



**UNIVERSITAT
JAUME•I**

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Departamento de Filosofía y Sociología

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO: Ética y Democracia

Universitat Jaume I y Universitat de València

TRABAJO FIN DE MÁSTER

TÍTULO

Moralizarse desde el reconocimiento de la vulnerabilidad

PRESENTADO POR

María Pilar Beltrán Pascual

DIRIGIDO POR: Joaquín Gil Martínez

FECHA DE PRESENTACIÓN: Septiembre de 2023

Al profesorado del Máster en Ética y Democracia, en especial a Joaquín Gil Martínez.
A mi familia y amigos, a mis padres, Pilar y Miguel, a mis abuelos y abuelas, Prudencia y Plácido, Miguel y Maruja, por todo lo recibido. A mi tía Blanca, por dar el tiempo y el espacio.
A Luis Miguel, por cada vez, tanto.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. LA VULNERABILIDAD COMO CONDICIÓN ANTROPOLÓGICA.....	15
1.1. El encuentro con el <i>Otro</i> o el nacimiento de la ética.....	16
1.1.1. El rostro del próximo vulnerable	17
1.1.2. Responsabilidad y caridad: el ideal de santidad	18
1.1.3. El tercero y la exigencia de justicia	18
1.2. La precariedad de lo humano.....	20
1.2.1. Vulnerabilidad y común interdependencia	20
1.2.2. En contra de la deshumanización: la experiencia humana de pérdida y duelo..	21
1.2.3. Por una ética de la no violencia	24
1.2.4. La imposibilidad de representación	25
1.3. Vulnerabilidad, receptividad y capacidad	26
1.3.1. Receptividad, responsividad y vida ética.....	27
1.3.2. Consciencia, libertad e iniciativa	27
1.3.3. Capacidad en la limitación.....	28
1.3.4. Dependiente, autónomo e interdependiente.....	29
1.3.5. La autonomía como una condición voluble	30
1.3.6. Algunos desarrollos actuales.....	31
1.4. Autonomía y vulnerabilidad	32
1.4.1. La paradoja de la autonomía	33
1.4.2. La capacidad como poder	33
1.4.3. Poder contarse: la identidad narrativa y la estima de sí mismo	35
1.4.4. El ser humano como ser insustituible: la singularidad.....	35
1.4.5. Ser responsable: la capacidad de imputabilidad	36
2. LAS ÉTICAS DEL RECONOCIMIENTO Y EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES	37
2.1. La dignidad frente al desprecio y la ofensa	38
2.1.1. Dificultades de una moral del reconocimiento	38
2.1.2. Bases en el joven Hegel: autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo	39
2.1.3. La lucha por el reconocimiento y el progreso moral	40
2.1.4. Moralmente vulnerables: las heridas morales.....	41
2.1.5. Tipos de desprecio y relaciones de reconocimiento	42

2.2. Reconocimiento, capacidades y estados de paz.....	45
2.2.1. Caminos hacia el reconocimiento	46
2.2.2. El reconocimiento como reconocimiento de sí.....	48
2.2.3. El reconocimiento como reconocimiento mutuo	50
2.2.4. La dialéctica entre conocimiento y desconocimiento	51
2.2.5. La dialéctica entre identidad y alteridad	52
2.3. Por un reconocimiento <i>cordial</i>	53
2.3.1. Una ética intersubjetiva con una dimensión cordial y compasiva	54
2.3.2. Reconocer al otro como un interlocutor válido.....	55
2.3.3. Apertura, reconocimiento, compromiso y esperanza.....	59
2.3.4. El principio de no instrumentalización	60
2.3.5. El principio de las capacidades	61
2.3.6. El principio de la justicia distributiva	62
2.3.7. El principio dialógico.....	65
2.4. El enfoque de las capacidades: libertad y diversidad	66
2.4.1. Características generales del enfoque de las capacidades.....	67
2.4.2. Influencias del enfoque de las capacidades	68
2.4.3. La pregunta por la igualdad	68
2.4.4. Diversidad humana y capacidades	69
2.4.5. La libertad desde la capacidad	71
2.4.6. Evaluación, objetos de valor y bienestar.....	72
2.4.7. Logros del enfoque de las capacidades	75
3. RECONOCER, CAPACITAR, MORALIZARSE.....	77
3.1. Especialmente vulnerables: personas vulneradas	78
3.1.1. Personas vulnerables y vulneradas.....	78
3.1.2. Una gradación a través de capas de la vulnerabilidad	79
3.1.3. Una propuesta metodológica para abordar la vulnerabilidad	82
3.1.4. UNESCO, CIOMS y la institucionalización de la vulnerabilidad	84
3.2. Especialmente vulnerables: Personas ancianas dependientes	86
3.2.1. Personas ancianas.....	87
3.2.2. El decrecimiento de la autonomía en las personas ancianas dependientes	89
3.2.3. La autonomía vulnerada.....	90
3.2.4. Reconocer la capacidad para valorar: Moralizarse desde centros residenciales humanos.....	91

3.3. Especialmente vulnerables: Personas que padecen una enfermedad.....	95
3.3.1. No solo curar sino también contarse: la experiencia de la enfermedad.....	95
3.3.2. Frente a la vulneración de la identidad narrativa: La relevancia del tránsito de la vida biológica a la biográfica	96
3.3.3. Influencias de la bioética narrativa: literatura, hermenéutica y ética.....	97
3.3.4. Reconocer la capacidad para contarse: Moralizarse desde una sanidad cercana	100
3.4. Especialmente vulnerables: Personas con discapacidad intelectual	102
3.4.1. Capas de vulnerabilidad: modelo de prescindencia, modelo médico y modelo social.....	102
3.4.2. Vivificar los derechos desde la alteridad: atención institucional y proyectos de vida	105
3.4.3. Educar desde la capacidad: La Escuela de Pensamiento Libre.....	108
3.4.4. Reconocer la capacidad para pensar: Moralizarse desde una educación inclusiva	110
CONCLUSIONES	113
BIBLIOGRAFÍA.....	117

