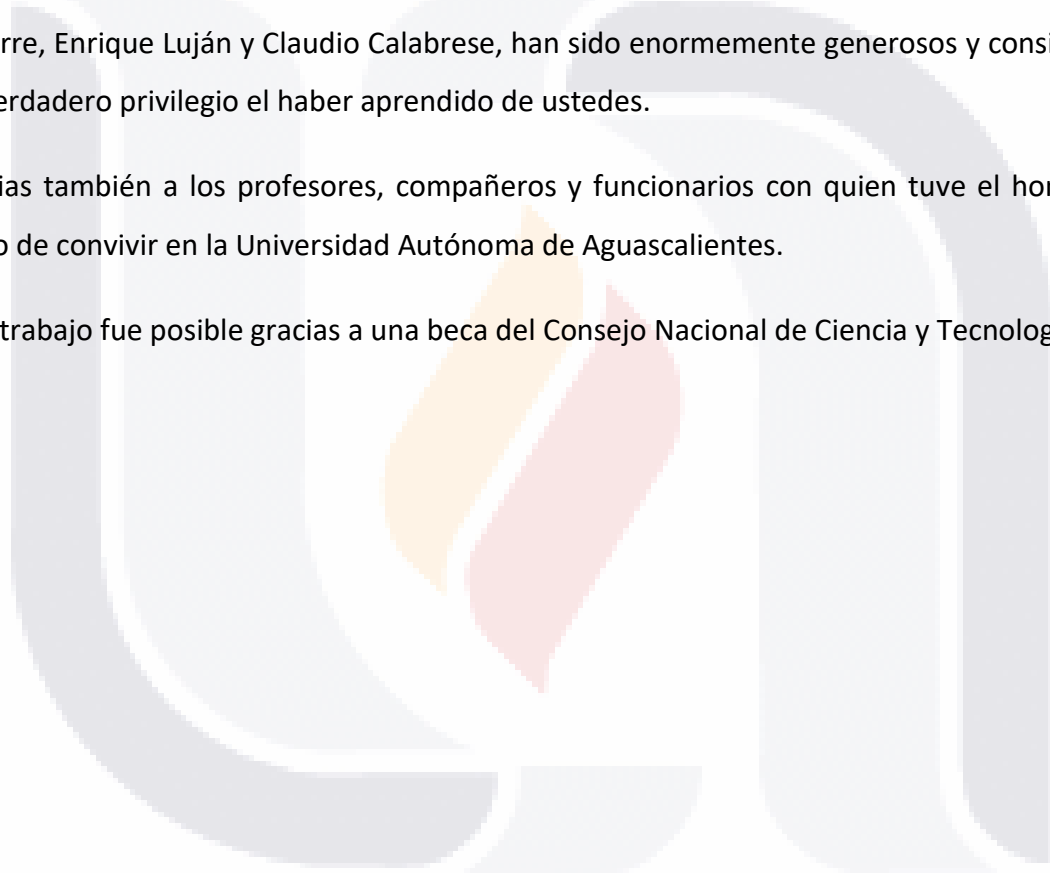
Guardo profundo agradecimiento para todos mis familiares, amigos, profesores y colegas que han contribuido en mi educación y desarrollo.

Particularmente, a quienes comparten conmigo la profesión académica, de quienes he aprendido enormemente.

Muy en especial, agradezco a los miembros del Comité tutorial: doctores Jesús Antonio de la Torre, Enrique Luján y Claudio Calabrese, han sido enormemente generosos y considero un verdadero privilegio el haber aprendido de ustedes.

Gracias también a los profesores, compañeros y funcionarios con quien tuve el honor y gusto de convivir en la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Este trabajo fue posible gracias a una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.



TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

A mis hijos.



TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Índice general

Resumen	3
Abstract	4
Prefacio.....	5
I. Introducción	8
I.1. Estructura general del este apartado.....	8
I.2. Delimitación de conceptos y selección de autores: vulnerabilidad y <i>vulnerabilidades</i>	8
I.3. El problema de “la vulnerabilidad”.	18
I. 4. La vinculación entre la obligación política y los derechos humanos.....	23
I. 5. Planteamiento de la pregunta de investigación.....	26
Bibliografía de este apartado.	29
II. Objeto de estudio.....	31
II.1. Estructura general de este apartado.....	31
II.2. La vulnerabilidad como animalidad.....	32
II.3. La vulnerabilidad como dependencia.....	37
Bibliografía de este apartado.	41
III. Justificación del método filosófico.	42
III.1. Estructura general del escrito.	42
III.2. Una falsa dicotomía.....	42
III. 3 Sociología, filosofía y el estudio de la vulnerabilidad.....	45
Bibliografía de este apartado.	68
IV. El problema de la vulnerabilidad desde Alasdair MacIntyre.	70

IV.1. Estructura general del escrito.....	70
IV.2. La corporalidad.....	70
IV.3. Emotivismo y moral ilustrada.....	96
IV.4 La vulnerabilidad en Alasdair MacIntyre.....	108
IV.4.1. Diferentes tipos de vulnerabilidad.....	118
IV.4.2. Motivaciones y razones.....	122
IV.4.3. Bien común y vulnerabilidad.....	128
IV.4.4. El tránsito hacia el razonamiento práctico independiente.....	133
Bibliografía de este apartado.....	145
V. Formulación de una ética de la vulnerabilidad.....	147
V.1. La justicia como relación asimétrica.....	147
V.2. Redes institucionalizadas de interdependencia.....	161
V.3. Ética de la virtud y ética del cuidado.....	170
V.3.1. La justa generosidad y la misericordia.....	175
V.3. 2. Otras virtudes del reconocimiento de la dependencia.....	185
V.3.3. Relación con la “ética del cuidado”.....	188
V.4. Derechos humanos y pensamiento decolonial.....	191
V.4.1. Autonomía e igualdad, dos principios insuficientes.....	192
V.4.2. Colonialidad y derechos humanos.....	195
V.4.3. Superar la modernidad eurocéntrica.....	199
Bibliografía de este apartado.....	204
VI. Conclusiones.....	207
Bibliografía general.....	211

Resumen

A partir de la revisión del concepto de *vulnerabilidad*, tal y como lo presenta Alasdair MacIntyre, específicamente en el libro *Dependent rational animals* (1999), se elabora una discusión en torno a la naturaleza de ésta, presentándola no como un rasgo sociológico o contingente sino como uno esencial. Para ello, se argumenta en torno a las relaciones entre lo cambiante en el ser humano (social, biológico e histórico) y su vínculo con una noción esencialista de su propia naturaleza.

Tal idea de vulnerabilidad es presentada como el origen de las obligaciones políticas del ser humano, en sustitución de otros conceptos que tradicionalmente han ocupado este lugar (particularmente en la tradición ilustrada), tales como la dignidad o la racionalidad. Se formula así una propuesta de ética que, sin excluir estos rasgos que —evidentemente— forman parte de la naturaleza humana, los coloca en un lugar secundario con respecto a la interdependencia e indigencia naturales de la persona.

Ello conduce a una revisión de la tradición europea e ilustrada de los llamados Derechos Humanos, que permite adoptar una mirada no hegemónica en donde la promoción y defensa de estos derechos vaya más allá de un garantismo estatal fundamentada en una ética individualista de la autonomía.

Palabras clave: Vulnerabilidad, Ética, Derechos Humanos, Corporalidad, Interdependencia.

Abstract

Based on the review of the concept of vulnerability, as presented by Alasdair MacIntyre, specifically in the book *Dependent rational animals* (1999), a discussion is elaborated on the nature of vulnerability, presenting it not as a sociological or contingent feature but as an essential one. To this end, an argument is made about the relationship between the changing nature of human beings (social, biological and historical) and its link with an essentialist notion of their own nature.

This idea of vulnerability is presented as the origin of the political obligations of the human being, replacing other concepts that have traditionally occupied this place (particularly in the Enlightenment tradition), such as dignity or rationality. A proposal for ethics is thus formulated which, without excluding these traits that -evidently- are part of human nature, places them in a secondary place with respect to the natural interdependence and indigence of the person.

This leads to a revision of the European and Enlightenment tradition of the so-called Human Rights, which allows the adoption of a non-hegemonic view in which the promotion and defense of these rights goes beyond a state guarantee based on an individualistic ethic of autonomy.

Key words: Vulnerability, Ethics, Human Rights, Corporeality, Interdependence.

Prefacio

Comencé este trabajo oficialmente, dentro del Doctorado en Estudios Socioculturales de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, en agosto de 2019. En diciembre de ese mismo año, se reportó la hospitalización de algunos pacientes en Hubei, China, que sufrían una enfermedad nueva que se caracterizaba por neumonía e insuficiencia respiratoria y era ocasionada por un nuevo coronavirus: el SARS-CoV-2).¹

La historia es ampliamente conocida: el 11 de marzo del 2020, el director general de la Organización Mundial de la Salud, Tedros Adhanom Ghebreyesus, declaró la nueva enfermedad como pandemia y, en muy poco tiempo, la vida cotidiana de millones de personas se vio afectada de muy diversas formas.

Desde entonces, se ha vuelto un tópico (para no decir que un lugar común) recordar la fragilidad humana y lo fácil que un enemigo invisible y microscópico puede alterar las mecánicas sociales y económicas, además de provocar muertes y saturar servicios de salud.

Mi trabajo, aunque insertado en este panorama del que no puedo, ni pretendo, abstraerme, no es uno más de los dedicados a esta reflexión, por más que la considere útil, pertinente y necesaria.

En enero de 2021, como parte de mis estudios de doctorado, publiqué en la Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales (REDHES), un artículo titulado “El giro a la vulnerabilidad y los derechos humanos. Hacia una centralidad de la condición vulnerable”². En éste, sostengo que las ciencias sociales y la filosofía han dado en las últimas décadas un *giro a la vulnerabilidad*, del mismo modo que anteriormente se habían

¹ Cfr. Ferrer, Ricardo. *Pandemia por COVID-19: el mayor reto de la historia del intensivismo* en Medicina intensiva. Vol. 4, No. 6. Agosto- septiembre de 2020, Págs. 323- 324. DOI: 10.1016/j.medin.2020.04.002

² Galindo, Pablo. El giro a la vulnerabilidad y los derechos humanos. Hacia una centralidad de la condición vulnerable. En Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales. Año XIII. No. 25. Enero-junio 2021. Págs. 79- 99.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

producido los giros lingüístico y cultural. Este viraje se ha manifestado, particularmente, en el surgimiento de la llamada ética del cuidado, así como en diversas argumentaciones, frecuentemente llevadas a cabo por mujeres, que reivindican una filosofía de lo femenino, alejada de interpretaciones que entienden la dependencia como algo vergonzoso, la invulnerabilidad como algo deseable (o, al menos, asequible) y la autonomía e independencia como fines de la educación moral.

Sin embargo, y como argumenté en ese mismo texto, dicho viraje hacia la vulnerabilidad ha venido acompañado de lo que, a mi parecer, son ambigüedades, en el mejor de los casos, y equívocos, en el peor. Entre estos, observo una confusión bastante extendida entre la vulnerabilidad, en singular, y las vulnerabilidades, en plural. Por ejemplo: se habla de personas “vulnerables” como si ello fuera una condición que sólo padecen algunos sujetos; como lo veo, decir “personas vulnerables” pudiera considerarse equivalente a decir “personas racionales” o “seres humanos corpóreos”, es decir, la vulnerabilidad no es un rasgo accidental, sino esencial, de todo ser humano. Ello, desde luego, no implica que no haya personas que padezcan una particular condición vulnerable, o alguna de las “vulnerabilidades”, en plural, de las que se puede ser objeto.

También, en aquella ocasión señalé que, como parte de este giro a la vulnerabilidad, es necesaria la revisión del concepto tradicional, ilustrado, de los Derechos Humanos. Como señalé entonces, y también lo asumo en este trabajo, tales derechos están fundamentados en una idea de dignidad que no responde a una auténtica comprensión del ser humano, particularmente si tomamos en cuenta a la vulnerabilidad como un rasgo ontológico. En aquel momento escribí:

“... el concepto de dignidad, entendido como un binomio de autonomía e independencia, ha sido la opción del proyecto ilustrado. Esta noción es inseparable de una concepción política liberal que, en su versión más acabada, restringe las obligaciones del Estado a la conservación de la paz y protección de la propiedad”³.

³ *Ibíd.* P. 88.

En el presente trabajo, presento una argumentación mucho más extensa de la que elaboré en dicho artículo, y lo hago a partir de la revisión de la filosofía aristotélico-tomista que emprendió el filósofo escocés Alasdair MacIntyre. La razón para seguir este camino es que considero que, más que tirar por la borda el pensamiento clásico en un intento por subrayar la interdependencia y la vulnerabilidad, lo que se requiere es repensarla, desde la óptica de la necesidad y la interdependencia humanas.

Como se leerá en las páginas siguientes, busco sostener una ética que no parta del concepto de “dignidad” como piedra de toque de las obligaciones políticas y que no tenga a la autonomía como fin de la educación moral, sino que, por lo contrario, asuma la interdependencia como rasgo central, sin por ello negar la utilidad del reconocimiento de la dignidad, pero subrayando, junto con MacIntyre, el reconocimiento de la dependencia.

Esta revisión resulta particularmente pertinente en una época en la que, obligado por las circunstancias, la humanidad ha vuelto, aún más, los ojos hacia lo que es una realidad innegable: nuestra absoluta incapacidad de desarrollarnos y de sobrevivir si no es con la cooperación de los demás.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

I. Introducción

I.1. Estructura general del este apartado.

El propósito de este apartado es presentar la delimitación de conceptos, selección de autores y líneas generales de argumentación que se pretende desarrollar a lo largo de la investigación para, a partir de ellos, plantear una pregunta de investigación.

Las ideas se presentarán en el siguiente orden:

- a. Una delimitación de los conceptos clave de la investigación, principalmente de la noción que adoptaré de *vulnerabilidad*
- b. Una problematización de este concepto una vez definido.
- c. La vinculación entre la obligación política y los derechos humanos.
- d. La formulación de una pregunta de investigación y de algunas preguntas secundarias.

I.2. Delimitación de conceptos y selección de autores: vulnerabilidad y vulnerabilidades.

Con las siguientes líneas busco fundamentar la necesidad del rescate ⁴ 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 el filósofo escocés Alasdair MacIntyre. Para ello, diferenciaré entre una noción filosófica

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.

del concepto de vulnerabilidad y una sociológica, pues considero que ambos significados suelen confundirse y generar equívocos importantes.

En las líneas que siguen expondré las razones por las cuales se ha elegido a este autor, a la vez que haré una problematización y delimitación de los principales conceptos que guiarán las indagaciones de la investigación que se propone, con la finalidad de generar una pregunta de investigación pertinente, así como un objetivo general y particulares que resulten adecuados y útiles.

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 Aquino⁵. En nuestro estudio, 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

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

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

como *animal racional*, el concepto de sabiduría práctica o *phrónesis*, y la existencia de una ética de la autosuficiencia.

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 humano⁶.

“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”⁷.

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.

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

⁷ *Ibíd.* pág. 20.

Ya Tomás de Aquino, cita MacIntyre, sostuvo: “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”⁸.

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”⁹.

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 argumentos¹⁰. 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 sociales, 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*¹¹. 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:

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 sin duda 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.

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.

“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”¹².

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 humana¹³, 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 biológicas¹⁴.

Una formulación simple de estas ideas es que en el mundo natural toda racionalidad es inteligente, pero no toda inteligencia es racional¹⁵. 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.

¹² Et. Nic. VI, 13. 1144b 25-30.

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

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

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

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

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 obreros¹⁶.

De las razones anteriores podemos desprender 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 prerrequisito la vida en comunidad.

Ello nos conduce al tercer concepto problemático que he mencionado en este texto: el de la ética de la autosuficiencia. Si aceptamos que, como he afirmado, la 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,¹⁷ 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”¹⁸.

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

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

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.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

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 tomista¹⁹.

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

¹⁹ Cfr. *Ídem*.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

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 la prensa (como probablemente en el habla cotidiana) como en 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 pretende 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 ser humano como lo es su corporeidad (ya en líneas anteriores he identificado ambos conceptos).

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”.²⁰

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 sufrimiento²¹, 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”²².

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 escrito y en otros textos que formen el corpus de mi investigación:

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

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, p. 154.

²¹ Cfr. *Ibid.* Pág. 127.

²² Pol. 1253a

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

varón que no tiene carencias materiales. Sirvan de ejemplo algunas líneas de la Ética Nicomáquea al hablar sobre la virtud de la magnanimidad:

“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...”²³.

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 Held²⁴, 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.

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,

²³ Et. Nic. IV, 3. 1124b.

²⁴ Referida por MacIntyre.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

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 elija²⁵, 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 Scopus²⁶ 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, aceptamos 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”.

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 de mi tesis tomando como punto de partida a Alasdair MacIntyre.

1.3. 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.

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.

²⁶ Ejercicio realizado el 20 de septiembre de 2019

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Sin embargo, según afirma Alasdair 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”²⁷.

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 estudian 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- vulnerabilidad²⁸ 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.²⁹

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:

²⁷ MacIntyre. *Op. Cit.* 15- 16.

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

²⁹ Cfr. *Ibid.* Pág. 17.

“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”³⁰.

Aunque la postura de Nussbaum ya está centrada en la vulnerabilidad, y no en las vulnerabilidades, MacIntyre es un tanto más 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 medida³¹.

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”.³²

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.

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

³² *Ibíd.* Pag. 16.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Como puede verse, la visión que suele tenerse de discapacidad, siguiendo la argumentación de nuestro autor, adolece nuevamente 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?

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 una 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”³³.

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

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.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

después. Ello conduce a la crítica que Balza reseña: de la negación de la discapacidad propia (presente o futura) se desprende el 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 otros³⁴.

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.³⁵

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.

La presente investigación pretende tomar como punto de partida el concepto de vulnerabilidad (en oposición con *las vulnerabilidades*), contraponerlo con la visión, propia

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

³⁵ Cfr. *Ibid.* Capítulos 8 y 10.

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 pública³⁶:

“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”.³⁷

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 cuidado³⁸.

I. 4. La vinculación entre la obligación política y los derechos humanos.

En las líneas anteriores, he delimitado dos vértices de mi 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 la razón para identificar los derechos humanos con la obligación política a partir de dos conceptos problemáticos: la noción de que los derechos humanos se

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 *Ibíd.* Pág. 136. Traducción propia.

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

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 1948³⁹.

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 político⁴⁰, sin embargo, la única visión esencialista que puede percibirse es la referida a la dignidad.

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 y <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

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

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

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 desastres⁴¹.

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”⁴² 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.⁴³

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

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

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.

I. 5. Planteamiento de la pregunta de investigación.

De acuerdo con las consideraciones anteriores, y según lo anunciamos al inicio de este escrito, buscaremos generar una pregunta de investigación pertinente, así como un objetivo general y particulares que resulten adecuados y útiles.

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?,⁴⁴ 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 requiere⁴⁵, 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.

⁴⁴ MacIntyre. Op Cit. Pág. 23.

⁴⁵ *Ibíd.* P. 24.

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 otros⁴⁶. 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.

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, planteo la siguiente pregunta de investigación:

¿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

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

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

solamente desde la dignidad, tal y como se ha hecho hasta ahora como fruto de la mentalidad ilustrada.

Adicionalmente a la pregunta de investigación, y para trazar de manera más clara un mapa de ruta, consideraremos algunas preguntas secundarias, a sabiendas de que, a lo largo del trabajo, irán surgiendo nuevas y de que algunas de las que nos planteemos inicialmente pudieran quedar descartadas:

- ¿Qué papel ha jugado la noción de la vulnerabilidad humana en la filosofía moral occidental?
- ¿Qué tanto ha prevalecido una ética de autosuficiencia en la concepción moral y política de occidente?
- ¿Cuáles serían las implicaciones morales y políticas de un pleno reconocimiento de la vulnerabilidad humana?
- ¿Cuáles son las diferencias entre “la vulnerabilidad” y “las vulnerabilidades”?
- ¿Cuál es el fundamento último del deber hacia los demás?
- ¿Es posible, a partir del concepto de vulnerabilidad, hacer una conexión entre la ética de las virtudes y la ética del cuidado?
- ¿Puede resolverse la tensión entre la ética de las virtudes y la ética del cuidado?

Considero que, aunque por motivos de argumentación, algunas preguntas pudieran quedar fuera de un trabajo de tesis, sin duda pueden proveer de cuestionamientos para otros productos de investigación como artículos u otras participaciones.

Utilizaré también, como guía para mi exposición, una hipótesis inicial, que formulamos de la siguiente manera:

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.

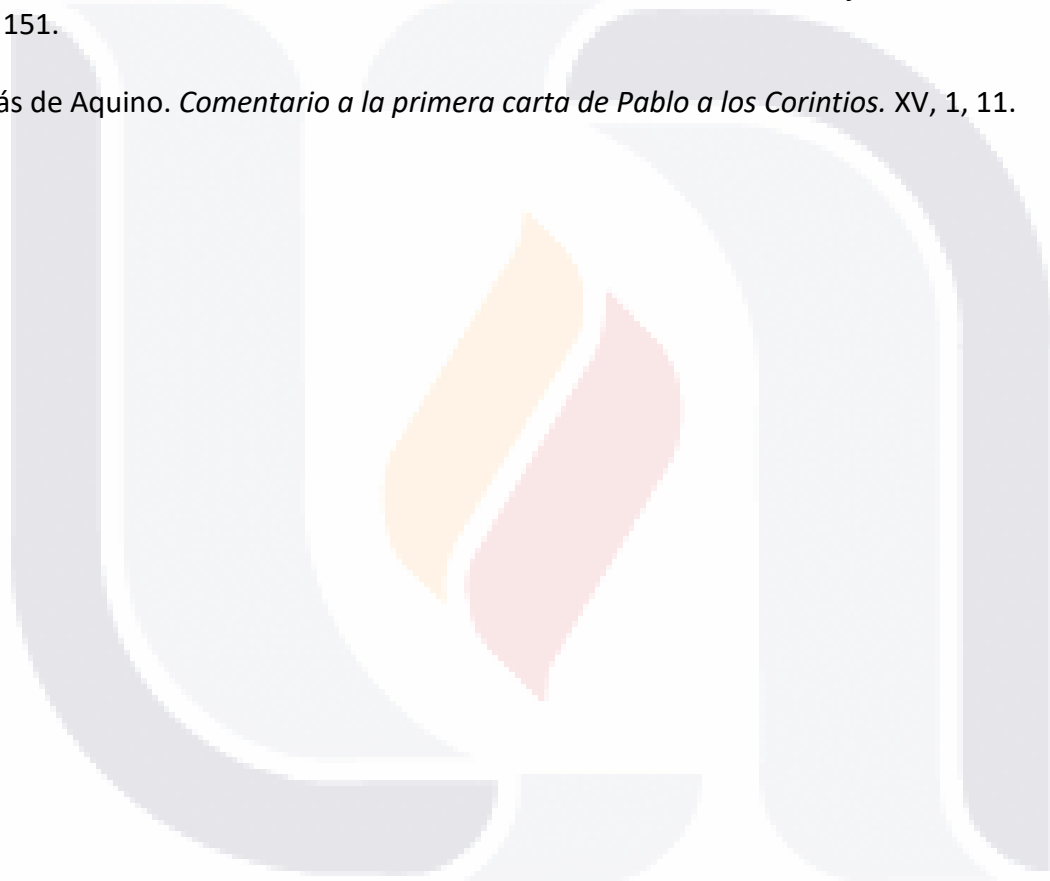
MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Paidós, Barcelona, 2001.

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.



II. Objeto de estudio

II.1. Estructura general de este apartado.

En el apartado anterior, en que planteé la pregunta de investigación desde una delimitación del tema, afirmé:

- a) Que partiré de una noción aristotélica desde la óptica, en algunos casos contraria a la interpretación preponderante del filósofo, que hace Alasdair MacIntyre.
- b) Que identificaré el concepto de vulnerabilidad con el de animalidad, entendida ésta como corporeidad viviente sensible.
- c) Que asumiré que la inteligencia humana es también una inteligencia animal.

Tomadas las anteriores afirmaciones como premisas, es necesario profundizar sobre la noción de vulnerabilidad, que ya he problematizado. Cabe decir que dicha profundización constituye una parte importante de la investigación que recién emprendo, por lo que la bibliografía utilizada para este escrito, desde luego preliminar, no hace más que delinear las tradiciones filosóficas que serán mi punto de partida.

Resulta también importante dejar claro que mi trabajo no pretende ser una revisión historiográfica de la noción de vulnerabilidad, se busca, más bien, afirmar, como lo he señalado:

- a) Que la idea imperante de “vulnerabilidad” es equívoca, pues se suele llevar a cabo una trasposición de significados que otorga a la “vulnerabilidad”, en singular, el significado que corresponde a “las vulnerabilidades”, en plural, es decir, a las situaciones específicas de vulnerabilidad.
- b) Que, independientemente de la noción que se tiene de vulnerabilidad, resulta necesario rescatar este rasgo como común a toda persona como fundamento de la filosofía moral ante la noción de autonomía que, de acuerdo con MacIntyre, ha imperado en la tradición occidental.⁴⁷

⁴⁷ Cfr. MacIntyre, Alasdair. *Op. Cit.* Págs. 15- 24.

- TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS
- c) Que la noción de vulnerabilidad, siguiendo a MacIntyre, se liga directamente con la de interdependencia, y que debería considerarse como el fundamento de la obligación política y, por tanto, de los derechos humanos.

Sobre los puntos anteriores se buscará profundizar en los siguientes capítulos de la tesis, aquí sólo se enumeran de manera enunciativa.

De acuerdo con lo anterior, en este apartado delinearé mi objeto de estudio a partir de una identificación del concepto de vulnerabilidad con el de animalidad y, posteriormente, de su vínculo con la interdependencia humana. Es también importante reiterar que mi investigación busca alejarse de la noción de “vulnerabilidad” erróneamente identificada con “las vulnerabilidades”, como señalé en el apartado anterior.

II.2. La vulnerabilidad como animalidad.

Hemos referido anteriormente a la definición de “animal racional” formulada por Aristóteles para referirse al ser humano, y afirmado que, de acuerdo con MacIntyre, la filosofía occidental ha puesto el énfasis en la racionalidad y olvidado la animalidad. Sin embargo, no es correcto afirmar que tal noción, la animalidad, no ha sido abordada en absoluto o que no hay corrientes filosóficas que fundamenten su estudio en la corporalidad.

Comenzaré por señalar algunas nociones de la animalidad tal y como la entendió Aristóteles, para posteriormente referirme brevemente a ésta entendida como vulnerabilidad por otros autores.

En la *Política*, Aristóteles menciona frecuentemente el término “otros animales” para referirse a los animales no racionales:

“Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón”.⁴⁸

De la cita anterior puede apreciarse no sólo la idea de que Aristóteles en todo momento piensa en el ser humano como animal, sino que además asume que éste también es

⁴⁸ Aristóteles, *Política*, VII,12,1332b.

guiado por la naturaleza, es decir, por facultades aprehensivas y tendenciales idénticas a las de los demás animales, aunque en negocio con la racionalidad. MacIntyre recuerda que la inteligencia humana es también una inteligencia animal y que el florecimiento humano implica pasar de una actuación guiada solamente por los deseos corporales a una actuación que incorpore juicios racionales.⁴⁹

Es necesario subrayar que por animalidad entendemos *corporeidad sensible*, es decir, siguiendo la tradicional taxonomía aristotélica: ser vivo y dotado de sentidos⁵⁰.

Tal corporeidad implica la fragilidad y corruptibilidad a la que sólo pueden verse sometidos los entes físicos; y no sólo eso, sino que además aquello que separa a los humanos de los demás animales, la racionalidad, requiere para conocer de las sensaciones provistas por los sentidos.

Lo anterior, siguiendo a Aristóteles, quien desecha la idea platónica del conocimiento innato y señala que la racionalidad humana, facultad no orgánica que radica en el alma⁵¹, necesita de los sentidos, facultades sensibles de naturaleza orgánica, para conocer⁵².

De modo que, si la racionalidad, entendida como la capacidad de inteligir lo universal de los entes, aun siendo de naturaleza inorgánica⁵³, depende de facultades corpóreas (los sentidos), podemos concluir que ésta no anula la vulnerabilidad física propia de todos los animales pues la disminución en los sentidos, a la que necesariamente nos enfrentaremos en diferentes etapas de nuestra vida, limita las capacidades intelectuales⁵⁴.

En este sentido, poner el foco, como hace MacIntyre, en la animalidad humana, sin dejar por ello de tener en cuenta su condición racional, puede ayudarnos a comprender no sólo su condición de permanente vulnerabilidad, independientemente de las condiciones sociales, sino también comprender su interdependencia, como referiremos más adelante.

⁴⁹ Cfr. MacIntyre, *Op. Cit.* Pág. 105.

⁵⁰ Cfr. Aristóteles. *De anima*. II, 2.

⁵¹ En el apartado anterior de hice la distinción entre racionalidad e inteligencia.

⁵² Cfr. *De anima*, III, 7, 431a 16.

⁵³ Cfr. *Ibid.* III, 4.

⁵⁴ Cfr. Tomás de Aquino. S.Th. I,84,8.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Cabe recordar que, de acuerdo con MacIntyre, el olvido de la materialidad humana no fue propiamente un error aristotélico sino la tradición filosófica occidental⁵⁵, pues abundan los fragmentos en que Aristóteles se refiere al hombre como animal⁵⁶.

Aceptando que las causas de este olvido ameritan mayor revisión, se pueden aventurar algunas hipótesis que lo explicarían, unas tienen que ver con la exclusión de la mujer en la democracia griega y el papel preponderante de los varones en la patrística y la escolástica (sin desconocer a autoras como Catalina de Siena, por poner un ejemplo). MacIntyre afirma, como señalé en el apartado anterior, que esta segregación se debe a los intentos masculinos por negar la dependencia, aunque, afirmo yo, la relación causal bien podría ser la contraria: la negación de la mujer llevó a la negación de la vulnerabilidad, no porque la mujer sea físicamente más débil (aunque estadísticamente así sea), sino porque es a la mujer a la que tradicionalmente se le han asignado los cuidados físicos de los niños, ancianos y enfermos.

Otra razón para el olvido de la corporalidad, y por tanto la dependencia, pudiera encontrarse en el entusiasmo ilustrado por la razón: “*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”, escribió Kant⁵⁷.

Martha Nussbaum recuerda, sin embargo, que Rousseau considera la vulnerabilidad humana como una manera de fundamentar la igualdad, mientras que las diferencias son siempre producto de cuestiones sociales:

“Adam Smith, por ejemplo, subraya la diferencia entre el filósofo y el trabajador de la calle consiste principalmente en sus hábitos y su educación. Rousseau sugiere que la reflexión sobre las debilidades comunes de los seres humanos revela una similitud más allá de la clase y el rango”.⁵⁸

⁵⁵ Cfr. MacIntyre. Op.Cit. pág. 9.

⁵⁶ Cfr. Aristóteles. *Investigación sobre los animales. Passim*. Entre muchas otras obras aristotélicas que respaldan mi dicho.

⁵⁷ Kant, Immanuel. ¿Qué es la Ilustración? Ak. VIII 35.

⁵⁸ Nussbaum, Martha. *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Harvard University Press, 2007. Págs. 30-31. La traducción es propia.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Nussbaum hace referencia explícita, aunque no cita textualmente, el libro IV de “Emilio”, que en un fragmento dice:

“Los hombres no son, por naturaleza, ni reyes, ni potentados, ni cortesanos ni ricos. Todos nacieron desnudos, sujetos todos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a toda clase de dolores; en fin, condenados a muerte. Esto sí que es propio del hombre y de lo que no está exento ningún mortal”.⁵⁹

Hemos señalada ya, en el apartado anterior, como la filosofía feminista contemporánea ha reivindicado la ética de la vulnerabilidad, recalcando el carácter universal de esta condición que señaló Rousseau y comparte MacIntyre, y la ha vinculado con la ética del cuidado. Al respecto, en la lógica de la vulnerabilidad *versus* las vulnerabilidades, Martha Albertson Fineman señala:

“En las discusiones de la responsabilidad pública, el concepto de vulnerabilidad es algunas veces usado para definir grupos que tienen dificultades o sujetos estigmatizados, designados como “poblaciones”. La vulnerabilidad es típicamente asociada con la victimización, privación, dependencia o patologías. Por ejemplo, el discurso de la salud pública se refiere a “poblaciones vulnerables””.⁶⁰

Fineman suscribe una noción de vulnerabilidad muy similar, sino es que igual, a la de MacIntyre, en la que coinciden diversas autoras de la filosofía feminista y la ética del cuidado:

“En contraste, quiero adoptar el término “vulnerable” en su potencial para describir un aspecto universal, inevitable y permanente de la condición humana que debe estar en el corazón de nuestro concepto de estado y responsabilidad. La vulnerabilidad, así, es liberada de sus asociaciones limitadas y negativas y es una poderosa herramienta

⁵⁹ Rousseau, Jean- Jaques. *Emilio o la educación*. Edición de Ángeles Cardona de Gibert y Agustín González. Bruguera. Barcelona, 1972. Libro IV, pág. 319.

⁶⁰ Fineman, Martha A. *The vulnerable subject. Anchoring Equality in the human condition*. En *Yale Journal of Law & Feminism*. Volume 20, Issue 1, Article 2, 2008. Pág. 8. La traducción es propia.

conceptual para definir la obligación del estado de proveer una garantía de equidad más robusta que la que está actualmente soportada por el modelo de protección igualitaria”.⁶¹

Para Fineman, así como para MacIntyre, la vulnerabilidad debe entenderse como corporalidad, la cual implica sujeción a la siempre presente posibilidad de herida⁶², ya sea intencional o por fenómenos naturales catastróficos fuera del poder humano⁶³.

Sin embargo, a mi parecer, aunque muy similares, la noción de Fineman no es exactamente igual a la de MacIntyre en los siguientes aspectos:

Primero, MacIntyre pone el acento no sólo en la corporalidad sino en también en la naturaleza animal de la inteligencia humana, para ello, incluso, emprende una investigación sobre la inteligencia de los animales no racionales⁶⁴. Dado que la racionalidad humana, hemos argumentado con Aristóteles y Tomás de Aquino, requiere de imágenes sensibles para conocer⁶⁵, insistimos en que el ser humano es vulnerable incluso en aquello que lo distancia de los animales, a saber, la racionalidad.

Segundo, MacIntyre, no se centra sólo en la macroinstitución del Estado, sino que parte de las relaciones interpersonales para, desde ahí, delinear el modo en que debieran entenderse las demás relaciones. De hecho, aunque él mismo ha negado pertenecer a la corriente del comunitarismo en la que muchos lo han ubicado⁶⁶, sí plantea que el entorno que hace posible el florecimiento humano es el de una comunidad política moldeada por el ejercicio de las virtudes y que, por ello, el estado moderno y la familia actual no proveen la clase de asociación necesaria⁶⁷.

Tercero, lo específico de MacIntyre es precisamente que no deriva su postura en el planteamiento de normas institucionales, aunque éstas son referidas en su obra⁶⁸, sino en

⁶¹ *Ibid.* Págs. 8-9.

⁶² Vale recordar la etimología del término vulnerable. Proviene del latín *vulnus*, que significa herida, y el sufijo *-abilis* que expresa posibilidad. Así, el vulnerable es el que está en condiciones de ser herido.

⁶³ *Ibid.* Pág. 9.

⁶⁴ *Cfr.* MacIntyre. *Op. Cit.* Capítulos 2 a 7.

⁶⁵ *Cfr. Supra* nota 9

⁶⁶ *Cfr.* MacIntyre, Alasdair. *After virtue*. University of Notre Dame Press. 3rd edition. Indiana, 2007. Pág. XV.

⁶⁷ *Cfr.* MacIntyre, Alasdair. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 24.

⁶⁸ *Ibid.* Capítulo 9.

una ética de las virtudes que, según he planteado en el apartado anterior, puede conectar con una ética del cuidado y con una fundamentación de los derechos humanos diferente a la que actualmente impera. De hecho, es en este vértice donde se encuentra la aportación de mi tesis, como señalé en el apartado anterior.

II.3. La vulnerabilidad como dependencia.

MacIntyre, además de subrayar, como ya hemos señalado, la corporeidad de la inteligencia humana, pone también de relieve la necesidad del individuo de tener relaciones sociales que le permitan desarrollar su razonamiento práctico:

De acuerdo con el autor, cuando un individuo logra desarrollar el razonamiento práctico para actuar con relativa autonomía, lo cual no hace que desaparezca la vulnerabilidad, no se debe exclusivamente a su propio esfuerzo, sino que es un logro compartido en el cual la comunidad ha colaborado de manera importante. Es decir, si no se cuenta con las relaciones sociales adecuadas, el razonamiento práctico será defectuoso, por lo que necesitamos de la comunidad no sólo para sobrevivir, sino para aprender a actuar racionalmente⁶⁹. He ahí la doble vulnerabilidad en la que pone el acento el autor: la física, por la exposición del cuerpo a los peligros materiales, y la intelectual, debida a dos razones: que la racionalidad requiere de los sentidos orgánicos para conocer y que requerimos de las relaciones sociales para ser capaces de realizar buenos juicios.

Como he dicho, parece que la tendencia de pensar una ética de la autonomía viene, al menos, desde Aristóteles, con todo y que reconoció la necesidad humana de vivir en la *polis*, por lo que podría pensarse que en este sentido tuvo algo de ambivalencia. Sin embargo, he afirmado, la ética de la autonomía se vio reforzada por el racionalismo del pensamiento ilustrado, por lo que no deja de ser significativo el texto que, líneas atrás, cité de Rousseau.

El autor ilustrado, además de señalar la corporeidad como causa inevitable de la vulnerabilidad entendida como una condición universal de la que se deriva la igualdad, apunta que de ésta se desprende la vida en común:

⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 114.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

“La debilidad del hombre es lo que hace que sea sociable; nuestras comunes miserias son las que excitan nuestros corazones al ser humanos, y nada le deberíamos si no fuéramos hombres. Todo afecto es signo de insuficiencia; si cada uno de nosotros no tuviera necesidad de los demás, jamás pensaría en unirse a ellos”.⁷⁰

El fragmento anterior es muy significativo porque parece que Rousseu consideró, como Fineman, que la vulnerabilidad está en el corazón de la obligación política, lo que resulta particularmente interesante por tratarse de un autor ilustrado.

En el libro IV de *Emilio*, Rousseau plantea tres máximas que, de acuerdo con él mismo, resumen las reflexiones ahí presentadas, la segunda máxima ilustra particularmente la noción de vulnerabilidad como obligación mutua:

“Únicamente se compadecen en otro aquellos males de los cuales uno no se considera exento”.⁷¹

MacIntyre, desde otra tradición, la tomista, plantea también que la virtud de la misericordia nos hace compadecernos de aquellos que sufren algún mal, sobre todo si éste no es producto de sus decisiones, ya sea porque entendemos tal padecimiento como propio, por la cercanía que se tiene con quien lo sufre, o porque consideramos que la aflicción que sufre pudo haberla padecido uno mismo⁷².

El autor retoma a Tomás de Aquino, quien, en la Suma Teológica, al hablar de la misericordia, afirma citando a Aristóteles:

“Por eso escribe el Filósofo en *II Reth.* que *los hombres se compadecen de sus semejantes y allegados*, por pensar que también ellos pueden padecer esos males”⁷³.

De modo que, aunque la vulnerabilidad ha pasado a un segundo plano detrás de una ética de la virtud que propone la autonomía, y posteriormente detrás de una ética inspirada por

⁷⁰ Rousseau. *Op. Cit.* Libro IV, Pág. 318.

⁷¹ Rousseau. *Op. Cit.* Libro IV. Pág. 322.

⁷² Cfr. MacIntyre, Alasdair. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes.* Pág. 148.

⁷³ Tomás de Aquino. S.Th. II-II, 30,3.

la razón ilustrada, puede apreciarse la noción se ha mantenido presente desde la ética aristotélica, pasando por la Edad Media e incluso en la Ilustración.

Más recientemente, como he mencionado junto con MacIntyre, la filosofía feminista ha puesto el acento en cuestión:

Virginia Held, quien, como señalé en el apartado anterior, es referida por MacIntyre como una de las autoras que han aportado a la reivindicación de una ética distinta a la de la autosuficiencia, señala que las teorías morales feministas, surgidas en la segunda mitad del siglo XX, vinieron a enfrentarse con la ética kantiana y el utilitarismo; de acuerdo con la autora:

“Estas teorías morales dominantes pueden verse como modeladas por la experiencia masculina en la vida pública y laboral. Cuando la experiencia femenina es pensada tan relevante para la moralidad como la posición de los hombres, una posición cuya negación parecería ser parcial, estas moralidades parecen no ajustarse a la moralmente relevante experiencia de la mujer en el hogar”.⁷⁴

Del mismo modo que MacIntyre reconoce la importancia de la filosofía feminista, específicamente de Virginia Held, la autora parece adscribirse a la ética de la virtud propuesta por MacIntyre o, al menos, reconocer la importancia de su aportación:

“Más o menos al mismo tiempo que las feministas comenzaron a cuestionar lo adecuado de las teorías morales dominantes, otras voces estaban haciendo lo mismo, lo que incrementó la posibilidad de que las críticas feministas ganaran audiencia. Con el trabajo de Alasdair MacIntyre y otros, comenzó un resurgimiento de la teoría de la virtud que había estado largamente eclipsada”.⁷⁵

En ese sentido, MacIntyre, como he mencionado en el apartado anterior, critica algunas de las virtudes aristotélicas, como la llamada “virtud masculina”, según la cual quienes poseen hombría se distinguen de las mujeres porque no desean que otros se entristezcan

⁷⁴ Held, Virginia. *The ethics of care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press. New York, 2006. Pág. 35. La traducción es propia.

⁷⁵ *Ídem*.

con su pena, además, recuerda MacIntyre, de acuerdo con Aristóteles, al hombre magnánimo le desagrade reconocer de cualquier modo su necesidad de ayuda o consuelo por parte de los demás⁷⁶.

En los apartados posteriores de mi trabajo, profundizaremos sobre las tradiciones aquí delineadas y nos moveremos entre la ética de la virtud, la ética del cuidado y los derechos humanos teniendo como centro la noción de vulnerabilidad que hemos referido.



⁷⁶ Cfr. MacIntyre, Alasdair. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Págs. 21-22.

Bibliografía de este apartado.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1978.

Aristóteles. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdéz. Gredos. Madrid, 1988.

Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Gredos. Madrid, 1992.

FINEMAN, Martha A. *The vulnerable subject. Anchoring Equality in the human condition*. En Yale Journal of Law & Feminism. Volume 20, Issue 1, Article 2, 2008.

HELD, Virginia. *The ethics of care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press. New York, 2006.

KANT, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?* Edición de Roberto R. Aramayo. Alianza editorial. 2ª ed. España, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. University of Notre Dame Press. 3rd. edition. Indiana, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Paidós, Barcelona, 2001.

NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Harvard University Press, 2007.

ROUSSEAU, Jean- Jaques. *Emilio o la educación*. Edición de Ángeles Cardona de Gibert y Agustín González. Bruguera. Barcelona, 1972.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1990. Tomos I y III.

III. Justificación del método filosófico.

III.1. Estructura general del escrito.

El propósito de este apartado es presentar la justificación del enfoque filosófico para la conducción de mi investigación. Como se ha dicho reiteradamente, mi objeto de estudio es la vulnerabilidad en tanto condición humana universal, el abordaje metodológico se plantea a continuación.

Las ideas se presentarán en el siguiente orden:

- a. Una justificación sobre el estudio de la vulnerabilidad desde lo esencial y no desde lo existencial.
- b. Una justificación sobre la realización de un estudio filosófico para el abordaje una problemática social.
- c. Una argumentación en torno a las relaciones entre filosofía y sociología en general y en torno al fenómeno de la vulnerabilidad.

III.2. Una falsa dicotomía.

En los apartados anteriores, dedicados a la problematización y a la definición del objeto de estudio, he señalado que mi interés consiste en abordar la noción de vulnerabilidad desde una perspectiva universal y esencialista (en singular, “la vulnerabilidad”), versus la visión sociológica que estudia “las vulnerabilidades”, en plural, siempre situadas en un contexto particular.

Puede percibirse en lo escrito hasta ahora cierta “antipatía” hacia los planteamientos sociológicos en favor de los filosóficos. No es ésta la intención de mi argumentación, más bien, es necesario distinguir (que no es lo mismo que delimitar) los alcances y métodos de ambas disciplinas y lo que cada una de ellas puede aportar para la comprensión del objeto de estudio. Ello resulta particularmente claro en el marco de un doctorado en Estudios socioculturales. Además, es importante señalar que, más que una fenomenología de la vulnerabilidad, lo que se pretende es la formulación de un *ethos* a partir de su reconocimiento. Aunque dicha tarea ya la ha pensado MacIntyre al plantear las *virtudes*

del reconocimiento de la dependencia⁷⁷, junto con otros autores de lo que he considerado “giro hacia la vulnerabilidad”, lo particular de mi propuesta, como he delineado, está en llevarlo al terreno del deber, particularmente encuadrada en la ética del cuidado, y la relacionada con la defensa y promoción de los derechos humanos, siendo que MacIntyre se ha enfocado específicamente en la ética de las virtudes.

Al plantear una aproximación filosófica al problema de la vulnerabilidad, una de las primeras objeciones que podrían hacerse es la afirmación de que el ser humano sólo existe en una situación determinada, por lo que un análisis de la vulnerabilidad escindido de la contingencia podría percibirse como una aproximación errónea.

A tal objeción opongo dos argumentos:

Primero, no se pretende negar la existencia e importancia de las vulnerabilidades en sentido sociológico, sino atender a la condición común a todo ser humano que constituye su origen. Como he afirmado en los apartados anteriores de mi investigación, considero con MacIntyre que ello se encuentra en la animalidad humana, de la que se desprende también la interdependencia.

El segundo argumento se liga con el anterior: al aceptar que la vulnerabilidad entendida como rasgo universal conduce a la interdependencia, se establece un puente entre naturaleza humana y comunidad, de modo que no se justifica el pensamiento dicotómico entre las visiones sociológicas y las filosóficas. En efecto, la vulnerabilidad en singular sólo puede ser experimentada en situaciones concretas, tal y como ocurre con la totalidad de la existencia humana, lo que no implica la negación de características esenciales.

Tal aclaración resulta pertinente, pues es importante no incurrir en ninguno de dos errores igualmente indeseables: olvidar la condición universal de vulnerabilidad y con ello desatenderla como punto de partida para la obligación política, contra lo cual he argumentado con alguna amplitud; u olvidar la existencia de grupos en situación particularmente vulnerable en sentido sociológico, lo que conduciría al olvido de dichas poblaciones y la consecuente marginación e injusticia, además de llevar a equívocos en la

⁷⁷ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 141 y ss.

investigación de los fenómenos asociados a ambas nociones (la filosófica y la sociológica de vulnerabilidad).

Al respecto de este último error, Florencia Luna afirma:

“El peligro que entraña sostener la noción existencial y esencialista de la vulnerabilidad es el riesgo de naturalizar la vulnerabilidad (sic) e ignorar la vulnerabilidad que se da en la situación de investigación. Así, si todos somos igualmente vulnerables, nadie es específicamente vulnerable, es más, nadie necesita de una protección especial”⁷⁸.

MacIntyre ofrece una manera de franquear este riesgo a través de diversas consideraciones que serán tratadas en apartados posteriores de mi trabajo, pero que, de manera muy breve, pueden enunciarse: en virtud de la propia vulnerabilidad (esencial), todo ser humano está en permanente deuda con quienes le procuraron los bienes y cuidados necesarios para que pudiera crecer y desarrollarse tanto en lo físico como en el razonamiento práctico. Sin embargo, habrá quienes hayan sido privados gravemente de algunos de estos cuidados, por lo que la sociedad se ve urgentemente llamada a retribuirlos sin que ellos tengan deuda o considerándose ésta saldada⁷⁹.

Así, una vez reconocida la obligación moral derivada de la interdependencia y la fragilidad como condición universal, estamos en posibilidades de aceptar como válidos los reclamos de quienes han sufrido situaciones particulares de injusticia, las cuales, señala MacIntyre, podrían originarse por dos fuentes: fracasos morales individuales o “errores sistemáticos de una serie concreta de relaciones sociales en que se insertan las relaciones de reciprocidad”⁸⁰.

De modo que, aunque una noción esencialista de vulnerabilidad, comprendida de manera superficial, pudiera desembocar en una desatención de aquellos que sufren vulnerabilidades específicas, puede también llevar exactamente a lo contrario: a la idea de

⁷⁸ Luna, Florencia. *Vulnerabilidad: un concepto muy útil. Abandonando los “corsets teóricos”*. Revista Redbioética/ UNESCO 2, 1. 2011. Págs. 85- 90. Pág. 86. Citado por: Kottow, Miguel. *Vulnerabilidad entre derechos humanos y bioética. Relaciones tormentosas, conflictos insolutos*. Revista de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú. No. 69. 2012 Págs. 25-44.

⁷⁹ Cfr. MacIntyre, Alasdair, *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 122.

⁸⁰ *Ídem*.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

que, en tanto todos compartimos dicho rasgo, estamos radicalmente obligados al cuidado de los otros.