INTRODUCCIÓN

La modernidad, en el marco de la filosofía occidental, situó la fundamentación de la ética en la autonomía moral de los sujetos conceptualizándolos como formalmente iguales, independientes, libres y responsables de sus acciones. Un ejemplo paradigmático de ello es la filosofía kantiana. Estas aportaciones han tenido consecuencias provechosas tanto en la dimensión personal como social, por ejemplo, en la conquista de derechos sociales. A pesar de estos beneficios, estas propuestas filosóficas no han atendido a una dimensión relevante del ser humano, su condición de ser vulnerable y dependiente. Sin embargo, otro tipo de teorizaciones sí han reflexionado sobre la dimensión pasiva del ser humano. Es el caso del filósofo Emmanuel Levinas, quien funda la ética en el encuentro con el *Otro*. Este autor defenderá que la responsabilidad moral no nace de la autonomía del yo, sino de la repuesta ante la demanda del *Otro*, que se muestra como necesitado, carente. Sin embargo, como indica Etxeberria (2020) actualmente “la sensibilidad cultural dominante” (Etxeberria, 2020:18) enaltece la actividad del individuo, desatendiendo, o incluso desconfiando de sus pasividades, de su vulnerabilidad, de todo aquello que el sujeto recibe de los demás.

En consonancia con esta crítica de Etxeberria (2020), la motivación inicial de este trabajo nace como un interés en aquellas propuestas filosóficas que han atendido al ser humano como un sujeto que, además de ser capaz de autonomía y responsabilidad, es vulnerable. En sintonía con esta motivación inicial, el tema de este Trabajo Final de Máster aborda la vulnerabilidad del ser humano, tanto como característica antropológica como social.

El objetivo más general de este trabajo es poner de manifiesto la relevancia del carácter antropológicamente vulnerable del ser humano, tanto para una concepción integral de este como para la constitución de la ética, que no puede olvidar sus condiciones materiales, su finitud y limitación. Se presentará las éticas del reconocimiento como un ejemplo de ética normativa que atiende a la dimensión vulnerable del ser humano. La consecución de este objetivo exige aclarar varias cuestiones respecto al término “vulnerabilidad” qué es y ante qué acciones o situaciones se es vulnerable. Por esta razón, resulta pertinente realizar aquí, a modo de presentación, algunas consideraciones sobre la noción de “vulnerabilidad” que vertebra este trabajo.

El concepto “vulnerabilidad” hace referencia a una característica común a todos los seres humanos, da nombre a la posibilidad de ser dañados, a través de la enfermedad, de la muerte, del sufrimiento psicológico... Etimológicamente proviene de “vulnus”, que quiere decir herida, aflicción, golpe. Con esta definición el término “vulnerabilidad” funciona como un rasgo antropológico, en la medida en la que es una condición que comparten todas las personas (Feito, 2007). Sin embargo, con “vulnerabilidad” también podemos referirnos a poblaciones vulnerables, y usar el concepto para identificar a aquellas personas que, debido a ciertas características del medio en el que se encuentran, están, de hecho, dañadas. Para distinguir estas dos dimensiones del término Kottow (2012) utiliza la distinción entre personas “vulnerables” para hacer referencia a la *posibilidad del daño* en los seres humanos, y con ello a la dimensión antropológica y personas “vulneradas”, que señala el *daño instalado* y hace referencia a la dimensión social. En virtud de esta distinción todas las personas somos vulnerables, pero no todas estamos vulneradas. En este caso, el concepto no hace referencia a una categoría antropológica, sino, como indica Feito (2007), a una categoría social. Según esta autora, y en consonancia con Kottow (2012), nos encontramos, al menos, ante dos tipos de vulnerabilidad. La primera una vulnerabilidad antropológica que define la condición de fragilidad y finitud del ser humano, y que es común a todos, en la medida en la que todas las personas, sin excepción, está expuestas a la posibilidad del daño, de la enfermedad, de la muerte, etc. El segundo tipo de vulnerabilidad es de carácter sociopolítico, porque es consecuencia de la pertenencia a un grupo, a un espacio geográfico, a una condición ambiental, a la aplicación de ciertas políticas, etc. “Vulnerabilidad”, por tanto, es un término que refiere a una condición antropológica y una consecuencia de carácter político-social. Para resolver esta ambivalencia en el término, en este trabajo se atenderá a la distinción utilizada por Kottow (2012) entre personas vulnerables y vulneradas.

Conocer el significado del concepto, permite atender a la segunda cuestión: ante qué somos vulnerables. En el primer caso, somos igualmente vulnerables ante la herida, el daño, la muerte, dada nuestra constitución corpórea, finita, común a todos los seres humanos. Sin embargo, la vulnerabilidad causada por cuestiones político-sociales, como expresa Feito (2007), no es una característica permanente y definitiva, sino que depende de ciertos factores que pueden modificarse. Es en este aspecto donde la autora considera que se funda la obligación moral de la acción de carácter restaurativo, o preventivo, de modo que pueda erradicar o aminorar las condiciones que ejercen ese daño sobre la condición frágil del ser humano. Este tipo de argumentación- derivar la obligación moral del ser humano vulnerado por acciones externas, contextuales y de índole política o social, permite evitar la falacia

naturalista con la que a veces ha sido criticado el uso de este término “vulnerabilidad” en la ética aplicada, en concreto y con mayor énfasis en la bioética (Kottow, 2004). Y es porque Feito (2007) no propone que la obligación moral proviene de una condición antropológica, es decir, no deriva conclusiones que contienen juicios de valor por medio de premisas que contienen juicios de hecho (Muguerza, 2012:80), sino que deriva la obligación moral ante la vulnerabilidad político-social, como respuesta ante acciones concretas que han provocado una nueva dimensión de daño *sobre* la vulnerabilidad antropológica.

La consecución de este objetivo general depende de tres objetivos específicos que se corresponden y desarrollan a través de los tres bloques del presente Trabajo Final de Máster. Se exponen a continuación.

En primer lugar, se presentará una serie de propuestas filosóficas que sí han atendido a la dimensión pasiva del ser humano. Se expondrán algunas de las más importantes, con la intención de mostrar la relevancia de la vulnerabilidad para una concepción integral del ser humano. Con Emmanuel Levinas se presentará la concepción del otro como necesitado y vulnerable, a través de Judith Butler la relación entre agresión, autonomía y vulnerabilidad. Se mostrará con Etxeberria (2020) que una concepción del ser humano como vulnerable no es contraria a la idea de libertad y autonomía de los individuos, ni tampoco al desarrollo de sus capacidades. Se defenderá que puede hacerlo de manera autónoma y libre a través de relaciones interdependientes.

En segundo lugar, se defenderá que una acción que puede aminorar o erradicar la vulnerabilidad como vulneración es el reconocimiento. La razón se encuentra en la sinergia entre reconocimiento y vulnerabilidad, expresada por Ricoeur (2006) con claridad, al afirmar que una persona es reconocida por otra cuando recibe la completa garantía de su identidad gracias a que el otro reconoce sus capacidades. Las éticas del reconocimiento pueden funcionar como un marco teórico adecuado dado su carácter relacional. Se presentará la propuesta de Axel Honneth en torno al reconocimiento como lucha. Se mostrará el planteamiento de Paul Ricoeur que propone las experiencias de paz como núcleo del reconocimiento. Se expondrá la ética de la razón cordial de Cortina (2009) con la intención de mostrar la relevancia de las emociones para la constitución de un reconocimiento cordial. En la medida en la que desde este trabajo se quiere abordar el reconocimiento no solo la dimensión relacional de reconocimiento entre las personas sino también de las instituciones hacia todas ellas se presentarán seis de los siete principios de Cortina (2009) para una ética cívica cordial. Por último, se prestará la noción de capacidad como libertad sustantiva, desarrollada por Amartya Sen, lo que permite atender a la realidad de *cada* individuo.

Ha de mencionarse que la ética del cuidado también acentúa el carácter relacional y receptivo del ser humano. Su precursora Carol Gilligan indica que sus tareas principales son la escucha, la atención el respeto y la integridad. Gilligan (2013) apunta que su objetivo será atender a aquellos cuya voz ha sido silenciada. Aunque la ética del cuidado funciona también como respuesta ante la vulnerabilidad (Domingo, 2022), este trabajo se ha centrado en las éticas del reconocimiento, bajo la idea de que el cuidado, por su propia exigencia y dinámicas, es posterior al reconocimiento de la persona, en su dignidad, capacidad o falta de ella.

En tercer lugar, se mostrará cómo una comprensión desde el marco teórico del reconocimiento de la relación educativa, clínica y asistencial puede permitir que sean instituciones más inclusivas, cercanas y humanas, respectivamente. Se defenderá que el marco teórico que se ha presentado es adecuado para promover el reconocimiento de todo ser humano, permitiendo que las personas vulneradas se moralicen, se apropien de sí, desde su capacidad. El modo de abordar las diferentes realidades vulneradas será diferente y se hará atendiendo a distintas características de las personas, destacando unos recursos sobre otros, tanto de las éticas del reconocimiento como del enfoque de las capacidades de Sen, y de las propuestas de Emmanuel Levinas, Xabier Etxeberria y Judith Butler. Respecto a la discapacidad intelectual se prestará especial atención a los apoyos personales e institucionales dirigidos a la potenciación del pensamiento crítico, bajo el reconocimiento previo de que las personas con discapacidad tienen capacidad para pensar. A modo de ejemplo, se propondrá el modelo educativo de la Escuela de Pensamiento Libre dedicada a la educación en pensamiento crítico, valores y emociones a personas con discapacidad intelectual. En segundo lugar, y para atender a las personas ancianas, en concreto, aquellas en un estado mayor de dependencia, se especificarán a través de Etxeberria (2004) apoyos dirigidos a potenciar su autonomía, lo que implica reconocer su capacidad actual, pasada o potencial de valorar las dimensiones de su vida, y de reconocer los que son o fueron sus deseos (Etxeberria, 2020). En tercer lugar, respecto a las personas que padecen una enfermedad, se atenderá por medio de recursos de la bioética narrativa, a la necesidad de reconocimiento en la relación clínica, en concreto, a través de la relevancia de integrar en la biografía del paciente su experiencia de la enfermedad.

Aunque los recursos tomados para analizar las diferentes vulneraciones son distintos, se propone aplicar a estos casos la expresión de Ortega (1930) “estar moralizado”. Con este fin se hará una modificación de la propuesta del enfoque de las capacidades de Sen y se propondrá que, en estos casos, la libertad puede identificarse en función de la capacidad de

cada persona para moralizarse frente a la situación que padece. Con estar moralizado Ortega (1930) se refería al: “Ser mismo del hombre, cuando está en su propio quicio y vital eficacia [...]”. A continuación, vamos a reformular en sentido positivo las palabras de Ortega respecto a la desmoralización para poder establecer un marco de ejercicio de la libertad como capacidad. El ser humano está moralizado cuando se encuentra: “En posesión de sí mismo”, “En su radical autenticidad”, “Vive su vida”, “Crea, fecunda, hincha su destino”. Una persona alcanza este estado cuando es capaz de ejercer su libertad a través de su capacidad para desarrollar acciones de acuerdo consigo mismo, que el propio individuo tiene razones para valorar.