Aceptado lo anterior, y actuando bajo la premisa de ajustar al objeto de estudio el método de investigación (y no a la inversa), se impone la necesidad de escapar de la dicotomía filosofía/ sociología sin que se vuelva necesario por ello renunciar a la adopción de un enfoque esencialista y por tanto preponderantemente filosófico, reconociendo que el humano sólo puede ser dentro de una existencia, en tanto histórico y contingente, así como constitutivamente relacional.

Con el fin de proporcionar claridad al conjunto de mi trabajo, dedicaré las siguientes líneas a argumentar sobre la relación entre filosofía y sociología, transitando de ida y vuelta entre la generalidad de la relación entre ambas disciplinas (muchas veces difíciles de distinguir la una de la otra) y el modo en que ambas, por separado y en conjunto, se relacionan con mi objeto de estudio.

III. 3 Sociología, filosofía y el estudio de la vulnerabilidad.

Aunque para este punto de mi trabajo se debiera haber comunicado con suficiente claridad las razones por las que mi investigación será de corte filosófica, conviene dedicar algunas líneas, en este apartado centrado en lo metodológico, a una breve reflexión en torno a la relación que la filosofía, como ciencia primera (en sentido metafísico) y la sociología en tanto conocimiento científico, y en muchos casos contrastable, de los hechos sociales.

Tal reflexión no responde a una mera curiosidad intelectual sino a que, como he planteado, la vulnerabilidad es un concepto que se encuentra en los lindes de ambas tradiciones, además de que, en muchas ocasiones, ambas disciplinas resultan difíciles de distinguir o, paradójicamente y de modo contrario, irremediablemente disociadas la una de la otra.

Leslie Sklair ha señalado la relación que, hacia adentro de las universidades, se ha dado entre la filosofía y la sociología, las cuales, según refiere, no siempre han sido de cooperación altruista y ayuda mutua. Al respecto, afirma que la separación es mucho más

estricta en la Europa continental que en Inglaterra (cuna, por cierto, de los Estudios culturales), pues ésta ha sido tanto organizativa como epistemológica⁸¹. Sklair añade que durante muchos años los filósofos han estado tratando de “apoderarse” de la filosofía, y pone como ejemplo lo que el filósofo lingüístico Peter Winch afirma en su libro *The idea of a social science* (1985), donde sostiene que la sociología debería ser una especie de filosofía, específicamente una filosofía política⁸².

Winch alerta que la sociología enfrenta amenazas a su “integridad⁸³ que, de acuerdo con Sklair, se manifiesta en la formulación de un “nuevo idealismo”, presente en los planteamientos fenomenológicos de lo social, así como una fuerte tendencia hacia el individualismo metodológico y el reduccionismo psicológico, lo que deriva en un planteamiento antisociológico de la explicación de la vida social⁸⁴.

Es decir, el esencialismo propio de la filosofía, por más que busca la formulación de postulados de validez universal, puede llegar a olvidar, erróneamente, el vínculo entre las relaciones sociales y la conformación de las existencias individuales.

Es posible salir al paso de estas objeciones a partir de alejarse del falso concepto de la razón como soliloquio, lo que se logra al entenderla como necesariamente relacional, esta relacionalidad se da por dos vías: los cuidados corpóreos necesarios para el correcto desenvolvimiento de la razón práctica, y aquí nos vinculamos con MacIntyre⁸⁵, y por lo que la filosofía del lenguaje ha dicho sobre la relación entre pensamiento y palabra.

La tarea de Winch va más allá de intentar subordinar la sociología a la filosofía, sino que amplía su crítica a todas las ciencias sociales e incluso a lo que, siguiendo a Locke, denomina la “filosofía de obrero” (*underlabourer philosophy*)⁸⁶, entendida como aquella

⁸¹ Cfr. Sklair, Leslie. *Las relaciones entre sociología y filosofía: algunas sugerencias concretas*. En UNAV. Anuario Filosófico. Volumen 5, 1972. Pág. 503.

⁸² *Ídem*.

⁸³ Cfr. Winch, Peter. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. 2nd edition. Routledge. London, 1990. Pág. 16.

⁸⁴ Sklair. *Op. Cit.* Pág. 503.

⁸⁵ Cfr. Macintyre, Alasdair. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Págs. 129- 139.

⁸⁶ Cfr. Winch, *Op. Cit.* Pág. 3.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

que, renunciado a las pretensiones, busca sólo limpiar el camino epistemológico para que las grandes mentes puedan lograr sus hallazgos.

Para Winch, es falsa la idea de que lo que distingue a la filosofía son sólo sus métodos, y afirma que tal percepción conduce a pensar que su única tarea es la de eliminar las confusiones lingüísticas:

“Así que la imagen que se nos presenta es algo así: el conocimiento genuino es adquirido por los científicos a través de métodos experimentales y observacionales. El lenguaje es una herramienta que es indispensable para el proceso; como cualquier otra herramienta, el lenguaje puede desarrollar defectos, y los que le son peculiares son las contradicciones lógicas, frecuentemente concebidas como análogas a las fallas mecánicas en las herramientas materiales. Así como cualquier otro tipo de herramienta necesita un mecánico especialista para darle mantenimiento, así el lenguaje”⁸⁷.

La crítica de Winch es devastadora hacia una concepción ni siquiera utilitarista, sino instrumental, de la filosofía, pero también, como señalé anteriormente, hacia la identificación de la filosofía con su método siendo que, considera el autor, su especificidad radica en la relación entre el sujeto y el objeto de estudio.

El filósofo británico argumenta que, bajo esta concepción instrumental, los problemas de la filosofía le vienen dados desde otros campos, así, señala, los objetos de la filosofía de la ciencia, la filosofía de la religión o la filosofía del arte, son fijados a la filosofía por la ciencia, la religión o el arte, sin embargo, no queda del todo claro de dónde provendrían los problemas de la metafísica y de la epistemología. Así, si aceptamos que estas disciplinas son autónomas en sus objetos de estudio, se derrumba la *filosofía obrera* como una manera de explicar toda la filosofía⁸⁸.

La respuesta a esta objeción de Winch ha sido la afirmación que algunos autores han hecho de que la metafísica y la epistemología no son otra cosa más que disfraces para las filosofías de la ciencia y de la psicología, respectivamente, y otros, aún más radicales,

⁸⁷ *Ibíd.* Pág. 5. Esta traducción, como todas las de las obras anglosajonas citadas en este trabajo, es propia.

⁸⁸ *Cfr.* Winch. *Op. Cit.* Pág. 5.

llegan a afirmar que la metafísica y la epistemología carecen de todo carácter científico. Existe, además, apunta Winch, otra postura, enarbolada, por ejemplo, por Peter Laslett en su libro *Philosophy, Politics and Society* (1956), que afirma que la preocupación por la epistemología es sólo una fase histórica que, una vez que consiga solucionar todos sus problemas para constituirse en una herramienta sólida para la filosofía, será superada, de modo que los filósofos podrán volver a ocuparse por objetos de estudio que provienen de otras disciplinas no filosóficas⁸⁹.

Winch no considera válido tal argumento, tachándolo de ahistórico, además de afirmar que la preocupación la epistemología es útil sólo en tanto permite a la filosofía abordar las preguntas propias de la filosofía de la ciencia, del arte o política. Para Winch, por el contrario, las indagaciones sobre la ciencia, el arte o la política, entre otros campos a los que Winch denomina “periféricos”, pierden su carácter filosófico si se les deja de relacionar con la epistemología y la metafísica⁹⁰.

En cuanto al objeto de mi trabajo, la vulnerabilidad, resulta fundamental alejarse de la noción de la <<filosofía obrera>>. Mi intención no es contribuir a la comprensión filosófica de un fenómeno social, como tampoco lo es analizar las implicaciones sociológicas de un rasgo ontológico. Mi intención es, más bien, a partir de consideraciones filosóficas, formular un *ethos* que desemboque en la revisión de algunas reglas institucionales, particularmente de los fundamentos de la noción imperante, liberal, de derechos humanos. Ello pasa por la necesidad de comprender el modo en que la filosofía y la sociología se relacionan: ¿es la filosofía una ciencia social?

Volviendo a la defensa que Winch hace de la filosofía, son centrales las consideraciones que hace sobre la filosofía del lenguaje. Recurre a Wittgenstein para afirmar que la preocupación de la filosofía por el lenguaje va más allá de validar que las proposiciones son correctas, sino que lo que busca es determinar qué tanto la realidad es inteligible⁹¹.

⁸⁹ *Ibíd.* Pág. 6

⁹⁰ *Ibíd.* Pág. 7.

⁹¹ *Ibíd.* Pág. 11.

En este sentido, Wittgenstein se inscribe en el llamado “giro lingüístico”, que se dio tanto en las ciencias sociales como en la filosofía (que, para los propósitos de este texto hemos planteado como tradiciones epistemológicas distintas) a finales del siglo antepasado y principios del pasado. Su filosofía, según subraya Winch, establece una dificultad, si no imposibilidad, de separar la palabra del mundo, aunque Wittgenstein presenta una noción solipsista en su famoso postulado: “los límites de *mi* lenguaje son los límites de *mi* mundo”⁹², para posteriormente añadir: “el mundo es mi mundo, esto se manifiesta en el hecho de que los límites del lenguaje (que sólo yo comprendo) significan los límites de mi mundo”⁹³.

De modo que el planteamiento solipsista parece originarse en Saussure cuyos postulados, como señala Genaro Zalpa, siguiendo a Hodge y Kress, llevaron a la lingüística por un sendero puramente formal, en el que los procesos sociales no encontraron cabida⁹⁴:

“Tal orientación se encuentra en el sistema de dicotomías saussurianas y en la práctica del autor que consistió en usar las tijeras para cortar uno de los términos y dejarlo fuera del terreno de la ciencia de los signos que proponía. La primera dicotomía es fundamental porque en ella opone lo que es interno y lo que es externo al lenguaje (interno/ externo), y usa las tijeras para dejar fuera lo externo, como la etnología, la historia, la política, etc., a pesar de que llamó al lenguaje “hecho social”⁹⁵.

Como puede apreciarse, una de las mayores dificultades del llamado “giro lingüístico” es precisamente la de determinar el papel del lenguaje, si éste es autorreferencial o si es forzosamente vinculatorio con otros individuos, así como problemáticas aún mayores,

⁹² Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 5.6. Las cursivas son mías.

⁹³ *Ibíd.* 5.62.

⁹⁴ Cfr. Zalpa, Genaro. *Y la palabra se hizo poder... Semiosis social, significación y poder en las organizaciones religiosas*. En Higuera Bonfil, Antonio (Coord.). “Religión y culturas contemporáneas”. Universidad Autónoma de Aguascalientes. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. México, 2011. Pág. 184.

⁹⁵ *Ibíd.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

como si el lenguaje constituye una estructura que, a manera de prisión, determina completamente al sujeto⁹⁶.

Sobre estos dilemas intelectuales y las múltiples acepciones de lo que quiere decir <<lenguaje>>, Adriano Fabris señala:

“Puede indicar simplemente el instrumento de comunicación entre hombres o el medio gracias al cual es posible designar nuestros pensamientos sobre las cosas, o bien puede reflejar, más en general, el modo (...) en que hombres y cosas expresan lo que son. Puede ser el trasfondo en el que se determinan las diferentes formas de vida, o representar el medio en el que se articula y tiene continuidad la comprensión de la tradición. O bien, como se ha dicho, puede constituir el horizonte dentro del cual se ponen de manifiesto las relaciones mundanas o hacer acto de presencia como el ámbito de ejecución de un tipo particular de acciones”⁹⁷.

De modo que las dicotomías subrayadas líneas arriba por Zalpa, aunque están presentes en muchos de los autores del llamado “giro lingüístico”, no son para nada insalvables, pues el lenguaje puede ser, a la vez, el *logos* que permita la comprensión que cada sujeto tiene del mundo y el modo de compartirlo con el otro.

En esta posición se encuentra Gadamer, autor posterior, de finales del siglo XX y padre del llamado *giro hermenéutico* (íntimamente relacionado con el lingüístico) y que puede ser también enmarcado dentro de la misma tradición en tanto filósofo del lenguaje, asumida desde el aristotelismo que, por cierto, es el eje de mi investigación.

En *Verdad y método*, el autor recurre a la clásica definición del ser humano como *animal racional*, o lo que es lo mismo: “ser vivo dotado de logos”. De acuerdo con Gadamer, la palabra griega *logos* se tradujo por razón o pensamiento, pero también significa lenguaje⁹⁸.

⁹⁶ Cfr. Nöth, Winfred. *Handbook of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, Indianapolis, 1995. Pág. 303.

⁹⁷ Fabris, Adriano. *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Trad. Mercedes Sarabia. Akal. España, 2001. Pág. 7.

⁹⁸ Cfr. Gadamer, Hans-George. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1998. Pág. 145.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Así, el hombre no sólo se representa el mundo a partir de la palabra, sino que es ésta misma la que le permite una vida en común, como señala Gadamer:

“Los animales tienen la posibilidad de entenderse entre sí mostrándose recíprocamente lo que les causa placer, para buscarlo, y lo que les produce dolor, para evitarlo. La naturaleza no les ha dado más. Sólo los seres humanos poseen, además, el *logos* que los capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, y también lo que es justo y lo que es injusto”.⁹⁹

Caben aquí también las reflexiones que MacIntyre realiza sobre la existencia o no de lenguaje en los animales, sobre todo cuando algunas investigaciones han probado la capacidad de algunas especies de ejercer algunas facultades aparentemente lingüísticas.

De acuerdo con el autor, la línea entre seres humanos y otros animales es menos rígida de lo que podría pensarse (aunque no por ello inexistente), pues mientras algunas investigaciones empíricas han señalado capacidades aparentemente comunicativas de algunos animales no humanos, la facultad humana va más allá de comprender cadenas de expresiones sintácticamente ordenadas y semánticamente significantes¹⁰⁰, sino que es necesario, además, “la capacidad para construir oraciones que contengan como elementos las oraciones empleadas para expresar el juicio sobre el que el agente reflexiona, o bien las referencias de esas oraciones”.¹⁰¹

Es decir, el lenguaje, facultad exclusivamente humana, implica una reflexividad que está siempre en relación con otro. Hablar es hablar a otro, así no se hable con nadie, e implica un desdoblamiento del sujeto en tanto que es capaz de observarse a distancia, como si fuera otro, y de ese modo explicarse a sí mismo y a los demás.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 72.

¹⁰¹ *Ibíd.*

Del mismo modo, si pensamos, como Gadamer que sólo se puede pensar el mundo desde el lenguaje¹⁰² y que el lenguaje es plenamente tal sólo en el diálogo, estamos en condiciones de superar el pensamiento dualista que he referido.

Sobre la manera en que el lenguaje es una realidad de comprensión común del mundo, que no puede separarse de una realidad dialógica, Gadamer señala:

“El lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*. Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje (...). Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida (...), el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el <<mundo>>”¹⁰³.

En este mismo sentido, Alasdair MacIntyre rescata de Donald Davidson: “ningún ser puede albergar pensamientos a menos que sea un intérprete del habla del otro”¹⁰⁴.

De modo que racionalidad y relacionalidad son dos caras de una misma moneda, que de ningún modo pueden entenderse por separado. Así, insisto, aunque mi investigación se realice desde un enfoque esencialista no puede abandonar las consideraciones sociológicas.

De estas consideraciones debo subrayar, para los intereses de mi investigación, que esta relación entre lo universal y lo particular, es decir, entre lo esencial y lo existencial, no puede darse en términos dicotómicos, por más que una investigación ponga el foco en un aspecto o en otro. Me parece que tal cuestión se encuentra en el meollo de una correcta comprensión antropológica, la idea de que la aceptación de esencias universales de ningún modo anula la de realidades particulares.

¹⁰² Cfr. Gadamer, Hans- George. *Verdad y método I*. 8ª edición. Trad. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1999. Capítulo 14.

¹⁰³ *Ibid.* Pág. 535.

¹⁰⁴ Davidson, Donald. *Thought and Talk*, capítulo II de “Inquiries into Truth and Interpretation”. Clarendon Press, Oxford, 1984, pág. 57 (traducción al castellano: *De la verdad y de la interpretación*. Gedisa. Barcelona, 1989). Citado por: MacIntyre, Alasdair. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 50.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es precisamente este vértice racionalidad/ relacionalidad uno de los puntos neurálgicos de la dependencia: el razonamiento práctico, como hemos señalado en apartados anteriores, sólo puede desarrollarse dentro de las relaciones sociales adecuadas y con el ejercicio de las virtudes, tanto de aquellas que posibilitan lo que MacIntyre denomina la *actuación racional independiente*¹⁰⁵, que no son otra cosa más que las virtudes morales e intelectuales de la tradición aristotélica, como las llamadas *virtudes del reconocimiento de la dependencia*, propuestas específicamente por MacIntyre y divididas en virtudes de *dar* y virtudes de *recibir*¹⁰⁶.

Gadamer, al explicar el pasaje aristotélico que cité líneas atrás, subraya el hecho de que el ser humano puede pensar y hablar, lo que lo posibilita no sólo para hacer patente lo no actual (lo pasado y lo futuro), sino también para hacerlo visible a otros, y le permite pensar lo común, tener conceptos compartidos que habiliten la convivencia de los seres humanos sin asesinatos ni homicidios, y en una forma de vida social, dentro de una constitución política y de una vida económica articulada en la división del trabajo¹⁰⁷.

De nuevo, la vinculación entre razón y sociedad resulta evidente, lo que, a propósito de mis objetivos de investigación, y aunados a la noción de animalidad que hemos descrito, se relaciona con la vulnerabilidad humana, tal y como he venido justificando.

De manera que, cuando afirmo que la aproximación que utilizaré para mi argumentación es filosófica, no me es posible en modo alguno relegar a la sociología, pues, como se ve, en momentos resulta difícil distinguir una disciplina de la otra. Por supuesto, como filósofo, puede resultar atractiva la idea de supeditar la sociología a la filosofía, como demandaba Winch¹⁰⁸.

Así, en la lógica de la vulnerabilidad *versus* las vulnerabilidades, en realidad resultan inseparables la una de la otra, por lo que, al poner el foco en *la vulnerabilidad*, tendré siempre en mente que en ésta siempre se implica una situación específica que, aunque no

¹⁰⁵ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Capítulo 8.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibíd.* Capítulo 10.

¹⁰⁷ Cfr. Gadamer, Hans-George. *Op. Cit. Verdad y método II.* Pág. 145.

¹⁰⁸ Cfr. Sklair. *Op.Cit.* Pág. 504.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

puede agravarla, pues lo esencial no admite gradación, sí puede hacer sus efectos más presentes.

Como puede intuirse, sostengo que el asumir la centralidad de la vulnerabilidad como fundamento de la obligación política, entendida ésta como los deberes mutuos que los seres humanos tienen entre sí, conducirá necesariamente a la consideración de *las vulnerabilidades*, y aunque mi trabajo no reflexionará explícitamente sobre ellas, sí deberán establecerse argumentos que puedan facilitar su análisis.

Para reforzar lo anteriormente expuesto, acudo a lo que Sklair ha señalado sobre tres grandes temáticas coincidentes entre la sociología y la filosofía: la ética, el cambio social y la ciencia. De acuerdo con él, estos temas han incrementado la conciencia sociológica en los filósofos y la conciencia filosófica en los sociólogos¹⁰⁹.

Al respecto del primero de estos grandes temas, la ética, el autor señala:

“La primera parcela del terreno común entre la filosofía y la sociología ha sido tradicionalmente la ética, el estudio de la conducta (*conduct*)¹¹⁰ humana. Tal vez sea innecesario recordar que los griegos concebían la moralidad y la virtud generalmente en términos de la capacidad de cada hombre para cumplir su función social”¹¹¹.

De modo que en la ética (o filosofía moral), más allá de la carga moral, en términos de bondad y maldad, que se atribuye a los actos humanos, hay una importante relación con los roles sociales que cada actor debe desempeñar.

En este sentido, MacIntyre señala:

¹⁰⁹ Cfr. *Ibíd.* Pág. 506.

¹¹⁰ El artículo de Sklair citado en este trabajo fue publicado en español, pues se trata de una ponencia presentada por el autor en una ponencia al Curso de Humanidades Modernas celebrada en julio de 1971 en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo de Santander. El paréntesis (*conduct*) en este pasaje cobra relevancia en el contexto de mi argumentación: en inglés, hay una diferencia sutil entre *conduct* y *behave*. El primero, de acuerdo con el Cambridge Dictionary (versión en línea) se refiere a: “to behave in a particular way, especially in a public or formal situation, or to organize the way in which you live in a particular way”, mientras que *behave* es definido como: “to act in a particular way”. Como puede verse, el verbo *conduct* está relacionado con situaciones públicas y formales, por tanto, no espontáneas o, incluso, estructurales.

¹¹¹ *Ibíd.* Pág. 506.

“Así como se ejercitan las virtudes en todo el espectro de las actividades humanas, también se aprenden en ese mismo conjunto de actividades, en los contextos prácticos en los que se aprende de los demás a desempeñar los roles y funciones como miembros de una familia, un hogar, primero, después en los deberes de la escuela, y posteriormente como granjeros, carpinteros, profesores, tripulantes de un pesquero o miembros de un cuarteto de cuerda. Educar en las virtudes y en las habilidades correspondientes es sólo enseñar a desempeñar bien esos roles y funciones”¹¹².

El segundo de los grandes temas coincidentes entre filosofía y sociología es el relacionado con el cambio social. Como Sklair señala:

“El estudio de la historia por los filósofos y el del cambio social por los sociólogos no representa una preocupación totalmente nueva y opuesta al estudio de la ética, sino más bien un enfoque distinto”¹¹³.

De acuerdo con el autor, el aspecto de la sociedad más frecuentemente tomado en cuenta para la comprensión del cambio social son las relaciones económicas que, en las sociedades modernas han sido racionalizadas en un modo que preocupó a clásicos de la sociología como Weber y Durkheim, y de manera especialmente notable a Marx¹¹⁴ (quien fue tanto sociólogo como filósofo, además de economista), como señala Sklair, las controversias proporcionadas por el marxismo obligan al sociólogo a pensar filosóficamente, y a los filósofos a hacerlo sociológicamente¹¹⁵.

Es, a mi parecer, indudable que la cuestión del cambio social constituye uno de los ejes fundamentales tanto de la filosofía como de la sociología. En este tenor, mi trabajo pretende partir de postulados filosóficos que permitan la formulación de un *ethos* capaz de incidir socialmente.

Estas dos parcelas, la de la ética y la del cambio social, están relacionadas con la tercer gran área coincidente de ambas disciplinas señalada por Sklair: la cuestión de las ciencias

¹¹² MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 107.

¹¹³ Sklair. *Op. Cit.* Pág. 511.

¹¹⁴ *Ibíd.* Pág. 512.

¹¹⁵ *Ibíd.* Pág. 515.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sociales. La postura del autor, con la que coincido, es que la sociología puede establecer asertos científicos sobre la ética y los cambios sociales, pero que ello sólo tiene sentido cuando se dispone de un concepto de *ciencia* que sea filosóficamente coherente y sociológicamente exacto¹¹⁶.

La coherencia filosófica se manifiesta la causalidad que, al menos desde Aristóteles, ha sido uno de los pilares de la argumentación lógica. Sobre una ciencia *sociológicamente exacta*, Sklair afirma que es posible superar los dilemas sobre la validez del conocimiento científico como un tipo de saber válido, aunque socialmente construido:

“El problema¹¹⁷ no consiste tanto en evaluar la validez del “conocimiento científico” (aunque sea del sociológico), si bien esta cuestión existe, como en estudiar la producción de conocimiento en su contexto sociohistórico. Sólo si esto se hace sistemáticamente, estaremos en condiciones (...) de hacer aseveraciones científicas acerca de la ética y del cambio social”¹¹⁸.

No es la intención de este apartado profundizar en la discusión sobre los encuentros y desencuentros que se han dado entre filosofía y sociología, sino justificar el abordaje del problema de la vulnerabilidad desde una postura esencialista que, de acuerdo con lo que he dicho, no excluye la consideración de las vulnerabilidades sociales. Es decir, la selección de la filosofía como campo metodológico y su justificación en tanto ésta es capaz de dar cuenta de fenómenos sociales.

Así, el paso del singular al plural que se da entre *la vulnerabilidad* y *las vulnerabilidades* expresa también el paso del individuo a la colectividad que pretendo formular como resultado de mi investigación.

Retomaré, por último, la defensa de la filosofía por sobre la sociología que elabora Peter Winch para elaborar un par de ideas de me parecen importantes sobre la correlación de ambos campos.

¹¹⁶ *Ibíd.* Pág. 518.

¹¹⁷ De la sociología.

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 520.

Como señalé anteriormente, Winch afirma que la relación de la epistemología con las ramas *periféricas* de la filosofía (arte, religión, política...) es la de establecer las condiciones en que es posible hablar de comprensión, mientras que estas ramas se ocupan de las formas peculiares en que el entendimiento se realiza en contextos particulares¹¹⁹. Así, como puede verse, la epistemología está íntimamente ligada con la filosofía del lenguaje, de la que he venido hablando. Para Winch, esto se ilustra específicamente con la noción de “juegos del lenguaje” y su relación con el seguimiento de reglas en Wittgenstein: es sólo en términos de determinada regla que podemos atribuir un sentido específico a las palabras¹²⁰.

Al respecto afirma:

“El señalamiento de Wittgenstein¹²¹ sugiere una posibilidad de reformular esto: donde las filosofías de la ciencia, del arte, de la historia, etc., tendrán la tarea de elucidar las naturalezas peculiares de estas formas de vida llamadas “ciencia”, “arte”, etc., la epistemología tratará de elucidar qué está involucrado en la noción de una forma de vida como tal. El análisis de Wittgenstein sobre el concepto de seguir una regla y su explicación sobre el tipo peculiar de acuerdo interpersonal que ello involucra es una contribución a esa elucidación epistemológica”¹²².

De acuerdo con Winch, esta conclusión tiene consecuencias importantes en nuestra concepción de los estudios sociales, particularmente la parte teórica de la sociología general y los fundamentos de la psicología social, y sobre el papel que la sociología debe tener respecto a otros estudios sociales. El autor señala que algunos han pensado que la sociología debería ser la ciencia social por excelencia, con la capacidad de sintetizar los resultados de estudios sociales particulares como la economía y la teoría política en una teoría unificada de la sociedad en general; mientras que otros han tratado de ver a la

¹¹⁹ Cfr. Winch. *Op. Cit.* Pág. 40.

¹²⁰ *Ibíd.* Pág. 27.

¹²¹ Relativo a las reglas del lenguaje.

¹²² Winch. *Op. Cit.* Pág. 41.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sociología como una ciencia en el mismo nivel que las demás, confinada a un objeto específico¹²³.

De cualquier modo, señala Winch, cualquiera que sea la postura que se adopte, difícilmente se podrá evadir incluir en la sociología una discusión de la naturaleza del fenómeno social en general, lo cual es tarea de la epistemología, es decir, una labor filosófica, por lo que sostiene que las relaciones entre filosofía y sociología deben de ser mucho más cercanas de lo que actualmente se supone:

“Toda disciplina intelectual podrá, en un momento o en otro, presentar dificultades filosóficas, que frecuentemente presagian una revolución en las teorías fundamentales y que forman obstáculos temporales en el camino de avanzar en la indagación científica”¹²⁴.

Sin embargo, como argumenta el mismo Winch¹²⁵, y como he venido sosteniendo a lo largo de este texto, no es que la filosofía haga labores de “allanar el camino”, como Locke afirmaba de la *filosofía obrera*, para que la sociología pueda ser plenamente independiente una vez superadas las dificultades epistemológicas propias de su quehacer, sino que, siendo su objeto de estudio el modo en que los seres humanos interactúan, y siendo que, como he argumentado, tal interacción parece imposible sin el lenguaje (no sólo por ser éste el medio de interacción sino también el lugar en que el <<mundo>> se construye en común) el lenguaje es objeto mismo de la sociología, tanto como de la filosofía.

Como señala Winch:

“El problema de qué es el lenguaje es claramente de vital importancia para la sociología en tanto que, en él, se está cara a cara con toda la cuestión del modo característico en que los seres humanos interactúan uno con otro en la sociedad”¹²⁶”

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ *Ibíd.* Pág. 42.

¹²⁵ *Ibíd.* Pág. 43.

¹²⁶ *Ibíd.* Pág.43.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Aquí es donde las barreras entre una disciplina y otra se vuelven borrosas, pues parece que la sociología podría constituirse, de algún modo, en una filosofía del lenguaje, o en una lingüística estructural de corte saussuriano.

La cuestión sobre la relación, y más aún, la distinción entre filosofía y sociología no parece tener una respuesta sencilla. De hecho, las líneas que hasta ahora he escrito abren muchos más frentes de los que resuelven, pues quedan por responder una buena cantidad de preguntas como: ¿es la filosofía instrumental con respecto a la sociología o, como lo piensa Winch, la sociología es, en realidad, un tipo de filosofía?

He dejado fuera, por ahora, aunque algunos de estos puntos se tocarán en apartados posteriores, otras cuestiones que son igualmente materia de ambas disciplinas: la teoría de la acción, la relación entre estructura y agencia, las relaciones de poder o la naturaleza de las instituciones sociales.

Quizá los puntos más conflictivos entre ambas disciplinas puedan ubicarse en la cuestión de la universalidad y el de la predicción. En su artículo *Reasons for domination, Bourdieu vs. Habermas*, Franck Poupeau aborda la cuestión de la universalidad confrontando las teorías de Habermas y Bourdieu. Poupeau señala que, mientras para Habermas se presupone una universalidad de la razón y la existencia de intereses universalizables para lograr el consenso y la posibilidad de la existencia social, Bourdieu se distingue de la aproximación filosófica por demandar una *Realpolitik* de la razón, que permitiría *pensar universalmente* sin presuponer una razón universal¹²⁷. Este puede ser uno de los puntos que diferencien una disciplina de la otra.

Aunque la comparación entre Habermas y Bourdieu llevada a cabo por Poupeau está centrada en el tema de la dominación, y no es propiamente una discusión epistemológica, el contraste entre ambos autores resulta esclarecedor en tanto que presentan dos visiones contrapuestas del fenómeno del lenguaje: por un lado, Habermas, con sus acciones *estratégicas* y *comunicativas* plantea una división entre un uso pragmático del

¹²⁷ Cfr. Poupeau, Franck. *Reasons for domination*. En FOWLER, Bridget (ed). "Reading Bourdieu on Society and Culture". Blackwell. Oxford, 2000. Págs. 69-78.

lenguaje y uno deliberativo, ambos presuponen, decía líneas arriba, la existencia de una razón universal; mientras que Bourdieu considera que la condición de emergencia de la racionalidad se encuentra en la unicidad de la interacción social.

El uso deliberativo del lenguaje, a saber, *la acción comunicativa*, permite la formulación de reglas que, aun siendo resultado de la razón, no se enraízan en postulados metafísicos ni son resultado de posturas totalizantes, para Habermas, estas posturas ya no resultan factibles:

“Los sucedáneos teóricos de las imágenes del mundo han quedado devaluados no sólo por el progreso fáctico de las ciencias empíricas, sino también, y más aún, por la conciencia reflexiva que ha acompañado ese proceso”¹²⁸.

Aun adscrito a una postura post-metafísica, Habermas reconoce el valor argumentativo del lenguaje y la posibilidad de, a través del consenso, llegar, en lo político, a postulados normativos, lo que vincula a la racionalidad con los aspectos culturales, que son materia de estudio de la sociología. Llamamos racional, afirma Habermas, a aquél que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura¹²⁹.

Los postulados éticos tienen también, de acuerdo con el autor, un componente sociológico que, sin embargo, no desemboca en posturas abiertamente relativistas: afirma que, aunque en la moral no puede darse la pretensión de verdad, todos los individuos parten intuitivamente del supuesto de que en el círculo de los afectados (a saber, la comunidad) puede llegarse en principio a un consenso fundado. Las normas de acción buscan expresar, dice Habermas, un interés común a todos los afectados y ser meritorias, por ello, de un reconocimiento general¹³⁰.

Queda, sin embargo, la cuestión de la acción estratégica habermasiana, es decir, el uso pragmático, el cual, al buscar influir en el comportamiento del otro, puede comprenderse como una forma de dominación. Poupeau subraya que, al separar la acción comunicativa

¹²⁸ Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Taurus. México, 1999. Pág. 16.

¹²⁹ *Ibíd.* Pág. 39.

¹³⁰ *Ibíd.* Pág. 38.

de la acción estratégica, Habermas divide la acción propiamente discursiva de la de dominación¹³¹, sin embargo, en ambos usos del lenguaje, se presupone una razón universal.

Por su parte, Bourdieu emplea el concepto de *estrategia*, que puede entenderse como una mediación entre las reglas inconscientes originadas en la interacción social y la actuación orientada a fines que llevan a cabo los agentes. El concepto de estrategia enfatiza la naturaleza creativa y activa de las prácticas sociales en donde los agentes improvisan en su búsqueda para maximizar sus posiciones.¹³²

En este sentido, son, para mi argumentación, muy significativos los epígrafes que Bourdieu seleccionó para el prólogo el primer libro de *El sentido práctico*¹³³, las cuales tienen una clara relación con MacIntyre y el vértice filosófico- sociológico que pretendo en mi investigación.

Bourdieu cita a Wittgenstein, específicamente *Investigaciones filosóficas I* § 2167:

“¿Cómo puedo seguir una regla? Si no es una pregunta por las causas, entonces es una pregunta que concierne a la justificación que yo tengo para *actuar* según ella...”¹³⁴

Inmediatamente después, cita la *Poética* de Aristóteles:

“El hombre (...) es el más imitador de todos los animales y es imitando como adquiere sus primeros conocimientos”¹³⁵.

La distinción (más que diferencia) entre los abordajes de Bourdieu y Habermas parece encontrarse en aquella que existe entre la noción de razón como conocimiento universal (en el sentido del *noûs* aristotelico), y que, en consonancia con Gadamer, Habermas considera que requiere la preexistencia del lenguaje, y la del conocimiento práctico

¹³¹ Cfr. Poupeau. *Op. Cit.* Pág. 76.

¹³² Cfr. Maton, Karl. *Habitus*. GRENFELL, Michael (ed). “Pierre Bourdieu. Key concepts”. Acumen. Durham, 2008. Pág. 54.

¹³³ *Le Sens pratique (1980)*

¹³⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas I* §267.

¹³⁵ *Poética*. 48b5-8

(phrónesis) que no consiste en un seguimiento estricto de reglas sino en la adquisición de una habilidad que exige, sin embargo, un conocimiento racional.

El segundo epígrafe, el de Aristóteles, conecta claramente con MacIntyre, quien, como he dicho anteriormente, identifica la vulnerabilidad con la corporalidad y reconoce, como el estagirita, la importancia de la experiencia y la convivencia para el desarrollo de la racionalidad práctica.

MacIntyre subraya que el ser humano “no puede florecer sin discutir con otros y sin aprender de ellos acerca de su propio florecimiento”¹³⁶. Ello exige entonces la precondition del lenguaje, el cual es un rasgo ontológico, y la convivencia con otros, que existe en condiciones propias del estudio de la sociología.

Precisamente sobre la relación entre dominación y florecimiento, a propósito de la reflexión de Poupeau sobre Habermas y Bourdieu, MacIntyre señala que las relaciones de interdependencia se dan necesariamente dentro de instituciones en las que los individuos ocupan un rol específico, o varios roles a lo largo de su vida (familia, escuela, comunidad, sociedad...). Estas relaciones, subraya, expresan también las jerarquías y las formas vigentes de usos del poder.¹³⁷

Aquí, MacIntyre hubiera podido incluir el mismo epígrafe de Wittgenstein que presentó Bourdieu¹³⁸. El autor dedica un capítulo de *Animales racionales y dependientes*, “Razones para actuar”, a hacer una reflexión sobre el modo en que el ser humano actúa a partir de reglas que tienen un componente tanto lingüístico como experiencial. Más adelante, MacIntyre, al señalar el carácter institucional de las reglas, señala que pueden dividirse en *reglas de la reciprocidad y reglas de la jerarquía*.

Hasta ahora hemos considerado un triple conjunto de reglas: las propias de la experiencia (que no son propiamente reglas, sino que aparentan *phrónesis* a partir de la habilidad animal de buscar aquello que es placentero y huir de lo hostil¹³⁹), las reglas de la

¹³⁶ MacIntyre. *Op. Cit.* Pág. 86.

¹³⁷ *Ibid.* Pág. 123.

¹³⁸ Vid. *Supra* 134.

¹³⁹ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit.* Capítulo 6.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

racionalidad, que exigen capacidad lingüística por parte del agente y que son exclusivas de los seres racionales y las reglas sociales. Éstas últimas, pueden funcionar como medio para el desarrollo de los individuos en redes de reciprocidad, que adoptan formas institucionales, o pueden propiciar formas de dominación.

Al decir que las normas sociales son normas de reciprocidad institucionalizada, lo que estamos afirmando es que pueden analizarse desde una perspectiva antropológica, considerándolas como reglas de la vulnerabilidad o de la racionalidad (que, según he afirmado no pueden tratarse de manera separada), o como reglas relacionadas con roles y funciones sociales.

Por ello, la discusión sobre la aproximación disciplinar que he desarrollado en estas páginas resulta pertinente, pues, aunque he afirmado que me inscribiré a una postura filosófica para abordar el problema de la obligación política y, posteriormente, del fundamento de los derechos humanos, resulta imperativo tener siempre presente que el ser humano sólo puede comprenderse en tanto que ejerce roles y funciones.

Un ejemplo claro lo tenemos con la paternidad y la filiación: queda claro que todo aquél que existe como hijo, lo cual coloca al individuo, desde su origen, en una relación paterno- filial de la que no es posible abstraerse. Del mismo modo, el razonamiento práctico de los individuos, en el curso de su desarrollo, se ve influido no sólo por la imitación que, de manera animal, realiza de aquellos que le rodean, ni sólo por los juicios racionales que les son transmitidos en a lo largo de su educación, sino que además, tanto la experiencia como los juicios racionales están moldeados por una relación jerárquica, institucional, y por tanto, con estructuras sociales cuya rigidez o flexibilidad son objeto de estudio de la sociología.

Evidentemente, el niño no sólo imita al padre en tanto que sus comportamientos le faciliten su propia existencia material, sino que lo imita en tanto lo reconoce como padre. Del mismo modo, los juicios que un individuo aprende a lo largo de su vida tendrán mayor o menor peso dependiendo del rol que, con respecto a él, juega quien los emite. Estos juicios, son susceptibles de incluir un componente de dominación (por ejemplo, el juicio

de que un hijo no debe jamás cuestionar el comportamiento de sus padres) y ésta puede o no ajustarse a una necesidad real y provisional en el desarrollo (por ejemplo, cuando el niño es muy pequeño, no debe cuestionar las órdenes de los padres. Afirmo que tal regla debe ser provisional pues, alcanzada cierta edad, el hijo podrá, en algunas ocasiones, cuestionar las órdenes paternas).

En este sentido, Poupeau señala que Habermas nunca considera al lenguaje como un instrumento de dominación, pero, de acuerdo con Bourdieu, olvida que la fuerza del lenguaje no proviene de sí mismo sino del estatus de quien habla, es decir, evade la dimensión social del lenguaje. De acuerdo con Bourdieu, Habermas niega el hecho de que el lenguaje deriva su autoridad de fuentes externas, como los ritos sociales o las instituciones¹⁴⁰. De acuerdo con Bourdieu, la eficacia de los actos performativos de la palabra es lograda gracias a la violencia simbólica y al carácter social de autoridad¹⁴¹.

Poupeau subraya que sería un error hacer una distinción del tipo “Habermas el filósofo *versus* Bourdieu el sociólogo”¹⁴², afirma:

“Habermas representa tal vez el último intento de llevar a cabo una filosofía “como antes”: una voluntad de enmarcar el conocimiento específico dentro de una racionalidad universal (...). Bourdieu es tal vez el primer “filósofo moderno: no uno que busque la disolución de la racionalidad, sino que pugne por reflexiones sobre las condiciones para su emergencia dentro de universos sociales específicos”¹⁴³.

El mismo Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa*, acepta que ha llevado a cabo una apropiación sistemática de la historia de la teoría sociológica, haciendo un *uso fecundo de las intenciones filosóficas* de Kant, Marx, Weber, Mead, Durkheim y Parsons¹⁴⁴. Poner en el mismo cajón a Kant y a Marx puede resultar natural, en tanto que Marx es ampliamente aceptado como filósofo, sin embargo, es interesante que Habermas mencione de manera explícita a Weber, Mead, Durkheim y Parsons, francos sociólogos.

¹⁴⁰ Cfr. Poupeau. *Op. Cit.* Pág. 81.

¹⁴¹ *Ibid.* Pág. 79.

¹⁴² Cfr. Poupeau. *Op. Cit.* Pág. 69.

¹⁴³ *Ibid.* Pág. 83.

¹⁴⁴ Cfr. Habermas. *Op. Cit.* Pág. 11.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Ello se justifica porque Habermas ha señalado que la problemática de la racionalidad no le viene impuesta a la sociología desde fuera¹⁴⁵, sino que es parte intrínseca del proceso de civilización. Ello abona al argumento que he venido elaborando sobre la elección que he hecho del abordaje filosófico para el estudio de la vulnerabilidad que, sin embargo, no puede dejar de lado la cuestión sociológica.

Sostengo que muchos de los estudios que se han realizado sobre la vulnerabilidad se decantan por una de las dos disciplinas: sociología o filosofía, lo que termina por dificultar la comprensión del fenómeno y por limitar el alcance de las investigaciones. Trazar una línea rígida entre sociología y filosofía me resulta contraintuitivo, por más que mis intereses sean eminentemente filosóficos.

Las reflexiones que posteriormente realizaré sobre los derechos humanos van en este sentido. Habermas afirmó que vivimos en una época en que la herencia del racionalismo occidental ya no resulta incuestionable. Para el autor, el modelo de la razón moderna al que pretende aferrarse el neoconservadurismo (paradójicamente, este término podría intercambiarse por “neoliberalismo” -así de equívoca puede resultar cierta terminología-) ya no ofrece una explicación satisfactoria¹⁴⁶.

Es necesario, propongo, fundamentar los derechos humanos en algo distinto del concepto de dignidad. Las razones para ello, que he delineado en apartados anteriores, son que resulta complicado apelar a una racionalidad universal para resolver problemas concretos de la práctica social, además de que el ser humano sólo existe en una situación concreta, y ésta es siempre social. Sin embargo, ello no implica la renuncia a la aceptación e investigación de los rasgos ontológicos, antropológicos, que fundamentan la obligación política, y los derechos.

La fundamentación de la obligación moral a partir de un rasgo exclusivamente metafísico resulta problemática, en tanto que las concepciones supuestamente universales no son,

¹⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 10.

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 12.

en muchos casos, aceptadas universalmente, lo que conlleva a una oposición de visiones antropológicas que fácilmente puede conducir a la violencia.

Ya Emmanuel Lévinas ha propuesto considerar no a la metafísica, sino a la ética, como filosofía primera, ello abre la posibilidad de una ética distinta a la de la autonomía, que ya hemos criticado, y conduce a una irresponsabilidad incondicional hacia el otro. Lévinas afirma que el nudo de la relación con el otro se basa en la responsabilidad ética, no como complemento de una base existencial previa, sino donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo¹⁴⁷.

Mi propuesta no busca alejarse de una noción universal de ser humano, sino que pretende ubicar este rasgo es un aspecto esencial, pero a la vez intersubjetivo, capaz de fundamentar una obligación moral incondicional y asimétrica.

Sygmunt Baumann emprendió una búsqueda similar mientras se encontraba de año sabático en la Universidad de Newfoundland Memorial, en Canadá, en la preparación de su obra *Postmodern ethics*, publicada en 1993¹⁴⁸. Su búsqueda lo llevó al descubrimiento del filósofo danés Knud Ejler Løgstrup, quien fundamenta la obligación moral desde la necesidad que el ser humano, por ser vulnerable, tiene de confiar en el otro, lo que lleva, decíamos, a una obligación moral incondicional.

Baumann, como puede suponerse, buscaba algún fundamento moral que fuera resistente a la modernidad líquida, en donde los postulados de la racionalidad ilustrada han flaqueado y perdido su fuerza explicativa.

El autor en que he centrado mi investigación, MacIntyre, responde a esta búsqueda a partir de una elaboración que me resulta sumamente atractiva: la revisión de la ética de la virtud aristotélica. A pesar de que los caminos por los que MacIntyre, Baumann y Løgstrup llevan su argumentación son distintos, sus postulados dan cuenta de la importancia que el hecho de la vulnerabilidad ha cobrado en los últimos años para la investigación del

¹⁴⁷ Cfr. Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Visor. Madrid, 1991. Pág. 89.

¹⁴⁸ Este pasaje es narrado por Baumann en: Baumann, Sygmunt. *The Liquid Modern Adventures of the "Sovereign Expression of Life"*. En Andersen, Svend & Niekerk, Kees van Kooten (eds). *Concern for the other. Perspectives on the ethics of K.E Løgstrup*. University of Notre Dame. Indiana, 2007. Págs 113- 137.

fenómeno moral. La ética del cuidado, de Carol Gilligan, a quien ya hemos mencionado anteriormente, es también un desarrollo notable que abona a mi afirmación.

La conciliación de estas tradiciones: la ética de la obligación incondicional, la ética del cuidado y la ética de la virtud tiene su vértice en rasgo de la vulnerabilidad humana, la cual cobra una enorme fuerza conceptual para explicar la condición humana en términos intersubjetivos.

En *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas reconoce el esfuerzo de que MacIntyre realiza en una de sus obras más conocidas, *After virtue*, de elaborar la tesis del fracaso del proyecto ilustrado, consistente en la fundamentación de una moral secularizada, independiente de los supuestos de la metafísica y la religión. Habermas cita:

“La razón es calculadora, puede proveer verdades de hecho y relaciones matemáticas, pero nada más. En el terreno de la práctica, sólo puede hablar de medios. Sobre los fines, debe ser silenciosa.”¹⁴⁹

Habermas interpreta que MacIntyre se adhiere a una crítica que cuestiona las simplificaciones específicas de la imagen actual del mundo, en particular la tendencia a circunscribir lo cognitivo- instrumental el ámbito de las cuestiones que se pueden decidir con fundamentos.¹⁵⁰

MacIntyre critica la razón ilustrada y simultáneamente vuelve a Aristóteles, pero al mismo tiempo revisa sus postulados fundamentales y critica el racionalismo que la filosofía moral occidental ha extraído de sus postulados.

Es mi intención que con estas líneas pueda quede explicada y justificada la aproximación filosófica- social que guía mi investigación, así como las relaciones entre la vulnerabilidad en tanto rasgo antropológico y en tanto fenómeno sociológico.

¹⁴⁹ MacIntyre, Alasdair, *After virtue*. University of Notre Dame Press. 3rd edition. Indiana, 2007. Citado por: Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península. Barcelona, 1985. En el texto, Habermas cita la edición de *After virtue* de 1981. Aunque la edición de Habermas está traducida al español, la cita de MacIntyre está en inglés y la traducción es mía.

¹⁵⁰ Cfr. Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península. Barcelona, 1985.

Bibliografía de este apartado.

Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos. Madrid, 1974.

BAUMANN, Sygmunt. *The Liquid Modern Adventures of the "Sovereign Expression of Life"*. En ANDERSEN, Svend & NIEKERK, Kees van Kooten (eds). *Concern for the other. Perspectives on the ethics of K.E Løstrup*. University of Notre Dame. Indiana, 2007. Págs 113- 137.

DAVIDSON, Donald. *Thought and Talk*, capítulo II de "Inquiries into Truth and Interpretation". Clarendon Press. Oxford, 1984

FABRIS, Adriano. *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Trad. Mercedes Sarabia. Akal. España, 2001.

GADAMER, Hans-George. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Taurus. México, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Visor. Madrid, 1991.

LUNA, Florencia. *Vulnerabilidad: un concepto muy útil. Abandonando los "corsets teóricos"*. Revista Redbioética/ UNESCO 2, 1. 2011. Págs. 85- 90. Pág. 86. Citado por: KOTTOW, Miguel. *Vulnerabilidad entre derechos humanos y bioética. Relaciones tormentosas, conflictos insolutos*. Revista de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú. No. 69. 2012 Págs. 25-44.

MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Paidós, Barcelona, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. University of Notre Dame Press. 3rd. edition. Indiana, 2007.

MATON, Karl. *Habitus*. En GRENFELL, Michael (ed). "Pierre Bourdieu. Key concepts". Acumen. Durham, 2008.

NÖTH, Winfred. *Handbook of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, Indianapolis, 1995.

POUPEAU, Franck. *Reasons for domination*. En FOWLER, Bridget (ed). "Reading Bourdieu on Society and Culture". Blackwell. Oxford, 2000. Págs. 69-78.

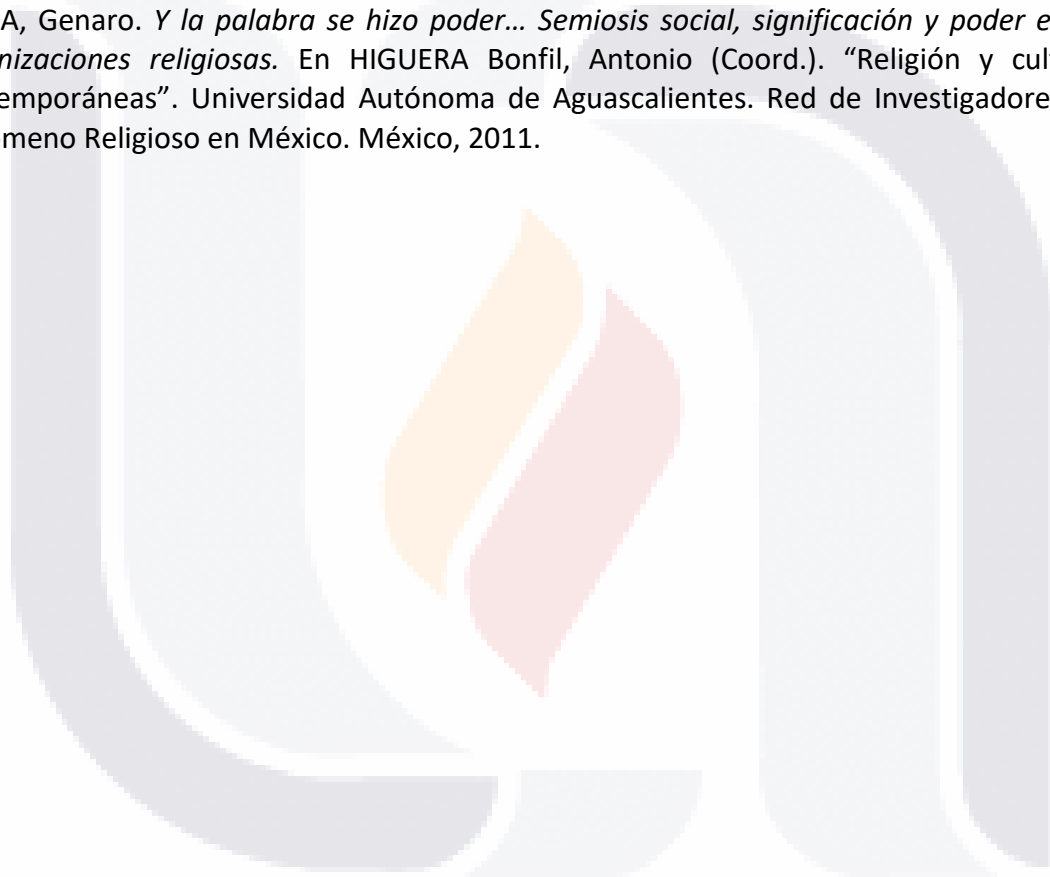
SKLAIR, Leslie. *Las relaciones entre sociología y filosofía: algunas sugerencias concretas*. En UNAV, Anuario Filosófico. Volumen 5, 1972.

WINCH, Peter. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. 2nd edition. Routledge. London, 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge Classics. New York, 1974.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Basil Blackwell. 2nd edition. Oxford, 1963.

ZALPA, Genaro. *Y la palabra se hizo poder... Semiosis social, significación y poder en las organizaciones religiosas*. En HIGUERA Bonfil, Antonio (Coord.). "Religión y culturas contemporáneas". Universidad Autónoma de Aguascalientes. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. México, 2011.



IV. El problema de la vulnerabilidad desde Alasdair MacIntyre.

IV.1. Estructura general del escrito.

En el presente apartado expondré de manera sintética el concepto de vulnerabilidad tal y como lo expone Alasdair MacIntyre, agregando algunos comentarios tanto de otros autores como propios en relación con la argumentación que he venido desarrollando hasta este punto.

Las ideas se presentarán en el siguiente orden:

- a. Una exposición sobre el concepto de corporalidad partiendo de MacIntyre.
- b. Una exposición acerca del emotivismo y la moral ilustrada, y sus implicaciones con la ética de la vulnerabilidad.
- c. Una exposición del concepto de vulnerabilidad en su obra, a partir de la noción de corporalidad.

IV.2. La corporalidad.

Tras haber discutido los aspectos metodológicos y disciplinares de mi argumentación, buscaré, en los siguientes apartados, proveer de una base conceptual que permita la verificación de mi hipótesis, que sostiene que es posible plantear una ética y una política desde la vulnerabilidad que establezca de manera más justa las obligaciones y derechos dentro de la comunidad.

El punto de partida, evidentemente, consiste en una revisión del concepto de vulnerabilidad que de la que ya hemos adelantado algunos aspectos en el apartado I. Es necesario aclarar que mi trabajo no consiste en una monografía de la filosofía de MacIntyre, sino que busco realizar una argumentación a partir de su noción de

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

vulnerabilidad buscando inscribirla en lo que en otro momento he llamado “*vulnerability turn*”¹⁵¹.

Como he dicho de manera reiterada, el concepto de vulnerabilidad en MacIntyre, como en otros autores contemporáneos, está relacionado, casi en una condición de igualdad, con el concepto de cuerpo, tal y como lo presenta en *Animales racionales y dependientes*. En esta obra, como lo he dicho, el autor estudia al ser humano en su animalidad, comparando lo que nos distingue, pero también lo que nos asemeja, a los animales no racionales.

Sin embargo, el concepto de corporeidad no es unívoco, existe una variedad de concepciones de cuerpo que conducen a postulados divergentes no sólo en lo antropológico, sino en lo ético. A grandes rasgos, y de manera preliminar, podemos agrupar estas concepciones, por un lado, en esencialistas y culturalistas, y por el otro, en aquellas que son dualistas y las que no lo son. A su vez, el dualismo podemos entenderlo de dos maneras: la dicotomía cuerpo/ alma (o su equivalente razón/ materialidad), y la dicotomía individuo/ colectividad.

MacIntyre plantea su concepción de cuerpo en un ensayo titulado “*What is a human body*”¹⁵², que forma parte del primer tomo de sus *Selected Essays* publicado en 2006. En él, el autor propone siete respuestas preliminares a la pregunta:

1. Se trata de un cuerpo con varios poderes de movimiento, algunos voluntarios y otros dirigidos.
2. Se trata de un cuerpo cuyos movimientos soportan expresión de intenciones y propósitos y que, por lo tanto, poseen cierta directriz.
3. Como cuerpo expresivo, es interpretables por otros y responsivo ante otros.
4. Como cuerpo interpretable, varias de sus características son signos cuyos significados pueden ser entendidos por otros.

¹⁵¹ Galindo, Pablo. *El giro a la vulnerabilidad y los derechos humanos. Hacia una centralidad de la condición vulnerable*. En Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales. Año XIII. No. 25. Enero-junio 2021.

¹⁵² MacIntyre, Alasdair. *What is a human body*. En “The tasks of philosophy, selected essays”. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 86-103.

5. Que sus directrices tienen unidad de agencia.
6. Que no puede ser adecuadamente entendido más que en términos de los contextos sociales en que participa con otros.
7. Y que es, en algunos aspectos, enigmático, “fuente de perplejidad, que sólo él, dentro de los cuerpos animales, ocasionalmente emite la pregunta “¿qué es un cuerpo humano?” y dirige sus capacidades a la búsqueda de una respuesta a esta cuestión”¹⁵³.

Al proponer estas definiciones, dice el autor, busca escapar del dualismo, tanto platónico como cartesiano, así como de cualquier teoría que esté comprometida con algún tipo de materialismo o fisicalismo. Además, el autor tiene cuidado en subrayar que sus respuestas a la pregunta de qué es un cuerpo humano no constituyen un conjunto de postulados filosóficos, y que no busca invitar a una argumentación a favor o en contra sino a un reconocimiento. Ello se debe a que considera que el conocimiento del cuerpo es prefilosófico, más que filosófico.¹⁵⁴

Entender el cuerpo como una experiencia prefilosófica significa, como señala Federico Altbach, asumirlo como un elemento indispensable para la manifestación de la conciencia y la experiencia afectiva, así como para la constitución de la propia identidad, además, la corporalidad aparece como el punto cero de orientación y condición de posibilidad del conocimiento del mundo, así como aquello que posibilita la concreción de la existencia en una situación determinada, con características emocionales, intelectuales y espirituales únicas¹⁵⁵.

Como puede verse, esta postura escapa de los dualismos que preocupan a MacIntyre, aunque debe argumentarse aún en mayor medida para escapar de los culturalismos o de posturas que no sean lo suficientemente universales para sostener una ética universalista de la vulnerabilidad, tal y como pretendo con este trabajo.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 86.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Cfr. Altbach, Federico. *La donación fáctica y la vulnerabilidad del cuerpo*. En Mendiola Mejía, Carlos y Castro Merrifield, Francisco (eds.). “El retorno del cuerpo. De abyecciones y vulnerabilidades”. Ediciones Navarra, México, 2019, p. 52.

MacIntyre continúa la argumentación señalando que a la pregunta sobre el cuerpo humano inmediatamente puede plantearse la respuesta de que se trata de un cuerpo animal y que, como tal, está sujeto a heridas y enfermedades que lo pueden incapacitar en diverso grado. Resulta necesario ahora preguntarse cuáles son esas capacidades humanas que pueden verse en algún momento disminuidas. En primera instancia, señala MacIntyre, está la capacidad de movimiento, estos movimientos pueden inicialmente dividirse en aquellos que son intencionales y voluntarios y aquellos que no lo son¹⁵⁶. Los primeros pueden ejemplificarse con aquellas acciones de las que es posible preguntar al agente “¿qué es lo que estás haciendo?”, y “¿por qué lo estás haciendo?”, por ejemplo, estar levantando una bolsa, a lo que cabría preguntar por qué se está levantando¹⁵⁷. Por lo contrario, los actos provocados por los reflejos, los que se realizan al estar dormido o los accidentales, como tropezarse, estarían fuera de esta categoría.

Esta capacidad de llevar a cabo movimientos voluntarios e intencionales es precisamente la potencia que puede verse disminuida, aunque nunca deja de estar presente en el cuerpo humano. Por ello, señala el autor, aunque un cuerpo incapacitado sigue siendo un cuerpo humano, un cadáver no lo es, pues carece de la coordinación necesaria tanto para los movimientos intencionales como para los no intencionales.¹⁵⁸

“Podemos afirmar esto diciendo – señala MacIntyre – que el cuerpo humano es una mente encarnada (*embodied*) y que un cadáver es un cuerpo sin mente”¹⁵⁹. Así, entiende el cuerpo como expresión de la mente, aunque no todos los movimientos corporales son necesariamente expresivos.

Es necesario subrayar que esta postura no implica que el cuerpo sea un medio de expresión de la mente “de la misma forma en que los medios de expresión soportan al artista”. MacIntyre señala que las expresiones primarias de la mente son corporales, y que

¹⁵⁶ En este punto conviene recordar la teoría clásica aristotélica, postulada en el libro III de la *Ética Nicomáquea*, según la cual las acciones pueden ser voluntarias, no voluntarias, e involuntarias. La acción no voluntaria carece de intencionalidad, mientras que la acción involuntaria es contraria a la voluntariedad, es decir, se realiza bajo coacción.

¹⁵⁷ Cfr. MacIntyre, *Op. Cit. What is..?*, p.87.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

las mentes humanas sólo existen como la mente de algún cuerpo en particular, de modo que la particularidad de la mente es inicialmente la particularidad del cuerpo de la mente¹⁶⁰.

Como puede deducirse rápidamente, esta expresividad implica necesariamente simbolización y socialización:

“Decir que el cuerpo humano es expresivo es decir que tales cuerpos son lo que son en virtud de sus relaciones sociales con otros cuerpos. Toda expresión es un acto potencial o actual de comunicación. Lo que uno expresa al sonreír, o al gesticular o al escupir o al bostezar, al aproximarse lentamente o al alejarse rápidamente, al sentarse o hincarse, ya no digamos por los sonidos que uno profiere, comunica a los demás el significado expresado por esos movimientos corporales”¹⁶¹.

En este mismo sentido, Altbach ha definido el cuerpo como expresión, símbolo de uno mismo y revelación de la subjetividad anterior a cualquier expresión lingüística (volvemos a la idea de fenómeno fundamental), es, además, capacidad de apertura y de relación con el mundo y otros sujetos encarnados.¹⁶²

De lo dicho hasta aquí puede inferirse que el cuerpo es en sí mismo un texto que no puede más que ser leído, sin embargo, es al mismo tiempo una experiencia anterior a toda interpretación. De esta complejidad podrán derivarse planteamientos éticos basados en el reconocimiento, tal y como lo plantea MacIntyre junto con otros filósofos morales, particularmente los adscritos a la ética del cuidado y a la filosofía feminista, o, en la otra vertiente, planteamientos basados en la realidad pre- textual de la existencia humana, como la planteada por Lévinas:

“El rostro es significación, y significación sin contexto (...). Y toda significación en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su

¹⁶⁰ *Ibídem*, p.89.

¹⁶¹ *Ibídem*.

¹⁶² *Cfr.* Altbach, Federico. *Op. Cit.*, p. 52.

relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en el sólo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es <<visto>>¹⁶³.

Ambas tradiciones, las del reconocimiento y las de las que postulan una obligación anterior al conocimiento (esta última representada prominentemente por Lévinas), tienen importantes puntos de coincidencia en nociones tales como la vulnerabilidad, la empatía, la obligación moral asimétrica y la incondicionalidad, aunque pueden transitar por vías distintas: por un lado, la de una ética teleológica, y por otro, la de una deontológica.

En el terreno de la interpretación que conduce al reconocimiento, MacIntyre señala que ésta es posible gracias a las convenciones sociales. No niega que existan algunos movimientos que sean universales o cuasiuniversales, tales como el llanto ocasionado por el dolor, o la risa, pero incluso éstos tienen significaciones que varían de una cultura a otra. Para el autor, hay cuatro características de esta interpretación que conviene resaltar¹⁶⁴:

Primero, presupone que el otro que es objeto de interpretación tiene los mismos poderes perceptuales e intelectuales que el intérprete, y que esos poderes son ejercitados en los mismos tipos de actos intencionales que los del intérprete, ello invoca a una construcción de las referencias interpretativas necesariamente social.

Segundo, la interpretación presupone que el *otro* interpretado es a su vez un *otro* intérprete, no sólo que los interlocutores se interpretan mutuamente, sino que ambos tienen presente que ambos llevan a cabo dicha interpretación.

Tercero, el otro, u otros, ante quienes respondo como intérprete e interpretado no necesariamente deben estar presentes, de hecho, señala el autor, muchas veces no lo están, pudiendo existir distancia tanto espacial como temporal: el agente podría estar recordando algún acontecimiento ocurrido hace años y aún experimentar odio o gratitud, y esas emociones podrían encontrar expresión en movimientos presentes. Aun en tales

¹⁶³ Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Edición y traducción de José María Ayuso Díez. Visor, Madrid, 1991, p. 80.

¹⁶⁴ Cfr. MacIntyre, Alasdair, Op. Cit, *What is..?*, p. 89 y ss.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

casos, la intencionalidad de los movimientos corporales sólo es inteligible para el agente y para aquellos a quienes éste revela tales intenciones. Lo relevante aquí, de acuerdo con MacIntyre, es que cuando un movimiento corporal es la expresión de un pensamiento, sentimiento, actitud o decisión, podemos distinguir el movimiento corporal de aquello que expresa sólo por propósitos analíticos, pero no estamos antes dos ocurrencias o hechos distintos¹⁶⁵.

La importancia de esa correspondencia y unidad entre pensamiento y expresión es de raigambre ontológica: la relación entre lenguaje y corporalidad, como he mencionado en apartados anteriores, coloca a la vulnerabilidad en el centro de la conciencia y relacionalidad humanas. Tal y como Altbach ha mencionado:

“El lenguaje es un evento encarnado, pues todo pensamiento es encarnado. Un ser humano nace en el lenguaje, en una historia de sentido, marcada en la semántica de su corporalidad, que responde al sentido de su mundo (...). Nacer es nacer en relación con los demás, en un co-nacimiento primordial, sin el cual no habría ningún tipo de significado”¹⁶⁶.

Una cuarta característica de la interpretabilidad del cuerpo que señala MacIntyre consiste en que las interpretaciones pueden ser erradas. Según afirma, comúnmente la causa de las malas interpretaciones está en lo limitado de nuestra habilidad para discriminar una emoción de otra. Sin embargo, es una presunción compartida en las transacciones diarias y las relaciones sociales que en la mayoría de los casos somos capaces de interpretarnos mutuamente de manera correcta. Ello, señala el autor, conlleva un peligro significativo: la confianza que tenemos en nuestra capacidad interpretativa nos vuelve vulnerables a los engaños intencionales de otros.

Es necesario subrayar que con ello MacIntyre no considera que las interpretaciones erróneas sean siempre resultado de engaños intencionales, sin embargo, considera necesario comprender las fuentes de dichos malentendidos sistemáticos para conocer

¹⁶⁵ *Ibíd.* P. 91.

¹⁶⁶ Altbach, Federico. *Op. Cit.* P. 52.

correctamente lo que los cuerpos humanos son y cómo se comportan. Para identificar estas fuentes, considera necesario poner de relieve tres conjuntos de características corporales destacadas: las relacionadas con la edad, las concernientes a la salud y las referentes a la vestimenta. En estos tres aspectos, señala, hay una posibilidad de discrepancias entre cómo se aparece el cuerpo al individuo y el modo en que se presenta a otros, y cuando estas diferencias ocurren, hay posibilidades de malinterpretaciones y malentendidos¹⁶⁷.

El primero de estos aspectos, la edad, podía parecer a primera vista una característica meramente biológica. Sin embargo, en cuanto examinamos con mayor detenimiento encontramos que tiene una buena cantidad de elementos interpretables: la misma edad cronológica puede representar diferentes “edades” a nivel social, dependiendo de factores como la apariencia, el rol o el sexo.

En *What is a human body?*, MacIntyre se limita a señalar esta variabilidad en interpretación, sin embargo, me parece pertinente subrayar algunas de sus implicaciones. Podemos decir, por ejemplo, que un escritor joven no tiene la misma edad, ni la misma apariencia física, que un jugador de fútbol joven. La edad se presenta no sólo como una realidad física sino como un aspecto simbólico.

La pregunta que brinca es si existe el cuerpo precultural, es decir, si hay un soporte físico, objetivo, del que parte la interpretación cultural que se hace de la corporalidad. Algunas corrientes filosóficas, particularmente las teorías de género, parecen coincidir en afirmar que no. Butler, por ejemplo, ha señalado que el género no es la interpretación cultural del sexo, pues éste ya es de por sí una categoría dotada de sexo¹⁶⁸. En el fondo, lo que se discute es la existencia o no de un ser humano prediscursivo y si la corporalidad puede asumirse de manera exclusivamente física.

Para los motivos de mi argumentación, propongo obviar el debate y afirmar que, en efecto, el cuerpo humano es siempre un cuerpo interpretado, de manera que sólo se

¹⁶⁷ Cfr. MacIntyre, Alasdair, Op. Cit, *What is..?*, P. 92.

¹⁶⁸ Cfr. Butler, Judith. *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*, Traducción de María Antonia Muñoz, Paidós. Barcelona, 2007.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

presenta como humano ante otro ser humano (los animales no racionales no conocen al ser humano, pero sí son capaces de conocer a otros animales no racionales), pero ello no implica la no existencia física de una realidad dada, prediscursiva y corporal. En todo caso, como lo demuestra buena parte del debate sociológico contemporáneo, la tarea está en desentrañar los mecanismos por los cuales se da esta interpretación, y si en ellos se compromete o no la agencia individual.

Como he mencionado en apartados anteriores, considero necesario huir de todo dualismo, aceptando, al mismo tiempo, la existencia de categorías aparentemente dicotómicas como cuerpo/mente, naturaleza/cultura, individuo/colectividad, pero tomándolas como elementos de análisis no excluyentes sino relacionales.

Así, autoconciencia es mediada por la corporalidad, y ésta por la cultura y la colectividad. El individuo se percibe según su condición biológica, pero también según su rol, lo que explica que un individuo de veinte años puede verse, y autoperibirse, como viejo o joven dependiendo de la situación en la que se encuentre.

MacIntyre señala que la edad que los demás creen que tenemos determina de manera parcial, pero importante, el modo en que nos responden. A su vez, la edad que nosotros consideramos tener determina si encontramos esas respuestas apropiadas o inapropiadas¹⁶⁹. Las implicaciones van más allá del protocolo social y la cortesía, llegando incluso al grado de obligación que las comunidades pueden aceptar tener con el individuo. Ya hemos señalado en apartados anteriores cómo la vulnerabilidad humana es más notable en la infancia y la vejez, y es también evidente que cualquier comunidad mínimamente civilizada, o que pretenda la supervivencia, atenderá de manera primordial a los sujetos que se encuentren en alguno de estos dos extremos. Sin embargo, si las consideraciones que he venido haciendo son correctas, determinar la edad de un individuo puede ser más complicado de lo que aparece a simple vista. Evidentemente, nadie puede dudar de la vulnerabilidad de un recién bebé, pero ¿cuándo se alcanza la

¹⁶⁹ Cfr. MacIntyre, Alasdair, Op. Cit, *What is..?*, P. 92.

adultez?, ¿y la vejez?, ¿en qué momento una persona está capacitada para valerse por sí misma y cuándo deja de estarlo?

Las implicaciones prácticas de dichos dilemas son patentes en las sociedades contemporáneas, en las que aún se debaten las edades de jubilación, la edad penal y las obligaciones de los padres hacia los hijos. Más adelante plantearé el modo en que MacIntyre describe el tránsito de la primera infancia hacia lo que denomina *razonamiento práctico independiente*, pero aún es necesario hacer algunas consideraciones en torno a la corporalidad:

Junto a las características relacionadas con la edad, están las relacionadas con la salud. MacIntyre subraya que los cuerpos humanos no sólo envejecen, sino que, como otros cuerpos animales, sufren padecimientos y heridas, los que son considerados tales cuando interfieren con el funcionamiento normal. Algunos de estos padecimientos pueden estar relacionados con la edad, por lo que el tipo de respuesta de la comunidad hacia esos padecimientos será variable de acuerdo con la edad de quienes los padecen. Pero, hay padecimientos que pueden considerarse como gravemente discapacitantes a cualquier edad. Este tipo de padecimientos exigirá siempre una respuesta de los otros, pues ignorarlos se presenta claramente como inaceptable. Sin embargo, apunta el autor, las diferentes culturas tienen distintas convenciones que rigen la respuesta hacia los diversos individuos en diferentes tipos de situaciones. La clave está en que el carácter imperativo de las afecciones y heridas graves pertenece a los cuerpos humanos en tanto tales, independientemente de la cultura¹⁷⁰.

Así, puede verse cómo los conceptos de vulnerabilidad y corporalidad, aunque en muchos sentidos son intercambiables, no pueden equipararse así sin más, pues podemos distinguir aquí dos formas en que esta corporalidad, particularmente cuando se presenta herida o enferma, puede llamar a la acción: una forma prerreflexiva y otra reflexiva.

¹⁷⁰ Cfr. MacIntyre, Alasdair, Op. Cit, *What is..?*, P. 93.

La forma prerreflexiva es espontánea, no requiere de un juicio moral para acudir en ayuda de quien sufre o está en necesidad, mientras que la reflexiva, como ha señalado MacIntyre, convierte la necesidad y la vulnerabilidad del otro en una fuerte razón para actuar¹⁷¹. En la postura prerreflexiva podemos encontrar autores como Emmanuel Lévinas, en la tradición judía, o K.E. Løgstrup, en la cristiana, mientras que MacIntyre, también desde la tradición cristiana, se adscribe a una perspectiva reflexiva, específicamente a una ética de las virtudes, que reseñaremos más adelante.

El tercer grupo de características que señala MacIntyre, las relacionadas con la vestimenta, muestra también un claro vínculo entre la naturaleza simbólica del ser humano y la vulnerabilidad:

“Estar desvestido no es sólo la falta de vestimenta; es presentarse uno mismo falto de vestido de tal modo que la desnudez es un signo. El niño encontrado desnudo a mediodía en condiciones escuálidas se presenta como desprovisto de cuidados. El adulto desvistándose durante un examen médico se presenta desnudo de una manera muy distinta que el mismo adulto preparándose para ir a la cama con su cónyuge”¹⁷².

Agamben ha dedicado su libro *Desnudez* a reflexionar sobre esta condición. En éste, recuerda cómo, en nuestra cultura, la desnudez es inseparable de una signatura teológica¹⁷³, para ello, recurre a uno de los pasajes más recordados del Génesis, aquél en que Adán y Eva se descubren desnudos¹⁷⁴. Más allá de la afirmación bíblica sobre el descubrimiento de la desnudez a partir del pecado, es interesante el hecho de que sólo el ser humano puede estar desnudo. Es decir, ningún otro animal desprovisto de vestido se considera desnudo. Ello está, sin duda, como mencionaba, relacionado tanto a la vulnerabilidad como a la naturaleza simbólica del hombre. Por un lado, sólo el ser humano requiere vestido para no padecer las inclemencias de un entorno hostil, por el otro, toda vestimenta es también un conjunto de signos, de hecho, la desnudez de Adán y Eva

¹⁷¹ Cfr. MacIntyre, Alasdair. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Capítulo 9.

¹⁷² MacIntyre. *Op.Cit. What is a human body?* . P. 93. Al igual que en todas las obras en inglés incluidas en mi trabajo, la traducción es mía.

¹⁷³ Cfr. Agamben, Giorgio. *Desnudez*, Traducción de Mercedes Ruvituso y María Teresa D’Meza. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2011.

¹⁷⁴ Cfr. Gen. 3,7.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

también lo es: Agamben afirma que, de acuerdo con varios teólogos, antes de la caída, Adán y Eva no estaban desnudos sino “cubiertos por un vestido de gracia que se adhería a ellos como un hábito glorioso”, del cual fueron despojados por el pecado¹⁷⁵.

La dimensión simbólica del vestido es un hecho evidente que ha sido objeto de la sociología y la antropología cultural desde hace tiempo. En este sentido, MacIntyre subraya el hecho de que el cuerpo se presenta a los otros a través del tipo de vestimenta que utiliza: en uniforme u otra vestimenta formal, o en ropa informal, en colores claros y formas llamativas o en vestimentas sobrias y sosas, en ropas que se adecuan a la moda o que la desafían, y aunque las convenciones varían de cultura a cultura, e incluso hacia adentro de las culturas, en todos los casos se trata de algo significativo:¹⁷⁶

“Un cuerpo, tanto en sus movimientos como en estos otros tipos de características¹⁷⁷, se presenta como un conjunto de signos. De estos signos y de cómo son construidos por otros, el agente puede o no ser consciente. Y, mientras algunos de estos signos de los que el agente es consciente pueden expresar sus intenciones, otros pueden no estar bajo su control.”¹⁷⁸

Así, estamos ante un modo de vulnerabilidad distinto al que podríamos llamar “vulnerabilidad simbólica” (el término no es de MacIntyre). Parece natural pensar que todos buscamos controlar el modo en que los demás nos perciben, sin embargo, nos encontramos permanentemente a expensas de otros. Más aún, esa percepción que los demás puedan tener de nosotros, indudablemente influirá en nuestra autopercepción.

Hay, con respecto a la vestimenta, otro punto que resulta fundamental atender y que es señalado por Agamben: la asimetría que existe entre el rostro y el resto del cuerpo, al menos en la cultura judeocristiana: el autor señala que en nuestra cultura se establece que la cara permanezca por lo general desnuda, mientras que el cuerpo normalmente se cubre, y señala que a esta asimetría le corresponde un primado de la cabeza sobre el

¹⁷⁵ Cfr. Agamben. *Op. Cit.* P. 83.

¹⁷⁶ Cfr. MacIntyre, Alasdair, *Op. Cit, What is..?*, P. 93.

¹⁷⁷ Edad, salud, vestimenta.

¹⁷⁸ *Ibíd.* P. 94.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

cuerpo, el cual se expresa en diversos ámbitos: al líder político se le llama “cabeza”, en lo religiosos con la metáfora paulina de Cristo como cabeza de la Iglesia, o en el arte, donde puede existir la cabeza sin el cuerpo, en el retrato. Pero esta asimetría, señala el autor, es exclusivamente humana, pues, señala, mientras otras especies animales frecuentemente presentan en el cuerpo los signos expresivos más vivaces (las pintas en el pelaje del leopardo, los colores de las partes sexuales del mandril, las alas de la mariposa y el plumaje del pavo), el cuerpo humano está singularmente privado de rasgos expresivos¹⁷⁹.

Aunque no coincido con la afirmación de Agamben de que el cuerpo humano está privado de rasgos expresivos (la historia del arte es evidencia clara de la importancia del cuerpo- no rostro-, desde el papel del desnudo en la pintura hasta la representación de las manos y extremidades en la escultura, por poner ejemplos evidentes), es cierto que el rostro es una realidad exclusivamente humana y que es signo de nuestra vulnerabilidad específica.

El rostro se presenta desnudo o no se presenta: mientras que la vestimenta provee al cuerpo de elementos simbólicos que pueden revelar gustos, rangos, preferencias u otros rasgos de la personalidad, la máscara disfraza, oculta y falsifica. Esta relación dispar con el cuerpo entre el vestido y la máscara se explica, recurriendo a Lévinas, con el hecho de que el rostro es significación *significación sin contexto, sólo sentido*¹⁸⁰.

En este punto se distingue un abordaje distinto de la corporalidad y la identidad simbólica en las dos vertientes éticas que referí hace unas líneas: la prerreflexiva y la reflexiva. Tanto MacIntyre como Lévinas coinciden en ubicar la vulnerabilidad en la corporalidad humana, y en esto coinciden muchos de los autores contemporáneos de la ética del cuidado, pero la postura prerreflexiva, particularmente la desarrollada por Lévinas, se centra en el acto de decir y no en lo dicho, y considera que la ética es anterior a la metafísica:

“Estamos ante una relación anterior al entendimiento de una vocación, que precede al entendimiento y al descubrimiento, que precede a la verdad”¹⁸¹, afirma Lévinas. El autor

¹⁷⁹ Cfr. Agamben. *Op. Cit.* Pág. 128.

¹⁸⁰ Vid. *Supra* 163.

¹⁸¹ Lévinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Siglo XXI. 2ª edición. Siglo XXI. México, 1993. Pág. 121

plantea una desnudez absoluta y abierta, en una apertura doble: en la exterioridad de la permanente esclavitud hacia el otro y en la interioridad de la vulneración. Dice Lévinas:

“No es ya la esencia del ser que se abre para mostrarse, ni la conciencia que se abre a la presencia de la esencia abierta y confiada a ella. La apertura es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y el ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, en la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración”¹⁸².

Como puede verse, al igual que MacIntyre y que los autores de la ética del cuidado, Lévinas considera que la vulnerabilidad es el origen de la obligación hacia el otro, y entiende ésta como desnudez. No es de extrañarse, entonces, que considere que el “acceso” al otro se da a partir del rostro, el cual, nos recuerda Agamben, suele permanecer desnudo. Pero, a diferencia de MacIntyre, y de la tradición aristotélica, la compasión precede al conocimiento que el agente tenga de sí mismo y del otro.

Pero el desnudo de Lévinas no es el desnudo de la piel, sino un “desnudo más desnudo que la piel”¹⁸³. Es el desnudo con signatura teológica que mencionaba con Agamben líneas arriba, no la herida en el cuerpo, sino que, diría Lévinas, el cuerpo es la vulnerabilidad misma¹⁸⁴.

Mientras Lévinas, como he referido, argumenta que el cuerpo humano representa una responsabilidad moral anterior a cualquier interpretación, MacIntyre apunta a esa vulnerabilidad simbólica que implica la falta de control sobre lo que otros puedan interpretar, y sobre lo que se podría esperar alguna respuesta. Al respecto, MacIntyre subraya que presentar los movimientos corporales propios como interpretables implica presuponer la existencia de otros: al hacerlo, la respuesta que esperamos implica que suponemos que los demás poseen ciertos tipos de creencias y actitudes, de las cuales depende, a su vez, la respuesta que pueda esperar. Ello significa que no es posible describir inteligentemente ni explicar los movimientos de un cuerpo humano aislado de

¹⁸² *Ibíd.* Pág. 122.

¹⁸³ *Ibíd.* Pág. 123.

¹⁸⁴ *Ibíd.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

los otros cuerpos, excepto por aquellas situaciones escasas en las que un rasgo prominente de un cuerpo particular es precisamente el encontrarse aislado¹⁸⁵. Dice el autor:

“Tal y como ocurre con las hormigas, o las avispas o los delfines, la unidad descriptiva mínima no puede ser el cuerpo humano individual, sino alguna red social, algún conjunto de cuerpos en relación física y social. Ello significa que los cuerpos humanos están en parte constituidos por sus relaciones sociales, precisamente porque sus movimientos sólo pueden ser inteligentemente caracterizados y representados en términos de interacción social”¹⁸⁶

Para MacIntyre, como puede verse, el aspecto simbólico –representativo– del cuerpo no es un elemento accesorio o secundario de la identidad, sino que es parte constitutiva del cuerpo mismo. Ello implica una reflexividad, en tanto que sólo el ser humano es capaz de percibir las percepciones que otros tienen del él mismo, así como una intencionalidad en las propias representaciones que el individuo hace de sí mismo. Aunque quizá la implicación más profunda sea, en línea con el argumento central de mi tesis, la interdependencia que ello implica. Primero porque hace evidente que el ser humano no sólo necesita de los demás para conocer, sino para conocerse y, segundo, porque la vulnerabilidad, como lo he venido subrayando, no sólo se relaciona con lo físico sino también con lo simbólico, pues éste último aspecto es parte constitutiva de la corporalidad. Es decir, de acuerdo con esta argumentación, no existe un cuerpo humano presimbólico, y el origen biológico del ser humano resultan tan fundamental como el simbólico.

MacIntyre señala que comprender las implicaciones de la integración de lo simbólico en la corporalidad, es necesario primero considerar dos características de los cuerpos humanos que están íntimamente relacionadas: la autorreferencialidad y la autoconciencia.

¹⁸⁵ Cfr. MacIntyre, Alasdair, Op. Cit, *What is..?*, P. 95.

¹⁸⁶ *Ibid.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

El autor se adelanta a la objeción: ¿cómo es posible afirmar que la autorreferencialidad y la autoconciencia son características de los *cuerpos*?¹⁸⁷ MacIntyre es consciente de la dificultad para referirse a la relación entre el sujeto y el cuerpo de manera correcta en el habla común: en pocas ocasiones, o en ninguna, es posible intercambiar el término “yo” por “mi cuerpo” sin cambiar el sentido de la oración: “Sin el lugar de afirmar *yo lo hice*, afirmo *mi cuerpo lo hizo*, se pensará que estoy bromeando”.¹⁸⁸

Como apunta el autor, lo que se dice de un sujeto no necesariamente se puede decir de su cuerpo, pero sí en el sentido inverso, es decir, lo que se dice de un cuerpo se dice del sujeto: “si mi cuerpo mide seis pies, yo mismo seis pies, si mi cuerpo tiene un malestar, yo tengo un malestar”¹⁸⁹. Parecería sencillo, señala MacIntyre, concluir que hay un “yo” íntimamente relacionado con “mi cuerpo” pero, finalmente, separado de él. Sin embargo, plantea, aceptar esa afirmación conduciría a dos clases de error:

El primero sería considerar que existe algo así como una mente humana no encarnada: mientras que el cuerpo es una mente encarnada, la mente humana es un conjunto de poderes que se expresan a través de un cuerpo, de modo que lo corpóreo y lo mental comparten una misma intencionalidad. Cuando un sujeto toma algún objeto y se lo entrega a alguien más, no hay dos conjuntos de acciones (el intencional del acto de dar y los movimientos corporales que ello involucra), sino una sola secuencia de actos.¹⁹⁰

El pensamiento contrario, que constituye la segunda clase de error, consiste en suponer que la mente existe independientemente de las expresiones corporales, lo cual, señala MacIntyre, conduce a un conjunto de problemas irresolubles acerca de la relación de cuerpo y mente, ya que nos veríamos inclinados a concebir el cuerpo como un mero instrumento externo relacionado de manera contingente a la mente¹⁹¹.

Por supuesto que se observa que no todos los movimientos son voluntarios o direccionados, del mismo modo que existen pensamientos que no se expresan

¹⁸⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁸ *Ibíd.* Pág. 96.

¹⁸⁹ *Ídem.*

¹⁹⁰ *Ibíd.*

¹⁹¹ *Ibíd.* Pág. 97.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

exteriormente (por más que tengan una correspondiente actividad cerebral). Ya mencionaba al inicio de este apartado la existencia de actos no voluntarios, e incluso involuntarios, y he subrayado también, en otros apartados, el argumento de que la actividad cerebral no es la causa eficiente de las ideas; la argumentación de MacIntyre, a la que me adscribo, busca, más bien, demostrar lo radical de la corporalidad humana y huir de dualismos platónicos o cartesianos.

Para dar respuesta a la posible objeción que plantea la existencia de pensamientos sin expresión corporal (sin tomar la salida fácil de reducir tal expresión a la actividad neuronal), el autor se pregunta: “¿qué hace de éste, tal vez insipiente, pensamiento acerca de Cleopatra un pensamiento acerca de Cleopatra y no uno acerca de Claudia?, ¿qué hace de esta imagen la imagen de una goleta y no de una fragata?, ¿qué hace de este sentimiento un sentimiento de enojo y no uno de emoción?”¹⁹².

De acuerdo con MacIntyre, la respuesta en cada caso es sólo en los términos del modo en que tal pensamiento, imagen o sentimiento sería si fuera a recibir alguna expresión corporal:

“Es porque mi pensamiento, si se expresara de manera hablada o escrita, sólo podría expresarse pronunciando el nombre “Cleopatra”, que se trata de un pensamiento sobre Cleopatra. Es porque mi imagen, si recibiera alguna expresión verbal o pictórica, sería expresada como la descripción de una goleta, que es la imagen de una goleta. Lo inexpresado es siempre expresable en virtud de las características que tendría si fuera expresado”¹⁹³.

Así, la vida interior del ser humano, aquella compuesta por pensamientos, emociones o deseos, es inseparable de una expresión corporal, ya sea presente o posible. En cualquier caso, no es factible atribuir ninguna clase de interioridad sin su correspondiente manifestación externa.

¹⁹² *Ibíd.*

¹⁹³ *Ibíd.* Pág. 98.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Las implicaciones éticas y políticas de esta relación interioridad- exterioridad son capitales en la argumentación de mis tesis: no hay manera de sentir ningún tipo de empatía u obligación por el otro sin el concurso de las expresiones corporales. Más aun, todo padecimiento ajeno es padecimiento físico, incluso aquellos males que podríamos considerar preminentemente espirituales, en tanto que sólo somos capaces de percibirlos en la significación de un cuerpo.

Tal *corporalidad de lo espiritual* (el término es mío) es patente también en el arte: evidentemente las temáticas de las obras plásticas en que se representa el cuerpo no es el cuerpo mismo (éste, incluso, se encuentra abstraído en algunas corrientes plásticas contemporáneas), sino que a través del cuerpo se expresan significados que no pueden ser representados de ninguna otra forma, es decir, que no pueden explicitarse por sí mismos.

He distinguido ya entre las éticas prerreflexivas y las reflexivas. La ética de la virtud, a la que se adscribe MacIntyre, es claramente una ética reflexiva, en tanto que no exige una reacción espontánea sino una que es producto de una razón. Esta razón es resultado, como he apuntado, de la capacidad interpretativa del agente que se encuentra de frente con la corporalidad vulnerable del otro. Aunque la ética prerreflexiva, en donde ubico, por ejemplo, a Lévinas, difiere en tanto que considera que no existe una interpretación por parte del agente moral, coincide en que el acceso al otro, la condición que hace patente la vulnerabilidad y que exige atención y cuidado, es la corporalidad.

Tanto la ética prerreflexiva como la reflexiva, en su generalidad, se fundamentan más en la relación con el otro que en el comportamiento adecuado para con uno mismo. En este sentido, Lévinas utiliza el término exterioridad, y es ésta una condición particular del ser humano que vive volcado hacia el otro, convertido en su rehén:

“La subjetividad, al constituirse en el seno del movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable del otro, va hasta la sustitución del otro. Asume la condición –o

la incondición—de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén; responde hasta expiar por los otros”¹⁹⁴.

Otro aspecto en que el psiquismo humano es vulnerable y dependiente es en su necesidad de construir metáforas para caracterizar y situar los pensamientos, imágenes y sentimientos. Estas metáforas provienen de la interacción social, sin la cual seríamos incapaces de aprehensión. No obstante, señala MacIntyre, aunque el pensamiento siempre se origina en realidades materiales, y es dependiente de éstas, adquiere una autonomía genuina: establece sus propios objetivos y enfrenta sus propios conflictos. En estos avatares, siempre es posible distinguir el pensamiento propio del pensamiento de algún otro pensador particular. De acuerdo con MacIntyre, afirmar que un pensamiento es *mío* implica que éste se origina y es dependiente de experiencias materiales de mi propio cuerpo, sin embargo, *mi pensamiento* adquiere una identidad que, aunque se deriva de mi identidad corporal, es significativamente independiente de ella¹⁹⁵. Para el autor, aquellos que adquieran una mayor conciencia de esta autonomía del pensamiento les permite “retirarse hacia la vida de su propia mente” y, por tanto, reducir la discapacidad de su pensamiento una vez que las capacidades físicas disminuyen¹⁹⁶.

El autor señala que el pensamiento difiere de la percepción, y es en las consideraciones de estas diferencias que se podría caer en la trampa de los dualismos antropológicos: mientras que las percepciones se limitan al ámbito inmediato de lo corporal, el pensamiento puede abarcar cualquier tiempo y espacio, de modo que, al mismo tiempo que se experimenta el pensamiento como individual, es decir, encarnado en un pensador particular, trasciende las barreras espaciotemporales. Para MacIntyre, ello da la sensación de cómo sería un pensador sin cuerpo: “¿podríamos verdaderamente convertirnos en ese pensador”¹⁹⁷ —se pregunta— y considera que, aunque hay quienes se niegan tajantemente a esa posibilidad, no han proporcionado aún las bases para sostener su negativa.

¹⁹⁴ Lévinas, *Op. Cit. Ética e infinito*. Pág. 94.

¹⁹⁵ Cfr. MacIntyre, Alasdair, *Op. Cit, What is..?*, P. 98.

¹⁹⁶ Cfr. *Ídem*.

¹⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 99.

Lo anterior, señala el autor, es muestra de los cuestionamientos que surgen al hacer una aproximación fenomenológica realista a la vida interior, sin embargo, considera que la apertura para aceptar tales cuestionamientos no debe impedir aceptar el hecho de que en nuestra condición presente sólo nos experimentamos como pensadores localizados en un cuerpo particular cuyo pensamiento se expresa en y a través de los medios que este cuerpo proporciona, por lo que no debiéramos sucumbir ante dualismos platónicos o cartesianos, so pena de caer una comprensión inadecuada de la autonomía de la mente y generar problemas irresolubles sobre la relación cuerpo alma, lo que, además, oscurecería el conjunto más importante de hechos acerca del cuerpo humano: aquellos relativos a la naturaleza de su unidad, la cual tiene dos aspectos: la coordinación de los diferentes movimientos corporales en un mismo tiempo y la unidad narrativa de los diferentes movimientos del cuerpo a lo largo del tiempo¹⁹⁸.

Observamos así una tensión entre lo ilimitado y lo limitado, entre la racionalidad y la corporalidad, que es propia de la condición vulnerable del ser humano y que se asocia profundamente con nuestra estructura volitiva, esto es, con nuestra capacidad de desear y con el rol que los deseos juegan en la construcción de nuestra vida.

Señala MacIntyre que una vida humana puede ir mal, esto es, ser presa de insatisfacción o sufrimiento, por una variedad de causas: desnutrición, enfermedad, heridas o, en última instancia, la muerte, pero también por malicia, envidia, falta de sensibilidad por parte de los demás o las propias inseguridades. Sin embargo, merecen especial atención aquellas vidas que son afectadas por los deseos mal dirigidos o frustrados¹⁹⁹.

Puede apreciarse, apunta MacIntyre, que deseos y apetitos corporales son cosas distintas: una persona puede, por ejemplo, sentir hambre y, sin embargo, no desear comer. Sin embargo, para poder tener esa distancia entre las necesidades corporales y los deseos propiamente humanos, es necesario no sólo un desarrollo de la propia personalidad, y la

¹⁹⁸ *Ibíd.*

¹⁹⁹ *Cfr. MacIntyre, Alasdair. Ethics in the conflicts of modernity, An essay on desire, practical reasoning and narrative. Cambridge University Press. Cambridge, 2020. Pág.1.*

práctica de ciertas virtudes, sino también el concurso de la comunidad que colabora en el logro del razonamiento práctico, tanto individual como colectivo²⁰⁰.

Los niños, quienes aún no han desarrollado el razonamiento práctico, no tienen más deseos que las necesidades corporales. Ello, podemos ver, implica, parafraseando a Wittgenstein, que los límites de su cuerpo son los límites de su mundo. Resulta evidente que, en tanto carentes de lenguaje, no son aún capaces de construirse una narrativa que le dé unidad al mundo y a su propia existencia. Ciertamente, se debe aclarar, existen habilidades prelingüísticas, relativas a la coordinación motriz y la experiencia puramente corporal que pueden relacionarse con la abstracción, pero éstas son, aún en nuestros días, un desafío para los estudiosos del aprendizaje humano. Particularmente me refiero a la habilidad de los niños para percibir la “permanencia del objeto”, esto es, saber que un objeto sigue existiendo cuando, después de habersele mostrado, se le oculta²⁰¹, sin embargo, podemos afirmar que incluso la coordinación motriz constituye un primer avance hacia la capacidad de controlar al cuerpo y permitir la satisfacción de deseos, aunque éstos no sean racionales aún.

Para trascender las limitaciones de los deseos corporales, decía, es necesario el desarrollo del razonamiento práctico (no digo “desarrollo de la racionalidad” pues considero que ésta no admite gradación), el cual, he reiterado, se logra a partir del lenguaje y de la convivencia con otros seres humanos. Esta relación se presenta como racionalidades encarnadas que trascienden su propia carnalidad, paradójicamente, en al entrar en contacto con otras racionalidades encarnadas. Puede apreciarse así que la corporalidad es, a la vez, el origen de las limitaciones del ser humano y la encarnación de racionalidad que le permite trascender esas mismas limitaciones. Dicho de otro modo: sólo porque estamos situados en un tiempo y un espacio, corporal, es que somos capaces de trascender el tiempo y el espacio. En este sentido, se puede incorporar la idea levinasiana de que el rostro del otro es el acceso al infinito.

²⁰⁰ Vid. *Supra*. Capítulo I.

²⁰¹ Cfr. Paolini, Cynthia Inés y Oiberman, Alicia Juana. *Edad de adquisición de la permanencia de objeto en bebés argentinos*. En Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina. Vol. 63, No. 3. Septiembre, 2017. Págs. 163-173.

Argumentaba, siguiendo a MacIntyre, que el ser humano es vulnerable no sólo a las afecciones físicas, propias de su materialidad, sino también a la insatisfacción de sus deseos (los cuales, como he señalado, tienen una dimensión corpóreo- racional). En el tránsito hacia el razonamiento práctico independiente²⁰², el niño aprende no sólo a controlar su cuerpo y a razonar sus acciones, sino que también aprende a desear. Está claro que se puede incurrir en fallas en modalidades diversas: la persona puede desear aquello que no es mejor para ella, o puede desear aquello que es bueno, pero por encima de otros bienes más importantes (por ejemplo, quien desea el éxito económico por encima de la propia salud, o quien, por desarrollar su musculatura y ganar fuerza física, decide consumir drogas peligrosas), por ello la educación de los deseos está íntimamente relacionada con las posibilidades de que una vida humana *vaya bien o mal*. Para una mejor comprensión del modo en que esta educación es posible, es útil diferenciar entre los deseos de los niños y los de los adultos. MacIntyre señala que entre éstos hay, al menos, tres diferencias²⁰³:

Primero, mientras que un adulto, al sentir una necesidad corporal es capaz de preguntarse: “¿es éste el tiempo y el lugar adecuado para satisfacerla?”, el niño no lo es. Es decir, los adultos son capaces de distinguir que sus necesidades, deseos o sensaciones son una cosa, y que aquello que están dispuestos para satisfacerlos son otra.

Segundo, lo anterior implica que son capaces de prever distintos momentos futuros: mañana, la próxima semana, el próximo mes, o incluso varios años después, cuando será posible satisfacer algunos deseos que no puedes satisfacerse en el tiempo presente. Ello les permite saber que del modo en que se comporten en el presente puede influir en la facilidad o dificultad que tendrán para satisfacer dichos deseos en el futuro, lo que puede llevarles a sacrificar la satisfacción de los deseos inmediatos en aras de un deseo posterior o más valioso. Observo que las implicaciones éticas de esta consideración son claras: esta postergación de los deseos inmediatos es fácilmente equiparable con la virtud de la prudencia, en tanto que exige la realización de juicios anteriores a la acción, y con la virtud

²⁰² El término es de MacIntyre en diversos pasajes de “Animales racionales y dependientes”.

²⁰³ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in the conflicts of modernity...* Pág. 3 y ss.

de la fortaleza en tanto que se requiere la resistencia ante las pasiones en la búsqueda de un bien mayor. Vemos aquí, entonces, un claro vínculo entre la corporalidad, la racionalidad y la ética, que será explorado en apartados posteriores de mi investigación. Conviene aquí insistir que al hablar de ética, siguiendo la tradición aristotélica, implicamos a la política, en tanto, según he argumentado y continuaré haciéndolo, no resulta posible el florecimiento humano aislado de la vida en comunidad.