Identificar la capacidad desde la expresión “estar moralizado” resulta de interés en este trabajo por dos razones. La primera, porque es un concepto que permite una gran riqueza y variabilidad en su concreción, por lo que puede aplicarse a la particularidad y circunstancia de cada persona. En este sentido, coincide con la propuesta del enfoque de las capacidades de Sen de libertad sustantiva, de una libertad encarnada en cada sujeto, diferente y ajustada a cada vida. La segunda, porque las personas pueden moralizarse, aunque se encuentren en una situación penosa. Feito (2007) utiliza el concepto “apropiación” en relación con la enfermedad para hacer referencia a una capacidad creativa, al hacer suya su enfermedad y otra capacidad interpretativa, en virtud del cual el/la enfermo/a interpreta la experiencia de la enfermedad y la integra en su biografía. El término “moralizarse” puede aglutinar las capacidades que identifica Feito (2007) en el concepto de apropiación y funcionar como ejemplo de ejercicio de libertad sustantiva de Sen. En síntesis, se propondrá que la expresión de Ortega (1930) “estar moralizado” funciona como una capacidad que, al reconocerse, como existente o latente en los otros vulnerados puede aminorar su situación y permitir protocolos más ricos y dirigidos a la potenciación de las capacidades de las personas en situación de vulneración.

En atención a la temática de la que se ha ocupado este Trabajo Final de Máster, de sus intereses y objetivos, la metodología empleada ha sido la selección de lecturas, análisis, y redacción de contenidos. Se ha comenzado presentando la condición vulnerable del ser humano, destacando algunas propuestas filosóficas como es el caso de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Xabier Etxeberria que han reparado en la vulnerabilidad del ser humano. Se han expuesto algunas de las éticas del reconocimiento más relevantes, con Axel Honneth, Paul Ricoeur y Adela Cortina, para continuar con el enfoque de las capacidades de Amartya Sen. Se ha seleccionado la bibliografía, así como las tesis pertinentes, de entre todas las que contienen, en función de la pretensión de utilizar recursos coherentes para el análisis y

aplicación a casos concretos: personas ancianas dependientes, con discapacidad y que padecen una enfermedad.

1. LA VULNERABILIDAD COMO CONDICIÓN ANTROPOLÓGICA

La modernidad centró el espacio de la fundamentación ética en la autonomía moral de los sujetos, que se concebían como formalmente iguales, libres, independientes, y responsables de sus actos. Estas aportaciones han tenido consecuencias favorables tanto en la dimensión personal como social, en la ganancia, por ejemplo, de derechos sociales. Sin embargo, como indica Etxeberria (2021b), han conllevado el inconveniente de ignorar características elementales de la condición humana: su vulnerabilidad y dependencia. No obstante, existen propuestas filosóficas que sí atienden a la dimensión pasiva del ser humano. En estas secciones se presentan algunas de las más importantes, con el objetivo de mostrar la relevancia de la vulnerabilidad para una comprensión integral de la condición humana. Atender a esta dimensión de lo humano será de utilidad para la constitución de la ética como disciplina, tanto como ética normativa como aplicada. Lo podremos apreciar más adelante.

En la sección 1.1. ‘El encuentro con el *Otro* o el nacimiento de la ética’ se presenta en líneas generales la propuesta de Emmanuel Levinas, que se caracteriza por considerar que la experiencia primera, dadora de sentido, es la experiencia ante la necesidad del Otro, que no es cognitiva, ni ontológica, sino ética, en la medida en que la carencia del Otro pide no ser herido.

En la se sección 1.2. ‘La precariedad de lo humano’ se presenta la relación entre vulnerabilidad y agresión que, inspirándose en Levinas, propuso Judith Butler a propósito de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos. A través de su obra, Butler (2006) querrá mostrar, por un lado, que la respuesta ante la vivencia del duelo y la pérdida no tiene que traducirse inevitablemente en violencia, y, por otro lado, que la experiencia de vulnerabilidad puede establecer un marco de reconocimiento común a humanidad.

En la se sección 1.3. ‘Vulnerabilidad, receptividad y capacidad’, se muestra a través de Xabier Etxeberria una concepción del ser humano como un ser vulnerable que, en relaciones de interdependencia, puede desarrollarse libre y autónomamente.

En la se sección 1.4. ‘Autonomía y vulnerabilidad’ se presentarán algunas de las reflexiones de Ricoeur (2008) que pondrá énfasis en la idea de que la autonomía del ser humano es la de un ser vulnerable y que por esta razón está expuesta a crecimientos y decrecimientos. Para dar respuesta a lo que considera una relación paradójica entre

autonomía y vulnerabilidad presentará las distintas capacidades que configuran al ser humano.

1.1. El encuentro con el *Otro* o el nacimiento de la ética

El filósofo Emmanuel Levinas inaugura una manera diferente de pensar al otro, que ya no se conceptualiza como un semejante, un igual, o alguien diferente al “yo”, sino que es un otro *en tanto otro*. La relación que se establece con él ya no es de conceptualización, no es de carácter cognitivo, sino que ante todo y, en primer lugar, con el *Otro* se establece una relación ética. Así, toda teorización y toda inteligibilidad es precedida del *orden del sentido*, resultado del encuentro con el *Otro*, que es con quien se establece una relación de responsabilidad, y, en consecuencia, ética. Como apunta Etxeberria (2020) Levinas ubica el sentido de la ética a partir del *Otro*, no la concibe como un tipo de conocimiento sino como un *acontecimiento fundacional*. De este modo, Levinas propone una ética que emerge a partir del *Otro*, a partir de la responsabilidad ante su llamada:

El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio-un concepto- que pueda amortiguar la alteridad del Otro (Levinas, 1961: 25).