La tercera diferencia, señalada por MacIntyre, entre los deseos de los niños y los de los adultos está en su conciencia no sólo del futuro, sino también del pasado, pues son capaces de saber que sus deseos de adulto son diferentes de aquellos que tenían cuando eran niños. Ello significa que entienden que sus deseos tiene una historia, durante la cual se han multiplicado sus objetos de deseo, otros se han transformado y algunos más han desaparecido, en ello, tienen peso no sólo las experiencias, sino también las relaciones: “nuevas y cambiantes experiencias y nuevas y cambiantes relaciones han provisto un creciente rango de posibles objetos de deseo, la libido infantil se ha vuelto, primero, adolescente, y después tornado en deseo sexual adulto, el hambre infantil se ha convertido en gusto por el pescado y el foie gras”.²⁰⁴ Aparece entonces no sólo una conexión entre lo corporal y lo racional, sino también, como he reiterado, con lo relacional. La historia de nuestros deseos, apunta MacIntyre, se relaciona también con nuestro desarrollo bioquímico y neurofisiológico. Ello abre la reflexión a otro rasgo, exclusivo del ser humano en tanto animal, que es posible gracias a la sustancialidad cuerpo- racionalidad que he estado refiriendo: la historicidad. No sólo es necesario comprender la vida humana en términos relacionales, sino que también lo es hacerlo en términos históricos. Esta historicidad implica que habrá momentos en los que la persona será particularmente vulnerable, específicamente en la niñez y la vejez, y también que existe el riesgo permanente, no sólo de sufrir heridas y enfermedades discapacitantes, sino también de tomar decisiones equivocadas, las cuales, como puede fácilmente inferirse, se ven influidas también por nuestra historia biológica y relacional.

²⁰⁴ *Ibíd.* Pág. 3.

Líneas arriba hacíamos la diferenciación entre los movimientos voluntarios, involuntarios y no voluntarios. Evidentemente, el desarrollo bioquímico y neurofisiológico, así como las diferentes variaciones en las capacidades corporales son, en la mayoría de los casos, no voluntarios (digo “en la mayoría de los casos” porque considero que, en algunos casos, podrían ser involuntarios). Hay, también, movimientos voluntarios que responden a nuestros deseos, ya sea expresivos o utilitarios, en todos los casos, subraya MacIntyre, la actividad del cuerpo tiene unidad: “al caminar a través de un habitación, responder al atractivo de la comida en la mesa, inhibir un estornudo o coger un sándwich, todos estos tipos de movimiento están involucrados en un patrón de actividad intencional²⁰⁵, pero también los movimientos no intencionales como el latir del corazón, la respiración a la secreción glandular se coordinan para facilitar la consecución del fin, siempre y cuando que el cuerpo se encuentre saludable. Así, la salud es precisamente esta unidad, y la enfermedad cuando el cuerpo no la posee en orden a los bienes que busca voluntariamente el ser humano²⁰⁶. El autor pone como ejemplo la necesidad de coordinación físico y mental necesaria para ganar el *Tour de France* o para llevar a cabo una compleja comprobación matemática, en ambos casos, apunta, “la unidad y la excelencia del cuerpo humano son la unidad y la excelencia de agencia”.²⁰⁷

Así como nuestros deseos son históricos, como recién apunté, también la agencia se ejerce a través del tiempo. Ser un agente, apunta MacIntyre, no consiste sólo en emprender acciones inconexas, sino en la persecución de fines, algunos de los cuales son inmediatos, mientras que otros se aplazan, así como algunos son fines en sí mismos, y otros, medios para alcanzar otros fines. Además, estos fines son reconsiderados y revisados a lo largo de la propia vida y son también compartidos, o incluso perseguidos en colaboración con otros seres humanos. En todo caso, el ejercicio de los poderes de agencia exige distintas formas de relación con los demás.²⁰⁸

²⁰⁵ MacIntyre. *Op. Cit. What is a human body?* Pág. 99.

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ *Ibíd.* Pág. 100.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

De modo que la distinción entre “mi cuerpo” y “yo”, señala nuestro autor, está en que el “yo” tiene unidad de agencia, una identidad histórica y discursiva y puede comprenderse sólo en tanto que es interpretable, ello implica la relación con otros en un sentido esencial y no meramente accidental:

“Los cuerpos humanos son inteligibles sólo como potencial y realmente en relación con otros, otros que lo han reconocido como poseedor de los mismos poderes²⁰⁹. Los cuerpos humanos son esencialmente, no accidentalmente sociales”²¹⁰.

También es cierto –señala el autor– que los “materiales” de los que el cuerpo está compuesto no son sociales. Esto es, los diferentes sistemas biológicos (musculares, circulatorio, nervioso...) pueden explicarse sin referencia a interacciones sociales, aun cuando en muchas ocasiones están involucrados en éstas. MacIntyre menciona, por ejemplo, cuando se altera la presión arterial por causa de un enojo, y nosotros podemos pensar muchos más casos: la reacción estomacal ante una noticia con fuerte carga emotiva, las manifestaciones corporales del enamoramiento..., pero, en tanto fenómenos fisiológicos, éstos pueden explicarse sin referencia a la interacción social (la circulación de la sangre puede comprenderse como fenómenos meramente biológicos, lo mismo, la sinapsis neuronal).

De estos hechos, MacIntyre deduce que todo intento por dar una explicación del cuerpo fundamentada únicamente en los elementos que la componen será reduccionista, pues, como se ha subrayado, muchos dejaría de tomar en cuenta el modo en que estos elementos intervienen en la interacción social, como también sería parcial intentar, a partir de las características físicas, derivar los aspectos relacionales del cuerpo, de tal modo que, como he venido insistiendo a lo largo de este apartado, y de mi tesis, resulta imperativo huir de cualquier dualismo.²¹¹

La pregunta por el cuerpo humano es, a todas luces, la pregunta por nuestra propia identidad. Una ética que tome como origen de la obligación con el otro la vulnerabilidad,

²⁰⁹ De agencia y autointerpretación.

²¹⁰ *Ibíd.*

²¹¹ *Ibíd.* 101.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

tal y como la que esta investigación tiene el cometido de justificar y plantear, parte de una concepción antropológica que asuma la corporalidad humana en lo que tiene en común con la de otros animales, pero también en lo que tiene de específico. Quizá la especificidad más desconcertante sea, como señala MacIntyre, el hecho de que nuestro cuerpo se nos presenta a nosotros mismos como un enigma, como “una fuente de desconcierto a todos nosotros que somos cuerpos humanos”²¹². Es importante subrayar que *somos* cuerpos humanos, y alejarnos de la idea de que el ser humano *posee* un cuerpo, como si se tratara de una propiedad accidental.

Ante la perplejidad causada por la pregunta sobre nuestra corporalidad, cuestionamiento claramente de talante filosófico, MacIntyre propone recurrir a la doctrina aristotélica de las cuatro causas, aplicándolas a la actividad, estructuras, unidad y dirección del cuerpo humano. Su planteamiento, por clásico, resulta novedoso en una época en la que las explicaciones suelen basarse en la dimensión fisiológica o psíquica:

“Somos capaces de decir de qué está hecho el cuerpo de manera razonablemente detallada, y somos capaces de identificar los fines hacia los cuales se dirigen las actividades de los cuerpos. Pero lo que no sabemos cómo contestar es cómo algo de este material y composición puede tener este tipo de finalidad.”²¹³.

La tesis que he querido defender desde el inicio de mi argumentación es la de la vulnerabilidad como la piedra de toque de la obligación hacia el otro. Como he referido, y ampliaré en capítulos posteriores, MacIntyre la entiende como corporalidad en los términos que he referido en este apartado, la cual genera relaciones de reciprocidad que se institucionalizan en una comunidad. Más adelante reseñaré las características de la donación dentro de estas *redes institucionalizadas de reciprocidad*, el hecho de que exista una relación recíproca no implica, de acuerdo con el autor, que haya condicionalidad o simetría entre los agentes. Esta asimetría es algo en lo que concuerda también la noción lévinasiana, que es también una ética de la vulnerabilidad, pero perteneciente a una categoría distinta, la de la ética pre-reflexiva. La ética de MacIntyre parte del

²¹² *Ibíd.*

²¹³ *Ibíd.* Pág. 102.

reconocimiento, mientras que la de Lévinas es anterior a todo conocimiento. La diferencia entra ambas posturas es, en el fondo, de carácter teológico: mientras que la tradición cristiana se centra en la virtud de la Caridad, la religión judía se asienta sobre el deber y la fidelidad. En ambos casos, la lógica de la autonomía absoluta, tan propia de la modernidad, se vuelve insostenible.

IV.3. Emotivismo y moral ilustrada.

MacIntyre, como he referido, adopta una visión aristotélica del ser humano a partir de la definición de *animal racional*. He señalado ya, en el apartado II.2 de esta investigación, algunos de los aspectos en que nuestro autor coincide y difiere con Aristóteles, los cuales retomaré más adelante, incorporando las consideraciones que he hecho sobre la corporalidad, con la intención de aproximarme hacia las implicaciones políticas que la aceptación de la vulnerabilidad corporal implica.

Es un hecho notable que, a pesar de que la corporalidad humana es una experiencia de primer orden (o mejor aún, toda experiencia humana sólo existe como experiencia corporal), se haya caído, a lo largo de la historia occidental tantas veces en posturas que la olvidan o que la relegan a un segundo plano. Siguiendo a MacIntyre, podemos afirmar que este olvido se encuentra presente en buena parte de las posturas políticas que consideran una relación dicotómica entre el interés individual y el colectivo, que tienen como común denominador el emotivismo.

El autor lo define como “la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios sociales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo”²¹⁴.

²¹⁴ MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Crítica, Barcelona, 2001. P. 26.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Aunque, por el tema que ahora nos concierne, no abundaré demasiado en la crítica que MacIntyre lleva a cabo del emotivismo, el cual, en sus diversas vertientes, considera la postura moral más prominentemente antagónica de la ética de la virtud de corte neoaristotélico, sí conviene señalar algunos de sus atributos, particularmente aquellos relacionados con las finalidades que persigue la deliberación moral y el papel que la comunidad juega en ellas. Ello, siguiendo (desde luego, de manera escuetísima) la argumentación de MacIntyre, quien, en su más célebre obra, *Tras la virtud*, inicia vinculando el emotivismo con una visión individualista de la ética, carente de referentes objetivos y, por tanto, no proveedor de vínculos comunitarios. Esta postura, apunta, tiene como exponente más notable a Charles L. Stevenson (1908-1979), quien “afirmó que la proposición <<esto es bueno>> significa aproximadamente lo mismo que <<yo apruebo esto, hazlo tú también>>”²¹⁵. Como puede verse, hay en el emotivismo, también, un uso manipulador de la sentencia moral en tanto que se busca que el otro actúe de acuerdo con los deseos del agente que la formula²¹⁶.

La postura emotivista, que MacIntyre ubica como moldeadora, en buena parte, del *ethos* postmoderno (él no utiliza este último término), rompe con el racionalismo ilustrado, pero lo hace sin superar las posturas dualistas derivadas del modelo cartesiano. El uso *intrínsecamente* manipulador e individualista del lenguaje moral es generador de un tipo de relación social. Dice MacIntyre:

“Una filosofía moral –y el emotivismo no es una excepción–presupone característicamente una sociología. Cada filosofía moral ofrece implícita o explícitamente por lo menos un análisis conceptual parcial de la relación de un agente con sus razones, motivos, intenciones y acciones, y al hacerlo, presupone generalmente que esos conceptos están incorporados o pueden estarlo al mundo social real”²¹⁷.

De modo que la construcción de imperativos éticos, y los presupuestos de estos, son moldeadores de ciertos tipos de relaciones, y los temas de la sociología se vuelven

²¹⁵ *Ibíd.* Pág. 27.

²¹⁶ *Ibíd.* Pág. 29.

²¹⁷ *Ibíd.* Pág. 40.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

inseparables de los de la ética (hemos abordado parte de esta relación en el apartado III.3 de este trabajo). Desde esta óptica, el objeto de mi investigación, cuyas preguntas guía fueron explicitadas en el apartado metodológico, es dilucidar qué tipo sociedad puede moldearse a partir de una profundización de la noción de vulnerabilidad, lo cual se ha logrado, hasta este punto, sólo parcialmente, pues, si bien se ha puesto en claro la dimensión corporal del ser humano, propia de su condición animal, resulta ahora necesario explorar los modos en que esta animalidad, o más bien, en que la aceptación de ésta como postulado moral y antropológico se decanta en un *ethos* capaz de poner a revisión las reglas de las instituciones sociales existentes, así como la conceptualización misma de la dignidad humana cuya manifestación positiva más evidente son los llamados Derechos Humanos.

En este punto, considero pertinente abrir un breve paréntesis sobre la metodología de mi investigación: ciertamente, MacIntyre ha presentado argumentaciones profusas sobre algunos de estos temas, sin embargo, mi trabajo ha abonado, sobre su noción de corporalidad, la relación con diversos autores y tradiciones que, sin haber necesariamente formado parte del aparato crítico del autor, tienen importantes puntos de contacto. Además, he incorporado al su estudio sobre la vulnerabilidad categorías adicionales, como las nociones de ética reflexiva y pre-reflexiva (por poner un ejemplo) que, considero, arrojan luz sobre la cuestión. En el *ethos* que busco formular, como he referido anteriormente, pretendo también incorporar postulados e imperativos provenientes de visiones de Derechos Humanos no hegemónicas, tales como la tradición iberoamericana, que, así como MacIntyre, cuestiona varios aspectos centrales de la moral ilustrada.

En ese tenor, el emotivismo y su sociología, de acuerdo con MacIntyre, rompe con la tradición ilustrada en dos aspectos centrales: primero, si la postura emotivista fuera cierta, implicaría que los juicios morales carecieran de criterios impersonales²¹⁸. Ello implica que no puede haber una justificación racional de las acciones que, por racional, sea universal, y también que “la única realidad que distingue al discurso moral es la tentativa de una voluntad de poner de su lado las actitudes, sentimientos, preferencias y

²¹⁸ *Ibíd.* Pág. 41.

elecciones de otro”²¹⁹. El segundo aspecto en que rompe con la Ilustración apunta nuestro autor, se relaciona directamente con esto último: los otros individuos son considerados siempre como medios y no como fines en sí mismos, contraviniendo así uno de los imperativos centrales de la ética kantiana.

Ciertamente, y como he reiterado, la antropología y ética ilustrada, de corte racionalista, no contempla la vulnerabilidad como uno de sus postulados. Sin embargo, y como abundaré más adelante, en línea con el llamado *racionalismo ético* aristotélico, MacIntyre subraya la importancia que en la vida humana tiene el paso de la búsqueda de la satisfacción de deseos irracionales (satisfacción corporal) a la persecución de fines racionales²²⁰. Con todo, una de las tesis centrales de *Tras la virtud* es precisamente la negación de una moral universalista y de la práctica de la virtud separada de una sociología específica. Éste es en particular uno de los fundamentos más básicos del tipo del comunitarismo del que nuestro autor es considerado pionero.

Su crítica a la universalidad de la moral es una de las preocupaciones más tempranas de su labor filosófica. En 1957, veintisiete años antes de *Tras la virtud*, MacIntyre publicó, en la revista *Philosophy* un artículo titulado *What morality is not*²²¹, cuya tesis central consiste en negar que la esencia de los juicios morales consista en que sean universales y prescriptivos, tomando como principal exponente de la teoría universalista a Richard Melvyn Hare, quien realiza un análisis a partir del lenguaje utilizado en los razonamientos morales²²². En su argumentación, MacIntyre parafrasea el siguiente ejemplo, tomado de *L’Existentialisme est un Humanisme*, de Sartre:

“Uno de los alumnos de Sartre se enfrentó, durante la guerra, con las opciones de abandonar Francia para unirse a de Gaulle o quedarse para cuidar de su madre. Su hermano había muerto en la ofensiva alemana en 1940 y su padre era colaborador. Estas circunstancias lo habían dejado con un fuerte sentimiento de responsabilidad patriótica,

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ MacIntyre, *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Capítulo 7.

²²¹ MacIntyre, Alasdair. *What Morality Is not*. En “*Philosophy*”, vol. 32, no. 123, 1957, pp. 325–335. Disponible en www.jstor.org/stable/3748999. Consultado 6 de febrero de 2020.

²²² *Ibid.* Pág. 325.

pero su madre estaba en una situación de completa dependencia hacia él. ¿Qué debía hacer, permanecer con su madre o huir a Inglaterra?”²²³.

Siguiendo a Sartre, MacIntyre afirma que cualquiera que sea la decisión que el sujeto tome, no podría afirmarse que la decisión contraria fuera moralmente reprobable, es decir, que el agente esté en condiciones de rechazar que alguien en su lugar actuara de manera distinta a él (aludo, en este punto, tanto a la llamada *regla de oro* como al imperativo categórico kantiano). Nuestro autor subraya la adopción del verbo en inglés “ought”, que se traduciría como “debiera”, mientras que el verbo “must”, que es el que regiría en una sentencia universal, se traduciría llanamente como “debe”. Como puede verse, y subraya MacIntyre, el uso de “debe” es imperativo, mientras que “debiera” es performativo: el sujeto, una vez que ha realizado el juicio moral, se compromete con la decisión que ha tomado, pero ésta no es de carácter universal, sino que aplica sólo a él como resultado de su propio razonamiento.

La argumentación (centrada en la universalidad o no de las reglas morales) continúa: en contra de la postura sartriana (a la que MacIntyre se suma) se podría argüir que, independientemente de la decisión que el sujeto tomara, subyacerían algunos imperativos universalizables, tales como “uno debería ayudar a sus padres cuando tienen necesidad” o “se debe ayudar a la patria cuando lo requiere”. El sujeto se vería en la necesidad de resolver imperativos en conflicto, para lo que habría de recurrir a una nueva máxima del tipo “los deberes para con los padres siempre tienen precedencia sobre los deberes para con la patria”²²⁴. Al hacerlo, diría Hare, el sujeto habrá legislado una máxima universal. A esto, MacIntyre responde, que ese argumento sólo sería posible aceptando “una restricción *a priori* en el uso de la palabra “moral””²²⁵. Es decir, se argumenta que deben obedecerse las reglas –dice MacIntyre– por el simple hecho de ser reglas.

De fondo, la diferencia entre MacIntyre y Hare está en que mientras el segundo lleva a cabo un análisis del lenguaje moral, a través del cual busca argumentar una consistencia

²²³ *Ibíd.* Pág. 326.

²²⁴ *Ibíd.* P. 327.

²²⁵ *Ibíd.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

lógica que justifique la universalidad de los juicios éticos, nuestro autor afirma que esta consistencia debe ser moral, no lógica. Es en este punto donde, a mi parecer, la ruptura de MacIntyre con el universalismo de la moral ilustrada es, desde los inicios de su carrera académica, un camino que conducirá a la necesidad de tomar en consideración aquellos aspectos de la naturaleza humana que pueden originar no sólo un error en el juicio, sino una consecuencia indeseable en el curso de la historia individual y colectiva.

Como mencioné en el punto anterior de este mismo apartado, la corporalidad implica historicidad, es decir, localización espacio- temporal y relacional. Ello implica una, decíamos, una existencia narrativa, la cual implica una vulnerabilidad adicional: el peligro de una vida carente de coherencia, o una en que la historia, de pronto, cambie para mal:

“Las vidas humanas pueden ir mal en una variedad de maneras y por causas distintas: como resultado de la desnutrición, enfermedad, herida o ultimadamente la muerte, por la malicia, envidia o insensibilidad de otros, por la falta de autoconocimiento o exceso de duda en uno mismo –la lista es larga”²²⁶.

Se observa que una vez que se concibe al ser humano como una unidad narrativa, histórica, racional y biológica, postular una moral universalista es una idea discordante. ¿Es posible formular una sola ley bajo la cual todos deban regirse? El hombre ilustrado dirá que ésa es la ley de la razón, sin embargo, no debe olvidarse que ésta es relacional, histórica y encarnada.

¿Hemos vuelto, entonces, a la necesidad de postular un emotivismo o, aún más, un relativismo? La respuesta podemos buscarla en la diferencia entre el yo moderno y el premoderno, y una de sus distinciones centrales está en la relación del individuo con la comunidad. MacIntyre apunta que en muchas de las sociedades tradicionales premodernas, el individuo se identifica a sí mismo y es identificado por los demás por su pertenencia a diversos grupos sociales: se es hermano, primo, nieto, miembro de una familia, pueblo o tribu²²⁷:

²²⁶ MacIntyre, Alasdair. *Op. Cit. Ethics in the conflicts of modernity...* Pág. 1.

²²⁷ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Tras la virtud.* Pág. 52.

“No son características que pertenezcan a los seres humanos accidentalmente, ni de las que deban despojarse para descubrir el <<yo real>>. Son parte de mi substancia, definen parcial y en ocasiones completamente mis obligaciones y deberes. Los individuos heredan un lugar concreto dentro de un conjunto interconectado de relaciones sociales; a falta de este lugar no son nadie, o como mucho un forastero sin casta”²²⁸.

El yo moderno, en cambio, suele presentarse como desvinculado o, en todo caso, entiende las vinculaciones no como esenciales, sino como accidentales y utilitarias. MacIntyre pone como ejemplo el análisis presentado por Erving Goffman, en donde el individuo se yergue como una representación en donde las interacciones son siempre intencionadas y teatrales. La unidad de análisis de las descripciones de Goffman —señala MacIntyre— es siempre el individuo, que se esfuerza en ejercer su voluntad dentro de una situación estructurada de papeles²²⁹.

La finalidad de la moral es radicalmente distinta en una y en otra concepción. En el caso del yo desvinculado, los deseos son egoístas, y el Estado burocrático tiene la finalidad de resolver satisfactoriamente los conflictos y alinear en la medida de lo posible los intereses individuales. Claramente, ésta es la noción que subyace a los contractualismos ilustrados, independientemente de que sean de corte absolutista, como en Hobbes, o liberal, como en Rousseau.

En cambio, si se asume la identidad relacional, cuya aceptación es inseparable de una revaloración de todo lo que en el ser humano es contingente, el papel de la comunidad es radicalmente otro. Es más, el Estado- nación, tal y como he apuntado anteriormente repitiendo a MacIntyre, no es capaz de brindar la clase de asociación necesaria. ¿Necesaria para qué?, para un fin muy distinto al del Estado: mientras que éste último tiene la finalidad de hacer posible la convivencia o, en todo caso, de gestionar una peculiar visión de bien común (o de voluntad general, en el caso de Rousseau), la comunidad persigue el fin del florecimiento humano. De los conceptos de bien común y florecimiento humano hablaremos dentro de algunas líneas.

²²⁸ *Ibíd.*

²²⁹ *Ibíd.* Pág. 155.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es evidente que a diferentes concepciones antropológicas corresponden distintos postulados morales, y que de ambos (las nociones antropológicas y éticas) están íntimamente imbricados en las bases de cualquier sistema político (incluyo en aquellos de corte anárquico). La conclusión de *Tras la virtud*, según es resumida por su propio autor, es que a pesar de los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, aún carecemos de argumentos coherentes y defendibles para justificar una postura liberal individualista²³⁰. No se puede afirmar, desde luego, que la moral liberal ilustrada sea absolutamente disparatada, sino que sus presupuestos básicos son incapaces de resistir un análisis conceptual profundo y su permanencia en el tiempo parecería estar justificada más por una historia del desarrollo y la distribución del poder que por proveer de marcos normativos que propicien el desarrollo y cooperación humanos.

La revisión de dichos presupuestos, hacia la que he encaminado los esfuerzos de este trabajo, debe pasar por el cuestionamiento de nociones tan básicas como las de racionalidad y justicia. Como afirma nuestro autor: “concepciones diferentes e incompatibles de justicia están íntimamente relacionadas con concepciones incompatibles de racionalidad práctica”²³¹.

La razón ilustrada, con los presupuestos que hemos referido en diversos apartados de este trabajo: autonomía, universalidad, dualismo (y por tanto, un espiritualismo que invisibiliza la corporalidad) ha moldeado una concepción de justicia que resulta urgente, de acuerdo con las tesis que he postulado, poner en tela de juicio.

Líneas atrás cuestionaba si es posible formular una ley bajo la cual todos deban regirse. El pensamiento ilustrado sostendría que es precisamente la razón, y su universalidad, la que debe regular toda actuación humana. De esta relación entre la racionalidad, la noción de justicia y las leyes se ocupa MacIntyre en la secuela de *After virtue*, titulada *Whose Justice? Wich Rationality?*

²³⁰ MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Wich Rationality?* University of Notre Dame Press. Indiana, 1988. Pág. IX

²³¹ *Ibíd.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Sostengo que del concepto que una sociedad tenga de justicia se desprende buena parte de sus imperativos éticos y políticos. Más aun, la justicia suele comprenderse como el fin mismo del Estado y la obligación primigenia de las relaciones humanas.

Sin embargo, como apunta MacIntyre, estamos ante un concepto bastante equívoco:

“Algunas concepciones de justicia consideran el concepto de mérito como central, mientras que otras le niegan cualquier relevancia. Algunas concepciones apelan a derechos humanos inalienables, mientras que otras a alguna noción de contrato social, y otras a algún estándar de utilidad”²³².

Como se desprende de lo que hasta ahora he argumentado, es necesario poner en tela de juicio no sólo aquello que entendemos por justicia, es decir, preguntarnos si lo que consideramos justo realmente lo es, sino también el lugar que ésta ocupa en las relaciones interpersonales y las instituciones es el adecuado. Históricamente ha habido virtudes que le han disputado a la justicia el lugar central dentro de la cultura: la prudencia, o *phrónesis*, o la solidaridad, por mencionar dos ejemplos.

Sin embargo, tales virtudes resultan también problemáticas. Como he referido siguiendo a MacIntyre, hay distintos conceptos de racionalidad (sobre los cuales pueden sostenerse distintas versiones de prudencia), del mismo modo que la solidaridad requiere de reconocimiento y empatía, para los que parece requerirse una visión universalista de persona.

MacIntyre señala que la mayoría de nosotros (contemporáneos de la modernidad tardía) no hemos sido educados en estas cuestiones de manera sistemática y coherente, sino que nuestra mentalidad ha sido construida a partir de una “amalgama de fragmentos sociales y culturales de los que se ha derivado nuestra cultura”²³³, así como de los movimientos moldeadores de la modernidad, tales como la Ilustración francesa y escocesa, el liberalismo económico decimonónico y el liberalismo político del siglo XX.

²³² *Ibíd.* Pág. 1.

²³³ *Ibíd.* Pág. 2.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

De modo que la idea de justicia existente en los individuos y en las instituciones, que es, a todas luces, central en la comprensión que éstos tengan de su obligación ética y política, en muchas ocasiones carece de la suficiente fuerza argumentativa, e incluso motivacional, para moldear relaciones solidarias.

Nuestro autor considera que, ante el dilema sobre el modo en que deberíamos comprender la justicia, lo natural será intentar responder qué concepto sistemático guiaría nuestras acciones si éstas fueran conducidas por los estándares de la racionalidad²³⁴, es decir, la justicia se entiende como una noción dependiente de la de racionalidad. Tal relación de dependencia lógica no despertaría tanto interés de no ser porque el Estado está edificado sobre una idea de racionalidad, de muchas posibles, y por tanto persigue un tipo específico de justicia. Pero, subraya MacIntyre, esta noción particular de racionalidad y de justicia se presenta como universal: no es que se comprenda como un tipo de racionalidad dominante entre muchos posibles, sino que se acepta como el único existente.

Para MacIntyre, lo anterior es resultado, decíamos, de la Ilustración. El fin de la Edad Media implicó también terminar con el argumento de autoridad, aquél llamada kantiano a tener la valentía a pensar por uno mismo. Se tuvo la esperanza – afirma el autor—en que la razón desplazaría tanto a la autoridad como a la tradición, se creyó que la racionalidad sería capaz de apelar a principios innegables para cualquier persona y, por tanto, independientes de cualquier particularidad social y cultural.²³⁵

De inmediato se aprecia que en tal pretensión se incurre en un franco dualismo. Señalaba hace algunos párrafos que la corporalidad implica una localización espacio- temporal. Buscar fundamentar la racionalidad práctica en un principio ajeno a las particularidades de la historia resulta, a todas luces, una negación de la corporalidad y la contingencia humanas.

²³⁴ *Ibíd.*

²³⁵ *Ibíd.* Pág. 6.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Con ello no busco implicar que no resulte posible apelar a criterios universales de actuación, o que la vida moral y política sea tan relativa que cualquier criterio pueda considerarse válido, dependiendo de las circunstancias histórico- sociales en que se aplique. A mi parecer, sólo tiene sentido hacer filosofía moral y política cuando existe la intención, por demás científica, de establecer algunas generalidades. Sin embargo, éstas tienen que ser acordes a la naturaleza de los agentes morales, personas que, como hemos visto, tienen como rasgo esencial la corporalidad, con todas las implicaciones que ya he señalado.

Además —señala MacIntyre—, y en una curiosa paradoja, ni los pensadores de la Ilustración ni sus sucesores fueron capaces de ponerse de acuerdo sobre cuáles serían los principios universales de la razón: los enciclopedistas platearon unos, Rousseau, otros, y lo mismo Bentham, Kant, los filósofos escoceses del sentido común y sus discípulos americanos y franceses. De modo que la discusión se ha prolongado hasta nuestros días y ha dejado como consecuencia un legado ilustrado que se ha mostrado incapaz de proveer la justificación racional que tanto ha buscado²³⁶. Para nuestro autor, el problema está no sólo en lo que Ilustración postuló como razón universal, sino en aquello que ocultó a nuestra mirada, por lo que resulta indispensable, al buscar un sustituto de la racionalidad ilustrada, no caer en la trampa de continuar aceptado los estándares de la Ilustración:

“Cualquier intento de proveer un punto de vista alternativo radicalmente distinto está condenado a ser considerado racionalmente insatisfactorio de diversas maneras desde el punto de vista de la Ilustración. Por ello, es inevitable que dicho intento resulte inaceptable y rechazado por aquellos que están comprometidos con los modos culturales e intelectuales dominantes en el presente orden”²³⁷.

Para MacIntyre, y en línea con lo que he referido a lo largo de mi trabajo, la Ilustración nos ha vuelto ciegos a una concepción de racionalidad práctica incorporada a una tradición²³⁸,

²³⁶ *Ibíd.*

²³⁷ *Ibíd.* Pág. 7.

²³⁸ *Ibíd.*

lo que, en el fondo, niega tanto la historicidad como la relacionalidad humana y es, reitero, resultado del dualismo cartesiano.

En muchos sentidos, el paradigma ilustrado no ha sido superado, a pesar del *giro hacia la vulnerabilidad* que, según he referido en apartados posteriores, ha surgido en los últimos años. Para superarlo, es necesario poner en tela de juicio la noción de racionalidad, subrayando el hecho de que se trata de un concepto que tiene su propia historia, que ha atravesado una diversidad de tradiciones investigativas y que, por tanto, habría que hablar de “racionalidades” más que de “racionalidad”, y por lo mismo, de “justicias” más que de “justicia”²³⁹. MacIntyre resume este proceso histórico:

“De modo que la comprensión aristotélica de justicia y de racionalidad práctica emerge de los conflictos en las antiguas *polis*, pero luego es desarrollado por Tomás de Aquino en un modo que escapa a las limitaciones de la *polis*. Así, la versión agustiniana del cristianismo entró en el periodo medieval y en las complejas relaciones de antagonismo, y luego de síntesis, y luego de continuado antagonismo con el aristotelismo. De tal manera que, en un posterior contexto cultural muy distinto, el cristianismo agustiniano, ahora en su forma calvinista, y el aristotélico, ahora en la versión renacentista, entraron en una nueva simbiosis en Escocia del siglo XVII, lo que engendró una tradición cuyo clímax de desarrollo fue subvertido desde dentro por Hume. Y finalmente, el liberalismo moderno, nacido del antagonismo a toda tradición, se ha transformado gradualmente en lo que hoy es reconocido, incluso por alguno de sus adherentes, como una tradición más”²⁴⁰

En suma, el concepto de justicia imperante en nuestros días es resultado de una nueva tradición, paradójicamente una que niega la historicidad, o en todo caso se presenta como el culmen de la historia.

Observo, además, una convivencia del *yo emotivista* con el sentido ilustrado de justicia: un Estado garante de derechos individuales que se presenta como modelo universal e incuestionable (como si sólo dentro del Estado existiera la civilización), individuos con un

²³⁹ *Ibíd.* Pág. 9.

²⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 10.

sentido normativista de justicia y dispuestos a aceptar irreflexivamente los dictados de la moral en turno, y más aún, a obligar a otros a cumplirlos. El resultado parece ser una tiranía del absurdo.

IV.4 La vulnerabilidad en Alasdair MacIntyre.

Aunque la mayor parte de las consideraciones de MacIntyre sobre la cuestión de la vulnerabilidad se encuentran en *Animales racionales y dependientes*, muchas de los conceptos ahí referidos informan, ya sea implícita o explícitamente, el pensamiento anterior y posterior del autor. Hay en sus argumentaciones dos fuentes claramente distinguibles: por un lado, un comunitarismo de tipo aristotélico, el cual constituye una de las tesis más difundidas de *Tras la virtud* y, por el otro, un rescate de la corporalidad que, aunque tiene su origen también en una noción aristotélica de hombre, se aleja de la tradición que, aun siguiendo a Aristóteles, pone un excesivo acento en las diferencias del ser humano con otros animales y olvida las similitudes.

En *Animales racionales y dependientes*, el autor comienza su argumentación señalando una relación de tres partes: vulnerabilidad, dependencia y animalidad²⁴¹. De inmediato se observa la centralidad que el cuerpo jugará en el resto de la obra.

Es notable el paralelismo que existe entre el primer párrafo (excluyendo el prefacio) de *Animales...* y de su último libro *Ethics in the conflicts of modernity*. En el primero, escribe:

“Los seres humanos son vulnerables a una gran cantidad de aflicciones diversas, y la mayoría padece alguna enfermedad grave en uno u otro momento de su vida. La forma como cada uno se enfrenta a ello depende sólo en una pequeña parte de sí mismo. Lo más frecuente es que todo individuo dependa de los demás para su supervivencia, no digamos ya para su florecimiento”²⁴².

Mientras que, en *Ethics in the conflicts...*, como he citado anteriormente²⁴³ escribe:

“Las vidas humanas pueden ir mal en una variedad de formas y por diferentes causas...”.

²⁴¹ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Capítulo 1.

²⁴² *Ibíd.* Pág. 15.

²⁴³ Para cita completa: Vid. *Supra* nota 226.

Lo llamativo, en ambos casos, no son las afirmaciones mismas, que ciertamente son bastante evidentes, sino el hecho de que sea a partir de ellas que comience una argumentación dedicada, en el primer caso, a formular una ética de la vulnerabilidad y, en el segundo, a reflexionar sobre el papel de los deseos, el razonamiento práctico y la narratividad en la existencia humana.

Al principio de mi trabajo, reseñaba el modo en que MacIntyre afirma que, en la filosofía occidental, salvo algunas excepciones, no se ha concedido a la vulnerabilidad en lugar central que debiera tener en las consideraciones antropológicas y morales. Es verdad que, a partir del surgimiento de la ética del cuidado, hemos presenciado un resurgimiento tanto de la vulnerabilidad como de la corporalidad en la filosofía moral, como he argumentado en su momento. Además, es de esperarse que ante la historia global reciente (los estragos por la pandemia de Covid-19), el tema cobre aún más relevancia.

MacIntyre establece una relación entre el éxito del pensamiento capitalista, en particular a partir de Adam Smith, y la relegación de la vulnerabilidad. Para que el capitalismo funcione, tal y como lo plantea Smith, es necesaria una ilusión que estimule y mantenga en movimiento continuo la laboriosidad del género humano, por lo que se vuelve necesario olvidar por un momento la innegable realidad de la inevitable enfermedad y la discapacidad progresiva provocada por la edad²⁴⁴.

De modo que el ser humano enfrenta la enfermedad de un modo parecido al que enfrenta la muerte: en algún momento me veré discapacitado, pero no ahora, en esas cosas es mejor no pensar. Las imágenes de personas discapacitadas (permanente o temporalmente) y enfermas nos llegan crudamente a través de los portales de noticias y los medios informativos, pero no la mercadotecnia y la publicidad la enfermedad no existe, o peor aún, es romantizada: los ancianos, por ejemplo, son personas con envidiable posición económica que pueden retirarse en algún bello lugar de descanso, con todos los recursos y personal necesario para hacer de la vejez una permanente vacación, sin olores desagradables, incomodidades o dolor. Del mismo modo en que el dinero brindó, a lo

²⁴⁴ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 17.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

largo de la vida productiva, una ilusión de invulnerabilidad provechosa desde el punto de vista económico²⁴⁵, el capitalismo presenta el ahorro y la inversión como una escapatoria no sólo viable, sino infalible, a la incapacidad de la vejez: no son los otros, quienes nos cuidan, sino el dinero quien nos cobija en los últimos años.

De manera que, apunta MacIntyre, Adam Smith notó la realidad de la enfermedad y la vejez, pero consideró que era pesimista y poco productiva poner demasiada atención en ello, ya que, de hacerlo, se incurriría en una filosofía pesimista que no sería provechosa para la vida económica. Se reconoce la vulnerabilidad, pero inmediatamente se relega a un segundo plano.

Como es ampliamente aceptado, y subrayado por MacIntyre, en el corazón de la teoría económica de Smith se encuentra el deseo egoísta: el bienestar colectivo es una consecuencia deseada y prevista de la búsqueda del interés individual. Al respecto, resulta particularmente interesante el conjunto de motivaciones y la comprensión antropológica implicados:

“Lo que motiva a los individuos a actuar para aumentar su riqueza tanto como sea posible es, de manera fundamental en la aproximación de Smith, un conjunto de ilusiones alegres alimentadas sobre las satisfacciones brindadas a los grandes y los ricos por sus posesiones y poderes, ilusiones que, excepto <<en tiempos de enfermedad y bajo espíritu>>²⁴⁶ nos impulsa a trabajar”²⁴⁷.

MacIntyre subraya esta necesidad de autoengaño, propuesta por el mismo Smith: resulta imperativo, para que el capitalismo funcione y los agentes produzcan, alejar la mirada de la debilidad y la vulnerabilidad humana. Más de dos siglos después, podemos ver con claridad los efectos de dicho engaño: la debilidad, enfermedad y dependencia humanas están fuera de toda lógica comercial, y los bienes comerciales se nos ofrecen como una escapatoria a cualquier tipo de malestar. Es notable que, por ejemplo, en la publicidad, no

²⁴⁵ *Ídem*.

²⁴⁶ Las comillas son de MacIntyre, y corresponden a: Smith, Adam. *The theory of Moral Sentiments*, Claredon Press. Oxford, 1976. Pág. 183.

²⁴⁷ MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in the conflicts of modernity*. Pág. 92.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

suelan aparecer jamás individuos gravemente enfermos, permanentemente discapacitados o en una situación específica de vulnerabilidad (a menos que sean presentados como sujetos de benevolencia). Hasta en los anuncios de hospitales, los sujetos aparecen sonrientes y radiantes.

Para MacIntyre, el capitalismo no es sólo un conjunto de relaciones económicas, sino un modo de presentación de esas relaciones, las cuales disfraza y falsifica²⁴⁸. Aunque parecería natural pensar en el dinero como en un medio de intercambio y, por tanto, de interdependencia, curiosamente, se presenta como un modo de autonomía e independencia.

De manera que, así como la vulnerabilidad es ocultada por el capitalismo, apunta el autor, algo similar ocurre con la dependencia: usualmente se reconoce que el ser humano es dependiente de los demás, tanto para la supervivencia como para el logro de sus objetivos, sin embargo, falta un reconocimiento de la magnitud de esa dependencia²⁴⁹. He señalado ya, en el primer capítulo de este trabajo, el papel que la filosofía feminista, en particular aquella relacionada con la ética del cuidado, ha jugado en torno a volver a poner sobre la mesa la cuestión de la interdependencia. En los últimos años, además, el desarrollo de procedimientos médicos que involucran, evidentemente, cuestionamientos éticos ha hecho necesaria también la investigación en el terreno de la bioética, siendo éste también un campo en donde es necesario reflexionar no sólo en torno a las posibilidades sobre el propio cuerpo, sino a las implicaciones de estas decisiones en la vida de otros. Ello supone una profunda revisión antropológica, que incide en diversos ámbitos de la vida pública.

Al respecto, O. Carter Snead ha apuntado que la producción de políticas públicas, la actividad política y el ámbito legislativo tienen un común una raíz antropológica, lo que implica una reflexión sobre lo que verdaderamente significa ser humano:

²⁴⁸ *Ibíd.* P. 95.

²⁴⁹ *Ídem.*

“En un nivel profundo, la ley y las políticas públicas existen *para la protección y florecimiento de las personas*²⁵⁰. Por lo tanto, toda ley y política pública está necesariamente construida sobre presupuestos acerca de lo que significa ser y prosperar *como personas*. De modo que el camino para un conocimiento más profundo de la ley requiere de una indagación antropológica. La sabiduría, justicia e inteligibilidad de los medios y fines de la ley son completamente comprensibles sólo cuando se ha develado y atendido la visión de identidad y florecimiento humano que les subyacen”²⁵¹.

La dependencia del ser humano es un rasgo que, al igual que vulnerabilidad y la animalidad, ha perdido centralidad en la cultura y la ética moderna. Siguiendo a MacIntyre, Robert Bellah, Charles Taylor y Michael Sandel, Carter Snead considera que en la modernidad ha prevalecido una concepción antropológica expresivista e individualista. Por *expresivismo*, en este contexto, debemos entender una derivación de lo que MacIntyre llamó “emotivismo” en *Tras la virtud*, y que, de hecho, se presenta como “expresivismo” en su más reciente libro, en el que señala que éste último es la forma más sofisticada filosóficamente del emotivismo y que, siguiendo a Charles L. Stevenson define como la postura que sostiene que los juicios morales son, en última instancia, la manifestación de una preferencia subjetiva: afirmar que algo es bueno, bajo esta concepción, significa en realidad que alguien aprueba algo²⁵².

Como señala Carter Snead, el expresivismo individualista lleva a que el *yo individual*, atomizado, sea la unidad fundamental de la realidad humana:

“Este *yo* no es definido por sus vínculos o redes de relaciones, sino por su capacidad para decidir una posible ruta de actuación que es revelada por la investigación de sus propios sentimientos internos y profundos. Ningún objeto de decisión –ya sea una propiedad, una

²⁵⁰ Cursivas del autor.

²⁵¹ Carter Snead, O. *What it means to be human. The case for the body in public bioethics*. Harvard University Press. London, 2020. Pág. 48. Edición electrónica. Al igual que todas las obras en inglés referidas en mi trabajo, la traducción es mía.

²⁵² Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in te conflicts od modernity*. Pág. 17 y ss.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

vocación particular, o incluso la creación de una familia—es definitivo y constitutivo del *yo*²⁵³.

Para Carter Snead, el hecho de que el *yo* esté definido por la capacidad de decidir implica que éste se asocia con la específicamente con la voluntad y no con el cuerpo: el individualismo expresionista es, así, inevitablemente dualista, pues privilegia a la razón mientras subordina al cuerpo²⁵⁴. Ya en el apartado II.2 he aventurado algunas hipótesis sobre las razones que pudieron haber llevado al olvido de la corporalidad, y en la raíz de todas ellas, parece verificarse una y otra vez el hecho de que nos encontramos ante una consecuencia del proyecto ilustrado. Pensar al ser humano en forma dualista implica, desde luego, el olvido de su animalidad, con todas las consecuencias que he señalado reiteradamente y las que aún estoy por señalar, y pensarlo de modo emotivista, o expresionista, implica un individualismo que oculta su relacionalidad y, por tanto, su dependencia.

Siguiendo a Alasdair MacIntyre, Carter Snead señala que, dado que los seres humanos viven y negocian *como cuerpos*, queda implicada la dependencia y la finitud en todos los dones de los que seamos objeto a lo largo de nuestra vida y en todas las dificultades que tengamos que sortear, de manera que considerar al *yo* como atomizado y volcado hacia sí es insuficiente para hacer inteligible el núcleo de las relaciones de la corporalidad o para reconocer las “deudas no elegidas” de las que todos los seres humanos somos sujetos a lo largo de nuestra vida²⁵⁵.

Es necesario, huyendo de todo dualismo, considerar esta corporalidad inserta en la condición narrativa del ser humano a la que ya he referido. La vulnerabilidad, recuerda MacIntyre en diversos pasajes de *Animales racionales y dependientes*, está presente a lo largo de toda nuestra existencia, pero es más manifiesta en niñez y la vejez²⁵⁶. En el tránsito hacia el florecimiento humano (recorrido que, por cierto, no termina más que con la muerte), la satisfacción de las necesidades corporales se inserta en relaciones de

²⁵³ Carter Snead. *Op. Cit.* Pág. 61.

²⁵⁴ *Ibíd.*

²⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 62.

²⁵⁶ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales...*, capítulo 1.

interdependencia que no sólo proveen al individuo de aquello que necesita para sobrevivir, sino que forman parte de su propia narrativa vital: el ser humano comprende su crecimiento, desarrollo y rumbo sólo a partir de interacciones con otros.

Justamente de esa realidad se desprenden los dos conjuntos de vulnerabilidades a los que se refieren cada uno de los párrafos que inician este apartado: por un lado, la dependencia física que implica una exigencia natural de cuidados (los cuales son provistos primero por parte de los padres y luego a través de las diversas instituciones de las que un sujeto forma parte a lo largo de su vida) y, por el otro, la necesidad de referencias simbólicas y de educación que le permitan al individuo actuar de manera sensata y dirigida hacia su propio florecimiento.

MacIntyre subraya la necesidad de alejarse de cualquier tradición de pensamiento que ponga la discapacidad y la dependencia en un segundo plano. Como señalé al principio de esta investigación, y siguiendo a nuestro autor, los libros de filosofía moral, y más aún, la tradición cultural resultante de la Ilustración, presentan a los discapacitados como *ellos*, diferentes de *nosotros* (agregaría yo: de *nosotros los normales*). Lo que MacIntyre señala no es tanto la exclusión de un grupo de personas, los discapacitados de aquellos que son tutelados por una comunidad, sino el hecho de considerar que existen algunos seres humanos discapacitados y otros que no lo son. En este sentido, se vuelve absurdo el concepto de *inclusión* tal y como muchas veces se formula: no se trata de *incluir a ellos*, los discapacitados, sino de comprender que todos lo somos, sin que ello implique, insisto, dejar de aceptar que existen individuos en cuya existencia actual la discapacidad se presente en un mayor grado, de una manera tan evidente como la que se observa en la niñez o en la vejez.

A partir de estas consideraciones, MacIntyre plantea tres conjuntos de tesis que defenderá a lo largo de *Animales racionales y dependientes*, y cuyos presupuestos pueden también encontrarse en diversas obras del autor²⁵⁷:

²⁵⁷ *Ibíd.* Págs. 22-24.

- TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS
- 1- Existen similitudes y rasgos en común del ser humano con miembros de otras especies. A pesar de la importancia de las diferencias, también es importante atender a las similitudes, especialmente en la infancia.
 - 2- Es necesario ponderar la importancia moral de este reconocimiento. De ahí se desprenden dos grupos de virtudes: virtudes de la actuación racional independiente y virtudes del reconocimiento de la dependencia.
 - 3- Ni el Estado- nación ni la familia como actual pueden proporcionar la clase de asociación necesaria para el florecimiento.

Para comenzar con la argumentación de su primer conjunto de hipótesis (tema sobre el que he ya reflexionado a lo largo de mi trabajo), MacIntyre emprende una comparativa entre el ser humano y los demás animales (es particularmente ilustrativo el capítulo 3 de *Animales racionales y dependientes*, dedicado a la inteligencia del delfín). Apunta que, aunque el término “animal” desde sus inicios, en el siglo XVI, fue utilizado para referirse todos los seres corpóreos, animados y sensibles, fue también común su uso para nombrar exclusivamente a los animales no humanos. De hecho —señala— éste último uso ha sido el predominante en la cultura occidental. Así, se ha desviado la atención de aquello que el ser humano comparte con otras especies de animales, en oposición a las formas de pensamiento aristotélicas y al naturalismo evolutivo posterior a Darwin²⁵⁸.

He señalado ya, en el apartado 1.2 de este trabajo, la línea divisoria, entre el animal y el humano que el lenguaje traza. Desde luego que no se trata de despreciar la importancia de éste, sino más bien de señalar que a lo largo de la historia de la cultura occidental, no siempre fue tan profunda la brecha entre los animales no humanos y los humanos. Conviene subrayar que estas consideraciones nada tienen que ver con la noción de dignidad humana, sino que, como he argumentado antes, todo el razonamiento de este trabajo busca fundamentar una propuesta en que la vulnerabilidad sea el fundamento de la obligación moral, ello, sin duda, la pone en el lugar que el concepto de dignidad ha ocupado durante siglos, pero no por ello niega o relega a esta última.

²⁵⁸ *Ibíd.* P. 25.

El autor subraya la importancia de la filosofía del lenguaje, en particular de autores como Wittgenstein, Austin, Quine, Davidson, Heidegger y Gadamer, y del señalamiento que han hecho sobre la incapacidad de los animales²⁵⁹, por su carencia de lenguaje, para albergar pensamientos, creencias, o para actuar movidos por razones, así como para formular y utilizar conceptos. Sin embargo, señala MacIntyre, ello no implica de manera alguna que los animales carezcan de capacidad para sentir o percibir de manera genuina, y le parece necesario, e interesante desde el punto de vista filosófico, el estudio de las semejanzas y analogías de las percepciones, sentimientos y acciones inteligentes de ciertas especies no humanas, pues ese estudio –considera el autor–podría servir para entender mejor la percepción, los sentimientos y la inteligencia práctica del humano²⁶⁰. Precisamente por ello resulta de particular utilidad atender a las similitudes de los niños con los animales, pues el desarrollo de la inteligencia práctica comienza, como es evidente, con el conocimiento sensible.

He realizado ya varias consideraciones al respecto de la *phrónesis* en el primer apartado de este trabajo, y que no considero necesario repetir aquí, sin embargo, para resaltar el punto que acabamos de mencionar, conviene hacer dos apuntes sobre su relación con la corporalidad humana que, aunque básicas, frecuentemente son pasadas por alto:

Primero, decíamos, el hecho de la relación estrecha entre el conocimiento sensible y el pensamiento, al grado el ejercicio de la racionalidad humana, principalmente en la primera infancia, tiene una progresividad acorde con el desarrollo de los sentidos y, del mismo modo, en la vejez, el deterioro de la memoria y de otros sentidos dificulta la *phrónesis*.

Segundo, en los apuntes sobre la corporalidad que presenté en el apartado IV.2 señalé, citando a MacIntyre, que el cuerpo no puede ser adecuadamente entendido más que en términos de los contextos sociales en que participa con otros. En *Animales racionales y dependientes*, el autor afirma que es errada la convicción de que las ideas que los

²⁵⁹ Siguiendo la tradición referida, en mi trabajo utilicé a secas el término “animales” para referirme a animales no humanos.

²⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 27.

humanos nos formamos sobre los pensamientos, sentimientos y decisiones de otros se basen solamente en inferencias a partir de su conducta y expresiones manifiestas²⁶¹:

“Es cierto que a veces es necesario <<conjeturar>> por inferencia lo que otra persona piensa o siente; pero incluso en esos casos existe el apoyo de un conocimiento interpretativo primario y fundamental de los pensamientos y sentimientos de los demás, que no tiene una justificación inferencial ni la necesita”²⁶².

Para MacIntyre, éste se trata de un tipo de conocimiento práctico sobre cómo interpretar, el cual deriva de interacciones sociales complejas que llevan a un reconocimiento mutuo de los pensamiento y sentimientos a los que cada agente responde y, aunque existe la posibilidad de cometer errores en la interpretación, la misma capacidad de reconocer tales errores implica la facultad de percibir de manera consciente lo que los demás piensan y sienten²⁶³.

Propongo el ejemplo de quienes logran un tipo de interacción estrecha con un animal, por ejemplo, un jinete y su caballo: evidentemente hay inferencias que pueden establecerse a través de expresiones y comportamientos que un etólogo podría catalogar y transmitir al propietario del animal, sin embargo, sólo en la complejidad de la interacción frecuente es que animal y jinete logran “comprenderse” (se entiende que no me refiero aquí a una comprensión racional).

MacIntyre subraya este tipo de conocimiento para poner en relieve la importancia de la experiencia sensible en el desarrollo de la inteligencia, así como la similitud del ser humano con otros animales. De hecho, como refería anteriormente, el autor dedica tres capítulos de *Animales racionales y dependientes* a disertar sobre la inteligencia de otras especies animales. Por mi parte, apunto lo siguiente:

Ya había señalado el autor que la unidad mínima descriptiva del cuerpo, tanto en el humano como en otros animales, no puede ser el cuerpo individual, sino una red social:

²⁶¹ *Ibíd.* Pág. 28.

²⁶² *Ibíd.*

²⁶³ *Ibíd.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

los cuerpos –afirma—están en parte constituidos por sus relaciones sociales, dado que sus movimientos sólo pueden ser inteligentemente caracterizados y representados en términos de interacción social²⁶⁴s. Esto resulta particularmente relevante porque la propia autocomprensión es resultado, en parte, de esta interacción enteramente animal. Y un punto más: tal interacción informa un conocimiento prerracional que, sostengo, resulta indispensable para la comprensión de las intenciones expresadas en el lenguaje: así como el animal reconoce las intenciones corporales de quien le grita “¡no!”, cuando tiene un comportamiento no deseado por el dueño (de hecho, el usar la palabra “no” resulta más útil para el dueño que para el animal, pues posibilita al sujeto para tener la expresión corporal adecuada), el niño reconoce las intenciones de quien le habla y posteriormente las asocia lingüísticamente. En este contexto, tienen sentido las tradiciones morales reflexivas y prerreflexivas que he referido anteriormente, y además, se confirma la hipótesis de que ambas tradiciones tienen un vértice en la animalidad y vulnerabilidad humanas, como mencioné en un apartado anterior.

Me encuentro, hasta ahora, argumentando sobre el primer conjunto de hipótesis sostenidas por MacIntyre en *Animales racionales y dependientes*, que se refiere a la importancia de las similitudes entre el ser humano y otros animales. El segundo y tercer conjunto los abordaremos más adelante. He apuntado, también, la importancia del lenguaje como manifestación de la distancia entre el ser humano y otros animales. En el apartado III.3 de este trabajo, argumenté que la sociología y la filosofía tienen un punto de coincidencia, precisamente, en el estudio del lenguaje, en el apartado que sigue a continuación, profundizaré sobre esta idea.

IV.4.1. Diferentes tipos de vulnerabilidad.

MacIntyre apunta cuatro características prominentes del lenguaje en tanto capacidad distintiva humana²⁶⁵:

Primero, la estructura sintáctica: sólo porque los enunciados pueden ser insertados unos en otros, es que podemos preguntarnos sobre la validez de nuestras afirmaciones, la

²⁶⁴ Vid. *Supra*, nota 185.

²⁶⁵ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in the conflicts of modernity...* Pág. 26.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

verdad de nuestras inferencias y lo justificable de nuestras conclusiones. “¿Tengo razones para creer que lo que vi es el fantasma de mi padre?, ¿Es verdad que si este pozo se seca, no habrá otra fuente de agua?”²⁶⁶ Es a través de hacernos y respondernos este tipo de preguntas –afirma el autor– que nos volvemos reflexivos.

Segundo, el fortalecimiento de nuestras capacidades de comunicación: El lenguaje nos hace capaces de formular intenciones complejas y detalladas, así como de comunicarlas a otros y, a su vez, comprender sus respuestas –complejas y detalladas–, y de reaccionar a tales respuestas en modos que son imposibles para especies carentes de lenguaje. De ello se desprenden –señala el autor– formas de cooperación y asociación específicamente humanas.

Tercero, es gracias a que los seres humanos poseemos lenguaje que podemos visualizar futuros alternativos, tanto a largo como a corto plazo. Ello nos permite fijarnos metas individuales y compartidas, las cuales pueden tomar cierto tiempo para ser logradas. De ahí, se desprende el que tengamos expectativas de los demás y de nosotros mismos, y que, por tanto, seamos susceptibles a quedar complacidos o decepcionados de cómo se desenvuelven finalmente los acontecimientos.

Y cuarto, estos mismos recursos lingüísticos nos habilitan para comunicar a otros –y que otros nos comuniquen– los propios proyectos, logros y fracasos, “historias que nosotros escenificamos, historia que nosotros cantamos, historias de las que aprendemos”²⁶⁷.

La contraparte de poseer estas capacidades, señala el autor, es que en la vida humana las cosas pueden ir mal de maneras que no pueden ir mal en las vidas de los otros animales²⁶⁸. Ello constituye un tipo de vulnerabilidad específicamente humano: una vulnerabilidad *narrativa* (el término no es de MacIntyre). Junto con la *vulnerabilidad simbólica* que referí en el apartado IV.2, ésta es posible sólo por nuestra naturaleza racional. Cabe aquí hacer una precisión: los animales no presentan ni la vulnerabilidad que he llamado simbólica ni la que he llamado histórica, no se trata de que presentándola, la

²⁶⁶ *Ibíd.*

²⁶⁷ *Ibíd.* P. 27.

²⁶⁸ *Cfr. Ibíd.*

ignoren. Me explico: hay peligros físicos de los que los animales no humanos, y los niños pequeños, son objeto sin tener conciencia de ello (por eso deben ser cuidados por sus progenitores), pero no es éste el caso de las vulnerabilidades simbólicas e históricas, que son, en efecto, realidades exclusivas del ser humano. Apunta MacIntyre:

“Somos capaces de hacer juicios falsos e inferencias inválidas, con demasiada frecuencia nos malentendemos y nos engañamos unos a otros, nuestro pensamiento sobre el futuro es frecuentemente anhelante o temeroso, nuestras historias pueden distorsiones o distracciones de la realidad. Es nuestra naturaleza como animales racionales tratar de entender, pero somos proclives a malentendernos a nosotros mismos o a otros y este malentender a veces se extiende a los usos del lenguaje propio o ajeno”²⁶⁹.

De manera que tales malentendidos se extienden más allá de la propia autocomprensión, o incluso de la comprensión que un sujeto tenga de otro, hacia la comprensión de los propios referentes existenciales comunes. Hemos referido el concepto de *florecimiento humano*, cuyo desarrollo aún está pendiente en este trabajo; por ahora, podemos afirmar que tal concepto se presenta en diferentes variedades, dependiendo de la cultura de que se trate, y de las nociones que cada una de ellas tenga de lo bueno y lo malo²⁷⁰. En apartados posteriores de este trabajo, ampliaré las consideraciones al respecto.

Se aprecia con claridad que cuando hablo de esta *vulnerabilidad narrativa*, me estoy refiriendo a un aspecto eminentemente simbólico, es decir, inmaterial del ser humano. Como he señalado anteriormente, no deja de ser llamativo que, aunque la fragilidad humana tal y como la he referido se asocia a la corporalidad, hay también grandes rasgos de dependencia en lo no corporal del ser humano.

En este punto de mi argumentación, conviene hacer una clasificación de la vulnerabilidad en cuatro grupos que se interconectan entre sí:

- Vulnerabilidad física: aquélla que se relaciona específicamente con la naturaleza corpórea del ser humano, las enfermedades, debilidades, y demás limitantes que

²⁶⁹ *Ibíd.*

²⁷⁰ *Ibíd.*

lo ponen en riesgo o que le impiden actuar, en lo referente a lo material, a su libre arbitrio.

- Vulnerabilidad inmaterial: le doy este nombre, no porque no se asocie con lo material, sino porque, además, se relaciona con aspectos espirituales del ser humano, tales como su narratividad, su identidad simbólica y el ejercicio de su racionalidad.
- Vulnerabilidad pasiva: aquélla relacionada con lo que afecta al ser humano en su dimensión pasiva (es decir, no relacionadas con su acción).
- Vulnerabilidad activa: La que limita las acciones que el ser humano es capaz de emprender.

Estas cuatro categorías que propongo deben verse, como ya decía, interconectadas. De manera que, entendidas las consideraciones que se hicieron en el apartado anterior sobre la naturaleza física/simbólica del cuerpo humano, quedará clara la estrecha relación entre las características físicas, la autopercepción, la imagen que consciente o inconscientemente proyectamos a los demás y el modo en que construimos una narración de nuestra propia existencia.

En cuanto al modo en que la vulnerabilidad pasiva y la activa se interconectan, tanto entre ellas como con las vulnerabilidades físicas e inmateriales, resulta muy ilustrativo un breve análisis del concepto de “discapacidad”:

Al hablar del “discapacitado”, según hemos argumentado junto con MacIntyre en apartados anteriores de este trabajo, debemos considerar que todos los seres humanos somos, en esencia, discapacitados, pero que, en lo accidental, la discapacidad se presenta de formas muy variadas: mientras que todos los seres nacen profundamente dependientes, desarrollan sus capacidades físicas e intelectuales hacia su madurez para después, progresivamente y a ritmos distintos, ir perdiendo facultades; algunos experimentarán una mayor discapacidad presente: ausencia o disminución por debajo de un rango aceptable de alguna facultad sensorial, motora, expresiva o intelectual propia de la naturaleza corpórea humana. Así, diremos que la discapacidad presente afecta principalmente la dimensión activa de quienes la padecen, pues limita lo que son capaces

de realizar (aunque, desde luego, abundan los ejemplos de quienes trascienden, de manera admirable, tales limitaciones). Pero también podríamos hablar de un tipo de discapacidad no presente, sino latente, que todos experimentamos a lo largo de la totalidad de nuestra vida, y que se traduce en la posibilidad permanente de sufrir algún percance que limite severamente, muchas veces en forma súbita, sus capacidades físicas. Este segundo tipo de discapacidad es a la que he llamado “pasiva”, y constituye una carga permanente que, aunque la cultura parece hacer lo posible por disfrazar o invisibilizar, tiene una fuerte influencia en la manera en la que el ser humano se desarrolla y relaciona.

En lo relacional, esta vulnerabilidad pasiva impone las necesidades recíprocas de cuidado de las que hemos estado hablando a lo largo de este trabajo, pero tiene también un papel central tanto en la identidad simbólica individual como en los diversos aspectos culturales de una comunidad: la aceptación o negación de esta vulnerabilidad se refleja en modos de relación y autocomprensión, así como en las diversas manifestaciones artísticas, educativas y de cultura popular.

IV.4.2. Motivaciones y razones.

De acuerdo con la argumentación que he desarrollado hasta este momento, la vulnerabilidad activa se relaciona particularmente con la facultad de lenguaje, en tanto que ésta posibilita al agente para realizar juicios sobre las acciones que ha de emprender, así como para analizar los resultados de sus acciones anteriores, no sólo en tanto útiles o inútiles, de acuerdo con finalidades específicas, sino como coherentes o no de acuerdo con su identidad simbólica y narrativa.

Señala MacIntyre:

“Tanto los animales humanos como los no humanos utilizan medios para alcanzar sus fines, hacen una cosa para lograr otra distinta. En el caso del ser humano, el hecho de que su acción vaya a producir esa otra cosa constituye su razón para actuar como lo hace; pero

no sucede igual con el animal no humano, a pesar de que su acción también sea un medio para alcanzar un fin”.²⁷¹

Así, podemos distinguir entre meras motivaciones, es decir, aquellos fines que los animales, tanto humanos como no humanos persiguen a través de su acción, y razones, que son fines específicamente humanos. Este último tipo de fines, tiene la característica de que puede expresarse con lenguaje, por lo tanto, es susceptible de juicio, pero también de ser comunicado.

Por ejemplo, un animal no humano, para aprender a evitar un tipo específico de alimento que le es dañino, necesitará experimentar tal daño hasta que tarde o temprano, según la inteligencia del animal, asocie el daño con el alimento que lo causa. Un ser humano, en contraste, podrá evitar ese alimento primero porque sus padres se lo impidan y, segundo, porque asimila la razón de dicha prohibición: los hongos moteados causan alucinaciones, los mariscos poco frescos intoxicaciones..., tales consideraciones se expresan en modo de imperativos que son fácilmente transmisibles entre individuos y comunidades.

Debe subrayarse que también los seres humanos actúan, en muchas ocasiones, movidos exclusivamente por motivaciones, y que, en la primera infancia, cuando el lenguaje no está aún suficientemente desarrollado, lo hace casi de manera exclusiva. Sin embargo, el modo de actuar típicamente humano es el racional, siempre que se evite, como lo he reiterado, incurrir en dualismos que separen de manera tajante las motivaciones no racionales de las razones: el ser humano realiza una ponderación en la que a veces privilegia lo racional y, otras veces, lo meramente sensorial, dependiendo, en buena medida, de su educación moral y de aspectos sociales. Así, lo específicamente humano no es propiamente actuar movidos por un fin, pues los animales también lo hacen, sino que tal fin es expresable en términos lingüísticos y, por tanto, puede ser evaluado.

Al respecto, Aristóteles, en el libro I de la *Ética Nicomáquea*, distinguió entre los fines de las actividades o las prácticas particulares y el fin último del ser humano, el cual identifica con el concepto de “felicidad”. Es importante subrayar aquí dos cosas: que tal noción de

²⁷¹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes...* P. 71.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

felicidad no es un estado que se alcance sino un modo particular de ser de acuerdo con la virtud²⁷² y que, en tanto que Aristóteles consideraba que tal fin era natural, la deliberación del ser humano se centra en cuáles son los mejores medios para alcanzarla, además de que las mismas prácticas sociales, es decir, los roles y profesiones, determinan también los fines intermedios. Dice Aristóteles:

“No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el político sobre si legislará, sino que, puesto el fin, consideran cómo y qué medios pueden alcanzarlo”²⁷³.

MacIntyre, siguiendo a Aristóteles, pone su atención en la naturaleza de esta deliberación y el modo en que distingue al ser humano de otros animales, atribuyendo la capacidad de juicio, como he referido, a la facultad de lenguaje. Los animales no racionales, al carecer lenguaje, afirma el autor, no pueden juzgar si aquello que los mueve a actuar es una buena *razón para actuar*. Por mi parte, he distinguido entre las *motivaciones*, que son aquellas “razones no racionales” (valga la contradicción) que mueven a los animales no humanos a la acción, y las *razones*, que son éstas que sí pueden expresarse. Desde mi punto de vista, la naturaleza de motivaciones y razones es tajantemente diferente, es decir, no es que los animales no sean capaces de expresar sus razones, sino que no actúan por ellas, es decir, la naturaleza misma de los fines que persiguen es radicalmente distinta a aquellos que perseguimos los seres humanos.

La facultad de lenguaje, apunta el autor, permite al ser humano “distanciarse de los juicios iniciales sobre cómo se debería actuar y evaluarlos con diferentes criterios”²⁷⁴, tales criterios son proporcionados tanto por sus experiencias previas, una vez verbalizadas, como por aquellos consejos y pautas que recibe de las personas con las que convive. Conviven

²⁷² Cfr. Et. Nic. I, 8.

²⁷³ Et. Nic. III, 3. 112b 10.

²⁷⁴ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes...* Pág. 72.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Sin embargo, recuerda MacIntyre siguiendo a Tomás de Aquino, los animales manifiestan una “apariencia de razón” y participan en lo que podemos llamar “prudencia natural”²⁷⁵. Siguiendo a nuestro autor, y a la tradición aristotélica- tomista, podemos esquematizar y comparar el juicio racional humano y el *juicio natural* animal de la siguiente manera:

En el juicio natural, el animal:

1. Capta un estímulo sensorial.
2. Es capaz de albergarlo en la memoria y de asociarlo con recuerdos similares: la eficacia de esta operación dependerá en buena medida de la inteligencia del animal en términos biológicos, es decir, qué tan buena memoria tenga y la habilidad para establecer relaciones entre diversas sensaciones. Es importante recordar aquí la distinción tomista entre la memoria sensitiva y la memoria intelectual que afirma que el ser humano almacena tanto los conceptos como las sensaciones, mientras que los animales sólo las sensaciones. La memoria intelectual no forma parte de las potencias orgánicas sino de las inorgánicas²⁷⁶, es decir, no pertenece propiamente a las capacidades cerebrales, aunque claramente requiere de éstas para funcionar. A la vez que almacena una nueva experiencia en la memoria, el animal trae al presente las sensaciones registradas previamente.
3. Reconoce entre lo amigable y lo hostil: Es éste el principal parámetro que el animal tiene para actuar. A este respecto, pueden oponerse quienes observen la posibilidad de que algunos animales sean capaces de tolerar sensaciones desagradables para proteger a sus crías o para garantizar su propia supervivencia. A este argumento podemos contestar que algunos de los comportamientos de los animales, incluyendo los seres humanos, son transmitidos genéticamente para garantizar la supervivencia de los individuos y de las especies.
4. Con base en los pasos anteriores, que aquí se presentan esquematizados, el animal actúa. Es este “juicio natural” el que, como decíamos, puede tener apariencia de razón.

²⁷⁵ Cfr. *Ibíd.* Pág. 73.

²⁷⁶ Cfr. S. Th. I q.79

Por su parte, el juicio racional humano puede esquematizarse de la siguiente manera:

1. Juicios iniciales: previo a su actual, el ser humano tiene una idea sobre aquello que es conveniente o no hacer, ya sea adquirida por experiencias previas o recibida por medio de su interacción con otros seres humanos.
2. Evalúa con diferentes criterios: Mientras que el animal sólo puede guiarse por el criterio amigable/hostil, el ser humano tiene una variedad amplia de criterios por los que puede optar. Ciertamente, un bebé o un niño pequeño, que aún no ha desarrollado plenamente el razonamiento práctico, actuará predominantemente siguiendo los pasos del “juicio natural” animal que he mencionado, sin embargo, a la medida en que va desarrollando el uso del lenguaje, sustituye las meras motivaciones por razones, es decir, por sentencias o imperativos que guían su conducta.
3. Forma oraciones: A la par de la posibilidad de evaluar con criterios distintos al placer, el ser humano es capaz de formar nuevas oraciones que constituyen nuevos imperativos a seguir o a transmitir.
4. Con base en los pasos anteriores, el ser humano actúa.

Evidentemente, tanto aquello a lo que hemos llamado “juicio natural” como el juicio racional humano se presentan aquí de manera esquematizada. Es claro que los pasos aquí referidos no se dan de manera estrictamente secuencial, sino que varios de ellos se dan de manera simultánea. Además, es también muy importante subrayar que los seres humanos participamos del juicio natural animal y que, de hecho, muchas de nuestras acciones, aquellas que no ameritan una mayor reflexión, en las que no hay en juego ningún bien particularmente importante o que están relacionadas directamente con la preservación de nuestra integridad física, son tomadas preponderantemente de esta manera irreflexiva, aunque de manera exclusiva, es decir, en el ser humano, el juicio natural y el racional se encuentran estrechamente relacionados.

En esta *phrónesis* irracional/racional que hemos planteado, podemos observar las diferencias y similitudes que MacIntyre subraya que existen entre los animales racionales (es decir, los seres humanos) y los irracionales. Particularmente en la primera infancia, el

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

ser humano está entregado y es absolutamente dependiente no sólo de los cuidados físicos que le proveen sus padres, o quienes suplan a estos, sino de las razones que guíen a estos padres o cuidadores. Por ejemplo, el niño es vacunado porque quienes lo cuidan han aceptado la importancia de las vacunas y, a su vez, estos cuidadores han adquirido esa razón por medios culturales. De aquí se desprende la importancia del desarrollo de un conjunto correcto de razones en el seno de una comunidad, pues los nuevos seres humanos no sólo recibirán cuidados que se fundamenten en estas razones, sino que, además, asimilarán esas razones como correctas y las transmitirán.

El desarrollo de la razón, siguiendo la doctrina aristotélica, se expresa en términos de virtud. Más adelante referiré aquellas virtudes que MacIntyre plantea a partir del rescate de las nociones de corporalidad y dependencia de las que hemos hablado. Por ahora, señalaré que tales virtudes se relacionan con el segundo conjunto de hipótesis que MacIntyre aborda en *Animales racionales y dependientes*, aquellas que afirman que de la importancia del reconocimiento de las similitudes y diferencias entre el ser humano y otros animales se desprenden virtudes de la actuación racional independiente y virtudes del reconocimiento de la dependencia. Explicitaré estos dos grupos de virtudes más adelante.

El tercer conjunto de tesis que MacIntyre plantea es el que se relaciona con la insuficiencia del Estado- nación moderno, e incluso de la familia tal y como predominantemente se entiende, para proveer al ser humano del tipo de asociación necesaria para el florecimiento, es decir, para el desarrollo de las personas. De lo que hasta ahora he señalado, se puede fácilmente concluir que es la comunidad la que provee las razones que, por un lado, constituirán los juicios iniciales en el razonamiento práctico de cada uno de los individuos y, por el otro, guiarán el comportamiento de aquellos encargados de velar por los física e intelectualmente más necesitados en un momento específico, de modo que las buenas razones para actuar constituyen parte del bien común.

IV.4.3. Bien común y vulnerabilidad.

Tenemos ahora que ocuparnos del concepto de bien común desde la óptica de la vulnerabilidad. Como he referido, nuestro autor se adscribe a la tradición aristotélica, la cual considera que el hombre justo no sólo lo es en la individual, sino que también constituye relaciones de amistad con otros hombres justos, lo que involucra relaciones comunitarias. Dice Aristóteles:

“...los malos no pueden concordar excepto en pequeña medida, como tampoco ser amigos, porque en los beneficios aspiran a alcanzar más de lo que les corresponde, y se quedan rezagados en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno desea estas cosas para sí, critica y pone trabas a su vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye. Así, al forzarse unos a otros y no querer hacer gustosamente lo que es justo, acaban por pelearse”.²⁷⁷

Cuando MacIntyre afirma que el Estado- nación moderno no responde al tipo de asociación necesaria para el florecimiento humano, no pugna por un tipo de organización social en que el bien individual esté subordinada al bien común sino una en la que ambos se comprendan recíprocamente. Escribe:

“He enfatizado que los individuos deberían entender que pueden alcanzar sus propios bienes individuales sólo alcanzando en compañía de otros aquellos bienes comunes que compartimos como miembros de una familia, como colaboradores en un espacio de trabajo, como participantes en grupos locales y sociedades, y como conciudadanos. Si se quita la noción de tales bienes comunes, lo que queda es una concepción del bien individual abstraída de sus relaciones sociales y de las normas de justicia que deben informar estas relaciones, si es que se quiere que el individuo habrá de florecer”²⁷⁸.

En este contexto, la prudencia individual no puede verse separada de las razones que en la comunidad se acepten como buenas razones para actuar, éstas, decíamos, constituyen

²⁷⁷ Et. Nic. IX, 6. 1167b.

²⁷⁸ MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in the conflicts of modernity...* Pág. 106.

parte integral del bien común, en tanto prerequisite para que los individuos y las comunidades florezcan, es decir, se desarrollen.

El término florecimiento que, como se ha visto resulta fundamental en la obra de MacIntyre, es comprendido por el autor como *eu zen*²⁷⁹, relacionado con la *eudemonía* aristotélica que, de manera más o menos literal, podría traducirse como *buen espíritu* o *buena conciencia*. En términos más legos, siguiendo a nuestro autor, podríamos pensar el florecimiento como el desarrollo de las potencialidades que permiten a un ser humano ser bueno *en tanto ser humano*²⁸⁰, y llevar una vida informada por la virtud y encaminada hacia su propia felicidad, lo que no podrá lograr sin el concurso de los demás.

El concepto de “bien común” se mantiene un tanto escurridizo, por lo que aún resulta necesario hacer mayores consideraciones al respecto:

Como señala MacIntyre, la noción de bien común ha sido utilizada de diferentes maneras y para propósitos muy diversos²⁸¹. Por un lado –señala–, podemos entenderlo como la caracterización de los fines de una variedad de asociaciones humanas muy diversas, tales como una familia, la tripulación de un barco pesquero, los miembros de un club de inversionistas, los estudiantes, profesores y administradores de una escuela o los científicos que trabajan en un laboratorio. Todos ellos, dice MacIntyre, comparten objetivos de modo tal que se puede identificar un bien común como la finalidad de sus actividades compartidas.

Otra manera de entender el bien común, de acuerdo con el autor, es simplemente como la suma de los intereses individuales como miembros de una asociación, dado que la asociación misma no es más que un instrumento empleado por tales individuos para lograr esos intereses. Pone como ejemplo lo que ocurre en un club de inversionistas cuando los individuos son capaces de participar en oportunidades de inversión que requieren un capital inicial mayor al poseído individualmente por cualquiera de los

²⁷⁹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 83.

²⁸⁰ *Ibid.* Pág. 82.

²⁸¹ *Cfr.* MacIntyre, Alasdair. *Politics, Philosophy, and the Common Good*. En Knight, Kelvin (ed.). “The MacIntyre reader”. Notre Dame University Press. Indiana, 1998. Pág. 239.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

miembros, de modo que participar en una asociación de este tipo se considera racional sólo en la medida en la que provee de un método más eficiente para lograr cada uno de los fines individuales.

MacIntyre apunta que existen también algunos tipos de asociación en los que el bien de la colectividad no puede ser construido fuera del de cada uno de los individuos que la componen. En estos casos —apunta—no se puede lograr el bien común a través de la suma del bien de las partes.

De acuerdo con el autor, tales son los bienes que se logran no sólo a través de la cooperación y la comprensión común de su significado, sino que están en buena medida constituidos por esta actividad cooperativa y esta comprensión común, bienes tales como la excelencia en la actividad cooperativa lograda por una tripulación pesquera o un cuarteto de cuerdas, por una familia de granjeros o por equipos de investigación científica:

“La excelencia en la actividad es, desde luego, frecuentemente un medio para fines distintos y más allá que esta excelencia, bienes de tipos tan variados como la producción de comida o la construcción de reputaciones. Pero es central para la comprensión de una amplia gama de prácticas el hecho de que la excelencia, dentro de los tipos relevantes de actividades es reconocida entre los bienes internos a tales prácticas”²⁸².

De modo que el logro de la excelencia requiere el desarrollo de ciertas habilidades, pero sin las virtudes —apunta el autor—tales habilidades carecen de la dirección que su ejercicio requiere, de modo que la actividad misma constituye una educación práctica en las virtudes. Tal concepción de la necesidad de aprender las virtudes dentro del contexto de las prácticas es una de las ideas más características de MacIntyre, a la que dedica varias líneas en *Tras la virtud*, por ejemplo, cuando en el capítulo 10 realiza un análisis sobre el concepto de virtud en las sociedades heroicas y afirma que en tales sociedades a cada rango social corresponde no sólo un conjunto específico de deberes y privilegios, sino

²⁸² *Ibíd.* Pág. 240.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

también una clara comprensión de las acciones necesarias para ponerlos en práctica²⁸³. Para el autor, tal paradigma sigue vigente en la visión teleológica de la moral que adoptan las tradiciones de cuño aristotélico, y, con algunas diferencias, en la tradición cristiana (conservando la necesidad de las virtudes ordenadas a un fin)²⁸⁴. En todo caso, lo que busco subrayar para los efectos de mi argumentación es el hecho de que las virtudes sólo pueden aprenderse en el contexto de las actividades sociales (por ello dediqué varias páginas en apartados anteriores a reseñar la relación entre la filosofía y la sociología), y que la moral, aun estando referida a una idea esencialista de la persona e individual de la persona, no puede entenderse como un cuestión meramente personal, sino que la comunidad entera colabora en la habilidad de sus miembros para hacer juicios éticos y valoraciones morales eficaces. Por lo pronto, debemos subrayar que las prácticas sociales presentarán al individuo un conjunto de fines, que serán valorados como bienes, entre los que se tendrá que elegir aquellos que resulten más dignos de perseguir y atesorar. Es decir, la participación en la vida social es siempre una educación moral, que puede enriquecer o empobrecer a los sujetos. Tal afirmación constituye claramente un señalamiento de la vulnerabilidad humana, en tanto que difícilmente podemos determinar por nosotros mismos, o solo por nosotros mismos, aquellos bienes que resulta provechoso perseguir.

En la visión comunitarista a la que se adhiere nuestro autor, el bien comprende de tal manera que el logro de cada uno de los bienes individuales es inseparable del logro del bien común, el cual se busca y logra a través de la actuación en las prácticas socialmente sancionadas²⁸⁵:

“De acuerdo con esta concepción del bien común, la identificación de mi bien, de cómo es mejor para mí conducir mi vida, es inseparable de la identificación del bien común de la comunidad, de cómo es mejor para la comunidad conducir su vida. Tal tipo de comunidad es, por naturaleza, política, es decir, está constituida por un tipo de práctica a través de la

²⁸³ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. After virtue*. Pág. 122.

²⁸⁴ Cfr. *Ibíd*, Ppag. 184.

²⁸⁵ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. MacIntyre, Alasdair. Politics, Philosophy, and the Common Good*. Pág. 241.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

cual se ordenan otros tipos de práctica, para que los individuos puedan dirigirse hacia lo que es mejor para ellos y para la comunidad.”²⁸⁶

Resulta útil también, para una mejor caracterización del concepto de bien común, de acuerdo con la que nos propone nuestro autor, distinguir entre distintas maneras de comprender el bien. En *Animales racionales y dependientes*, MacIntyre distingue entre tres tipos de bienes²⁸⁷:

En una primera acepción, están los bienes que son comprendidos en tanto meros medios:

“Poseer ciertas habilidades, disponer de ciertas oportunidades, o estar en un determinado lugar en un momento determinado es un bien, en la medida en que eso permita al individuo tener o hacer algún otro bien. Son cosas buenas *qua* medio para obtener algo más, que es un bien en sí mismo”²⁸⁸.

Una segunda manera de atribuir la palabra *bien* son aquellos fines que persiguen las prácticas socialmente sancionadas: ser buen tripulante de un barco pesquero, buena madre de familia o jugador de ajedrez o fútbol. Cada una de estas prácticas persigue ciertos bienes, y la sociedad tiene el deber de cuestionarse si para ella es bueno que tales bienes tengan más o menos importancia en la vida colectiva²⁸⁹.

La tercera manera de definir lo que entendemos por *bien*, siguiendo a nuestro autor, es la que corresponde a los “bienes del florecimiento”. Quien quiere florecer educa sus deseos para buscar consistentemente ser, hacer o tener lo que sea mejor, tanto para él como individuo, como en su función de agente de un rol social específico, lo que redundará en un bienestar colectivo. Desde luego —apunta MacIntyre— hay variaciones de una cultura a otra, y hasta dentro de una misma cultura, y los seres humanos requieren elaborar y evaluar juicios tácitos o explícitos sobre los bienes que persiguen, los cuales proporcionan sus razones de actuación²⁹⁰.

²⁸⁶ *Ibíd.*

²⁸⁷ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 84

²⁸⁸ *Ibíd.*

²⁸⁹ *Ibíd.*

²⁹⁰ *Ibíd.* Pág. 85.

Asociamos, entonces, la noción de bien común con la de florecimiento humano, el *eu zen*, es decir, desarrollarse en tanto ser humano, del mismo modo en que otros seres florecen de acuerdo con sus propias potencialidades. Dice MacIntyre:

“Un buen ser humano es aquél que se beneficia a sí mismo y beneficia a otros (...), tanto *qua* ser humano como también *qua* responsable ejemplar de roles o funciones específicas dentro del contexto de prácticas específicas, como por ejemplo alguien puede beneficiarse a sí mismo y a otros *qua* ser humano concienzudo y alegre, y *qua* pastor o niño”²⁹¹.

Ello implica la necesidad de comprenderse no sólo como razonador práctico, sino también como miembro de una comunidad: a la medida que el ser humano florece, requerirá participar en prácticas sociales que lo introduzcan en los bienes que le son propios en lo individual y en lo colectivo, y su crecimiento físico e intelectual redundará ineludiblemente en el florecimiento de la comunidad.

De manera que el desarrollo del individuo se da en dos vías, que en realidad constituyen una sola: por un lado, el tránsito del ejercicio de la inteligencia meramente animal hacia el razonamiento práctico independiente y, por el otro, la inserción del sujeto en prácticas sociales que abonan al desarrollo de la comunidad. Ambas vías son simultáneas e interdependientes, y las enuncio de forma separada sólo por razón de análisis.

IV.4.4. El tránsito hacia el razonamiento práctico independiente.

Como he argumentado, una de las evidencias más prominentes de la vulnerabilidad humana es la imposibilidad de la plena actuación racional en los primeros años de nuestra vida. Ello, aunado a la debilidad física, impone la necesidad de cuidados y educación por parte de otros. MacIntyre llama “razonador práctico independiente” a aquella persona que ha transitado del ejercicio meramente animal de la inteligencia hacia un comportamiento racional y prudente²⁹².

²⁹¹ *Ibíd.* Pág. 83.

²⁹² *Cfr.* MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes.* Capítulos 7 y ss. *Passim.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Este tránsito es, como de inmediato puede intuirse, se trata de un proceso gradual y realizado necesariamente dentro del contexto de las relaciones sociales y las prácticas a las que hemos hecho referencia. De acuerdo con nuestro autor, tal desarrollo comienza cuando el individuo, es este caso, el niño, aprende a separarse en buena medida de sus deseos más primitivos, es decir, cuando comprende que puede tener una buena razón para actuar distinta a la que le dictan sus necesidades más imperiosas, lo cual sólo se logra una vez que éstas dejen de dominarlo²⁹³. En los términos que he utilizado recién, diríamos que el niño deja de actuar movido por meras motivaciones (las cuales pueden o no tener una para él una representación lingüística) y comienza a actuar por razones.

Ello no implica, señala el autor, que el niño deba aprender a actuar sin deseo, sino a orientarlos, “la misma idea misma de que se posible actuar sin deseo es una fantasía peligrosa”²⁹⁴. En apartados anteriores de este trabajo he señalado la necesidad de apartarse de visiones dualistas o reduccionistas del ser humano, entra las que, a mi parecer, se encuentra cualquier postura filosófica o moral que pretenda excluir el deseo de la estructura volitiva humana, tal y como lo pregonan algunas filosofías orientales o incluso escuelas occidentales postclásicas, siendo el estoicismo y sus derivaciones un ejemplo claro.

Aquí observamos, por cierto, un tipo de vulnerabilidad específicamente humana que, aun teniendo una clara cercanía con la dimensión corporal, es también consecuencia directa de su dimensión simbólica y social: el ser humano tiene deseos corporales, al igual que el resto de los animales, pero sólo en el ser humano estos deseos necesitan ser educados, jerarquizados y ordenados para permitir su correcto desarrollo como persona, tanto a nivel biológico como simbólico.

A todos nos resulta evidente que el niño no sólo tiene que aprender a engullir la comida sin ahogarse, sino que también aprenderá gradualmente que no puede comer a cada momento y, a la medida en que alcance estadios superiores de desarrollo, comprenderá también que existen unos alimentos saludables y otros que no lo son, porciones

²⁹³ *Ibíd.* Pág. 88.

²⁹⁴ *Ibíd.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

adecuadas y hábitos correctos, así como implicaciones culturales, económicas, ecológicas y hasta religiosas derivadas de su necesidad de alimento. Lo mismo ocurre con las demás necesidades básicas, tales como el impulso combativo, que lo lleva a defender sus deseos, intereses, e incluso su propia integridad cuando los ve amenazados y, más adelante, el deseo sexual, por mencionar los ejemplos más evidentes.

Los animales, en cambio, satisfacen sus deseos corporales sin correr el riesgo de que éstos sean inadecuados o desproporcionados: las bestias no necesitan preguntarse si determinado momento es el adecuado para satisfacer el hambre o las pulsiones combativas o sexuales y, en sentido estricto, no pueden errar cuando se trata de responder ante éstos. En ellos, la educación de los deseos no es necesaria ni posible (lo que no quita la realidad de que algunos animales inteligentes sean capaces de aprender a huir de bienes aparentes, tales como una trampa de cacería o un señuelo).

En cambio, en el caso de los seres humanos —apunta MacIntyre— se da en el tránsito hacia el razonamiento práctico independiente una distinción entre los bienes y los objetos de deseo²⁹⁵. Tal crecimiento implica el paso de la pregunta “¿qué quiero?”, a la pregunta “¿qué es lo mejor que puedo hacer?”:

“Está claro que el niño aprende a hacer esa distinción en su relación con otros que la emplean refiriéndose a él, antes de que él mismo sea capaz de emplearla (...). Al aprender de los demás cómo emplear respecto a sí mismo esa distinción, el niño también reconoce la diferencia entre los juicios que expresan deseos y los juicios sobre lo que es bueno o mejor para cada quien”²⁹⁶.

Lo notable de este paso, para los propósitos de mi trabajo, está en que, en muchas ocasiones, no es el mismo agente quien sabe qué es lo mejor para él, sino que llega a esa conclusión gracias a la ayuda de otros que pueden, en situaciones concretas, saber lo que es mejor para él mejor que él mismo²⁹⁷. Evidentemente, aprender a ceder el juicio cuando sea necesario, o a desoír consejos o razones inadecuadas, es una habilidad que se va

²⁹⁵ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in the conflicts of modernity...*. Pág.37.

²⁹⁶ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 89.

²⁹⁷ *Ibíd.*

perfeccionando a lo largo de la vida, sin embargo, se verifica la enorme influencia que el entorno social tiene no sólo en momentos específicos de actuación, sino como generadora de razones que tendrán una vigencia más o menos permanente en la vida de los sujetos. Además, podemos inferir que esa influencia será mayor, y más permanente, cuando se reciba en la primera infancia y por parte de quienes se ocupen de los cuidados corporales (por lo general, los padres). Los mismos cuidados corporales, aun desprovistos de todo discurso, van constituyendo razones para actuar: el niño aprende la importancia de la limpieza al ser constantemente limpiado por sus padres, la necesidad de huir de ciertos alimentos dañinos, de evitar el fuego y demás peligros en la misma medida en que sus cuidadores les brindan protección ante éstos.

Este camino hacia el razonamiento práctico independiente, es decir, el paso de la actuación basada en motivos, que de ser verbalizables se expresarían con la pregunta “¿qué quiero hacer?”, a aquélla basada en razones, expresables en “¿qué es lo mejor que puedo hacer?”, involucra desarrollarse en tres dimensiones, que enumeraré aquí de manera esquematizada aunque, evidentemente, no son ciclos que se cierran definitivamente y den paso al siguiente, sino que representan, más bien, diversos aspectos del desarrollo intelectual y moral:

1. La primera dimensión consiste, siguiendo a nuestro autor, en pasar de sólo tener razones a ser capaz de evaluarlas y, en virtud de tal evaluación, modificar la razón y por tanto las acciones²⁹⁸. Ello implica la comprensión de que la actuación racional no consiste en el seguimiento de reglas invariables sino en la constante evaluación de nuestras reglas de actuación.
2. Tal reevaluación constante implica ser capaz de distanciarse de los deseos inmediatos: “el razonamiento práctico sólido y la buena motivación están relacionados de formas a veces compleja, pero la incapacidad para distanciarse de los deseos representa un peligro para ambos”²⁹⁹. Con “buena motivación” no me

²⁹⁸ *Ibíd.* Pág. 90.

²⁹⁹ *Ibíd.* Pág. 91.

refiero a la existencia de un impulso que mueva a la actuación, sino a que los deseos que llevan a ésta sean pertinentes y conduzcan hacia el florecimiento humano en los términos que ya hemos referido anteriormente. En la construcción de este conjunto motivacional resulta definitiva la participación de los miembros de su comunidad, como apunta MacIntyre:

“La historia de la transición en un individuo no es sólo la historia de ese individuo concreto, sino también la historia de otros individuos cuya presencia o ausencia, cuya intervención o falta de intervención, tiene una importancia fundamental para determinar que la transición se lleve a cabo con éxito”³⁰⁰.

En todo caso, el desarrollo de este tipo de razonamiento es una experiencia comunitaria, en la que se establecen relaciones de largo plazo que trascienden los vínculos específicos e individuales y se expresan en normas de reciprocidad que adoptan formas institucionales. Sobre este punto abundaré más adelante.

3. La tercera dimensión de este tránsito, señala el autor, consiste en el paso de una conciencia limitada al presente a una conciencia que incluye un futuro imaginado³⁰¹:

“Todo razonador práctico debe ser capaz de imaginar diversos futuros posibles *para él*, imaginarse avanzando desde el momento presente en diferentes direcciones, porque la existencia de futuros alternativos y diferentes ofrece conjuntos de bienes alternativos o bienes diferentes, y distintos modos posibles de florecimiento”³⁰².

Como puede verse, el desarrollo de estas tres dimensiones sólo resulta posible con el concurso de los demás, y pueden entenderse como parte de la inserción de un sujeto en la cultura a la que pertenece, es decir, en las tres se verifica el hecho de que el desarrollo del razonamiento práctico es íntimamente dependiente del entorno social, aunque,

³⁰⁰ *Ídem*.

³⁰¹ *Ibíd.* Pág. 92.

³⁰² *Ibíd.* Pág. 93.

paradójicamente, es también este desarrollo el que hace posible la actuación independiente.

Particularmente la tercera de las dimensiones que he referido, consistente en incorporar una visión de posibles futuros alternativos, implica la obtención de no sólo conocimientos, sino también de imaginación, cuyo correcto desarrollo se encuentra también sujeto a peligros y vulnerabilidades importantes. Como apunta el autor, “un niño puede obtener de un entorno una perspectiva limitada y empobrecida de sus posibilidades futuras”³⁰³. En este aspecto, aunque a lo largo de mi trabajo he defendido la idea de la vulnerabilidad como un aspecto universal del ser humano, concuerdo con MacIntyre cuando afirma que las personas que *padece alguna discapacidad* (en cursivas porque quiero referirme a discapacidad en el sentido presente y no en el universal que he venido argumentando en apartados anteriores) corren un mayor riesgo de no desarrollar correctamente esta facultad imaginativa:

“Normalmente se da por supuesto que siempre haya sido así, que quien padece ceguera, sordera o alguna lesión o deformidad en las extremidades está excluido de muchas cosas, y no sólo de un breve conjunto de posibilidades (...), lo cual impide ver que la superación de los obstáculos derivados de esas aflicciones en buena medida depende no sólo de los recursos que posean las personas discapacitadas (...), sino también de la contribución de los demás de quienes pueden no tener la imaginación suficiente con respecto a las posibilidades futuras. El significado real de la discapacidad no sólo depende de la persona discapacitada, sino también de los grupos sociales a los que pertenece”.³⁰⁴

Es decir, a la discapacidad física presente en las personas que carecen de un bien *esperado* (quiero decir, considerado estándar en términos físicos) se suma la vulnerabilidad narrativa resultante de la noción que una comunidad tenga de dichas capacidades disminuidas. Puedo deducir, por ejemplo, que si las personas fueran sometidas a constantes exámenes de audición, y se les asignara socialmente cierto grado de discapacidad a quienes no presenten un particular estándar, muchos individuos que llevan

³⁰³ *Ídem.*

³⁰⁴ *Ídem.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

una vida normal se enterarían de que en realidad son personas discapacitadas con un potencial menor de desarrollo al que ellos hubieran considerado para sí mismos.

Es claro que dichas valoraciones van mucho más allá del mero aspecto motivacional, sino que se traducen además tanto en normas estructurales que terminan por fijar en el individuo una visión deformada de su propia condición como en un impedimento para un conocimiento auténtico de las propias capacidades, indispensable para el correcto desarrollo de la prudencia. Se aprecia cómo, en el ejemplo que recién propuse, se conjuntan vulnerabilidades activas/pasivas y físicas/inmateriales. Podemos analizarlo del siguiente modo:

- Activa física: La discapacidad auditiva, causada, evidentemente, por aspectos corporales, limita el rango de actuación del sujeto, excluyéndolo incluso de algunas actividades y dificultando enormemente algunas otras.
- Activa inmaterial: Producto de la limitación física, el individuo tiene una mayor dificultad para adquirir algunas habilidades necesarias para el desarrollo de la inteligencia y la racionalidad prácticas.
- Pasiva material: Además de que la sordera misma es resultado de algún evento fuera de su control (lo cual puede considerarse incluso cuando se trata de sordera de nacimiento), tal limitación lo expone a un buen número de peligros que serían menos francos si no se sufriera dicha discapacidad.
- Pasiva inmaterial: La vulnerabilidad narrativa que hemos mencionado, producto de las valoraciones sociales en torno la sordera en general y a sus capacidades en particular.

Se debe subrayar que de ninguna manera estoy afirmando que sólo las personas con alguna discapacidad presente no sufren del riesgo de desarrollar su imaginación de manera defectuosa, pues es evidente que la habilidad para imaginar futuros alternativos puede errar en dos direcciones: al hacer creer al sujeto que sus capacidades son menores a las que realmente posee, o al hacerle creer lo contrario. Es pertinente señalar que no me refiero aquí a la virtud moral de la humildad, que podríamos definir como el correcto juicio sobre la propia persona, sino a la capacidad proyectiva de futuros posibles a partir

de un autoconocimiento adecuado que implica, además de humildad, la construcción de una identidad narrativa.

A este respecto, MacIntyre apunta que los yerros en la formación de la imaginación se pueden dar cuando la comunidad propicia creencias falsas sobre el modo en que circunstancias ajenas a nuestro control afectan la vida humana o cuando se fomentan fantasías autocomplacientes que dificulten visualizar la diferencia existente entre las expectativas reales y los deseos³⁰⁵. Desde luego, tales errores no sólo se dan en la esfera de lo íntimo, sino que adoptan las características de lo estructural; anteriormente, he referido cómo el capitalismo necesita fomentar fantasías autocomplacientes, lo que implica la promoción de ciertos modelos de éxito basados en la autonomía y el poder, del mismo modo, algunas concepciones acerca de la discapacidad pueden generar, no sólo en los que padecen alguna limitación presente sino en los individuos en general, una distorsión sobre sus posibilidades reales de actuación.

A estas alturas, resulta evidente que la vulnerabilidad a la que he llamado inmaterial se manifiesta en la dependencia que todo individuo tiene de la comunidad a la que pertenece para el correcto desarrollo del razonamiento práctico. Y también debe resultar claro que tal desarrollo sólo es posible gracias a los cuidados corporales que el sujeto recibe por parte de sus padres o cuidadores³⁰⁶.

La hipótesis central de mi trabajo, recordemos, es la afirmación de que la vulnerabilidad es la piedra angular de la obligación moral hacia el otro (lo que he denominado obligación política). En apartados anteriores he señalado que para que esto pueda ser así es necesario formular una ética incondicional que sería, en ese sentido, parecida a la planteada por Lévinas (aunque diferente a ella en tanto que la postulada por MacIntyre, hemos dicho, es una ética reflexiva, no prerreflexiva). Esta incondicionalidad surge de la aceptación de que los patrones de reciprocidad se extienden más allá de la vida de los individuos concretos:

³⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 94.