Según Levinas (1961) la estructura formal que subyace a la experiencia de la alteridad es la noción de infinito, de modo que el *Otro* excede cualquier tipo de categorización. La relación, por tanto, no es conceptual porque un intento de aproximación de este tipo reduciría el Otro al Mismo. Se debe recordar que el *Otro* no es un “otro como yo” (Etxeberria, 2020: 144), sino *otro en cuanto otro*. Esta característica se muestra en la expresión del *Otro*, por medio del rostro, no muestra un mundo interior, cognoscible, sino que pone en relación al sí mismo, con el propio existir de ese ser, que no puede reducirse a la fenomenalidad (Levinas, 1961: 225). Como especifica Etxeberria (2020) Levinas, en su obra *Totalidad e Infinito*, el *Otro* se presenta como rostro, rostro que no se muestra siempre a través de la palabra, sino por medio de su miseria: hambre, desnudez o indigencia.

1.1.1. El rostro del próximo vulnerable

Levinas personifica al *Otro* a través de cuatro imágenes: el pobre, el huérfano, el extranjero y la viuda:

Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez-y el desnudamiento- “del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero”, y su expresión indica el “no matarás”. Cara a cara: relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa (Levinas, 1961: 9).

El *Otro* no está en frente del sí mismo, sino en otro nivel, es por un lado huérfano, viuda y extranjero, en su carencia e indefensión, pero también es “el Altísimo ante quien me siento indigno” (Levinas, 1961: 37) por ello afirmará que la palabra de Dios está escrita en el rostro del *Otro*, que se oye a través de su encuentro (Fornet-Betancourt y Gómez-Muller, 1983). De este modo, la relación entre el sí mismo y el *Otro*, no nace del poder del yo, de su libertad, sino que viene exigida desde la exterioridad del *Otro* (Levinas, 1961: 37). Desde la indigencia del rostro del otro, siempre necesitado, se impone un principio: “no matarás” que funciona como “la significancia misma del rostro” (Levinas, 1961: 272) expresión de su vulnerabilidad. Se trata del único principio de la ética de Levinas, así lo expresa Navarro (2008) pues su ética, afirma, no tiene como objetivo encontrar una serie de preceptos que funcionen como normas morales, sino que la propuesta de Levinas radica en querer reconstruir la ética desde una nueva concepción de su sentido. Es por ello, mantiene Navarro (2008), que el principio de “no matarás” no funciona como un imperativo, sino que muestra la significación de la ética a través de la corporalidad. Actúa como la condición de posibilidad de las relaciones humanas, donde se hace alusión a un tipo de responsabilidad que excede la identidad de los sujetos, y que funciona en virtud de una pasividad absoluta que posibilita la recepción abierta del sí mismo hacia el *Otro*. El *cara a cara* muestra la alteridad del *Otro*, que antes de revelarse como un rostro físico, perceptible, representa una significación distinta al sí mismo. A su vez, a través del rostro, se presenta no solo la individualidad personal, sino que el *cara a cara* incorpora a toda la humanidad en cuanto humanidad vulnerable. La común vulnerabilidad humana es la que permite instaurar un sentido que supera al biológico, en cuanto que todos pertenecemos a la especie humana, pues introduce un sentido de fraternidad. Así cualquiera me es próximo, en la medida en la que se me presenta como carente, despojado, vulnerable (Etxeberria, 2020: 145).

1.1.2. Responsabilidad y caridad: el ideal de santidad

La responsabilidad con el otro nace de la visión del rostro ajeno, donde la caridad, el amor sin eros, asume sobre sí el destino del otro (Fornet-Betancourt y Gómez Muller, 1983: 63). El amor, como caridad, funciona como un precepto donde la responsabilidad a atender a la llamada del *Otro* es por definición intransferible, por ello Levinas inspirándose en las palabras de Dostoievski afirmará “[...] todos los hombres son responsables unos de otros y *yo más que nadie*” (Fornet-Betancourt, y Gómez-Muller, 1983: 63-65). Esta afirmación explica que para el autor sea un valor de carácter absoluto la capacidad latente en el ser humano de dar preferencia a alguien por encima de sí mismo. Esta capacidad conforma un ideal, en concreto, un *ideal de santidad*, por ello, aunque su consecución sea muy compleja para los seres humanos, el autor apunta que la humanidad ha descubierto que es un ideal *incuestionable*, es decir, acepta y promueve su estatus como modelo, horizonte, aspiración a alcanzar. Sin embargo, este *ideal de santidad*¹ es contrario a las *leyes del ser*, que exige reciprocidad, proporción y simetría, el *despertar de lo humano*, es para Lévinas despertar al ideal de los santos que han vivido en la historia (Fornet-Betancourt, y Gómez-Muller, 1983: 63-65).

Volviendo a Etxeberria (2020) afirma que a lo largo de *Totalidad e Infinito* el *Otro* se piensa como *exterioridad*, *alteridad*, de manera que la relación entre el sí mismo y el *Otro*, en cuanto experiencia de la exterioridad, está atravesada por una *asimetría* insalvable. El *Otro*, por tanto, viene desde fuera del sí mismo y se muestra en su necesidad, lo que exige responder ante ella, sin embargo, esta demanda no puede exigirse a la inversa -del *Otro* al sí mismo- sino que quien recibe al *Otro* desde la *hospitalidad*, debe asumir su necesidad, respondiendo ante ella, sin ningún tipo de exigencia.