³⁰⁶ *Ibíd.* Pág. 100

“El individuo) sabe que ha recibido atención y cuidado, y sabe que se espera que preste esos cuidados de vez en cuando; y sabe que habiéndose ocupado de cuidar a otros, tendrá necesidad también de vez en cuando de que los demás le cuiden”.³⁰⁷

Es importante resaltar que los cuidados y atenciones no se limitan a la vulnerabilidad física, o corporal, sino que abarcan las múltiples dimensiones de la persona: las relaciones sociales estimulan la capacidad para cuestionarnos si lo que se consideran buenas razones para actuar lo son realmente, así como para desarrollar la capacidad de imaginar con realismo futuros alternativos posibles, también para aprender a distanciarse de los deseos para decidir racionalmente lo que es necesario para la búsqueda de su propio bien en cada momento determinado³⁰⁸.

Es importante, también, apuntar que el desarrollo de la racionalidad práctica, aunque se realiza, en mayor medida, gracias a la comunidad, no está exento de conflictos y de tensiones entre los agentes y quienes participan en su educación: para que el niño logre ser un razonador práctico independiente, los adultos tendrán que enseñarle que podrán complacerles no actuando para complacerles, sino actuando para hacer lo que es mejor para ellos mismos, incluso cuando tales acciones puedan no ser del agrado de algunos adultos³⁰⁹, lo cual, evidentemente, será causa de conflicto, aunque –apunta MacIntyre– “participar en un conflicto sin ser destructivo, ni para los demás ni para uno mismo, es una habilidad más que es necesario aprender tempranamente”³¹⁰.

Tal conflicto es resultado de la evidente tensión entre la agencia individual y el peso de las razones comunitarias que la estimulan, o debieran estimular, la *phrónesis* del sujeto. Al respecto, cuando, junto con nuestro autor, señalo que los adultos deben enseñar a los niños que, en algunas ocasiones, complacerán a sus educadores, o a la comunidad, actuando en contra de los deseos de estos o ésta, me refiero a la necesidad de convertir razones externas en internas:

³⁰⁷ *Ibíd.* Pág. 101.

³⁰⁸ *Ídem.*

³⁰⁹ *Ibíd.* Pág. 102.

³¹⁰ *Ibíd.* Pág. 103.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

“Un niño que transita del ejercicio infantil de la inteligencia animal al razonamiento práctico independiente debe lograr la transformación de su conjunto motivacional, de modo de lo que en su origen eran (...) razones externas se conviertan también en razones internas. Éste es el paso de desear A y querer que el deseo de A sea satisfecho, simplemente porque uno así lo desea, a desear A *qua* bueno y querer que el deseo de A sea satisfecho, sólo en la medida en que es un deseo de lo que es bueno y es lo mejor para uno”³¹¹.

En este punto, conviene recordar lo escrito líneas arriba sobre la diferencia entre lo bueno en tanto medio y los bienes del florecimiento. El desarrollo de la sabiduría práctica consiste, particularmente, en ser capaz de subordinar los bienes instrumentales a los bienes auténticos y, como he señalado anteriormente, parte del llamado bien común consiste en que el agente pueda allegarse de los recursos necesarios para este desarrollo, aspecto en que la comunidad tiene un rol central.

Es importante, también en este punto, recordar la importancia de huir de todo tipo de dualismo: ciertamente, he afirmado que el tránsito hacia el razonamiento práctico independiente pasa por el distanciamiento de los deseos meramente corporales (en este sentido, animales) y en el ejercicio de la prudencia para elegir entre diferentes razones (que no meras motivaciones). Sin embargo, señala MacIntyre que la historia de nuestros deseos es también inseparable de nuestra historia bioquímica y neurofisiológica, prueba de ello —apunta—son los diferentes efectos que diversas enfermedades y drogas, incluyendo el alcohol, la nicotina o la marihuana, tienen sobre nuestros deseos, pero —agrega—también debemos considerar los diversos descubrimientos hechos por neurocientíficos sobre lo que no debe suceder en nuestro cerebro para que nuestros deseos y emociones funcionen normalmente, entre los que se incluyen descubrimientos sobre lo que sucede cuando nuestras vidas son afectadas por emociones y deseos productos de lesiones u otros hechos que interfieran con el funcionamiento normal del cerebro. ³¹²

³¹¹ *Ibíd.* Pág.105.

³¹² *Cfr.* MacIntyre. *Ethics in the conflicts...* Pág. 4.

Al respecto de la relación entre mente y cuerpo, el filósofo catalán Miquel Seguró recientemente publicó un libro titulado *Vulnerabilidad*³¹³, en donde realiza un estudio de esta condición antropológica partiendo de la filosofía cartesiana, de la que he tomado distancia metodológica en mi argumentación. Sin embargo, resulta esclarecedora la noción de vulnerabilidad que Seguró afirma es inherente a la duda metódica:

“Esta desconfianza permite apreciar que la vulnerabilidad, entendida como afectabilidad, no solamente tiene que ver con el cuerpo, con la condición encarnada de nuestra vida, sino también con la interpretación que hacemos de las vivencias que nos proporciona”.³¹⁴ En este sentido, Seguró se estaría refiriendo a lo que yo he llamado la “vulnerabilidad simbólica” del cuerpo humano³¹⁵ y que es exclusiva del ser humano en tanto ser corpóreo racional.

Seguró, con todo y su cartesianismo, adopta en este punto una postura cercana a la aristotélica, de quien cita un fragmento de *De anima*: “careciendo de sensación, no sería posible aprender ni comprender”³¹⁶. Tal es la postura que he asumido, junto con MacIntyre, en mi exposición sobre los juicios racionales versus los naturales. Sin embargo, al menos para este autor, la filosofía cartesiana no reniega del conocimiento sensible en tanto que acepta la noción de evidencia, cita Seguró:

“Toute la conduite de nostre vie depend de nos sens, entre lesquels celuy de la veüe estant le plus universel et le plus noble. Il n'ya a point de doute que les inventions qui seruent a augmenter sa puissance, ne soyent des plus utiles qui puissent estre”³¹⁷.

³¹³ Seguró Mendlewics, Miquel. *Vulnerabilidad*. Herder. Barcelona, 2021. Esta obra, publicada posterior a que comenzara la redacción de este trabajo, se suma al importante número de obras que se inscriben en el *giro a la vulnerabilidad* que he señalado anteriormente.

³¹⁴ *Ibid.* Pág. 21.

³¹⁵ Vid. Apartado IV.2.

³¹⁶ *De anima* III, 8, 432 a

³¹⁷ Descartes, René. *Dioptrique*. En “Oeuvres de Descartes. Vol. VI. L.Cerf. París, 1902. Citado por Seguró, *Op. Cit.* Pág. 57.

Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos, de los cuales el sentido de la vista es el más universal y el más noble. No cabe duda de que los inventos que sirven para aumentar su poder, son los más útiles que puede haber.

Para Seguró, el dualismo con el que comúnmente se califica a Descartes se relaciona con la “concepción renacentista que consideraba al cuerpo como una máquina”³¹⁸:

“La antropología cartesiana ha pasado a la historia de las ideas como ejemplo paradigmático de dualismo. La <<cosa>> pensante que es el *ego (res cogitans)* no es en modo alguno la <<cosa>> extensa que es el cuerpo <<*res extensa*>>. A partir de esta dualidad, enfrentada, el verdadero conocimiento no remitiría para Descartes a ningún sentido, situándose en las antípodas de consideraciones como las de Aristóteles o Kant. Al revés, si de algo habría que huir para Descartes es de las veleidades de los sentidos.

“Ahora bien, el itinerario cartesiano da pie a pensar que su dualismo no fue tan severo, y que incluso lo único que plantea es, de nuevo, la posibilidad hiperbólica de pensar los asuntos humanos (la cosa pensante y la cosa extensa) de manera separada”³¹⁹.

Para respaldar la hipótesis de que Descartes no propuso una antropología del todo dualista, Seguró recurre al neurólogo Antonio Damasio, quien —apunta— publicó en 1994 *El error de Descartes* en donde expone que la razón no poder ser entendida sin las emociones, “si no hay cuerpo, no hay vida anímica, viene a sintetizar Damasio”³²⁰. Para Seguró, aun desde la antropología cartesiana, el cuerpo no es pasivo ni un mecanismo autómatas, sino que la mente humana es encarnada, no un simple algoritmo de cálculo³²¹, así, el autor se refiere al ser humano como una *razón encarnada*. Ello abona al argumento que he seguido en este trabajo acerca de la vulnerabilidad como carnalidad (el ser humano es una razón encarnada que duda de su propio conocimiento, y la duda es clara manifestación de la herida) y, más aún, de la imposibilidad de separar lo simbólico de lo orgánico. En este último punto, para el autor, es necesario diferenciar entre los términos cuerpo y organismo, considerando el cuerpo como “la construcción simbólica del funcionamiento orgánico de las piezas que lo componen”³²². Así, una *historia del cuerpo* sería radicalmente diferente a una *historia del organismo*: en la primera, sería necesario

³¹⁸ *Ibíd.* Pág. 56.

³¹⁹ *Ídem.*

³²⁰ *Ibíd.* Pág. 58.

³²¹ *Ídem.*

³²² *Ibíd.* Pág. 60.

recurrir a las piezas artísticas, representaciones pictóricas o literarias y, en la segunda, recurriríamos a la documentación sobre nuestra evolución biológica.

Bibliografía de este apartado.

AGAMBEN, Giorgio. *Desnudez*, Traducción de Mercedes Ruvituso y María Teresa D’Meza. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2011

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Gredos. Barcelona, 2007

ALTBACH, Federico. *La donación fáctica y la vulnerabilidad del cuerpo*. En MENDIOLA MEJÍA, Carlos y CASTRO MERRIFIELD, Francisco (eds.). “El retorno del cuerpo. De abyecciones y vulnerabilidades”. Ediciones Navarra, México, 2019.

BUTLER, Judith. *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*, Traducción de María Antonia Muñoz, Paidós. Barcelona, 2007.

CARTER SNEAD, O. *What it means to be human. The case for the body in public bioethics*. Harvard University Press. London, 2020.

GALINDO, Pablo. *El giro a la vulnerabilidad y los derechos humanos. Hacia una centralidad de la condición vulnerable*. En Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales. Año XIII. No. 25. Enero-junio 2021.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Siglo XXI. 2ª edición. Siglo XXI. México, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Edición y traducción de José María Ayuso Díez. Visor, Madrid, 1991.

MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Paidós, Barcelona, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the conflicts of modernity, An essay on desire, practical reasoning and narrative*. Cambridge University Press. Cambridge, 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Politics, Philosophy, and the Common Good*. En KNIGHT, Kelvin (ed.). “The MacIntyre reader”, Notre Dame University Press. Indiana, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. *What is a human body?* En “The tasks of philosophy, selected essays”. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 86-103.

MACINTYRE, Alasdair. *What Morality Is not*. En Philosophy, vol. 32, no. 123, 1957, pp. 325–335. Disponible en www.jstor.org/stable/3748999. Consultado 6 de febrero de 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Wich Rationality?* University of Notre Dame Press. Indiana, 1988.

PAOLINI, Cynthia Inés y OIBERMAN, Alicia Juana. *Edad de adquisición de la permanencia de objeto en bebés argentinos*. En *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*. Vol. 63, No. 3. Septiembre, 2017.

SEGURÓ MENDLEWICS, Miquel. *Vulnerabilidad*. Herder. Barcelona, 2021.

SMITH, Adam. *The theory of Moral Sentiments*, Oxford: Claredon Press, 1976.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1990.



V. Formulación de una ética de la vulnerabilidad.

Habiendo repasado, en el apartado anterior, los principales aspectos de lo que, siguiendo a nuestro autor, entendemos por *vulnerabilidad*, dedicaré el resto de mi trabajo a disertar en torno a los imperativos éticos que se desprenden ella. Comenzaré, en este apartado, por comentar la interpretación aristotélico-tomista de nuestro autor, que deviene en una ética de la virtud, para posteriormente referirme, en los apartados finales, a implicaciones relacionadas con los derechos humanos haciendo algunas críticas al paradigma ilustrado.

Las ideas se presentarán en el siguiente orden:

- a. Una presentación sobre los postulados fundamentales de obligación moral y bien común a partir, fundamentalmente, de MacIntyre en *Animales racionales y dependientes*.
- b. Una exposición sobre la ética de la virtud en Alasdair MacIntyre, enfocada específicamente en su planteamiento de “virtudes de la actuación racional independiente” y “virtudes del reconocimiento de la dependencia”.
- c. Una breve exposición de los vínculos que la postura de MacIntyre presente como otras corrientes morales que tienen como uno de sus principales fundamentos la vulnerabilidad, particularmente, la llamada “ética del cuidado” y la crítica decolonial a los Derechos Humanos.

V.1. La justicia como relación asimétrica.

Como mencioné en el primer apartado de este trabajo, particularmente en el subapartado I.3, asumir la vulnerabilidad humana como el origen de la obligación política implica una profunda revisión de la idea de justicia tradicionalmente aceptada. Evidentemente, escapa a las pretensiones de este escrito el realizar un análisis exhaustivo de la historia de justicia. Conviene, sin embargo, reseñar brevemente algunas nociones referidas por Platón y, posteriormente, por la tradición aristotélica tomista, con la intención de mostrar que, aunque aparentemente es común, al menos en occidente, otorgarle a la justicia un sentido de reciprocidad simétrica, no es éste el que se corresponde con las relaciones de mutua dependencia que he planteado a lo largo de mi trabajo.

Por *reciprocidad simétrica* quiero decir que suele entenderse a la virtud de la justicia en un sentido bidireccional y proporcional: es obligación moral retribuir aquello que se ha recibido en la misma proporción en que se ha recibido.

Encontramos una de las más célebres discusiones en torno al tema de la justicia en el libro primero de la República de Platón, en donde se ponen sobre la mesa al menos tres visiones distintas de justicia, correspondientes a tres interlocutores de Sócrates. Por un lado, el anciano Céfalo, cuando es cuestionado por Sócrates sobre la naturaleza de la justicia, recurre a lo dicho por Simónides (s. VI a.C) y afirma que el justo es aquél que “devuelve a cada uno lo que se le debe”³²³. Tal definición ha trascendido hasta nuestros días, más por la apropiación de Ulpiano (s. III) que de Simónides y es, a parecer de Sócrates, acertada. Sin embargo, el mismo Sócrates señala la dificultad de definir *lo debido* a cada persona:

“Ciertamente (...), no es fácil dudar de lo que dice Simónides, pues es un varón sabio y divino. No obstante, qué es lo que quiere decir tal vez tú lo sepas, mas yo lo ignoro (...). Comprendo (...): el que ha de devolver oro al que lo ha depositado, no devuelve lo que debe si la devolución y la recepción se tornan perjudiciales...”.³²⁴

En todo caso, la definición presentada por Céfalo implica una relación de reciprocidad mediada por cierta prudencia para saber en qué momento y media retribuir al amigo. Lo complicado es, desde luego, tal juicio prudencial, donde estaría el meollo de la virtud.

Por su parte, Polemarco resuelve este problema afirmando que lo debido es hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos³²⁵, lo que no deja demasiado conforme a Sócrates, quien continuó divagando sobre la naturaleza de la retribución, punto que, como sucede en los diálogos aporéticos platónicos, no se termina de definir al final de la conversación. Sin embargo, se sigue tratando de una relación que implica cierta simetría y retribución.

³²³ República, I- 331e

³²⁴ República 331d- 332a

³²⁵ República 332b

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Pero la postura de un tercer interlocutor, Trasímaco, es bastante más radical, y también más ilustrativa del modo en que las estructuras de poder pueden pervertir la idea de justicia en favor de ciertos grupos particulares: para él, la justicia no es otra cosa más que aquello que beneficia a los más poderosos, quienes no sólo se aseguran de sacar ventaja de su posición y autoridad, sino también de hacer pasar por justo aquello que les conviene:

“De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, las leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que le conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y a que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto (...) es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte³²⁶.

De las tres posturas enfrentadas por Platón, aludiré en las siguientes líneas a tres nociones que Maclynre presenta y que resultan fundamentales para el planteamiento de una idea de justicia originada en la vulnerabilidad: primero, la relación entre justicia y prudencia, segundo, la relación entre justicia y reciprocidad y, tercero, la relación entre jerarquía y justicia.

Conviene hacer, primero, una breve referencia al sentido originario de la palabra “justicia”: según ha señalado Guthrie, por “justicia” se ha traducido el término griego “dike” (δικη), de donde proviene el adjetivo “dikaios”, es decir, justo, y de éste, a su vez, procede “dikaiosyne”, que significa “estado de lo justo”. De acuerdo con Guthrie, el significado primitivo de “dike” puede haber sido literalmente “camino o senda” e, independientemente de su etimología, en la cultura griega antigua no significa otra cosa “que el camino que habitualmente sigue la conducta de cierta clase de gente, o el curso normal de la naturaleza”³²⁷. Como apunta el autor, en un inicio el término no está cargado

³²⁶ 338d – 339a

³²⁷ Guthrie, William K.C. *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*. FCE. México, 2021. Pág. 12.

de contenido moral, sino que hace referencia al comportamiento que es esperable en cierto tipo de persona (o incluso, de cualquier ente natural):

“En la Odisea, cuando Penélope recuerda a los cridados qué buen amo era Odiseo, dice que nunca hizo nada cruel ni altanero, y que no tenía favoritos, <<como es la *dike* de los señores>>, es decir, como es el camino que suele seguir la conducta de éstos, o su manera habitual de comportarse”³²⁸.

Podemos encontrar el término “*dike*”, ya expresando la idea de justicia, en *Trabajos y días* de Hesíodo (siglo VIII a.C.), en donde se adopta como nombre de la diosa de la justicia, hermana de Eunimia y Eirene, siendo las tres hijas de Zeus y Thémis:

“Y está también la virgen Justicia, de Zeus engendada
honrada y venerable a los dioses que el Olimpo poseen;
y cuando alguien la ofende, al culpar de manera torcida,
pronto, al lado del padre Zeus Cronida se sienta, y la mente
dice de los hombres injustos, para que el pueblo expíe
las locuras de los reyes que, obras luctuosas urdiendo,
a otra parte la inclinan, con dar las sentencias torcidas.”³²⁹

Como apunta Guthrie, tal idea de *dike* fue deslizándose hasta significar “lo que se espera de un hombre”, es decir –apunta– que proceda con decencia, que pague sus deudas...³³⁰. En Platón, encontramos ya el término “*dikaiosyne*” (δικαιοσύνη) entendido como una virtud moral, que es precisamente la que intenta definirse en el libro I de República³³¹. Recordar el sentido original de la palabra *dike* resulta útil para la vinculación del concepto de justicia con el de ética, aceptando la doble etimología de *ethos*, producto de una anfibología que ha provocado que se traduzca igualmente como carácter y costumbre.

³²⁸ *Ibid.* P. 13

³²⁹ Hesíodo. *Trabajos y días*. v. 256-262. Traducción de Paola Vianello de Cordova. UNAM. México, 1979.

³³⁰ Guthrie, *Op. Cit.* P. 13.

³³¹ *Cfr.* República I. En dicho diálogo, el término aparece por primera vez en 331 c

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Pero también pone sobre la mesa una nueva problemática: si afirmamos que el comportamiento justo es el esperable, se abre la discusión sobre lo universalizable del concepto. MacIntyre, tal y como he apuntado en el apartado IV.4 de mi trabajo, rechaza una postura moral universalista en favor de una interpretación que involucre la narratividad, subjetividad y, en suma, la corporalidad humana. Tal postura es, evidentemente, de cuño neoaristotélico y se relaciona estrechamente con la virtud de la prudencia.

Mientras Platón, y en general el idealismo clásico, –señala Guthrie– considera que la comprensión de lo justo e injusto depende del reconocimiento de un bien-en-sí único, el cual se entiende como una sustancia trascendente con una existencia que no se ve afectada por las limitaciones de los hechos espaciales y temporales, entonces la ética se vuelve, más bien, un tema de metafísica³³². En cambio, en palabras del autor, “con Aristóteles (...) la ética descendió de las nubes y echó anclas en los hechos de la vida cotidiana”³³³.

Es decir, la ética se vuelve un asunto temporal, no en el sentido de provisional sino en el de contingente, y se plantea como ese camino (traemos a cuenta la *dike*) que conduce a la consecución de bienes específicos.

La Ética Nicomáquea, como es ampliamente referido, comienza precisamente con una discusión sobre la naturaleza de los bienes que son perseguidos por la acción humana, pero que, conviene subrayar, no deja de lado la posibilidad de definir qué cosa es el bien. Dice Aristóteles:

“Todo arte y toda investigación, e igualmente toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. (...). Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son

³³² Guthrie, *Op. Cit.* Pág. 167.

³³³ *Ídem.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; en de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza”³³⁴.

Podemos advertir la importancia de aquello que MacIntyre ha referido como “prácticas”, y que referí particularmente en los apartados III.3 y IV.4.2 de este trabajo, primero para señalar la importancia del vértice sociología- filosofía en el comportamiento ético, lo cual deja claramente fuera cualquier postura idealista en el sentido platónico y, segundo, al establecer lo que implica el actuar movido por razones versus el hacerlo por motivos.

Decía, entonces, que en Aristóteles toda actividad humana está guiada por un fin, y la definición de este fin corresponde una de las primeras habilidades morales que cualquier individuo tendrá que desarrollar. Más aun, he mencionado que la definición de este fin forma parte del *bien común*, en tanto que proporciona de una razón adecuada de actuación que permite al individuo perseguir los *bienes del florecimiento* (ver apartado IV.4.3). En este sentido, es muy ilustrativo lo señalado por Aristóteles:

“Si pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa –pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política”³³⁵.

Es importante, especialmente para el lector actual, entender el término “política” no en el sentido que modernamente se le da al término, sino como la disciplina filosófica encargada de determinar las relaciones entre los individuos dentro de la *polis*, así como las formas de gobierno más convenientes para su florecimiento.

³³⁴ Et. Nic. I, 1. 1094a

³³⁵ Et. Nic. I, 2. 1094a 10.

La justicia es entonces, para Aristóteles, una *phrónesis*, es decir, el ejercicio de la prudencia para la consecución del fin último, es decir, la felicidad, la cual sólo puede alcanzarse dentro de una comunidad y educado por ésta. De hecho, para el filósofo, la investigación filosófica resulta secundaria con respecto a la educación recibida dentro de la comunidad y en el contexto de las prácticas:

“Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué”³³⁶.

Aristóteles huye así de la discusión sobre un bien absoluto, o una justicia ideal, a partir de la cual puedan juzgarse todos los demás actos justos. Es decir, si la comunidad ya ha educado lo suficientemente bien al sujeto, conduciéndolo hacia la felicidad, puede resultar incluso prescindible la reflexión sobre los principios últimos³³⁷. Ello no implica, desde luego, una postura utilitarista ni relativista, sino una teleológica y prudencial: la felicidad es el bien que corresponde a cada ser en particular y, en ese sentido, no es universalizable³³⁸.

He mencionado brevemente aquí estas reflexiones aristotélicas solamente como una manera de subrayar la diferencia entre la visión idealista, y por tanto dualista, propuesta por Platón y la visión realista de Aristóteles, a la que se adscribe MacIntyre, así como para poner en relieve la relación entre prudencia y justicia. Veíamos que, sin bien en Platón la justicia no se entiende fundamentalmente de modo prudencial, es significativo el cuestionamiento de Sócrates a Céfalo, en el diálogo que recién referí: ¿en qué medida y de qué manera es prudente darle a cada quién lo debido?

Así he referido la relación entre prudencia y justicia, hablaré ahora del segundo vértice, presente en la exposición platónica del primer libro de la República y que constituye también una de las reflexiones fundamentales de MacIntyre: la reciprocidad, es decir, si

³³⁶ Et. Nic. I, III. 1095b

³³⁷ Cfr. Et. Nic. 1095a 25.

³³⁸ Cfr. Et. Nic. I, 6.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

ésta es debida y si, en caso de ser debida, ha de ser proporcional. Esta cuestión es también ampliamente abordada en el pensamiento clásico y, en este sentido, debo aclarar que no es la finalidad de este trabajo realizar un examen exhaustivo sobre la historia del concepto, sino, junto con MacIntyre, justificar la revisión que de esta virtud ha de hacerse si asumimos la vulnerabilidad como un rasgo ético central.

En *S. Th.* II-IIa q. 58 a. 11, Tomás de Aquino se pregunta si la justicia es en realidad dar cada uno lo suyo. Resultan particularmente importantes para mi trabajo los argumentos que el teólogo presenta como posibles objeciones a esta cuestión. Primero, hace referencia a San Agustín de Hipona, quien en *De Trinitate* afirma que la justicia implica “ayudar al desgraciado”³³⁹, lo que —apunta el Aquinate— implica que el necesitado le damos las cosas que no son suyas.

San Agustín rebate esta objeción afirmando que al ser la justicia una virtud cardinal se le unen algunas otras virtudes secundarias, tales como la misericordia, la liberalidad o la piedad:

“Y, por tanto, ayudar a los desgraciados, lo cual pertenece a la misericordia o a la piedad, y hacer el bien liberalmente, lo que pertenece a la liberalidad, se atribuyen, por cierta reducción, a la justicia como virtud principal”³⁴⁰.

Esta confrontación entre Tomás de Aquino y San Agustín es particularmente interesante para mi argumentación, pues, como he referido anteriormente en el apartado I de este trabajo, una de las consecuencias morales más claras de la revisión que MacIntyre lleva a cabo sobre la ética aristotélica es, precisamente, el de la relación entre generosidad (que, para los efectos de mi argumentación podemos equiparar con la idea de hacer el bien liberalmente) y generosidad. Retomaré este punto dentro de unas líneas.

Y también resulta particularmente importante, desde la óptica de la vulnerabilidad, el argumento que San Agustín da en *De Trinitate*, y que Tomás de Aquino toma como objeción a su idea de justicia como dar a cada uno lo suyo: al preguntarse San Agustín

³³⁹ *De Trinitate*. XIV, 9.

³⁴⁰ Suma Teológica, II-IIae q.58, a. 11, ad 1um.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sobre si las virtudes humanas persisten a la muerte y permanecen en la vida eterna, concluye que sí, pero ya no oponiéndose a sus vicios contrarios:

“Allí, donde no existe mal alguno, la justicia no puede ejercitarse en socorrer a los míseros, ni la prudencia en prevenir acechanzas, ni la fortaleza en tolerar los trabajos, ni la templanza en frenar concupiscencias ilícitas. Por tanto, los actos de estas virtudes, necesarias en esta vida mortal, serán allí cosas pretéritas, como la fe, a la cual se refieren.”³⁴¹.

En este punto, la argumentación de San Agustín tiene por finalidad corroborar la trinidad del alma, integrada por inteligencia, voluntad y memoria, y que se expresa también en una unidad entre la visión beatífica, la vida mortal y la voluntad. La comprensión del alma humana como expresión de la Trinidad no es objeto de este trabajo, pero resulta muy ilustrativa la idea de que las acciones virtuosas sólo pueden existir donde hay debilidades, defectos y miserias humanas. Siguiendo las ideas agustinianas que hasta aquí hemos referido, podemos afirmar con facilidad que el objeto de la justicia siempre es un ser vulnerable. Ello, desde luego, presenta algunas dificultades que pueden dar pie a complejas discusiones, por ejemplo: ¿es Dios objeto de justicia? o ¿actúa Dios por justicia? Evidentemente, la resolución de tales interrogantes es una temática que se aleja de la argumentación que busco articular, sin embargo, de inmediato arroja algunas luces:

Primero, parecería que Dios no puede ser objeto de justicia en tanto que no hay en Él miseria que atender y, segundo, si afirmamos que Dios actúa por justicia hacia los seres humanos, pues en nosotros sí hay necesidades y miseria, queda claro que, por lo menos entre el ser humano y Dios, la relación justa nunca podrá ser recíproca.

Queda claro, entonces, que es pertinente preguntarnos sobre la posibilidad de una justicia recíproca o, en todo caso, cuáles serían las características de esta reciprocidad. Al respecto, es ampliamente conocida la tesis aristotélico- tomista³⁴² que plantea la existencia de dos tipos subjetivos de justicia: la que se ejerce en la distribución de los

³⁴¹ *De Trinitate*. XIV, 9.

³⁴² *Cfr.* S. Th. II, IIae q. 61 y Et. Nic. libro V.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

bienes públicos, incluidos los cargos y honores, llamada *justicia distributiva* y otra que norma el intercambio o, en su caso, el castigo a quien haya cometido un agravio, llamada *justicia conmutativa*. Esta división puede resultar útil en tanto que, al menos la justicia distributiva, parece no obedecer a una lógica de estricta reciprocidad, sino que existe una discriminación en razón de la *preponderancia* del sujeto de acuerdo con criterios que cambian dependiendo del tipo de sociedad en que éste se inserte: “Esta preponderancia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra forma”³⁴³.

Es evidente que podemos establecer criterios distributivos diversos, dependiendo de juicios, tanto axiológicos como prácticos, que se lleven a cabo en el seno de una comunidad política. Pero, aunque tal discriminación no implica una estricta reciprocidad, sí requiere de cierta cuantificación. He mencionado anteriormente en este trabajo (apartado III.3) que mi intención es fundamentar, desde la vulnerabilidad, una noción de obligación moral incondicional y asimétrica, desde esta perspectiva, es indeseable cualquier tipo de cuantificación que pudiera establecerse como un criterio objetivo para definir lo que ha de recibir quien es sujeto de justicia, sin embargo, debo también reiterar que ello es posible siempre que se considere la vulnerabilidad desde una perspectiva esencialista, diferenciándola de *las vulnerabilidades*, en plural, según señalé en el apartado I.2 de este trabajo. En el plano de las vulnerabilidades accidentales, desde luego que hay grupos e individuos más urgidos de atención y que, en justicia, la sociedad deberá volcarse hacia ellos, pero la razón de fondo de esta obligación no son estas vulnerabilidades particulares, ni la necesidad presente de estos individuos, sino su propia condición ontológica, lo que nos lleva a concluir que la obligación hacia grupos e individuos no puede ser saldada con el mero cumplimiento de una serie de indicadores que provoquen que dichas personas dejen de ser objeto de obligación una vez que estos se cumplan.

En cambio, el objeto de la llamada *justicia conmutativa* es, específicamente, los intercambios entre dos particulares, entendiéndose por éste no sólo la mera transacción

³⁴³ S. Th. II- IIae q. 61 a. 2.

de bienes sino también la retribución de los honores e injurias (especialmente de las injurias) lo que claramente implica reciprocidad. Sin embargo, también aquí existe, de acuerdo con Tomás de Aquino, cierto tipo de discriminación en razón del daño causado y la relación que existe entre quien cometió la injusticia y quien la padece³⁴⁴. Tal tipo de retribución implica aún un cálculo y, aunque tiene una importante función correctiva en las relaciones interpersonales, no provee, a mi juicio, del tipo de virtud que se requiere como piedra angular de una ética basada en la vulnerabilidad que, como hemos dicho, debería partir de una obligación moral incondicional y asimétrica.

Subrayo que el modo en que Tomás de Aquino explica la justicia conmutativa implica una proporcionalidad que, de algún modo, rompe con la simetría en el intercambio (decíamos, en razón del tipo de daño y de la relación que exista entre los particulares). Sin embargo, afirmo, y reitero, que la mera realización de un cálculo implica acabar con la incondicionalidad que exigen las relaciones de interdependencia como las he venido presentado.

En este sentido, y abundando sobre la proporcionalidad tomista, es valiosa la reflexión de Maritain en torno a los que considera los dos grandes mitos sobre los que se basa el contractualismo de Rousseau: la libertad y la igualdad absolutas (entendidas éstas en términos positivos). Maritain recuerda que para Rousseau, la libertad implica que no exista ningún tipo de sujeción o autoridad (baste aludir las célebres primeras líneas de *El contrato social*: “El hombre nacido libre, pero en todas partes se encuentra entre cadenas”), a lo que contrapone lo dicho por Tomás de Aquino: “porque el hombre es naturalmente social y porque la vida social es imposible sin alguien que presida para tender al bien común (...) y porque, por otra parte, es normal que si un hombre es eminente en justicia y en ciencia, sirva para la utilidad de los otros”³⁴⁵. MacIntyre, como veremos dentro de unas líneas, plantea también esta jerarquía de unos individuos sobre otros que se justifica, tal y como plantea Tomás de Aquino, en la necesidad de las personas de ser cuidados y orientados.

³⁴⁴ S. Th. II- IIae q. 61 a. 4 corpus.

³⁴⁵ S. Th. I, q.96 a.4 Citado por: Maritain, Jaques. *Tres reformadores. Lutero- Descartes- Rousseau*. Encuentro. Madrid, 1984. Pág. 109

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

El otro mito rousseauiano, dice Maritain, es el de la igualdad absoluta, lo cual implicaría, evidentemente, una reciprocidad simétrica en el intercambio entre individuos (más si hemos aceptado, como plantea Rousseau, que el estado político tenderá a desaparecer toda diferencia existente en el mítico estado de naturaleza). Para Maritain, uno de los *sofismas* que sostiene el *mito de la igualdad* es la confusión de igualdad con justicia³⁴⁶:

Para Maritain, la justicia (específicamente la distributiva) implica sí una igualdad, pero geométrica o de proporción, la cual implica “tratar a este y a aquél proporcionalmente a su mérito”³⁴⁷, lejos de una igualdad aritmética, consistente en “tratar a éste y a aquél idénticamente, sea cual fuere su mérito”³⁴⁸. Para este autor, confundir la reciprocidad geométrica con la igualdad pura y simple implica una franca destrucción de la justicia. Lo interesante para mi argumentación, a mi juicio, es que Maritain afirma que el Estado no tiene, de ninguna manera, la función de difuminar las diferencias del estado de naturaleza, lo que implica una mayor o menor dignidad de las personas, sino la aceptación de méritos, pero, agregaría, también de necesidades distintas. Mi argumento, siguiendo a MacIntyre, se centra más en las necesidades que en los méritos, pero abraza también una postura geométrica, y no aritmética, de la justicia distributiva; más aún: una relacionalidad tan compleja que la geometría se vuelve tan multidimensional que elimina la posibilidad de cualquier tipo de cálculo.

Para sostener la hipótesis de mi trabajo, la idea de justicia que adoptemos deberá ser aquella que sea lo más correspondiente posible a la naturaleza vulnerable del ser humano. A este respecto, y en línea con la discusión que he retomado sobre la reciprocidad, apunta MacIntyre: “el ser humano se encuentra ubicado en una red de relaciones de reciprocidad en la cual, generalmente, lo que cada uno puede dar depende en parte de lo que ha recibido y puede dar en la misma medida en la que ha recibido”³⁴⁹.

Hasta aquí, parecería que puede establecerse un cierto cálculo, que mandaría retribuir lo que se ha recibido en la medida en que se ha recibido. Sin embargo, como apunta el

³⁴⁶ Maritain. *Op. Cit.* Pág. 109.

³⁴⁷ *Ibid.* Pág. 110.

³⁴⁸ *Ídem.*

³⁴⁹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes.* Pág. 119.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

mismo autor, es frecuente que, a lo largo de su desarrollo, el ser humano reciba de un conjunto de individuos y deba darse después a un conjunto distinto³⁵⁰. Es decir, incluso si se postulara una virtud de la justicia que exigiera la retribución a aquéllos de quienes se han recibido cuidados y dones, resultaría materialmente imposible determinar quiénes han sido tales personas.

Ocurre, como apunta MacIntyre, que *desde un principio se está en deuda*³⁵¹, lo que resulta evidente no sólo desde el punto de vista existencial sino incluso, y de manera aún más radical, desde que consideramos que el ser humano es, en sí mismo, resultado de una cantidad indeterminada de donaciones: desde quienes le dan la vida, pasando por quienes le ayudan a preservarla en las primeras etapas del desarrollo y quienes lo educan y forman para llegar a ser un *razonador práctico independiente*.

Señala MacIntyre que, con relativa frecuencia, es imposible cuantificar lo que se ha dado y recibido en el curso de nuestra existencia: “no hay manera apropiada para comparar lo que los padres le han dado a uno por medio de los cuidados y la educación, con lo que uno está llamado a darles a ellos, cuidándolos en la enfermedad o la senectud, por ejemplo”³⁵².

Tenemos, entonces, un tipo de reciprocidad que es doblemente incalculable: por un lado, no es posible saber con exactitud de quiénes hemos recibido los dones necesarios para nuestro propio desarrollo y, aunque lo supiéramos, resultaría igualmente imposible estimar la medida en que tendríamos que retribuir. Apunta MacIntyre:

“La clase de cuidado necesario para hacer de nosotros lo que hemos llegado a ser, razonadores prácticos independientes, tuvo que ser, para tener eficacia, un cuidado sin condiciones del ser humano como tal, al margen del resultado final; ésta es la clase de cuidado que debemos o deberemos a los demás”³⁵³.

³⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 120.

³⁵¹ *Ídem.*

³⁵² *Ídem.*

³⁵³ *Ibíd.* Pág. 121.

Podría, desde luego, afirmarse que, debido a su condición particular, existen individuos que requieren cuidados especiales por parte de la comunidad, a lo que debe de contarse que todos, en algún momento de las nuestras vidas, hemos sido o seremos esa persona que requiera atenciones especiales. Apunta MacIntyre que, en tales casos, el individuo sabe que la desgracia de tales personas podría haber sido la suya, y este hecho —señala— hace que nuestra relación con los seres humanos seriamente discapacitados sea radicalmente distinta a la que tenemos con animales no humanos seriamente heridos o discapacitados.³⁵⁴

También está la cuestión de aquellos individuos que no han recibido los cuidados a los que, por su propia condición humana, todos tenemos derecho —o, mejor dicho, aquellos cuidados a los que, en razón de nuestra propia vulnerabilidad estamos todos obligados a brindarnos mutuamente—en tales casos, apunta nuestro autor, si a pesar de tales circunstancias quienes han sufrido desatención logran desarrollarse en tanto razonadores prácticos independientes, cualquier deuda (de cuidados) que hayan adquirido quedaría compensada por los agravios de que han sido objeto:

“No obstante, es importante señalar que al decir esto se está caracterizando su condición precisamente en términos de esas normas de reciprocidad que están incorporadas en las relaciones mediante las que se forman los razonadores prácticos independientes y se mantienen como tales. Sólo por referencias a esas normas podemos reconocer la justicia de su afirmación de que ellos, a diferencia de los demás, no están en deuda. La única respuesta adecuada a sus reclamos es, primero, reconocer que son justos y, segundo, reconocer que la naturaleza y las consecuencias del daño que se les ha causado pueden ser tales que ahora se cuenten entre aquellos a quienes los demás estamos urgentemente llamados a dar”³⁵⁵.

Así que nos encontramos en una nueva situación: no se discrimina discriminación (en sentido positivo) en los términos propuestos por Tomás de Aquino —de preponderancia en caso de la justicia distributiva o de resarcimiento en caso de la conmutativa—aunque,

³⁵⁴ *Ídem*.

³⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 121-122.

ciertamente, reconocer que hay ciertos liberados de su *deuda original* podría considerarse un resarcimiento, sino que se excluye todo cálculo en las relaciones de justicia, es decir, se crea entre los individuos de una comunidad una relación de obligatoriedad mutua, asimétrica e incondicional, justificada por la vulnerabilidad compartida.

Como he mencionado, algunos individuos han sido privados injustamente de los cuidados necesarios, y a los que tienen derecho por su simple condición vulnerable, para su propio florecimiento. Al respecto, MacIntyre señala que tal injusticia puede ser originada por dos causas específicas: primero, por el fracaso que surge de los vicios de carácter de una persona³⁵⁶, es decir, cuando los individuos carecen de las virtudes necesarias para responder a su obligación moral, comenzando por la aceptación de dicho deber; la segunda causa de injusticias –apunta el autor– se encuentra en “los errores sistemáticos de una serie concreta de relaciones sociales en que se insertan las relaciones de reciprocidad”³⁵⁷, es decir, cuando la falta de virtud toma características estructurales y informa de manera defectuosa las reglas institucionalizadas que rigen las relaciones de autoridad, subordinación y obligación dentro de una comunidad. MacIntyre subraya que tales orígenes de la injusticia se encuentran en estrecha relación, lo que significa que sistemas defectuosos de relaciones sociales provocan vicios de carácter: si las normas formales o tácitas que informan una relación permiten el abuso o dominio de una persona sobre otra, tales reglas deformarán la conciencia de quienes están sometidos a ellas y, del mismo modo, las reglas, formales o tácitas, pueden tener su origen en vicios morales como la ambición, el resentimiento, o el mero afán de poder, entre otros.

V.2. Redes institucionalizadas de interdependencia.

Como se ha visto hasta ahora, y es la tesis central de este trabajo, el origen de la obligación moral y, por tanto, lo que debe informar el concepto que una comunidad formule acerca de qué cosa es la justicia, es la vulnerabilidad esencial del ser humano, la cual, como se ha planteado anteriormente³⁵⁸, tiene su correlación sociológica en las *vulnerabilidades* específicas las cuales, ahora podemos afirmar, son originadas por fallas

³⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 122.

³⁵⁷ *Ídem.*

³⁵⁸ *Vid.* Apartado III.3.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

morales individuales, desigualdades sistemáticos o (en la mayoría de los casos) una combinación de ambas.

Puede verse con claridad que toda comunidad en la que existen reglas de poder, como es el caso del Estado, pero también de todo grupo en que existan jerarquías y normas, puede conceptualizarse como una *red institucionalizada de reciprocidad*³⁵⁹. Para que tal red proporcione los elementos necesarios para el florecimiento humano se requiere que la reciprocidad no se perciba como simétrica, por las razones que hemos expuesto anteriormente. Más aún, se vuelve necesario que las reglas de jerarquía se ordenen de tal modo que la persona necesitada de atención reciba los cuidados necesarios sin que por ello se establezca una deuda cuantificable, sino que, en el entendido de que todos hemos sido objeto de tales cuidados, actuamos precisamente bajo la obligación generada por lo que podría entenderse como una *deuda original*.

Sin embargo, queda claro que en repetidas ocasiones las *redes institucionalizadas de reciprocidad* obedecen y han obedecido, en diferentes momentos históricos, a otros criterios:

“Focault ha sido el último de una larga serie de pensadores (san Agustín, Hobbes y Marx son sus predecesores más destacados) que han señalado que las redes institucionalizadas de reciprocidad son siempre también estructuras de distribución desigual de poder, diseñadas para ocultar y proteger esa misma desigualdad en la distribución. De manera que siempre existe la posibilidad, y a menudo el hecho, del sometimiento y la explotación vinculados a la participación en estas redes (...). Las virtudes que el ser humano necesita para alcanzar su propio bien sólo operan como auténticas virtudes cuando se ejercio se halla moldeado por una conciencia de distribución del poder y de las corrupciones a las que está sujeto el uso del poder”³⁶⁰.

En suma: las comunidades están conformadas por redes de reciprocidad que no son necesariamente bidireccionales, en tanto que, frecuentemente, no se recibe de las

³⁵⁹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 119.

³⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 122.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

mismas personas a las que se está obligado a dar y que excluye, además, la posibilidad de cualquier tipo de cálculo o cuantificación. Los sujetos dentro de tales redes de reciprocidad o, mejor dicho, de interdependencia, están mediados por un conjunto de normas sociales, explícitas o tácitas, que dan forma al carácter institucional de esa comunidad, es decir, participan en *redes institucionalizadas de interdependencia*.

Dentro de estas redes, puede observarse que existen reglas derivadas de las relaciones de poder, establecidas en función del rango, posición social o parentesco, y otras normas, producto de la relación de interdependencia (por ejemplo, el deber que tienen los padres de cuidar de sus hijos). Éstas últimas, las normas de interdependencia, pueden o no ser aceptadas formalmente, y coincidir o no con las normas de jerarquía. Dice MacIntyre:

“El peor resultado posible es que las reglas que prescriben la reciprocidad sean subordinadas a los propósitos del poder; el mejor es el que establece una distribución del poder que permite que éste sirva a los fines de las reglas de reciprocidad”³⁶¹.

Es decir, una vez que se ha puesto a la condición vulnerable como vértice de las relaciones sociales, la autoridad sólo tiene sentido en tanto que contribuye al florecimiento de los individuos, y todas las estructuras de autoridad y poder deben subordinarse a tal fin. Sin embargo, es frecuente que la complejidad de las estructuras de poder, desde la familia hasta el Estado, la inercia de algunas tradiciones y, en suma, el peso de las estructuras sociales, escondan esta realidad tras una maraña de legalismos y normas que presenten la noción de autoridad como más cercana a la de dominio que a la de servicio y responsabilidad por el otro.

Desde esta perspectiva, cobra particular importancia el problema de la existencia de leyes injustas, en tanto que constituyen la formalización de las normas de la jerarquía que se encuentran indebidamente subordinando a las normas de reciprocidad. La norma injusta presenta una doble problemática: por un lado, obliga al destinatario de la ley a cumplir con un mandato que no está fundamentado en su propio florecimiento y, por el otro,

³⁶¹ *Ibíd.* Pág. 123

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

presenta como legítima un mandato ilegítimo³⁶², lo que perpetua una relación de dominación y abuso.

En el apartado IV.5.4 de este trabajo, argumenté que el tránsito hacia el razonamiento práctico independiente, indispensable para el florecimiento humano, consistía, dentro del comportamiento individual, al paso de la pregunta “¿qué es lo que quiero hacer?” a la pregunta “¿qué es lo mejor que puedo hacer?”. Cuando transportamos esta deliberación al terreno social, la pregunta se convierte en “¿qué es lo mejor que podemos hacer?”. El resultado de tal deliberación debiera ser el contenido de las reglas de una comunidad, dice nuestro autor:

“De acuerdo con la perspectiva aristotélica adoptada, el razonamiento práctico es, por su propia naturaleza, el razonamiento junto con otros, generalmente dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Esas relaciones se forman en un inicio y se desarrollan posteriormente de tal manera que a través de ella cada persona, primero, alcanza, y luego recibe, el apoyo necesario para mantenerse en la condición de razonador práctico independiente. En general, en primer lugar están las relaciones familiares y domésticas, posteriormente las relaciones escolares y del aprendizaje, y luego las que corresponden a la diversidad de prácticas en que participan los adultos de cada sociedad y cultura”³⁶³.

He mencionado ya que es un rasgo de la vulnerabilidad humana el necesitar de los demás para el desarrollo de su razonamiento práctico. Ahora, más que reiterar esa proposición, busco subrayar que tal condición informa las estructuras institucionales y las relaciones de poder. En el apartado IV.4.3 hablé específicamente del concepto de bien común y de la relación que tiene con el bien individual, ahora busco, junto con MacIntyre, poner el acento en el carácter comunitario del razonamiento práctico y en la necesidad de generar en los grupos humanos las condiciones que permitan el desarrollo de esta *phrónesis* y, por tanto, de un ethos que permita el florecimiento humano. A este respecto, MacIntyre enfatiza que no es posible que los individuos busquen su propio bien individual sin buscar, al mismo tiempo, el bien de todos los miembros de la comunidad, y que un individuo no

³⁶² *Ibíd.* Pág. 125.

³⁶³ *Ibíd.* Pág. 128.

podrá tener una comprensión práctica adecuada de su propio bien o florecimiento que sea separada o independiente del florecimiento del conjunto entero de relaciones sociales dentro de las cuales se ubica³⁶⁴. Del mismo modo, es posible hablar del florecimiento de una comunidad sólo, y en la misma medida, en que se dé el florecimiento individual de sus miembros, así, es posible desaparecer la división entre el bienestar individual y el colectivo y, al mismo tiempo, rechazar cualquier reduccionismo individualista o colectivista.

Queda claro, también, que la deliberación que informa el juicio práctico dentro de una comunidad, al tratarse de un Estado (es conveniente recordar que MacIntyre, como ya he señalado, considera que el Estado no es el tipo de asociación más conveniente para el florecimiento humano³⁶⁵) es la que da lugar a las leyes jurídicas. Éstas, siguiendo a Tomás de Aquino —citado, a su vez, por MacIntyre—, pueden definirse como un “precepto de la razón ordenado al bien común, emanado de autoridad competente, y por ella promulgado”³⁶⁶. Así, queda claro que el proceso de deliberación está en el núcleo de cualquier comunidad democrática, y que forma parte del bien común el buscar que existan las condiciones, tanto objetivas como subjetivas, que estimulen el desarrollo de la racionalidad práctica.

Se percibe con claridad una concepción comunitarista del orden político en donde la razón práctica es educada en el seno de relaciones interdependientes e, idealmente, se van moldeando y adquiriendo forma institucional en un camino de ida y vuelta entre la ley jurídica y la *norma del florecimiento*, en donde siempre ésta última debe prevalecer sobre aquélla. Para incorporar tal planteamiento con la discusión vigente sobre la relación entre el individuo y la colectividad en un régimen democrático, resulta útil recurrir a Habermas quien, como referí en el apartado III.3 de este trabajo, se adscribe a una postura post-metafísica de la política; para este autor, pueden distinguirse actualmente dos modelos de democracia que se contraponen entre sí: el liberal y el republicano, y propone transitar hacia un tercer modelo, el deliberativo.

³⁶⁴ *Ídem*.

³⁶⁵ Vid. Apartado I.5.

³⁶⁶ S. Th. I-IIae q. 90.