1.1.3. El tercero y la exigencia de justicia

El encuentro con el *Otro* funda un acontecimiento donde, al exigir la apertura del sí mismo, permite su incursión como sujeto moral, en la medida en que responde a la llamada del *Otro*. Sin embargo, la relación con el *Otro* también puede ser violenta. Según Levinas

¹ Como apunta Melich (2014) la categoría de *santidad* en Levinas es una categoría ética no teológica, porque no hace referencia a la relación del ser humano con dios, sino a la relación del ser humano con el otro, en concreto, a responder ante la necesidad del otro.

aquel que ejerce la violencia, se conceptualiza como verdugo, ya no tiene rostro, lo ha perdido al vulnerar al *Otro*, a su prójimo. Es por esta razón que el autor considera que hay cierto tipo de violencia necesaria, y es la que responde ante el verdugo. Así en la relación inter-subjetiva se exige primero caridad y después justicia, en la medida en que esta también responde a las demandas de los otros, de la humanidad que ha sido vulnerada. Se exigen, por tanto, estado y jueces, y además de prójimos, ciudadanos. El estado está fundado sobre la caridad de la relación inter-personal, de ahí su legitimidad, sin embargo, si este pretende coartarla, conducirla, se vuelve totalitario (Fornet-Betancourt y Gómez-Muller, 1983: 61). A pesar de la posibilidad de la violencia venida del *Otro*, así como la necesidad de responder ante su carencia, Levinas afirma que el *Otro* no domina al sí mismo, sino que en el encuentro con el *Otro* se muestra que la propia subjetividad no está ni puede estar en el primer lugar. Se trata, sin embargo, de un acontecimiento que constituye al sujeto en la medida en que permite su inclusión como sujeto moral (Etxeberria, 2020: 149).

Levinas especifica que es en el momento en el que, al lado del otro, encontramos a un *tercero*, cuando necesitamos de la teorización, de la filosofía. (Fornet-Betancourt y Gómez-Muller, 1983: 61). La inclusión de lo teórico en la caridad es consecuencia de la necesidad de comparar aquello que, en principio es incomparable a saber: cada ser humano. En la medida en que todos se presentan como carentes, necesitados, la responsabilidad hacia su necesidad se dirige a través del juicio, en palabras de Levinas la tarea de la justicia es dilucidar “quién pasa delante”, es decir, decidir con ecuanimidad a quién se debe atender primero (Fornet-Betancourt. y Gómez-Muller, 1983: 61). De este modo, como afirma Etxeberria (2020) si tan solo existiera un sí mismo junto al *Otro*, toda respuesta iría dirigida hacia el *Otro*, pero en la medida en que al lado del *Otro* hay un *tercero* se debe comparar lo incomparable con el fin de concebir la igualdad, medir las relaciones entre ciudadanos y evitar la violencia por medio de la justicia.

A modo de síntesis de la presente sección, la filosofía de Levinas se caracteriza por poner el acento en que la experiencia primera, dadora de sentido, es la experiencia del *Otro*, del prójimo, (que se me presenta como próximo) que ya no es cognitiva, ni ontológica sino ética, en la medida en que el *rostro* del *Otro* me pide que no le hiera (Fornet-Betancourt y Gómez-Muller, 1983: 63). La asimetría en la relación con el *Otro*, en tanto ser que se me presenta como necesitado, y la responsabilidad intransferible ante su necesidad, se funda sobre la caridad que excede toda proporción y sobre la justicia que dirige su acción, para atender a quien está al lado del *Otro* al *tercero*, que como especifica Navarro (2008) a través de su mirada muestra a toda la humanidad. ´

Algunas instituciones, como, por ejemplo, la educativa, la sanitaria o las sociales quieren dar respuesta a las necesidades del ser humano, a sus carencias y también potenciar sus capacidades. Este trabajo se une a la defensa del ideal de que las instituciones deben estar conformadas con una serie de estructuras y principios que guíen y faciliten las funciones de cada una de las personas que, desde sus estructuras, ofrezcan ayuda y atención desde sus conocimientos: profesorado, personal de medicina y enfermería, trabajadores/as sociales y un largo etc. Conocer la propuesta de Levinas, su reivindicación de la asimetría en la relación con el *Otro*, su radical necesidad y la responsabilidad de responder ante esta, puede ayudar a desestigmatizar a los llamados grupos vulnerables, identificando sus necesidades sin definirles desde sus carencias y reconociendo que todo ser humano, aunque en distinto grado, es un ser carente, vulnerable, precario.

En la siguiente sección tendremos ocasión de desarrollar a través de Butler (2006) la condición de precariedad del ser humano. La autora está interesada en mostrar que la experiencia de dolor, de pérdida y de vulnerabilidad no tiene que conducir a la violencia, sino que podría conllevar la visibilidad de todas aquellas vidas, que, por haber sido censuradas en el discurso público, se han deshumanizado y borrado, provocando que su dolor o muerte no sea percibida como una pérdida.

1.2. La precariedad de lo humano

La condición vulnerable del ser humano da lugar a que pueda ser herido, de modo que siempre cabe la posibilidad de que reciba un daño. La relación entre vulnerabilidad y agresión fue estudiada por la filósofa Judith Butler en su obra, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* escrita después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos. Butler (2006) señala que la violación de las fronteras estadounidenses había mostrado con claridad la vulnerabilidad del país. Afirma que este es un caso donde se evidencia la apertura del ser humano al daño, lo que provoca experiencias de temor y dolor. A lo largo de la obra intentará mostrar que la vivencia de vulnerabilidad y pérdida no tiene que traducirse inevitablemente en violencia.