En el primero modelo, el liberal, el Estado es entendido como aparato administrativo y la sociedad como un sistema de tráfico de personas estructurado en términos de economía de mercado, mientras que en el modelo republicano la política juega un papel más allá de la mediación, y adquiere una significación ética donde, además de la regulación descentralizada del mercado y el interés privado, surge la solidaridad como una fuente de integración social³⁶⁷. Como puede verse, Habermas percibe la misma tensión entre intereses público y privado que está en el centro de las discusiones entre los sistemas individualistas, identificados con el liberalismo, y los colectivismos. El autor advierte que la visión republicana está presente en los comunitarismos norteamericanos (dentro de los cuales puede incluirse a MacIntyre) y le reconoce la bondad de concebir al Estado como un ente no subordinado a los intereses egoístas de mercado, “sino que tiene sus propias estructuras específicas, a saber, las estructuras de una comunicación pública orientada al entendimiento”³⁶⁸. En este sentido, conviene distinguir entre diálogo y negociación, en la negociación, propia del modelo liberal reseñado por Habermas, los intereses egoístas buscan la manera de satisfacerse, cediendo en lo accesorio e imponiéndose en lo sustantivo; mientras que en un diálogo, propia del modelo republicano en términos de Habermas, las políticas públicas serán producto de un procedimiento en que los intereses privados se subordinen a los comunes:

“Una concepción dialógica entiende la política como un proceso de razón y no exclusivamente de voluntad; de persuasión y no exclusivamente de poder; dirigido a la consecución de un acuerdo relativo a una forma buena o justa, o por lo menos aceptable, de ordenar aquellos aspectos de la vida que se refiere a las relaciones sociales de las personas y a la naturaleza social de las personas”³⁶⁹.

Como puede verse, Habermas aún está inscrito en una visión procedimental de la democracia, propia de las concepciones post metafísicas de la política, pero intenta trascenderla en aras de una comprensión común a partir de un proceso dialógico. Los

³⁶⁷ Habermas, Jürgen. “Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa”. En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 4, núm. 10, Págs. 1-9.

³⁶⁸ *Ibíd.* P. 3.

³⁶⁹ *Ídem.*

paralelismos con MacIntyre son notables: para MacIntyre el bien común, decíamos, es la respuesta a la pregunta “¿qué es lo mejor que podemos hacer?”, y el resultado de esta deliberación constituye el de un ejercicio de la racionalidad práctica dentro de relaciones de interdependencia:

“Para que contribuyan al florecimiento general y no socaven y perturben, como a menudo pasa, los vínculos comunitarios, las relaciones de mercado sólo pueden mantenerse si se hallan insertas en cierto tipo de relaciones no mercantiles, en relaciones de reciprocidad no calculada”.

Por otro lado, y como argumentaré con mayor detenimiento dentro de algunas líneas, se hace necesario un involucramiento integral de los participantes en dichas relaciones, donde se incluyan tanto la dimensión corporal como la afectiva y la racional:

“Los vínculos afectivos y las relaciones de mercado presuponen, en una medida importante, la vigencia de las normas de la reciprocidad; si en la práctica social llegan a desligarse de ellas, ambos producen resultados viciados; por un lado, se produce una sobrevaloración emotiva y sensiblera del sentimiento como tal y, por otro, una reducción de la actividad humana a la actividad económica. Son vicios complementarios que a veces pueden llegar a moldear un mismo estilo de vida”³⁷⁰.

Líneas atrás he recurrido a Agustín de Hipona, comentado por Tomás de Aquino, para ilustrar la idea de una justicia que sólo es posible donde existe la dependencia y la debilidad humana. Tal concepción agustiniana es consecuente, desde luego, con la de su maestro San Ambrosio, a quien también podemos acudir para argumentar en favor de una comprensión de la justicia que vaya más allá del cálculo de reciprocidad simétrica, nos provee de una definición de justicia que va más allá de las formulaciones de Simónides y Ulpiano, y que es retomada por Tomás de Aquino: “la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo, no reivindica lo ajeno y descuida la propia utilidad para salvaguardar la común equidad.”³⁷¹

³⁷⁰ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 139.

³⁷¹ Ambrosio. *De off. Ministr.* I, c. 24. Citado por Tomás de Aquino *S. Th.* II-II, q. 58 a. 11.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Tal definición, en línea con el tipo de justicia que, según intento justificar, se desprende de las relaciones de vulnerabilidad recíproca, propone, más que una virtud individual (recordemos la crítica de MacIntyre a la recepción de la ética aristotélica como una de la autosuficiencia que reseñaba en las primeras páginas de este trabajo) una virtud social, tal y como el mismo Ambrosio afirma al comentar sobre el nacimiento de Juan el Bautista:

“El nacimiento de los santos es una alegría para muchos, pues es un bien común: ya que la justicia es una virtud social. En el nacimiento del justo se ven ya las señales de lo que será su vida, y el atractivo que tendrá su virtud está presagiado y significado por la alegría de sus vecinos”³⁷².

Evidentemente, para los motivos de mi argumentación, no resulta necesario, y quizá tampoco pertinente, el enfoque teológico relativo a los presagios de lo que será una vida santa, pero sí la idea de que la existencia del justo es, en sí misma, parte del bien común, y que sus virtudes se ejercen siempre en clave social.

He referido ya la concepción de las instituciones sociales como *redes institucionalizadas de interdependencia*, y del mismo modo he referido que, para MacIntyre, sólo es posible el desarrollo de la racionalidad práctica en el contexto de prácticas sociales y roles específicos. De tal manera que, evidentemente, una ética de la vulnerabilidad desde esta óptica pasa por una revisión de los postulados de los principales sistemas económicos y políticos.

En *Ethics in the conflicts of modernity*, MacIntyre señala a los marxistas y distributivistas de finales del siglo XIX como críticos importantes del capitalismo imperante. Según el autor, el debate se centra en aspectos como la naturaleza del Estado moderno y el rol que las agencias estatales deberían tener en el control y dirección de la economía, los recursos con los que cuentan las instituciones del sistema capitalista para

³⁷² Ambrosio. *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*. Libro II, no. 30. En *Obras de San Ambrosio*. Tomo I. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1966. Edición bilingüe de Manuel Garrido Bonaño.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sobreponerse a las constantes crisis y, más radicalmente, la pregunta sobre si es posible una redistribución del poder económico y político.³⁷³

Según nuestro autor, tanto el marxismo como el distributismo se han convertido en objeto de críticas por lo mucho que ambos, en algunos aspectos, tienen en común con el capitalismo (en el siglo XX y XXI hemos visto con claridad que la desaparición del Estado en aras de una dictadura del proletariado no se ha verificado empíricamente y, en cambio, su búsqueda ha dado pie a algunos de los regímenes más dictatoriales y violentos de la historia –este apunte es mío, no del autor–). MacIntyre nota que quienes han formulado tales críticas se han visto instruidos “por las extraordinarias reformulaciones del punto de vista nearistotélico que resultaron, por un lado, de revivir el pensamiento de Tomás de Aquino y, por el otro, a aquellas intervenciones en las políticas de la clase trabajadora que dieron expresión a las enseñanzas sociales de la Iglesia católica, tal y como fueron reformuladas por el papa León XIII”³⁷⁴.

La encíclica *Rerum novarum*, o *De las cosas nuevas*, de dicho pontífice, ha sido considerada como la iniciadora de la llamada *doctrina social cristiana*. Desde luego, no se trata de la primera instrucción pontificia que hace alusión a algún tema político o económico (por ejemplo, en 1864 la encíclica *Quanta cura*, de Pío IX criticó fuertemente al socialismo y al liberalismo económico), pero sí es un documento fundacional en tanto que formula de manera clara y sintética la postura de la Iglesia en torno a las problemáticas sociales y económicas derivadas de la Revolución Industrial y la lucha de la clase obrera por lograr mejores condiciones. Al respecto, señala MacIntyre:

“Fue, por supuesto, León XIII quien también inició el reavivamiento tomista y, de manera no sorpresiva, tanto la filosofía como la política que resultaron fueron ampliamente percibidas como católicas. Sin embargo, hay en ello un malentendido. El tomismo, de hecho, hace los postulados ontológicos, postulados que involucran el compromiso con la verdad de la fe católica, pero los reclamos hechos por los tomistas de inicios del siglo XX, y especialmente los de aquéllos que se comprendieron como aristotélico- tomistas, tanto en

³⁷³ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in the conflicts...* Pág. 106.

³⁷⁴ *Ídem*.

la discusión filosófica como en la práctica de la política, fueron postulados seculares dirigidos a sus conciudadanos de cualquier fe o de ninguna”³⁷⁵.

Tales postulados, apunta nuestro autor, tratan sobre lo que significa ser y actuar en tanto agente racional, los cuales, teniendo una amplia raigambre aristotélica y neoaristotélica, se insertaron en la discusión de las instituciones y conflictos de finales del siglo XIX y principios del XX, y aportan nociones acerca de la naturaleza de los bienes humanos, los requisitos para la práctica de la justicia, y las reglas institucionales. En tanto a los bienes humanos, y de acuerdo con esta tradición, lo primordial –apunta MacIntyre—es que los individuos comprendan que pueden lograr sus propios bienes individuales sólo junto con los bienes comunes, aquéllos que se comparten con los diversos círculos sociales en que la persona está inserta: la familia, el trabajo, los grupos y sociedades locales y, de manera más amplia, la comunidad y la ciudad³⁷⁶.

Si quitamos la noción de tales bienes comunes –señala nuestro autor—, lo que queda es una concepción del individuo aislado o abstraído de sus relaciones sociales y de las normas de justicia que debieran informar tales relaciones³⁷⁷. El propósito de este trabajo ha sido mostrar que tales normas tienen su origen en la interdependencia y la condición vulnerable del ser humano, y que tienen como propósito permitir el florecimiento humano, de ahí que las llamemos, junto con MacIntyre, *normas del florecimiento*, las cuales deben informar cualquier tipo de relación política o económica.

V.3. Ética de la virtud y ética del cuidado.

Este capítulo lo he dedicado, hasta ahora y como lo anuncié a su inicio, a presentar los postulados fundamentales de obligación moral y bien común a partir, fundamentalmente, de MacIntyre en *Animales racionales y dependientes* y de algunas consideraciones de la tradición aristotélico- tomista de la que este autor se nutre. Pasaré ahora al segundo de los puntos de este capítulo, consistente en exponer la ética de la virtud en MacIntyre, no en su planteamiento general sino específico a la vulnerabilidad, consistente

³⁷⁵ *Ídem*.

³⁷⁶ *Ídem*. Aquí conviene recordar la posición comunitarista de MacIntyre, por lo que no se hace énfasis en el Estado como agregador social.

³⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 107

fundamentalmente en la proposición de dos conjuntos específicos de virtudes: las *virtudes de la actuación racional independiente* y las *virtudes del reconocimiento de la dependencia*.

Siguiendo a MacIntyre, el paso de una actuación impulsada por motivos a una actuación regida por razones³⁷⁸ lleva a que el individuo se torne, como hemos dicho anteriormente, en un *razonador práctico independiente*. Sobre las implicaciones sociales de dicho desarrollo individual ya he hablado en apartados anteriores de este trabajo y también he hablado ya sobre la virtud como razón en la tradición aristotélica tal y como es recibida por nuestro autor. De modo que, por ser pertinentes para este apartado, abundaré en dos aspectos específicos: primero, en el papel que la virtud y su implicación social tiene en lo que hemos denominado *identidad narrativa*, a la que se asocia una clase específica de vulnerabilidad según he escrito anteriormente, y en la apropiación que de estas virtudes tiene que realizar el individuo.

Apunta MacIntyre que, en la concepción neoaristotélica hay tres características fundamentales de la narratividad de la vida humana³⁷⁹:

Primero, es una narrativa que involucra no sólo su vida en tanto individuo, sino su vida en tanto persona en relación, “como miembro de una familia, estudiante y, después, profesor, trabajador, o tal vez miembro de una tripulación pesquera o una orquesta”³⁸⁰. En tales relaciones, el individuo agente se percibe como dependiente y a la vez responsable de otros. La persona, entonces, se cuestionará como *nosotros* hemos fracasado o tenido éxito en determinados aspectos y no sólo si *yo* he fracasado o sido exitoso. Es decir –señala MacIntyre– el agente habrá aprendido a moverse entre el *yo* y el *nosotros*. Como he señalado, en la concepción comunitaria neoaristotélica a la que se adscribe nuestro autor, las reglas que conducen hacia el bien común son el resultado a la pregunta *¿qué es lo mejor que podemos hacer?*, pero esa deliberación se da juntamente con los intereses de los agentes individuales que tienen claro que sus decisiones no

³⁷⁸ Vid. IV.5.II

³⁷⁹ MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in the conflicts...* Pág. 57.

³⁸⁰ *Ibid.* Evidentemente, los grupos sociales específicos que aparecen aquí son a manera de ejemplo y se busca expresar la pluralidad de agrupaciones sociales.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

pueden abstraerse de las de la comunidad. Debo resaltar que no se trata aquí de la tesis capitalista que postula la alineación de los intereses individuales que tendrá como resultado el desarrollo de la comunidad, sino que en la concepción comunitaria no existe una división entre los intereses individuales y los colectivos, sin incurrir por ello en un colectivismo. Dice MacIntyre:

“La comparación propuesta por Adam Smith entre el comportamiento interesado del mercado y el comportamiento altruista y benevolente, no deja ver el tipo de acciones en que los bienes que se buscan no son más-míos-que-de-otros ni más-de-otros-que-míos, sino que son bienes que son bienes que sólo pueden ser míos en la medida en que son también de otros; son bienes comunes auténticos, como los bienes de las redes de reciprocidad. Pero si es necesario, para florecer como animal racional, actuar en favor de esos bienes comunes, también será necesario transformar los deseos iniciales de manera que sea posible reconocer por qué es inadecuada cualquier clasificación simple de los deseos en egoístas o altruistas”³⁸¹.

En la visión neoaristotélica, entonces, la suerte del sujeto está íntimamente ligada con la de la comunidad, y éste comprende que se debe a ella tanto como ella se debe a él. De esta consideración surgirá la necesidad de un conjunto de virtudes que abordaré dentro de algunas líneas.

La segunda característica de la narratividad humana en el enfoque neoaristotélico, señala nuestro autor, se relaciona con cómo el agente individual y aquellos con quienes comparte bienes comunes han aprendido de sus fracasos y errores a cómo avanzar hacia la obtención de tales bienes. En este aspecto, es de crucial importancia –subraya el autor– que los errores sean vistos como ocasiones de aprendizaje, y no como meros lapsus en el juicio o materializaciones de deseos mal dirigidos.³⁸²

La tercera característica prominente de esta narratividad, particularmente en el neoaristotelismo tomista, de acuerdo con MacIntyre, es que exhibirá una creciente

³⁸¹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág.141.

³⁸² MacIntyre. *Op. Cit. Ethics in the conflicts...* Pág. 57.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

direccionalidad, es decir, irá integrando gradualmente los objetivos individuales y colectivos en un solo fin último (identificado con Dios en el tomismo). Es decir, la narratividad tendrá una estructura teleológica; de tal manera que, si quisiéramos repasar tal narración vital, deberíamos preguntarnos: ¿alcanzará tal persona su fin?, ¿será esa vida una vida *terminada*.

Esta narración o, en su caso, esta vida *terminada* (o *vida lograda*, como han formulado algunos autores), implica, como he dicho, la posibilidad de desviaciones y fracasos que sólo son posibles en la vida humana, así como la necesidad de referentes comunitarios que definen buena parte de la autopercepción subjetiva. Dice MacIntyre:

“Que ella (la agente) conciba su bien final teóricamente dependerá, desde luego, del tipo de persona que sea, qué tan apta sea para volverse articulada en sus reflexiones. El modo en que lo conciba dependerá, en parte, de los recursos de la cultura que comparta con aquéllos que sean sus compañeros en la búsqueda de bienes comunes, de si pertenecen a una cultura antigua, medieval, moderna temprana o ilustrada o post- ilustrada, o si son paganos, judíos, cristianos o islámicos”³⁸³.

Más que un culturalismo, de lo que estamos hablando es de un comunitarismo. Así, tanto la vulnerabilidad física como aquello a lo que hemos llamado vulnerabilidad simbólica encuentran su contraparte en la vida en común con otros seres igualmente vulnerables y que persiguen bienes comunes.

Bajo esta perspectiva, insisto, no es posible sostener la idea del interés puramente egoísta, propia del capitalismo, pero también se vuelve absurda, en un escenario social como el que hemos descrito, la existencia de una benevolencia desinteresada que –para nuestro autor—supone la existencia de un *otro* genérico que cumple con la única función de tranquilizar la conciencia del agente sirviendo de ocasión para ejercer *su* buena voluntad, “en lugar de esos otros concretos con los que hay que aprender a compartir bienes comunes y participar en relaciones continuadas”³⁸⁴.

³⁸³ *Ídem*.

³⁸⁴ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 141.

ENTRAMOS, DE LLENO, EN EL TERRITORIO DE LA ÉTICA, Y EN UN TIPO ESPECÍFICO DE ÉTICA: LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES. NO ES MOTIVO DE ESTE TRABAJO DELINEAR LAS DISTINTAS TRADICIONES MORALES QUE HAN CONVIVIDO, Y CONVIVEN, EN OCCIDENTE O EN EL RESTO DE LAS CULTURAS (PARA ELLO, ES RECOMENDABLE, POR EJEMPLO, LA FAMOSA OBRA DE MACINTYRE TITULADA *A short story of ethics*), PERO SÍ SUBRAYARÉ QUE ESTA TRADICIÓN, COMO HEMOS DICHO, PRESENTA UNA ESTRUCTURA TELEOLÓGICA Y QUE SE ALEJA TANTO DE LOS RACIONALISMOS COMO DE LOS SENTIMENTALISMOS (O, SI QUEREMOS MAYOR SOFISTICACIÓN, EXPRESIONISMOS). EN ESTE SENTIDO, HAY, AL MENOS, DOS PARTICULARIDADES EN EL MODO QUE MACINTYRE LA PROPONE:

Por un lado, y como argumenté al principio de este trabajo (1.2), nuestro autor considera que la ética de la virtud aristotélica se propone desde una óptica de la autosuficiencia y que tiene, además, una clara impronta masculina.³⁸⁵

Por el otro, MacIntyre considera que el listado de virtudes presentado en la ética aristotélica (pensemos particularmente en aquellas presentadas en la *Ética Nicomáquea*), es insuficiente para dar lugar al tipo de comportamiento ético requerido en las redes institucionalizadas de reciprocidad que hemos venido delineando:

“Pero si las virtudes permiten al ser humano convertirse en razonador práctico independiente, es porque también le permiten participar en relaciones de reciprocidad a través de las cuales ha de conseguir sus fines como razonador práctico; para entender esta dimensión, es necesario llevar la investigación mucho más lejos y admitir que una buena educación en las virtudes será la que asigne un lugar adecuado a una serie de virtudes que son la equivalencia necesaria a las virtudes de la independencia³⁸⁶: las virtudes del reconocimiento de la dependencia”³⁸⁷.

He hablado ya, en apartados anteriores de este trabajo (particularmente en el apartado IV.4.2) sobre la *phrónesis* o *sabiduría práctica*, como la cualidad que permite a los animales transitar hacia el desarrollo de sus potencialidades. En caso de los animales no

³⁸⁵ *Ibíd.* Capítulo 1. *Passim*.

³⁸⁶ Es decir, las “virtudes de la actuación racional independiente”, que pueden asimilarse al listado aristotélico de virtudes o a las clásicas virtudes cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

³⁸⁷ *Ibíd.* Pág. 142.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

racionales, las habilidades están orientadas exclusivamente a la supervivencia y la reproducción, mientras que en el ser humano, animal racional, además de ello es necesario desarrollar la capacidad de juicio racional. Como he señalado desde el inicio de este trabajo, las concepciones antropológicas dualistas han separado, erróneamente, los juicios que aquí he denominado como natural y racional. Para los efectos de mi argumentación, es conveniente subrayar que tanto en seres humanos como en animales la naturaleza gregaria es necesaria para un correcto desarrollo del *juicio natural*, lo que se evidencia por ejemplo, en el modo en que algunos animales, como los pollos, aprenden qué alimentos deben consumir y cuáles deben evitar a partir de la convivencia con sus congéneres³⁸⁸ o el modo en que los delfines, según apunta MacIntyre, son capaces de desarrollarse y florecer sólo porque han aprendido a lograr sus objetivos siguiendo estrategias concertadas con otros miembros de su especie³⁸⁹ y, en el caso de los humanos, en la importancia de la imitación como parte del aprendizaje así como los esclarecedores resultados que han arrojado las investigaciones en torno a las llamadas *neuronas espejo*³⁹⁰. En el caso de *juicio racional* que, como he argumentado anteriormente, es exclusivo del ser humano, la calidad de los juicios será resultado también, en buena medida –y siguiendo a MacIntyre-- de las relaciones sociales que permitan el aprendizaje y práctica de las virtudes. Sobre ello abundaré en las siguientes líneas.

V.3.1. La justa generosidad y la misericordia.

En la revisión de las virtudes emprendida por MacIntyre para el planteamiento de *las virtudes del reconocimiento de la dependencia*, es de particular interés la relación que hace entre las virtudes de la justicia y de la generosidad. Tal y como he planteado en el primer apartado de este trabajo, y como puede desprenderse de lo que recién he comentado acerca de la justicia, nuestro autor considera que entre ambas virtudes (justicia y generosidad) se ha planteado tradicionalmente una oposición que es errónea:

³⁸⁸ Cfr. Nicol, Christine. *How animals learn from each other*. En Applied Animal Behaviour Science. Volume 100, Issues 1–2, October 2006. Págs. 58-63. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2006.04.004>

³⁸⁹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 36.

³⁹⁰ Cfr. Byrne, Richard W. *Social Cognition: Imitation, imitation, imitation*. En Current Biology, Volume 15. No. 13. July 2015. Págs. 498- 500. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2005.06.031>

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

“... si buscásemos una palabra que definiera la virtud principal de las relaciones de reciprocidad, nos daríamos cuenta de que ni <<generosidad>> ni <<justicia>>, tal como éstas son comúnmente entendidas, son del todo adecuadas, puesto que según la mayoría de las interpretaciones es posible ser generoso sin ser justo y ser justo sin ser generoso”³⁹¹.

Es decir, la generosidad es tal precisamente porque el individuo no está obligado a dar aquello que da, mientras que la justicia se considera obligatoria, aunque existen diversas interpretaciones de la naturaleza y alcances de tal obligación (la simetría y proporcionalidad, que recién abordaba forma parte de estas interpretaciones).

Estamos, entonces, en la búsqueda de la virtud central de las relaciones sociales, entendidas ahora como relaciones de interdependencia. Diversas tradiciones postulan diferentes virtudes candidatas para ocupar tal puesto. Por ejemplo, el pensamiento ilustrado propondrá virtudes tales como la tolerancia (Voltaire) o tipos particulares de justicia, como señala MacIntyre: “diferentes e incompatibles concepciones de justicia están vinculadas con diferentes e incompatibles concepciones de racionalidad práctica”³⁹². Otras candidatas pueden encontrarse en tradiciones religiosas, por ejemplo, el cristianismo postula la virtud de la caridad, la cual, según su propia doctrina, es una virtud con un profundo fundamento teológico³⁹³.

MacIntyre, sin embargo, intenta una fundamentación estrictamente filosófica, es decir, desprovista de argumentos teológicos. Para ello, acude a una tradición moral no hegemónica: la de los indígenas lakotas, originarios de lo que hoy es Norteamérica. Toma de ellos el término *wancantognaka*, al que describe como una virtud que se manifiesta en los individuos que reconocen sus responsabilidades con respecto a la familia inmediata, la familia ampliada y la tribu, tal reconocimiento –comenta MacIntyre—es expresado en los lakotas a través de actos ceremoniales en los que se hacen regalos sin medida,

³⁹¹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 142.

³⁹² MacIntyre. *Op. Cit. Whose justice...* Pág. IX

³⁹³ *Cfr. Mc. 12, 18-34.*

ceremonias de acción de gracias, conmemoración y para conferir honor³⁹⁴. De manera sintética, el autor define tal virtud como “la generosidad que un individuo debe a todos quienes también se la deben a él”³⁹⁵.

Nota MacIntyre que podría objetarse que la liberalidad forma parte de la virtud de la justicia (lo que no haría necesaria la introducción del término lakota en nuestra argumentación, o lo reduciría a mero ejemplo), a lo que replica que, de acuerdo con Tomás de Aquino, la justicia se refiere a aquello que se debe, por lo tanto, cuando el agente da lo debido, no está actuando con liberalidad sino sólo con justicia (aquí difiere de la noción lakota). Santo Tomás –apunta MacIntyre—aborda esta objeción distinguiendo entre las obligaciones de justicia y las de la *decentia*, las primeras son “acciones que son en efecto justamente debidas a otros y que son el mínimo de lo que se debe a otros”³⁹⁶.

En este punto, es importante resaltar lo conflictivo que resulta pensar en *dar al otro lo que es debido*, pues dispara inevitablemente muchos cuestionamientos difíciles, si no imposibles, de responder: ¿qué es lo debido?, ¿quién lo define?, ¿existe algún tipo de medida? (de ésta última cuestión ya he hablado).

Al respecto, Norbert Bilbeny ha distinguido entre cuatro formas distintas de entender o atribuir este deber³⁹⁷:

Por un lado, podemos pensar en la justicia como *devolver lo recibido*, aquí podríamos incluir a la justicia conmutativa, de la que ya hemos hablado, y a la justicia vindicatoria, la que consiste en devolver los agravios recibidos. De acuerdo con Bilbeny, es este tipo de justicia el más arraigado en las culturas y no presupone necesariamente la existencia de un orden social o de un sistema judicial; para el autor, formas típicas de este tipo de justicia son la reciprocidad igual, la reconciliación y el castigo reparador, pero se presenta también en formas arcaicas, algunas de ellas mucho menos loables, tales como la

³⁹⁴ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*, P. 142.

³⁹⁵ *Ídem*.

³⁹⁶ S. Th. II- IIae, q. 117 a. 5. Citado por MacIntyre.

³⁹⁷ Cfr. Bilbeny, Norbert. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Tecnos. Madrid, 2015. P. 15- 22.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

venganza, la represalia, el pago de sangre, el duelo, la imprecación, los <<juicios de Dios>> y la *ley del Talión*:

“Desde esta perspectiva, la del círculo vicioso ofensa/contraofensa, llevaría razón el filósofo Friedrich Nietzsche al decir que la ofensa no es injusta en sí, porque la vida misma funciona con ofensas y los estados de justicia no son más que estados de excepción ideados por individuos débiles (*La genealogía de la moral*, II, 9)”³⁹⁸.

Como puede verse, esta concepción de justicia difícilmente puede ser la que prevalezca en una ética y una política de la vulnerabilidad pues, evidentemente, y como apunta Bilbeny, conduce una *ley del más fuerte* y a un ciclo previsiblemente infinito de agravio/desagravio. Con todo, una vez que se ha transitado hacia un estado institucional (es decir, no prepolítico, en términos contractualistas), el Estado deberá garantizar un justo castigo a quien vulnere a otro, así como retribuciones e intercambios justos.

Una segunda forma de entender el deber de la justicia —señala Bilbeny—es la que he identificado, líneas arriba, con la justicia distributiva, aquella consistente en dar a cada uno lo suyo. Sin embargo, por más que esta concepción esté profundamente arraigada en la cultura occidental, como hemos venido refiriendo, de acuerdo con Bilbeny presupone un orden de cosas que no es natural sino social, es decir, que proviene del poder y las convenciones³⁹⁹, lo que lo convierte en un criterio terriblemente problemático y, apunta el autor, “prepara una justicia de la diferencia y favorable a la conservación del orden social imperante”⁴⁰⁰. Dice Bilbeny:

“Ni el cristianismo ni el liberalismo, bastiones jurídicos de Occidente después del derecho romano, parecen muy seguros de la bondad de dicha divisa. Leemos en el evangelio de San Mateo: <<Al que tiene, le será dado y tendrá de sobra; y al que no tiene, hasta aquello que tiene se le quitará>> (13:12). Y John Locke en su *Carta sobre la tolerancia* que al justo

³⁹⁸ *Ibíd.* P. 17.

³⁹⁹ *Ibíd.* Pág. 19

⁴⁰⁰ *Ídem.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

derecho natural de cada uno a poseer la tierra y sus frutos le van a seguir inevitablemente el conflicto y la guerra, y por consiguiente la necesidad de la ley y el castigo”⁴⁰¹.

Es evidente, así, que tampoco esta manera de entender la justicia se corresponde con el tipo de virtud requerida dentro de las redes institucionalizadas de interdependencia que hemos referido que, además, hace totalmente incompatibles la justicia con la generosidad, como lo propone el término lakota.

La tercera forma de comprender la justicia —señala Bilbeny—es como *dar a cada uno lo merecido*. Aparece aquí el concepto del mérito, tan recurrido en el liberalismo contemporáneo (Rawls, por ejemplo, afirmará que las únicas inequidades válidas serán aquéllas que sean propiciadas por la necesidad y el mérito). Podemos también aquí agrupar, siguiendo a Bilbeny, a otras consideraciones próximas tales como el esfuerzo, la contribución personal, los resultados y la utilidad⁴⁰².

Es evidente que tal principio deja por fuera aquello que la persona tiene derecho a recibir de forma gratuita e incondicionada, y es, además, tierra fértil para criterios arbitrarios y, como apunta el mismo autor, a diferencias importantes sobre qué debe considerarse meritorio.

Una cuarta forma de atribuir lo justo, apunta el autor, es *dar a cada uno lo debido*. Parece que esta atribución se aleja de las arbitrariedades de las dos anteriores, y es —para Bilbeny—quizá la menos insatisfactoria (que no la más satisfactoria), en tanto que el criterio que establezca será el resultado de la deliberación racional, aunque, evidentemente, no es, de ninguna manera, un criterio unívoco. En nuestra argumentación en torno a la vulnerabilidad, entonces, nos enfrentamos con un doble problema: primero, que las distintas atribuciones de lo justo son tan divergentes que es complicado darte a esta virtud el papel central que se requiere sin que se propicien o propongan estructuras de obligación que pudieran, incluso, ser antagónicas entre sí y, segundo, que todas estas

⁴⁰¹ *Ídem*.

⁴⁰² *Ibíd.* Pág. 20.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

nociones de justicia son, como apunta MacIntyre, aparentemente posibles sin la virtud de la generosidad.

Sin embargo, el mismo Bilbeny proporciona una óptica de la justicia que, aunque no es idéntica a la de MacIntyre, resulta compatible con una ética de la vulnerabilidad: entender la justicia como cuidado de la existencia:

“Se trata, sin más, de la realidad fáctica e incontrovertible de nuestra *existencia*. La justicia la tiene ante sí y no puede quedarse de brazos cruzados si oye una queja como <<¡Nosotros existimos!>> cuando alguien está dañando nuestro existir”⁴⁰³.

Para Bilbeny, la justicia se vuelve necesaria, precisamente, porque la vida de todos es moral, efímera y contingente, y dar a cada uno lo debido es, fundamentalmente, garantizar el respeto y el cuidado de la existencia: “ya que todos hemos de morir, demos a cada uno lo que es debido”⁴⁰⁴.

Sin embargo, y aunque en muchos aspectos la concepción de justicia de Bilbeny es compatible con lo que –siguiendo a MacIntyre– he expuesto en este trabajo, es, a mi parecer, más revolucionario tratar de plantear una virtud diferente de la justicia que conjugue, haciendo compatibles, exigencias tanto de la generosidad como de la justicia y que resuelva la problemática en torno a la reciprocidad y simetría que he planteado.

Así, lo novedoso de la introducción del término *wancantognaka* es que rompe esta dicotomía, señalada por MacIntyre, entre justicia y generosidad, y proporciona una virtud mucho más compatible con una práctica auténticamente comunitaria y recíproca del cuidado.

Atajando la discusión entre concepciones clásicas, particularmente tomistas, de virtudes tales como la generosidad, la misericordia y la justicia, y tomando como ejemplo concreto el *wancantognaka* lakota, señala MacIntyre que “las virtudes requieren acciones que sean a la vez justas, generosas, benéficas y que se realicen por compasión”⁴⁰⁵. Sobre la

⁴⁰³ *Ibíd.* Pág. 22.

⁴⁰⁴ *Ídem.*

⁴⁰⁵ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes.* Pág. 144.

compasión, he hablado en apartados anteriores de este trabajo (IV), y es quizá el punto de conexión más evidente entre una ética reflexiva (como la ética de las virtudes en que se inscribe MacIntyre) y una prerreflexiva, como, por ejemplo, Lévinas.

Queda la discusión de si la compasión es una reacción espontánea, que puede ser acallada por reflexiones posteriores del tipo “esa persona merece que le vaya mal” o “si esa persona es pobre, seguramente es porque no trabaja”, o si es una inclinación que, aun siendo natural, requiere ser cultivada y ejercitada. MacIntyre parece aceptar que hay algo de verdad en ambas posturas.

Por un lado, señala que es necesario que el individuo, dentro de la comunidad, reciba una educación de los afectos, simpatías e inclinaciones; aceptando que no es posible mandar sobre los afectos considera que sí lo es “cultivar y ejercitar las disposiciones para actuar y, sobre todo, la disposición para actuar con determinados sentimientos”⁴⁰⁶ y, por el otro, considera, haciendo referencia a Mencio, que existe una reacción espontánea de compasión que mueve a los seres humanos a solidarizarse con quien sufre:

“Mencio señaló que <<todos los seres humanos poseen una mente que no soporta ver el sufrimiento de los demás... cuando los seres humanos ven a un niño caer dentro de un pozo, tienen todos un sentimiento de dolor y aflicción>>⁴⁰⁷, y no es porque piensen que actuar según ese sentimiento vaya a darles prestigio frente a los demás (y no porque el niño pertenezca a su hogar o a su comunidad). Si alguien no reaccionase a ante la urgente e imperiosa necesidad del niño, esa persona carecería de humanidad”.⁴⁰⁸

Como puede verse, el autor acepta aquí una complementariedad entre lo que he llamado ética prerreflexiva y la ética reflexiva. Subraya que, en algunas ocasiones, la urgencia por atender la necesidad ajena no será más que una “oleada de sentimiento no racional”⁴⁰⁹, e inmediatamente después nos recuerda que Tomás de Aquino afirma que en tanto la

⁴⁰⁶ *Ídem.*

⁴⁰⁷ MacIntyre está citando *The book of Mencius* 2A: 5, en Wing-tsit Cham, “A sourcebook in Chinese Philosophy”. Princeton University Press. Princeton, 1963. Pág. 65.

⁴⁰⁸ *Ibíd.* Pág. 146.

⁴⁰⁹ *Ídem.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

misericordia es configurada por un apropiado juicio racional, se torna en virtud y deja de ser sólo una pasión⁴¹⁰.

Desde luego que puede verse en esta idea de misericordia una fuerte influencia del pensamiento religioso, no sólo del confucianismo (como veíamos en la referencia de Mencio), sino claramente del pensamiento judío y cristiano. Subraya MacIntyre que, para el funcionamiento de las comunidades, es necesario que se considere siempre la hospitalidad hacia “el extraño”, es decir, aquél que es ajeno a la comunidad y a quien se le deben atenciones por el simple hecho de ser extraño⁴¹¹. Las reminiscencias al pensamiento judío son claras: en el Levítico, por ejemplo, se expresa la obligación de acoger al extranjero y tratarlo como a un compatriota⁴¹² y, ya en la era contemporánea, Lévinas ha vinculado el concepto del *otro* al del huérfano, el extraño, la viuda y el pobre⁴¹³. En cuanto a la doctrina cristiana, la parábola del buen samaritano⁴¹⁴ tiene una enseñanza moral muy similar a la imagen del niño en el pozo presentada por Mencio.

También en el pensamiento jurídico latino está presente la compasión relacionada con la justicia, señala Bilbeny:

“El ser humano considera y la consideración es humana. Más aún: la consideración nos hace humanos. Cuando Marco Aurelio, por apelar a un pensador clave, dice en el primer capítulo de sus *Meditaciones* que, además de ser justos y resolver los conflictos con energía, hay que hacerlo siempre de modo <<amable>>, o dice también que de manera <<benevolente>>, <<indulgente>>, <<tolerante>>, <<generosa>> y otros términos similares, está refiriendo conceptos que tienen el común denominador de la humana consideración.”⁴¹⁵.

Sin embargo, decir que hay algo de prerreflexivo en la misericordia, no implica afirmar que ésta se trata de un mero sentimiento; al tratarse de una virtud, debe mantener su carácter

⁴¹⁰ Cfr. S. Th. IIa- IIae q.30 a. 3, citado por MacIntyre.

⁴¹¹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 145.

⁴¹² Levítico 19, 33-34.

⁴¹³ Cfr. Lévinas, Emmanuel. *Revelation in the Jewish tradition*. En “The Lévinas Reader”. Seán Hand (ed). Basil Blackwell. Oxford, 1989. Pág. 202.

⁴¹⁴ Lucas 10, 25-37.

⁴¹⁵ Bilbeny. *Op. Cit.* Pág. 117.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

racional y debe, además y como hemos dicho, tratarse de algo que se puede procurar y educar.

MacIntyre señala que el sentimiento sin la guía de la razón se torna en sentimentalismo, y que éste es una señal del fracaso moral⁴¹⁶. En las redes de interdependencia, acorde con lo que he argumentado desde el inicio de este trabajo, el que ejerce la virtud en ningún modo puede colocarse en un escalón moral que lo ponga por encima del beneficiario de sus actos. En el pasaje del Levítico que recién refería, se ordena a los judíos acoger al extranjero aduciendo a que el mismo pueblo hebreo había sido extranjero en Egipto. Es decir, resulta de vital importancia no confundir, en ningún momento, la misericordia o la compasión con la lástima. La primera es resultado de un impulso prerreflexivo profundamente arraigado en la naturaleza humana y que puede fácilmente traducirse en términos racionales, la segunda es un mero sentimentalismo incapaz de producir un compromiso a largo plazo y de configurar comunidades.

Al respecto, y coincidente con la postura de MacIntyre, apunta Bilbeny:

“La compasión, como la simpatía en general, es un afecto. Pero acuciado por ver sufrir a otro, es un fenómeno abierto también a la comprensión del otro. No es pura sentimentalidad: no es lo mismo la compasión que la lástima o la pena por la situación del prójimo. Ni es, en el otro extremo, un sentimiento inducido por ideas, como la conmiseración y su claro pesimismo moral; la clemencia y su indisimulado gesto de superioridad; o la misericordia y su tradicional significado religioso.”⁴¹⁷.

MacIntyre, al igual que Bilbeny, reconoce que la misericordia tiene un contenido teológico, sin embargo, recuerda que Tomás de Aquino la propone como una consecuencia de la caridad —ésta sí una virtud sobrenatural, de acuerdo con el cristianismo— y que opera en el mundo secular independientemente de este fundamento religioso. Interpretando a Tomás de Aquino, MacIntyre describe esta virtud como la “que se orienta a aquellas personas que, sean quienes sean, se ven afligidas por algún mal

⁴¹⁶ Cfr. MacIntyre, *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 146.

⁴¹⁷ Bilbeny. *Op. Cit.* Pág. 53.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

importante, especialmente cuando no es producto de sus decisiones”⁴¹⁸. Sin embargo, no se trata –apunta nuestro autor– de un mero sentimiento, sino que “la necesidad extrema y urgente de otro proporciona en sí misma una razón para actuar, más sólida incluso que las exigencias impuestas por los lazos familiares más estrechos”⁴¹⁹. Esta urgencia, subraya, se nutre del reconocimiento que se tiene de que la desgracia del otro pudo haber sido la propia, es decir, de la visualización de la vulnerabilidad compartida.

Hay, como vemos, algunos conflictos que pueden aparecer: ¿cuándo es correcto desatender a los más cercanos para volcarnos hacia aquéllos que tienen una necesidad más imperiosa?, ¿cómo podemos establecer cuál necesidad es más urgente? MacIntyre apunta, en este sentido que es necesario recurrir a la virtud de la prudencia, particularmente para salir al paso de este tipo de aparentes contradicciones, lo cual puede resolverse con los mismos argumentos que hasta ahora hemos venido revisando:

“La explicación de santo Tomás de la virtud de la *miser cordia* exige rechazar (...) esta contraposición (...). Según santo Tomás la misericordia es dolor o pesar por la aflicción de otra persona sólo en la medida en que se entienda como propia; y eso es posible porque existe un vínculo anterior con esa otra persona (que sea un amigo o pariente) o porque se reconoce que la aflicción que sufre podría haberla padecido uno mismo. (...) La *miser cordia* es ese aspecto de la caridad por que se ofrece aquello que el prójimo necesita, y entre las virtudes que nos relaciones con el prójimo, la *miser cordia* es la mayor⁴²⁰.

Así –agrega– la misericordia supone que las relaciones comunitarias se amplíen para incluir tanto a propios como a extraños, y que se cuide a estos últimos del mismo modo que se cuida a quienes ya pertenecen a la comunidad⁴²¹.

⁴¹⁸ MacIntyre, *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. P. 146. MacIntyre señala como referencia S. Th. IIa- IIae q.30 a. 1.

⁴¹⁹ *Ídem*. MacIntyre refiere a S. Th. IIa- IIae q.31 a. 3.

⁴²⁰ *Ibíd.* Pág. 148. MacIntyre refiere a S. Th. II- IIae q.30 a. 4.

⁴²¹ *Ídem*.

De modo que la justa generosidad y la *misericordia* –ambas “virtudes del reconocimiento de la dependencia” y, podrías decir, las principales de éstas—dan, de acuerdo con nuestro autor, tres características prominentes a la vida comunitaria⁴²²:

- Primero, configura relaciones comunitarias que involucran los afectos que, como hemos visto, deben educarse de acuerdo con el reconocimiento de la vulnerabilidad mutua.
- Segundo, “no se reducen a relaciones de largo plazo de los miembros de una comunidad, sino que incluyen las relaciones de hospitalidad hacia los extraños que se encuentran de paso”.
- Y tercero, “mediante el ejercicio de la virtud de la *misericordia*, incorporan a todos aquellos con cuya necesidad urgente se ven confrontados los miembros de una comunidad”.

Como puede verse, esta concepción comunitaria, surgida de colocar las virtudes de la *justa generosidad* y de la *misericordia* como piedras angulares de la política (o ética política, si me excusan la cacofonía y probable pleonasma), es muy distinta de la noción liberal, fundamentada en la autonomía de la razón y en una noción de justicia surgida de ella.

Al respecto, y como soportando esta postura crítica a la configuración liberal que desde el inicio de este trabajo he venido sosteniendo, Norbert Bilbeny apunta: “El sujeto está sujeto a otro. Su autonomía es heterónoma. Su autonomía es heterónoma. Su independencia es interdependiente. Todo asilamiento es injusto”⁴²³.

V.3. 2. Otras virtudes del reconocimiento de la dependencia.

Aunque, siguiendo a MacIntyre, la justa generosidad y la *misericordia* son las virtudes centrales en las relaciones de interdependencia, éstas se insertan en un esquema,

⁴²² *Ídem*.

⁴²³ Bilbeny. *Op. Cit.* Pág. 89.

propuesto por MacIntyre, que hemos venido refiriendo a lo largo de este trabajo y que podríamos trazar de la siguiente manera⁴²⁴:

Dentro del espectro general de las virtudes, una vez asumida la vulnerabilidad humana como aspecto central de las obligaciones morales, podemos distinguir dos grandes grupos, por un lado, las *virtudes de la actuación racional independiente* (sobre las que ya he argumentado en apartados anteriores) y, por el otro *las virtudes del reconocimiento de la dependencia*. El primer grupo de virtudes está conformado por las virtudes morales e intelectuales, en donde la prudencia, siguiendo la tradición aristotélica, tiene un rol fundamental. El segundo grupo está conformado por las *virtudes del reconocimiento de la dependencia*, sobre este último es que he estado disertando en este apartado y podemos subdividirlo aún en dos grupos: las virtudes de dar y las virtudes de recibir.

La justa generosidad y la misericordia son las virtudes del reconocimiento de la dependencia que tienen mayor preponderancia, aunque podríamos ubicarlas particularmente en el subgrupo de las *virtudes de dar*. En este mismo subgrupo podemos ubicar –siguiendo a MacIntyre– a la prudencia, pues, como hemos dicho, la misericordia puede movernos a velar por los intereses de personas en extrema necesidad desatendiendo las necesidades de aquéllos que tenemos más cerca. Evidentemente, ello será válido en algunas circunstancias, pero en otras no, por lo que se hace imperativo un juicio prudente. Nuestro autor agrega algunas otras virtudes a la lista de *virtudes de dar*: la laboriosidad, para estar en condiciones de tener bienes que ofrecer a quienes lo necesiten, la economía para ahorrar, y el criterio para ser capaz de discriminar adecuadamente en lo que se da, asimismo, apunta MacIntyre que estos últimos son aspectos también de la virtud de la templanza⁴²⁵.

En el otro subgrupo, el de las *virtudes de recibir*, MacIntyre propone (no de manera exhaustiva sino descriptiva), las virtudes de la gratitud, la cortesía hacia quien da con poca elegancia y la paciencia hacia quien no da lo suficiente⁴²⁶.

⁴²⁴ Cfr. MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes. Passim.*

⁴²⁵ *Ibíd.* Pág. 149.

⁴²⁶ *Ídem.*

Lo central, en tanto las virtudes de recibir, es alejarse de la interpretación que se ha hecho de la virtud aristotélica de la magnanimidad, es decir, el *megalopsychos*, quien, como mencionaba desde los inicios de este trabajo, pretenderá olvidar su dependencia y no estará bien dispuesto para recordar los beneficios que los demás de la han conferido⁴²⁷:

“El *megalopsychos* de Aristóteles es un ejemplo destacado, quizás es el ejemplo más destacado de esta clase de mal carácter e incluso de la incapacidad para reconocer su maldad; de él dice Aristóteles, con aprobación, que <<se siente avergonzado de recibir favores porque es señal de superioridad moral conceder favores y de inferioridad recibirlos⁴²⁸. Así es que el *megalopsychos* olvida lo que ha recibido, aunque recuerda lo que ha concedido”⁴²⁹.

Hay, desde luego, en esta caracterización del magnánimo, no sólo una clara apelación a la autosuficiencia, sino también se observa en el texto aristotélico un talante evidentemente masculino: tal y como he referido anteriormente⁴³⁰, el magnánimo, señala Aristóteles, no necesitará nada, o *apenas nada*, sino que ayudará a los demás prontamente, además de ser altivo con los de posición elevada, pero mesurado con los de nivel medio y —lo más gráfico—tendrá movimientos sosegados y hablará con voz grave⁴³¹.

Algo más debe decirse con respecto a la vivencia de las virtudes del reconocimiento de la dependencia, y es el tipo de relaciones comunitarias que propician. MacIntyre apunta que la ilusión de autosuficiencia del *megalopsychos* es muy característica de los ricos y poderosos en muchos lugares y épocas distintos, y que es precisamente por eso que son excluidos de cierto tipo de relaciones comunitarias: “al igual que sucede con las virtudes relacionadas con el dar, las del recibir son necesarias para mantener precisamente la clase de relaciones comunitarias por medio de las cuales ha de aprenderse el ejercicio de estas virtudes”⁴³².

⁴²⁷ *Ídem*.

⁴²⁸ Et. Nic. 1124b, 9-10, referido por MacIntyre.

⁴²⁹ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 150.

⁴³⁰ Vid. *Supra*, nota 23.

⁴³¹ Cfr. Et. Nic. IV, 3. 1124b- 1125a

⁴³² MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes*. Pág. 150.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

También es necesario, como hemos dicho anteriormente a lo largo de este trabajo, considerar a aquellos individuos que, por sus imperiosas necesidades (discapacidad extrema, pobreza o enfermedad) se vean imposibilitados para dar. Ellos, señala MacIntyre, sólo podrán ser miembros pasivos de la comunidad. Ante ellos, subraya el autor, será necesario recordar que “yo podría haber sido él”, lo que deberá traducirse en una consideración especial hacia ellos. Además, esta especial consideración será incondicional, en tanto que, para que la comunidad pueda conducirse hacia el bien común, será necesario que nada de lo que suceda a sus miembros (enfermedades, lesiones, u otros infortunios) sea capaz de romper con las relaciones comunitarias. Hay, sin embargo, una excepción, de acuerdo con MacIntyre: los vínculos comunitarios sí podrán verse rotos con los miembros que cometan actos graves de crueldad, traición, opresión o explotación⁴³³.

V.3.3. Relación con la “ética del cuidado”.

Como de inmediato se percibe, la virtud de la justa generosidad (o, si queremos, el *wancantognaka*), tiene una clara vinculación con la llamada “ética el cuidado”. Señalábamos ya, en los inicios de este trabajo, que MacIntyre subraya la importancia de las autoras feministas particularmente en dos rubros: primero, en señalar que la degradación de la mujer y la ceguera en torno a sus aportaciones se relacionan con los intentos masculinos de promover una ética de la autosuficiencia y, segundo, en subrayar la importancia de la relación madre- hijo como paradigma de las relaciones morales⁴³⁴. Queda claro que tanto la incorporación de la misericordia como de la justa generosidad en el canon de virtudes son consecuentes con ambas premisas.

En este rubro, es particularmente útil para nuestra argumentación, que pretende ahora mostrar los vínculos de la ética de la virtud propuesta por MacIntyre con la corriente contemporánea de “ética del cuidado”, acudir a lo que Carol Gilligan ha señalado con respecto a esta última. Desde luego, acudimos a esta autora como botón de muestra y por

⁴³³ *Ibíd.* Pág. 151.

⁴³⁴ *Vid. Supra*, nota 29.

considerarla suficientemente representativa para los efectos de este trabajo, pero no es, ni de lejos, la única autora que puede sernos útiles para estos efectos, más autoras se han referido en los primeros apartados de este trabajo, y puede ahondarse más en el artículo que escribí en torno a este tema y que ya he referido anteriormente⁴³⁵.

Gilligan, en sintonía con MacIntyre y en contrasentido del pensamiento ilustrado, plantea la relación con la comunidad no en términos de autonomías forzadas a convivir (como podría pensarse la sociedad hobbesiana), sino como una red de interdependencias⁴³⁶.

Gilligan, desde una perspectiva feminista, hace responsable al paradigma patriarcal de haber operado una separación entre el Yo y las relaciones, así como entre el pensamiento y las emociones, que, de acuerdo con la autora, contraviene la naturaleza psíquica y neurológica de los individuos y los conduce a la adopción de una voz que les es ajena y, al final del día, a la pérdida de la capacidad de amar⁴³⁷.

En este contexto, la palabra “amar” no tiene la acepción propia del habla popular, sino que está referida a la aceptación de la preocupación por el otro a partir de auténticos sentimientos de empatía que, sin embargo, trascienden el mero sentimentalismo o emotivismo.

La autora pone en relieve el daño moral ocasionado por la imposición de estructuras patriarcales que operan esta artificial separación entre el individuo y la colectividad a partir de una ética de la autonomía. Éste es definido como “la destrucción de la confianza tras producirse una traición a <<lo que está bien>> en una situación donde hay mucho en juego, estando dicha traición sancionada por las autoridades”. Como he argumentado, particularmente en este último apartado del trabajo, tal separación plantea una oposición entre el bienestar propio y el colectivo, y ahora ponemos énfasis en la separación que hace entre la emotividad y la racionalidad.

Galindo, Pablo. *El giro a la vulnerabilidad y los derechos humanos. Hacia una centralidad de la condición vulnerable*. En Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales. Año XIII. No. 25. Enero-junio 2021.

⁴³⁶ Gilligan, Carol. *El daño moral y la ética del cuidado*. En Gilligan, Carol (ed.) “*La ética del cuidado*”. Fundació Víctor Grifols i Lucas. Barcelona, 2013. Págs. 12 y ss.

⁴³⁷ *Ibíd.* Pág. 21.

Gilligan ejemplifica este daño en el contexto de la guerra, que lleva a actuar en contra de la compasión y la empatía hacia el otro, en contra de la llamada regla de oro que es quizá la regla ética más fundamental y que ordena tratar a los demás del modo en que se desea ser tratado.

El sujeto se ve obligado a traicionar su propia psique, y más aún, la confianza que el otro ser humano, de manera implícita, ha depositado en él. En este sentido, otros filósofos morales contemporáneos, como Løgstrup⁴³⁸, han puesto el acento en la confianza como el elemento central de la ética: nuestra obligación moral fundamental consiste en no defraudar la confianza que el otro ha depositado en mí y que lo pone en una situación vulnerable ante mi propia actuación.

Este tipo de actuación exige el rompimiento con lógicas patriarcales que establecen que los varones no experimentan este tipo de sentimientos de cercanía y empatía, sino que deben desarrollar comportamientos plenamente autónomos y racionales. En este sentido, Gilligan subraya la tensión entre la ética del deber, particularmente de la justicia, y una ética basada en la compasión⁴³⁹.

MacIntyre aborda este debate desde una perspectiva que no se contrapone con la visión feminista pero que responsabiliza de este racionalismo no a las “estructuras patriarcales” sino a cierta recepción en Occidente de la ética aristotélica, como justificamos en los primeros capítulos de este trabajo: mientras que Gilligan plantea que el olvido de la compasión (ella utiliza con mayor frecuencia el término amor) se debe a la reproducción de estructuras patriarcales, MacIntyre argumenta (en una línea que no resulta divergente de Gilligan) que el abandono de la misericordia se debe al olvido de la corporeidad y debilidad humanas así como a la adopción por parte de la filosofía moral occidental de errores aristotélicos que consideraron la aflicción y dependencia como algo penoso . MacIntyre, como hemos dicho, piensa particularmente en el catálogo de virtudes propuesto en la *Ética Nicomáquea* y aboga por una revisión de éstas a partir del

⁴³⁸ Vid. Apartado III.3.

⁴³⁹ Cfr. Gilligan. *Op. Cit.* Pág. 19 y ss.

reconocimiento de la propia dependencia y fragilidad, lo que lo lleva a criticar de manera particular las nociones de justicia y generosidad.

Gilligan critica también la ética de la justicia, pero, a diferencia de MacIntyre, no pone el acento en la reproducción de los modelos morales griegos sino en el de un modelo binario que aleja al individuo de su capacidad de empatía. Por modelo binario debe entenderse, en este contexto, la comprensión de la condición de varón no a partir del propio conocimiento, sino sólo en oposición con la condición de mujer⁴⁴⁰.

Existen muchos paralelismos y complementariedades entre la ética del reconocimiento de la dependencia de MacIntyre y la ética del cuidado de Gilligan y otras autoras feministas. La más central, a mi parecer, es la necesidad de la revisión de la noción de deber, en donde también se insertan otros filósofos morales contemporáneos, como el mismo Løgstrup o Emmanuel Lévinas.

V.4. Derechos humanos y pensamiento decolonial.

Dedicaré el último apartado de este trabajo a una crítica en torno a la noción imperante, o probablemente imperante de Derechos Humanos, es decir, aquélla que los fundamenta en una particular concepción de la dignidad humana que tiene un vínculo claro con formas específicas de racionalismo.

A este respecto, resulta particularmente interesante subrayar el debate vigente acerca de la fundamentación de los Derechos Humanos: Horacio Spector señala que se han propuesto tres hipótesis sobre ésta: por un lado, quienes afirman que no es posible fundamentar este tipo de derechos, por otro aquellos que afirman que no es necesario fundamentarlos y, finalmente, aquellos que consideran que esta fundamentación es posible y necesaria⁴⁴¹.

Spector localiza a MacIntyre en el primer grupo de pensadores, a recuerda lo que nuestro autor apunta en *Tras la virtud*: los derechos humanos, sencillamente, no existen, y creer

⁴⁴⁰ *Ibíd.* P. 21.

⁴⁴¹ Cfr. Spector, Horacio. *La filosofía de los Derechos Humanos*. En *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 15 (octubre 2001), págs. 7-53.

en ellos es como creer en brujas o unicornios⁴⁴². MacIntyre argumenta, en línea con lo que hasta ahora he presentado en este trabajo, que la noción imperante de Derechos Humanos, que pretende dotar de criterios *objetivos e impersonales*⁴⁴³ a la práctica jurídica, forma parte del fracaso proyecto ilustrado que pretende proveer de una moral racionalista basada en un cierto tipo de sujeto moral autónomo y se utiliza como sustitutivo de conceptos morales más antiguos y tradicionales —aquí yo señalaría, por ejemplo, la empatía—sin embargo, apunta el autor, no provee de una argumentación definitiva y condice a argumentos *incommensurables*.⁴⁴⁴

Para nuestro autor, “la fingida racionalidad del debate oculta la arbitrariedad de la voluntad y el poder que se ocupan en su resolución”⁴⁴⁵. La problemática de una noción universalista resulta evidente, por un lado, se corre el riesgo —que MacIntyre considera un hecho—de que se impongan como universales y racionales visiones particulares y arbitrarias de los Derechos Humanos y, por el otro, resulta evidente que se deben postular algunas obligaciones morales que hagan posible la convivencia y el florecimiento humano. Estas obligaciones, de acuerdo con lo que he desarrollado a lo largo de este trabajo, no pueden ser el mero fruto de procedimientos o de acuerdos mínimos, como postula cierta ética liberal, sino que deben fincarse en una lógica de obligaciones, más que de derechos, y fundamentarse en la vulnerabilidad compartida.

En las líneas siguientes, abundaré en por qué considero que la noción imperante de Derechos Humanos no responde a estas necesidades, y lo haré partiendo de la crítica a los que considero que son sus principales postulados: la autonomía y la igualdad.

V.4.1. Autonomía e igualdad, dos principios insuficientes.

En la base de la sociedad democrática moderna yace el concepto de igualdad como una condición inobjetable. Ya en el siglo XIX, Alexis de Tocqueville se mostró sorprendido ante

⁴⁴² Cfr. MacIntyre, *Op. Cit. Tras la virtud*. Pág. 95.

⁴⁴³ *Ibid.* P. 97.

⁴⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁴⁵ *Ídem.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

el espíritu de igualdad que dijo encontrar en la democracia norteamericana, la cual proveía de “una cierta dirección a la mentalidad pública, un cierto giro a las leyes; a los gobernantes, nuevas máximas, hábitos particulares a los gobernados”⁴⁴⁶.

Sin embargo, la noción de igualdad no ha sido suficiente para justificar una práctica de los Derechos Humanos desprovista de inequidades y exclusiones. Ante la evidente necesidad de contrarrestar tal problemática, se abren ante nosotros dos caminos: por un lado, revisar el modo en que las legislaciones y los gobiernos han buscado la puesta en práctica de estos derechos y, por el otro, el análisis de su factibilidad a partir de la revisión de sus postulados básicos.

En este apartado sostendré la hipótesis de que los postulados que sostienen la noción actual de derechos humanos son insuficientes para garantizar su correcto ejercicio por la razón de que carecen tanto de poder explicativo como de fuerza moral. Afirmando que estos postulados son, por un lado, la idea de igualdad, que ya adelantaba, y por el otro, la de autonomía. Ambas nociones están en la base de las teorías contractualistas: la comunidad política se asume como un consenso de autonomías iguales que establecen un pacto para evitar confrontarse. En apartados anteriores de mi investigación, he señalado lo inconveniente de esta noción de Estado, en tanto que el concepto de autonomía genera instituciones que ponen en un segundo plano la vulnerabilidad y la interdependencia propias de la condición humana.

Una segunda hipótesis que aventuraré es la de que estas fallas sistemáticas, producto de las nociones erróneas que subyacen a la noción de Derechos Humanos, son producto de la imposición de un modo de pensar eurocéntrico, particularmente producto de la Ilustración, que posee pretensiones de universalidad que no se verifican en la realidad.

Lynn Hunt ha señalado que en la tradición ilustrada todos los individuos tendrían derechos humanos en la medida en que fueran vistos como iguales de algún modo fundamental, “la

⁴⁴⁶ De Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*. Historical- critical edition by Eduardo Nolla, translated by James T. Schleifer, Liberty Fund Inc, Indiana, 2010. Pág. 4.

igualdad no es solamente un concepto abstracto a una consigna política, había de ser interiorizada de algún modo⁴⁴⁷.

Sin embargo, la autora señala, retomando a J.B. Schneewind, que hacia finales del siglo XVIII la idea de igualdad se centraba en la idea de que todos los individuos normales son igualmente capaces de vivir juntos en una moral de autogobierno. En ese tiempo, señala Hunt, no se suponía que todas las personas fueran igualmente capaces de autonomía moral, la cual entrañaba dos características básicas: la capacidad de razonar y la independencia para decidir por uno mismo⁴⁴⁸.

De inmediato puede verse que estas condiciones son terriblemente problemáticas. Por un lado, ¿quién podrá instaurarse como juez para señalar a quienes tienen capacidad de razonar?, ¿qué se considera un razonamiento correcto? En el marco de la cultura colonialista, fácilmente se podría llegar a la conclusión de que las personas pertenecientes a las comunidades colonizadas carecen de raciocinio, ya sea porque sus prácticas resultan ininteligibles a la mirada del colonizador, porque su desarrollo civilizatorio sigue una línea histórica distinta o porque la distancia lingüística dificulta el diálogo.

En el siglo XVIII los anormales, es decir, aquellos que carecían de la autonomía para poder ser ciudadanos de pleno derecho eran los niños y los locos, pero también los esclavos, los sirvientes, las personas que no poseen propiedades y las mujeres. De todos ellos, señala Hunt, sólo las mujeres eran consideradas inherentemente dependientes de sus padres o sus maridos, pues se consideraba que los locos podrían recuperar el juicio, los niños algún día lo alcanzarían y los sirvientes, esclavos y desposeídos podrían escalar socialmente⁴⁴⁹.

Fue esa igualdad la que se exportó al nuevo continente, la que sorprendió a Tocqueville unos años después a su llegada a Estados Unidos. Lo sorprendente no es tanto la existencia de grupos socialmente excluidos, sino la pretensión de universalidad que tiene

⁴⁴⁷ Hunt, Lynn. *La invención de los derechos humanos*. Traducción de Jordi Beltrán Ferrer. Tusquets, Barcelona, 2009. Pág. 25.

⁴⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 27.

⁴⁴⁹ *Ídem.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

una concepción particular de ser humano y el modo en que, aún en nuestros días, subyace a instituciones tales como Estado y Derechos Humanos.

He argumentado, en apartados anteriores de mi tesis, que la autonomía debe ser sustituida por la interdependencia, y que el origen de ésta es la vulnerabilidad, fruto, sobre todo, de la corporalidad humana. Mientras que la corporalidad del siglo XVIII es también autónoma: “la autonomía individual depende de un creciente sentido de la separación y la sacralidad de los cuerpos humanos: tu cuerpo es tuyo y mi cuerpo es mío, y ambos debemos respetar la línea divisoria entre nuestros respectivos cuerpos”⁴⁵⁰, la corporalidad desde el punto de vista de la interdependencia asume que no es posible la supervivencia sin el concurso de los otros, y que el respeto al cuerpo resulta insuficiente cuando lo que existe es el imperativo moral de sostener y ayudar al otro.

Del mismo modo, la racionalidad ilustrada, fuente de la supuesta autonomía, es producto de la dicotomía cartesiana que olvida la necesidad de la convivencia para el desarrollo de la racionalidad. Con reminiscencias platónicas, la autoconciencia cartesiana se postula como soberana y fuente de toda soberanía, que se tendrá que ver enfrentada a otras racionalidades igualmente autónomas. Ante este choque inminente, descrito por Hegel en su famosa dialéctica del amo y el esclavo, prevalecerá la doctrina comprensiva de aquél que tenga más elementos para imponerla.

V.4.2. Colonialidad y derechos humanos.

Señalé anteriormente que sostendría dos hipótesis: que la igualdad y la autonomía no son suficientes para fundamentar la práctica y defensa de los derechos humanos, y que el triunfo de la concepción imperante es resultado de la imposición de un modelo eurocéntrico, particularmente, a ilustrado.

A las revoluciones ilustradas del siglo XVIII le siguió el proceso imperialista del siglo XIX. Hunt ha subrayado el modo en que los nacionalismos del XIX contribuyeron a la invención de falsas explicaciones biológicas para justificar las desigualdades, fobias e injusticias. De acuerdo con la autora, después de la Revolución Francesa, se volvió cada vez más difícil

⁴⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 28.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

justificar las diferencias prevalecientes entre individuos y grupos basándose exclusivamente en argumentos históricos y culturales, por lo que, para lograr mantener el dominio del hombre sobre la mujer, o de los blancos sobre los negros, se hizo necesario recurrir a explicaciones biológicas:

“Irónicamente, pues, el propio concepto de los derechos humanos abrió la puerta, sin querer, a formas más virulentas de sexismo, racismo y antisemitismo. En realidad, las afirmaciones generales sobre la igualdad natural de todo el género humano dieron lugar a aseveraciones igualmente globales sobre la diferencia natural, produciendo así un nuevo tipo de adversario de los derechos humanos más poderoso y siniestro incluso que los tradicionalistas”⁴⁵¹.

Así, el concepto prevaleciente de derechos humanos no es sólo resultado del dualismo cartesiano y de una concepción generalizada de naturaleza humana que pasaba de largo aspectos tan fundamentales como la vulnerabilidad y la interdependencia, sino que, además, es parte de un fenómeno mayor de eurocentrismo.

He señalado que para que la igualdad política sea posible, es necesario excluir a los anormales, por considerárseles no aptos para actuar de manera plenamente autónoma. En el contexto del proceso colonial americano, comenzado a finales del siglo XV y cuya finalización no se daría sino hasta 1983, es necesario señalar el modo en que estos conceptos operaron.

De acuerdo con Aníbal Quijano, a la colonialidad le siguió un nuevo tipo de imperialismo, configurado por una asociación de intereses sociales entre los grupos dominantes (clases sociales y etnias) de países desigualmente colocados en una articulación de poder. Ya no se trata de la imposición militar desde el exterior, sino de una internalización de las estructuras de desigualdad⁴⁵². Líneas arriba referí lo dicho por Tocqueville sobre la igualdad como elemento rector de la democracia, esta igualdad, tal y como él la entendió,

⁴⁵¹ *Ibíd.* Pág. 192.

⁴⁵² Quijano, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/razionalidad*, en “Perú Indígena, Vol. 13 No. 29, Págs. 11-20.

no se trata de un elemento exterior o meramente jurídico, sino de una idea profundamente internalizada en el sujeto liberal.

Del mismo modo, el imperialismo postcolonial no es un hecho accesorio o exterior a los sujetos. En el 2020 son pocos los países que carecen de autonomía (la mayor parte territorios insulares), sin embargo, a la colonialidad, entendida como régimen de dominación material de unos países sobre otros, le siguió el colonialismo, un modo más general e interiorizado de dominación⁴⁵³.

De acuerdo con Quijano:

“Durante el mismo periodo que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo”⁴⁵⁴.

En este paradigma, los anormales ya no son sólo aquellos que no son independientes aún, como los sirvientes o los esclavos, sino que se suma, además, el ingrediente de la dominación colonial. La racionalidad moderna sigue siendo aquella que resultó de la ilustración y de su afán de universalismo y autonomía, pero ahora se impone sobre maneras distintas de ver el mundo en donde los presupuestos tales como la corporeidad, la interdependencia, o la relación sujeto- mundo pueden ser ampliamente divergentes.

Quijano hace referencia a diversos modos en que esta racionalidad resulta conflictiva, considerando que su presupuesto fundante es la concepción del conocimiento como producto de una relación sujeto- objeto⁴⁵⁵. Primero, en ese paradigma el sujeto es una categoría referida al individuo aislado, constituido en sí y ante sí mismo, lo cual es expresado por el cogito ergo sum cartesiano. Segundo, el objeto es una categoría referida a una entidad que no solamente es diferente al sujeto/individuo, sino que es externo a él por su naturaleza. En tercer lugar, el objeto es idéntico a sí mismo, y esta identidad es, a la

⁴⁵³ *Ibíd.* Pág. 14

⁴⁵⁴ *Ídem.*

⁴⁵⁵ *Ídem.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

vez, definición y constitución, lo cual lo deslinda y al mismo tiempo lo ubica con respecto a otros objetos. Este modo de experimentar y conocer el mundo, señala el autor, niega la intersubjetividad y la totalidad social como sedes de la producción de todo conocimiento⁴⁵⁶.

Esa misma relación sujeto/ objeto a partir de la cual se comprende el mundo, es también la que subyace en la relación entre los diferentes sujetos. Para que la idea de la democracia occidental opere, es necesario mantener esa distancia entre sus participantes. Ello incide de manera profunda en la concepción de los derechos humanos:

En primer lugar, como he señalado, coloca al Estado como una institución garante del respeto a los derechos, y la convivencia entre las autoconciencias que forman la comunidad se limita a minimizar, en la medida de lo posible, las colisiones, resolver los conflictos, e impedir los abusos. En segundo lugar, como también he referido, carece del suficiente poder moral para impeler a los miembros de una comunidad a ver por el otro, y no solo a respetarlo.

La máxima popular de *live and let live* se convierte fácilmente, como lo señalaron Paul y Linda McCartney, en *live and let die*, y la indiferencia es sancionada, incluso, como virtud, en las acepciones contemporáneas de la tolerancia o el respeto.

Esta dicotomía sujeto/ objeto es también la causa de la falsa separación entre bienes privados y bienes individuales, trastoca la relación no sólo entre el ser humano y su comunidad, al dificultar la comprensión comunitaria e interdependiente, sino también el vínculo con la naturaleza misma y el modo en que el sujeto la transforma y aprovecha.

Al respecto, y como hemos señalado anteriormente, MacIntyre ha señalado la comparación que Adam Smith hizo entre el comportamiento interesado del mercado y el comportamiento altruista y benevolente⁴⁵⁷. En esta separación puede verse al sujeto como no integrado ni a su entorno ni a la comunidad, inmerso en relaciones que carecen de diálogo y que aspiran, en su lugar, al contrato.

⁴⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 15.

⁴⁵⁷ MacIntyre. *Op. Cit. Animales racionales y dependientes.* Pág. 141.

V.4.3. Superar la modernidad eurocéntrica.

En un artículo titulado “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales, Ramón Grosfoguel se pregunta: “¿Cómo podemos superar la modernidad eurocéntrica sin descartar lo mejor de modernidad como hacen muchos fundamentalistas del tercer mundo?”⁴⁵⁸.

Desde el inicio de mi trabajo, me he propuesto partir del camino trazado por Alasdair MacIntyre, el cual he expuesto con algo de profusión en apartados anteriores: una revisión de los postulados de la ética y la política aristotélica que informaron las interpretaciones medievales y que, aunque de manera fragmentada, siguen presentes en nuestro tiempo.

Como he escrito, también en la ética y la política aristotélica, así como en la democracia griega, la igualdad no alcanzaba a todos los individuos. Aristóteles dejó fuera de su política a los esclavos y a las mujeres, del mismo modo en que, según señaló Hunt y referí líneas arriba, la política ilustrada excluyó a los anormales, exactamente por las mismas razones, por carecer de la autonomía para tomar sus propias decisiones. Además, las virtudes que propone como vía para acceder a la felicidad son, como he referido, producto de una noción de autosuficiencia y presentan, en varios casos, la dependencia como algo indeseable.

Sin embargo, como he insistido siguiendo a MacIntyre, también Aristóteles provee los elementos para revisar el modo en que su filosofía ha sido recibida por la cultura occidental: el énfasis en la corporalidad, es decir, la animalidad humana (la cual parece haber sido pasada de largo por la tradición occidental, aunque ha sido ampliamente retomada por la filosofía contemporánea), así como una comprensión sustancialista del cuerpo y el alma.

En su revisión, como hemos visto, MacIntyre es crítico al individualismo contemporáneo, así como a las fantasías de independencia proporcionadas por el capitalismo. Por su parte,

⁴⁵⁸ Grosfoguel, Ramón. *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. En Tabula Rasa No. 4, enero- junio 2006, Págs. 17-48

Grosfoguel, más que descartar la tradición europea, se propone participar en el esfuerzo por contribuir “a una perspectiva crítica más allá de las dicotomías esbozadas y a una redefinición del capitalismo como un sistema mundo”⁴⁵⁹.

El término “sistema mundo”, impulsado por Wallerstein, inmediatamente remite a la idea de centro y periferia, del mismo modo que la colonialidad hace referencia a colonizadores y colonizados. En ambos casos, más que una realidad aislada y solucionable con acciones concretas y específicas, nos estamos refiriendo a características estructurales, que han sido interiorizadas por los sujetos y sancionadas por las instituciones.

Es en este sentido que se utiliza el término “subalternidad”, como una condición que es necesario estudiar y resolver. Sin embargo, de acuerdo con Grosfoguel, quienes han intentado comprender este fenómeno han realizado estudios sobre la subalternidad “más que estudios con y desde una perspectiva subalterna”⁴⁶⁰. Por ello, el autor llama a formular una epistemología producida desde las regiones que se han mantenido históricamente en la periferia. Es necesario, señala, escapar de la *crítica eurocéntrica del eurocentrismo*, en aras de descolonizar el canon y la epistemología occidentales⁴⁶¹.

Es evidente que esta crítica puede sin duda aplicarse a mi trabajo. Por más que me encuentro escribiendo desde un país en vías de desarrollo, tanto el autor que constituye mi punto de partida, como la tradición a que se adscribe, son consideradas occidentales. Del mismo modo lo es buena parte de mi elenco bibliográfico e incluso del marco referencial constituido por aquellas lecturas que, aunque se tienen presentes (consciente o inconscientemente) no son referidas. Sin embargo, pretendo escapar de esa trampa, pues, a pesar de ser un autor anglosajón e inscrito en una tradición occidental, MacIntyre se ha constituido como uno de los críticos más sólidos al proyecto ilustrado, lo que puede verse desde su obra más reputada, *After virtue*. Del mismo modo, es uno de los inauguradores, en la filosofía política, del comunitarismo, el cual tiene como uno de sus principales postulados la ruptura de la dicotomía entre sujeto y comunidad que mencioné

⁴⁵⁹ *Ibíd.* Pág. 19.

⁴⁶⁰ *Ídem.*

⁴⁶¹ *Ibíd.* Pág.20.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

líneas arriba. Es también notable el modo en que integra nociones no occidentales como puntos centrales de su argumentación en torno a las virtudes del reconocimiento de la dependencia, en específico el concepto de Wancantognaka tomado de la tradición lakota y que he referido anteriormente.

Asimismo, es pertinente señalar que mi postura es compatible, e incluso complementaria, con lo que he llamado anteriormente *doctrinas no hegemónicas sobre los derechos humanos*⁴⁶², como, por ejemplo, la tradición latinoamericana de los derechos humanos que, como recuerda José Aldunate, citado por Jesús Antonio de la Torre:

“Sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la Ilustración, ligada a la Revolución Francesa y a la Independencia de Estados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de las Casas y el grupo de los primeros evangelizadores que pesaban como él, caracterizada por concebir los derechos humanos a partir del pobre”⁴⁶³.

De esta tradición, es necesario incorporar algunas consideraciones útiles para una ética de la vulnerabilidad como la que he tratado de formular en este trabajo:

Jesús Antonio de la Torre ha señalado que la doctrina ilustrada de los Derechos Humanos tiene sus raíces en la llamada Escuela del Derecho Natural, desarrollada a lo largo de los siglos XVII y XVIII, ésta, apunta el autor, es de corte racionalista y su principio social fundamental es el individualismo⁴⁶⁴. Tal concepción es notoriamente incompatible con el tipo de comunidad propuesta por MacIntyre y con una verdadera ética de la vulnerabilidad. En esta concepción racionalista, la corporalidad es relegada a un segundo plano y el ser humano es comprendida de manera dualista, como hemos referido en los primeros capítulos de este trabajo.

Por su parte, la tradición iberoamericana de Derechos Humanos se enraíza en el iusnaturalismo de tradición cristiana que –apunta De la Torre– “tiene su expresión más

⁴⁶² Vid. apartado IV.

⁴⁶³ De la Torre, Jesús Antonio. *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2007. Pág. 92.

⁴⁶⁴ *Ídem*.

acabada con los teólogos juristas españoles del siglo XVI tales como Vitoria, De Soto, Suárez y Mariana”⁴⁶⁵. Esta tradición –señala el autor—entiende el Derecho Natural de manera no sólo racional, sino que considera al ser humano concreto y a la historia, además de tener un principio social fundamental de corte comunitario. Claramente, esta concepción, es compatible con los rasgos antropológicos que a lo largo de este trabajo he referido: una vulnerabilidad física y simbólica, la cual involucra aspectos narrativos, emocionales y corporales, así como una obligación política que no se da en abstracto, con *los otros*, sino en concreto, con *el otro*.

De la Torre nos presenta, y es pertinente para mi argumentación, las diferencias entre la Escuela o Doctrina del Derecho Natural, raíz de la tradición ilustrada de Derechos Humanos, y el iusnaturalismo clásico, raíz de la tradición hispanoamericana:

“1º- La Escuela del Derecho Natural se funda sólo en la razón. Es racionalista, la clásica, en cambio, se funda en un determinado concepto global del hombre, en una antropología integral, no sólo en la razón. (...)

“2º- La Escuela del Derecho Natural es ahistórica, por principio el Derecho es el mismo e igual “para todos en todo tiempo y lugar”. La clásica, si bien se ha concebido en algunas ocasiones como si fuera ahistórica y tiene siempre el peligro de la ahistoricidad, sus más claros exponentes, sin embargo, dejan un camino abierto para su adaptación histórica.

“3º- La Escuela del Derecho Natural carga el acento en el individualismo. La clásica, sin olvidar al individuo, acentúa la importancia de la comunidad.

“4º- Por último, el iusnaturalismo clásico de raíz cristiana tiene implícito el concepto bíblico de Derecho como *Mispat*, esto es, como liberación del oprimido, lo que se hace muy claro, y a veces hasta explícito, en el salto teórico- práctico de esta corriente dado en Indias, en América, precisamente en su nacimiento, al concebir los derechos de los

⁴⁶⁵ *Ídem*.

humanos desde el pobre. La Escuela de Derecho Natural carece de esta concepción, a pesar de estar inscrita, de manera muy general, en la “cultura cristiana”⁴⁶⁶.

De modo que, como puede verse, la revisión de los postulados presupuestos ilustrados de los derechos humanos, que referí al inicio de este texto, constituye por sí misma una crítica al eurocentrismo que, aun haciéndola desde autores europeos o anglosajones, puede constituir pensamiento decolonial si mantiene una postura crítica, abierta y situada. Aquello a lo que Grosfoguel llama ego- política, y que desecha el mito sobre el conocimiento universal fidedigno que cubre a quien habla, así como su ubicación⁴⁶⁷.

Como he mencionado ya, la problemática del colonialismo no es ya una situación física de dominación, sino una manera de ver el mundo que se ha interiorizado hasta volverse, en muchas ocasiones, invisible, o hasta ser percibida como algo natural.

Cuestionar la idea imperante de derechos humanos es, sobre todo, una puesta en duda de los presupuestos de autonomía e igualdad, tal y como se comprenden en la tradición ilustrada. Al hacerlo, tocamos los cimientos de la tradición eurocentrista, a la que es necesario cuestionar. Edgardo Lander ha señalado que para lograrlo es necesario “cuestionarnos sobre las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimización del orden social imperante: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales”⁴⁶⁸. Ello nos lleva a la necesidad de cuestionar a la sociología desde la sociología, y a la filosofía desde sus propias tradiciones.

Finalmente, la adscripción a un doctorado en estudios socioculturales es, en sí misma, una estrategia decolonial. Al hablar sobre “decolonizar la universidad”, Santiago Castro-Gómez señala que significa, al menos dos cosas: el favorecimiento de la transdisciplinariedad y el

⁴⁶⁶ *Ibíd.* P. 93.

⁴⁶⁷ Grosfoguel. Op. Cit, Pág. 20.

⁴⁶⁸ Lander, Edgardo. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, en Lander, Edgardo (ed.) “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, 2000. Págs. 11-40. Pág. 12.

de la transculturalidad⁴⁶⁹. Sobre la transdisciplinariedad he hablado en el apartado metodológico de mi tesis, y sobre la transculturalidad, he bordado en estas últimas líneas.

Bibliografía de este apartado.

Agustín de Hipona. *Tratado de la Santísima Trinidad*. En “Obras de San Agustín”, tomo V. Versión española, introducción y notas de Fr. Luis Arias O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1961.

Ambrosio. *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*. Libro II, no. 30. En *Obras de San Ambrosio*. Tomo I. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1966. Edición bilingüe de Manuel Garrido Bonaño.

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Gredos. Barcelona, 2007

BILBENY, Norbert. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Tecnos. Madrid, 2015.

Byrne, Richard W. Social Cognition: Imitation, imitation, imitation. En *Current Biology*, Volume 15. No. 13. July 2015. Págs. 498- 500. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2005.06.031>

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes, en CASTRO- GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.). “El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto Pensar, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2007. Págs. 79- 92.

DE LA TORRE, Jesús Antonio. *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2007.

DE TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracy in America*. Historical- critical edition by Eduardo Nolla, translated by James T. Schleifer. Liberty Fund Inc, Indiana, 2010.

GALINDO, Pablo. *El giro a la vulnerabilidad y los derechos humanos. Hacia una centralidad de la condición vulnerable*. En *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*. Año XIII. No. 25. Enero-junio 2021.

⁴⁶⁹ Castro-Gómez, Santiago. *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*, en Castro- Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) “El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto Pensar, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2007. Págs. 79- 92. Pág. 89.

GILLIGAN, Carol. *El daño moral y la ética del cuidado*. En Gilligan, Carol (ed.) "La ética del cuidado". Fundació Víctor Grifols i Lucas. Barcelona, 2013.

GROSGOUEL, Ramón. *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. En Tabula Rasa, No. 4, enero- junio 2006, Págs. 17-48.

GUTHRIE, William K.C. *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*. FCE. México, 2021.

HABERMAS, Jürgen. "Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa". En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 4, núm. 10, Págs. 1-9.

Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Versión de Paola Vianello de Córdova. UNAM. México, 1979.

HUNT, Lynn. *La invención de los derechos humanos*. Traducción de Jordi Beltrán Ferrer. Tusquets, Barcelona, 2009.

LANDER, Edgardo. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En LANDER, Edgardo (ed.), "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas". CLACSO, Buenos Aires, 2000. Págs. 11-40.

LÉVINAS, Emmanuel. *Revelation in the Jewish tradition*. En "The Lévinas Reader", Seán Hand (ed). Basil Blackwell. Oxford, 1989.

MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Paidós. Barcelona, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the conflicts of modernity, An essay on desire, practical reasoning and narrative*. Cambridge University Press. Cambridge, 2020

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Wich Rationality?* University of Notre Dame Press. Indiana, 1988

MARITAIN, Jaques. *Tres reformadores. Lutero- Descartes- Rousseau*. Encuentro. Madrid, 1984.

Nicol, Christine. *How animals learn from each other*. En Applied Animal Behaviour Science. Volume 100, Issues 1-2, October 2006. Págs. 58-63. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2006.04.004>

Platón. *Diálogos*. Tomo IV. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1988.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. En *Perú Indígena*, Vol. 13 No. 29, Págs. 11-20.

SPECTOR, Horacio. *La filosofía de los Derechos Humanos*. En *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 15 (octubre 2001), págs. 7-53.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1990.

WING-TSIT Cham, *A sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton University Press. Princeton, 1963.



VI. Conclusiones.

Como se ha argumentado a la largo de este trabajo, el problema de la vulnerabilidad humana ha cobrado una particular relevancia a en los últimos años. Aunque el llamado *giro a la vulnerabilidad*⁴⁷⁰ ha sido claro, al menos, desde principios de la década pasada, se ha vuelto un tema aún más recurrente en la literatura sociológica y filosófica a raíz del surgimiento de la pandemia de COVID-19.

Mi investigación ha tenido como propósito salir al paso del desgaste que el término *vulnerabilidad* ha sufrido en los últimos años, lo que lo ha llevado a convertirse, en algunas ocasiones, en una divisa política o un significante ambiguo, si no es que vacío. He buscado demostrar que, aunque la fragilidad humana tiene manifestaciones concretas en la vida de individuos y grupos, no se trata de una mera condición sociológica sino de un rasgo antropológico esencial.

Para demostrar esta afirmación, ha sido necesario establecer límites e interacciones entre la sociología y la filosofía, con la intención de superar los dualismos que entienden al ser humano como un conjunto de dicotomías: cuerpo/alma, individuo/colectividad, naturaleza/cultura, racionalidad/emotividad.

Desde esta perspectiva, resulta indispensable no dejar de lado consideraciones de tipo sociológico, tales como rol, género, condición socioeconómica, norma social y jurídica o vulnerabilidades específicas, pero al mismo tiempo es fundamental vincularlas con una concepción universal de persona con la finalidad de generar una propuesta ética lo suficientemente universalizable y capaz de orientar los esfuerzos positivos y morales tendientes a garantizar la protección y el cuidado que todos los seres humanos necesitamos a lo largo de toda nuestra existencia y, de manera más aguda, durante la primera infancia, la enfermedad, la discapacidad o la vejez.

Alasdair MacIntyre reconoció la importancia de la filosofía feminista en el estudio de esta problemática, particularmente en que ésta ha enfatizado que la degradación de la mujer es producto, en buena medida, de los intentos masculinos por negar la vulnerabilidad y la

⁴⁷⁰ Galindo, Pablo. *Op. Cit.*

dependencia, con la intención de promover una ética y una política de la autonomía y la autosuficiencia y, también, en que presenta la relación madre- hijo como paradigma de las relaciones morales⁴⁷¹.

A partir de estas premisas, en este trabajo se ha buscado vincular la filosofía de la vulnerabilidad delineada por MacIntyre – que informa una ética de las virtudes de cuño aristotélico, pero que critica al mismo Aristóteles y a su recepción en la cultura occidental en dos aspectos clave: la negación de la importancia de la corporalidad y el planteamiento de la virtud como una práctica esencialmente masculina—con una revisión de la tradición imperante de los derechos humanos.

Como se señaló a lo largo de este texto, tomando por bueno lo afirmado por Virginia Held, las teorías morales contemporáneas dominantes han sido moldeadas por la experiencias y formas de ver el mundo masculinas, tanto en lo público en lo privado⁴⁷². Más que una revisión exhaustiva de la filosofía moral, de la Antigüedad hasta nuestros días, lo que mi trabajo ha buscado realizar es una crítica principalmente a tres premisas que fundamentan, erróneamente, buena parte del pensamiento moral, tanto académico como social:

1. Una visión dualista que no comprende adecuadamente el papel de la corporalidad en la existencia humana: queda argumentado en el trabajo que en el ámbito filosófico frecuentemente se ha planteado una oposición entre la racionalidad como rasgo característico del ser humano y la corporalidad como una reminiscencia de aquello que en el ser humano es inferior: su animalidad. Las diversas éticas de la vulnerabilidad (entre las cuales la llamada “ética del cuidado” tiene una posición preminente) han puesto el acento en la importancia del cuerpo como fuente de derechos y obligaciones, así como subrayado la importancia de la animalidad en el desarrollo de la persona.
2. Una concepción racionalista del ser humano que plantea una oposición entre las decisiones prudentes y la emotividad: a lo largo del trabajo ha quedado

⁴⁷¹ Vid. *Supra*, nota 29.

⁴⁷² Vid. *Supra*, nota 74.

argumentado que hay factores prerreflexivos que fundamentan la obligación moral. La aceptación de estos factores no implica sucumbir ante el emotivismo moral sino incorporar la empatía y la educación de los afectos al comportamiento racional.

3. La dicotomía expresada en términos de la oposición entre el interés individual y el colectivo: igualmente, en el trabajo se ha propuesto, en línea con MacIntyre, una visión comunitarista que implica romper con el dualismo sujeto/comunidad.

En la crítica de tales premisas, propias de la cultura ilustrada y contemporánea, se hace necesaria la revisión de algunas virtudes, tanto individuales como sociales, que se han petrificado y dejado de responder a las necesidades radicales de la persona. Particularmente, ha sido necesaria la revisión de la virtud de la justicia, para formularla en términos que no eximan a los sujetos de la responsabilidad hacia el otro o que impongan un criterio cuantificable y aritmético a las relaciones interpersonales que, como hemos argumentado, exigen, por su propia naturaleza, un tipo de justicia incondicional, incuantificable y asimétrica.

El punto de llegada de tal revisión han sido las *virtudes de la actuación racional independiente* y las *virtudes del reconocimiento de la dependencia*, propuestas por MacIntyre, que tienen como vértice la introducción de la *justa generosidad*. Tal virtud es, a mi parecer, la contribución más original de MacIntyre a la ética de las virtudes y es un concepto, como todos los grandes conceptos, simple y poderoso: permite romper con las contradicciones entre una ética del don y una del intercambio. Cabe aclarar que, aunque he dicho que es una contribución original de MacIntyre, lo es sólo en términos de su incorporación a la ética aristotélico- tomista desde otra tradición moral no hegemónica ni occidental: la tradición lakota.

En este sentido, una ética de la vulnerabilidad como la que estamos proponiendo, involucra también la toma de distancia con formas dominantes de pensamiento, sin caer por ello en su descalificación. Una de las manifestaciones más claras de este distanciamiento puede observarse en la revisión de los Derechos Humanos desde una óptica de la vulnerabilidad y no desde una de la dignidad. Sin negar la importancia de los

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

enfoques de Derechos Humanos centrados en la dignidad, se vuelve evidente que estos pueden desembocar en sociedades garantistas más que en comunidades de cuidado mutuo. A partir de lo que hemos argumentado en este trabajo, podemos concluir que una comunidad no puede florecer si sus individuos están más preocupados en que se cuide que sus derechos no sean vulnerados que en cumplir con las obligaciones de cuidado mutuo. Además, la noción imperante de Derechos Humanos adolece de claro etnocentrismo, particularmente europeo, que adopta implícita y explícitamente postulados antropológicos propios de la Ilustración y los presenta como si fueran de validez universal.

De manera que una revisión desde la óptica del pensamiento decolonial y la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos, aunada a las consideraciones anteriormente planteadas sobre la ética de la vulnerabilidad, permite pensar comunidades donde la dignidad humana no sea comprendida como una manifestación de la autonomía e individualidad más absoluta sino como un llamado urgente a atender a las necesidades imperantes del otro, sin desdibujar por ello la individualidad en aras de un colectivismo deshumanizador.

Esta investigación, desde luego, se propone como punto de partida para futuros trabajos donde se ahonde en algunos aspectos que aquí quedan delineados pero que van más allá de los objetivos planteados en esta tesis, particularmente, considero necesaria una revisión de la justicia retributiva para investigar los límites que en la cultura occidental y en otras tradiciones ha tenido el perdón, hasta qué punto es posible ser misericordioso en el castigo y si hay faltas morales lo suficientemente graves como para que la persona pierda su derecho a la misericordia y al apoyo por parte de los miembros de su comunidad. También, en este mismo sentido, resulta importante revisar los modos concretos en que los postulados éticos y políticos aquí presentados puedan insertarse en instituciones sociales formales, si es posible hacerlo dentro de las estructuras de Estado imperantes o si es necesario transitar, y cómo, hacia nuevas formas de organización.

Bibliografía general.

AGAMBEN, Giorgio. *Desnudez*, Traducción de Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2011.

Agustín de Hipona. *Tratado de la Santísima Trinidad*. En "Obras de San Agustín", tomo V. Versión española, introducción y notas de Fr. Luis Arias O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1961.

ALTBACH, Federico. *La donación fáctica y la vulnerabilidad del cuerpo*. En MENDIOLA MEJÍA, Carlos y CASTRO MERRIFIELD, Francisco (eds.). "El retorno del cuerpo. De abyecciones y vulnerabilidades". Ediciones Navarra, México, 2019.

Ambrosio. *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*. Libro II, no. 30. En *Obras de San Ambrosio*. Tomo I. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1966. Edición bilingüe de Manuel Garrido Bonaño.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1978.

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Gredos. Barcelona, 2007

Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Gredos. Madrid, 1992.

Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos. Madrid, 1974.

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.

BAUMANN, Sigmund. *The Liquid Modern Adventures of the "Sovereign Expression of Life"*. En ANDERSEN, Svend & NIEKERK, Kees van Kooten (eds). *Concern for the other. Perspectives on the ethics of K.E Løstrup*. University of Notre Dame. Indiana, 2007. Págs 113- 137.

BILBENY, Norbert. *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Tecnos. Madrid, 2015.

Byrne, Richard W. Social Cognition: Imitation, imitation, imitation. En *Current Biology*, Volume 15. No. 13. July 2015. Págs. 498- 500. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2005.06.031>

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

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.

BUTLER, Judith. *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*, Traducción de María Antonia Muñoz, Paidós. Barcelona, 2007.

CARTER SNEAD, O. *What it means to be human. The case for the body in public bioethics*. Harvard University Press. London, 2020.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes, en CASTRO- GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.). "El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global". Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto Pensar, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2007. Págs. 79- 92.

DAVIDSON, Donald. *Thought and Talk*, capítulo II de "Inquiries into Truth and Interpretation". Clarendon Press. Oxford, 1984.

DE LA TORRE, Jesús Antonio. *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2007.

DE TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracy in America*. Historical- critical edition by Eduardo Nolla, translated by James T. Schleifer. Liberty Fund Inc, Indiana, 2010.

DONATI, Pierpaolo. *Manual de sociología de la familia*. EUNSA. Pamplona, 2003.

FABRIS, Adriano. *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Trad. Mercedes Sarabia. Akal. España, 2001.

FINEMAN, Martha A. *The vulnerable subject. Anchoring Equality in the human condition*. En Yale Journal of Law & Feminism. Volume 20, Issue 1, Article 2, 2008.

GADAMER, Hans-George. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1998.

GALINDO, Pablo. *El giro a la vulnerabilidad y los derechos humanos. Hacia una centralidad de la condición vulnerable*. En Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales. Año XIII. No. 25. Enero-junio 2021.

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.

GILLIGAN, Carol. *El daño moral y la ética del cuidado*. En Gilligan, Carol (ed.) "La ética del cuidado". Fundació Víctor Grifols i Lucas. Barcelona, 2013.

GROSFUGUEL, Ramón. *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. En Tabula Rasa, No. 4, enero- junio 2006, Págs. 17-48.

GUTHRIE, William K.C. *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*. FCE. México, 2021.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Taurus. México, 1999.

HABERMAS, Jürgen. "Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa". En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 4, núm. 10, Págs. 1-9.

HELD, Virginia. *The ethics of care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press. New York, 2006.

Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Versión de Paola Vianello de Córdoba. UNAM. México, 1979.

HUNT, Lynn. *La invención de los derechos humanos*. Traducción de Jordi Beltrán Ferrer. Tusquets, Barcelona, 2009.

KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Ángel Rodríguez Luño.

KANT, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?* Edición de Roberto R. Aramayo. Alianza editorial. 2ª ed. España, 2004.

LANDER, Edgardo. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En LANDER, Edgardo (ed.), "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, 2000. Págs. 11-40.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Visor. Madrid, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Siglo XXI. 2ª edición. Siglo XXI. México, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Revelation in the Jewish tradition*. En "The Lévinas Reader", Seán Hand (ed). Basil Blackwell. Oxford, 1989.

LUNA, Florencia. *Vulnerabilidad: un concepto muy útil. Abandonando los “corsets teóricos”*. Revista Redbioética/ UNESCO 2, 1. 2011. Págs. 85- 90. Pág. 86. Citado por: KOTTOW, Miguel. *Vulnerabilidad entre derechos humanos y bioética. Relaciones tormentosas, conflictos insolutos*. Revista de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú. No. 69. 2012 Págs. 25-44.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. University of Notre Dame Press. 3rd. edition. Indiana, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Paidós, Barcelona, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the conflicts of modernity, An essay on desire, practical reasoning and narrative*. Cambridge University Press. Cambridge, 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Politics, Philosophy, and the Common Good*. En KNIGHT, Kelvin (ed.). “The MacIntyre reader”, Notre Dame University Press. Indiana, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. *What is a human body?* En “The tasks of philosophy, selected essays”. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 86-103.

MACINTYRE, Alasdair. *What Morality Is not*. En Philosophy, vol. 32, no. 123, 1957, pp. 325–335. Disponible en www.jstor.org/stable/3748999. Consultado 6 de febrero de 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Wich Rationality?* University of Notre Dame Press. Indiana, 1988.

MARITAIN, Jaques. *Tres reformadores. Lutero- Descartes- Rousseau*. Encuentro. Madrid, 1984.

MATON, Karl. *Habitus*. En GRENFELL, Michael (ed). “Pierre Bourdieu. Key concepts”. Acumen. Durham, 2008.

Nicol, Christine. *How animals learn from each other*. En Applied Animal Behaviour Science. Volume 100, Issues 1–2, October 2006. Págs. 58-63. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2006.04.004>

NÖTH, Winfred. *Handbook of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, Indianapolis, 1995.

NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Harvard University Press, 2007.

PAOLINI, Cynthia Inés y OIBERMAN, Alicia Juana. *Edad de adquisición de la permanencia de objeto en bebés argentinos*. En Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina. Vol. 63, No. 3. Septiembre, 2017.

Platón. *Diálogos*. Tomo IV. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1988.

POUPEAU, Franck. *Reasons for domination*. En FOWLER, Bridget (ed). "Reading Bourdieu on Society and Culture". Blackwell. Oxford, 2000. Págs. 69-78.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/razionalidad*. En Perú Indígena, Vol. 13 No. 29, Págs. 11-20.

ROUSSEAU, Jean- Jaques. *Emilio o la educación*. Edición de Ángeles Cardona de Gibert y Agustín González. Bruguera. Barcelona, 1972.

SÁNCHEZ DE ALBA, Eduardo. *Inorganicidad de la inteligencia*". Revista de Humanidades. Número 1. Agosto de 2015.

SEGURÓ MENDLEWICS, Miquel. *Vulnerabilidad*. Herder. Barcelona, 2021.

SKLAIR, Leslie. *Las relaciones entre sociología y filosofía: algunas sugerencias concretas*. En UNAV, Anuario Filosófico. Volumen 5, 1972.

SMITH, Adam. *The theory of Moral Sentiments*, Oxford: Claredon Press, 1976.

SPECTOR, Horacio. *La filosofía de los Derechos Humanos*. En Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, núm. 15 (octubre 2001), págs. 7-53.

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.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1990.

WINCH, Peter. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. 2nd edition. Routledge. London, 1990.

WING-TSIT Cham, *A sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton University Press. Princeton, 1963.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Basil Blackwell. 2nd edition. Oxford, 1963.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge Classics. New York, 1974.

ZALPA, Genaro. *Y la palabra se hizo poder... Semiosis social, significación y poder en las organizaciones religiosas*. En HIGUERA Bonfil, Antonio (Coord.). "Religión y culturas contemporáneas". Universidad Autónoma de Aguascalientes. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. México, 2011.