1.2.1. Vulnerabilidad y común interdependencia

Los acontecimientos vividos en EE. UU. el 11 de septiembre fueron muestra de que la vulnerabilidad, como condición que constituye al ser humano, pone en evidencia que no

existe ninguna dimensión de seguridad total que pueda evitarla. Butler (2006) indica que el sometimiento al daño, sin embargo, permite observar y razonar sus *mecanismos de distribución*, así como encontrar otras víctimas en otros lugares, en otras fronteras.

[...]la suspensión de los privilegios del Primer Mundo [...] ofrece una oportunidad de empezar a imaginar un mundo en el que la violencia pueda minimizarse, en el que una interdependencia inevitable sea reconocida como base de la comunidad política global (Butler, 2006: 14).

La filósofa considera que el dolor de esta situación puede funcionar como impulso para una reflexión política que tenga el objetivo de evitar la circularidad de la violencia, para ello se debe estimar la vulnerabilidad y la agresión como su punto de referencia. El objetivo de la autora en esta obra es mostrar las condiciones de posibilidad de un mundo que aceptara su vulnerabilidad y común interdependencia y no quisiera responder con violencia al daño recibido, sin que ello implicara exculpar a los agresores. A continuación, se tratará el capítulo segundo de la obra, titulado “Violencia, duelo, política” así como el quinto y último, “Vida precaria”. La razón de tratar estos capítulos se debe al análisis que realiza la autora del concepto vulnerabilidad y del pensamiento de Levinas y de la vinculación que elabora entre ambos y las acciones de violencia y deshumanización.

1.2.2. En contra de la deshumanización: la experiencia humana de pérdida y duelo

En “Violencia, duelo, política” la autora realiza un análisis de la vida política en cuanto que es afectada por la condición de vulnerabilidad y por la exposición a la violencia que esta implica. El horizonte que plantea Butler (2006) es tratar la respuesta al duelo, provocado por la experiencia de pérdida, con el objetivo de hallar los cimientos para una comunidad que pudiera liberarse de la circularidad de la violencia. Analizar el duelo le permite pensar en una problemática, la cuestión por las *vidas* que forman parte de lo *humano* y qué se conceptualiza como lo *humano*. Argumenta que la respuesta al duelo, en forma de violencia y su persistencia en el tiempo, se ha favorecido debido a que no toda vida humana se ha conceptualizado como tal, considera que, pese a las diferencias de tipo geográfico e histórico, es factible hacer referencia a un *nosotros* en la medida en que *todos nosotros* coincidimos respecto a la experiencia de la *pérdida*. A su vez esta experiencia es causa del *duelo*, que tiene lugar cuando se admite que la pérdida implica una transformación del sujeto que experimenta el duelo, de la que se desconocen las consecuencias. Se trata de un cambio

que no puede preverse ni calcularse y que se desarrolla cuando una persona se confronta a la incomprendibilidad de la pérdida.

Según la filósofa el duelo posibilita una lectura de la comunidad política, en la medida en que muestra que son los vínculos que nos unen a los otros, y que nos constituyen, los que dan lugar a un duelo si estos estos lazos se pierden, pues afecta a la constitución de la propia identidad. Por esta razón, la autora afirma que nuestras relaciones no solo nos componen, sino que también nos desintegran. Hay varias situaciones que provocan esta sensación de estar *fuera de sí*, entre ellas la autora nombra a la pasión sexual, la pena o la furia política (Butler, 2006: 50). El estar fuera de sí, es la razón que le hace a Butler (2006) pensar que la dimensión del derecho no puede hacer justicia a la pasión, la pena y la ira, es decir todos aquellos afectos que nos provocan el anterior mencionado *fuera de sí*. Considera que, si bien el derecho sí puede hacer referencia a las ontologías humanas contextualizadas en un determinado marco legal, por ejemplo, el liberal, no puede referirse a *quiénes somos*, en la medida en que esta cuestión está irremediabilmente unida hacia aquello que nos desintegra y nos enfrenta a lo incognoscible.

También el cuerpo implica vulnerabilidad, mortalidad y, en cuanto que está expuesto a los otros, permite la posibilidad de la violencia. Por esta razón constata que los cuerpos no pueden ser nunca lo *suficientemente nuestros*, dada su dimensión pública, que hace que sea ya de otros. De este modo, en la medida en que el cuerpo forma parte del mundo de los otros como fenómeno social, no nos puede pertenecer completamente. La violencia tiene lugar cuando se utiliza la interdependencia originaria entre seres humanos, como cuerpos, para causar un daño.

La experiencia de violencia, de pérdida, de duelo, puede mostrar, una perspectiva a partir de la cual pensar la situación global contemporánea, y en concreto, en la estadounidense. Concienciarse de y reconciliarse con la vulnerabilidad que nos constituye podría funcionar como una base para evitar la violencia como respuesta política y negarla puede provocar que se favorezcan todos aquellos razonamientos que pretenden apoyan la guerra como respuesta al duelo. Por ello, para Butler (2006) toda política debería partir del conocimiento de la vulnerabilidad, de su corporalidad y de su distribución geopolítica. Por esta razón, la autora recuerda que es importante trabajar sobre el duelo y no dejar que los miedos provoquen que la respuesta al mismo sea violenta. Como ya se ha mencionado, a partir de la propia vulnerabilidad y experiencia de pérdida, es posible despertar la conciencia por la vulnerabilidad de otros y por sus respectivas pérdidas y con ello se puede transformar esta experiencia en un recurso político. Si se aceptan, tanto la propia condición de

vulnerabilidad, como el duelo que conlleva la pérdida, es posible tanto empezar a pensar en qué medida se han silenciado otras vulnerabilidades y otras muertes, como elaborar una *insurrección ontológica* que pregunte por lo real, por aquellas vidas que son reales y por cómo se puede reconstruir una realidad en la que todas formen parte. Con ello Butler quiere evitar que la violencia se desarrolle sobre aquellos que, por no considerarles reales, ya no cuentan cómo vida, ni, por tanto, como muerte. Es así como se produce la *desrealización* del *Otro*, porque no les corresponde ningún duelo, ningún reconocimiento público ni ninguna realidad. Se trata de vidas que no concuerdan con lo que se ha establecido previamente como lo *humano*, lo que permite además una mayor violencia.

Para Butler (2006), la deshumanización está provocada por las restricciones de un marco dominante que categoriza lo *humano*, por la violencia física que lo anterior provoca y por la violencia que tiene lugar cuando en el discurso público se eluden todas aquellas vidas que no han sido consideradas como tales. Sin embargo, la deshumanización se da no solo a través de un discurso público deshumanizante sino, por medio del rechazo previo y la falta de reconocimiento a las vidas violentadas en el discurso, lo que evita que formen parte de la vida pública, del duelo público. Es por esta razón que la autora considera que se debe poner especial atención a la manera en el que los actos de duelo público se desarrollan, pues producen la norma sobre la que se regula qué muertes cuentan como muertes y qué vidas no se han considerado. Por esta razón, Butler (2006) recuerda que es necesario permitir el disenso, para introducir a través de este las vidas que han sido deshumanizadas. Para ello es importante dirigir la atención al modo en el que se configura lo público y *reconocer* aquellas vulnerabilidades que no forman parte de él. Un modo de hacerlo es identificar los instrumentos narrativos que instauran lo humano, a través del periodismo, por ejemplo. La autora propone identificar aquellas acciones que promueven la deshumanización. Esta situación exige la creación de nuevos *lazos de identificación* y pensar lo que significa e implica pertenecer a una comunidad humana, a la cual no se le puede demandar una misma base epistemológica o cultural.

Tras la experiencia de pérdida y vulnerabilidad, se puede generar otro vínculo, que sirva de medio para la elaboración de relaciones internacionales democráticas, conscientes de la vulnerabilidad humana y de la necesidad de interdependencia. Butler (2006) es consciente que lo anterior puede funcionar como horizonte para las sociedades, también para la estadounidense, sin embargo, precisa que su realización es muy compleja, sobre todo si EE. UU. se quiere afirmar rompiendo los compromisos internacionales se ha puesto en evidencia su (necesaria) vulnerabilidad. Por esta razón, según Butler (2006) es importante la

existencia de discursos públicos disidentes sobre el discurso normativo y promover el *valor democrático* de la *crítica*.

Es necesario reconocer la vulnerabilidad, para que se pueda modificar su sentido, en su reconocimiento, la vulnerabilidad no es una carencia estéril, sino que funciona como una “condición para la humanización” (Butler, 2006:70). Sin embargo, para que la vulnerabilidad forme parte de la constitución de lo humano es imprescindible establecer un marco de reconocimiento de *estas* vulnerabilidades, porque no puede postularse como concepto si previamente no se ha reconocido a las personas que la componen, por esta razón es importante hacer partícipe a toda voz disidente en la constitución de un marco de reconocimiento (Butler: 2006, 71). No obstante, la constitución de lo humano, a partir del reconocimiento de las diferentes vulnerabilidades y de la vulnerabilidad del propio sujeto, no puede exigir un modelo único de comunicación, tampoco de razón o de una noción de sujeto, sino que lo humano surge como una actualización de aquello que aún está por conocer a través de un ejercicio de desorientación y pérdida, debido a que la recepción abierta del otro implica la posibilidad de desapropiación del sujeto que lo recibe (Butler, 2006: 78).

1.2.3. Por una ética de la no violencia

En el capítulo “Vida precaria” la autora comienza prestando atención a una crítica elaborada en un congreso al que asistió hacia las humanidades, en concreto, a su falta de eficacia, en su poca relevancia en el mundo actual. “Vida precaria” responde a través de la lectura del pensamiento de Emmanuel Levinas a esta crítica, mostrando la pertinencia de las humanidades en el mundo actual, en concreto, para darle lugar a una ética de la no violencia.

La autora comienza pensando desde Levinas aquello que es moralmente obligatorio. Como se recordará, este autor no hace depender la obligatoriedad moral de una manifestación y mantenimiento de la propia voluntad, tampoco de la auto imposición o de la autonomía sino de la demanda del *Otro*. Levinas introduce la noción de rostro para esclarecer la manera en el que se da la interpelación moral, que no es algo que pedimos ni tampoco que podríamos rechazar libremente, sino que nos viene impuesta desde el *Otro*. En palabras de Butler la propuesta de Levinas puede interpretarse como una ética judía de la no violencia, considera que este planteamiento tiene grandes posibilidades de aplicación en las problemáticas actuales.

Butler (2006) especifica que la ética desarrollada por Levinas aboga por un momento primario en el que se atiende la llamada del *Otro*, a su precariedad, dando respuesta a la

indefensión del rostro. Es esta situación precaria la que según Levinas suscita una lucha en aquel al que el *Otro* interpela, se trata de una tensión entre procurarle la paz o la violencia al vulnerable que llama desde su necesidad. La ética de Levinas aboga por la no violencia incluso en las situaciones que supone un peligro para la propia vida, es por esta razón que afirma que se teme por la propia supervivencia y se vive la angustia por la posibilidad de herir al *Otro*. Por esta razón Butler (2006) afirma que la no violencia de Levinas no nace de un lugar pacífico sino de la tensión entre el temor de padecer violencia y el temor de ejercerla. Bajo esta propuesta no es posible justificar ningún tipo de violencia desde una perspectiva deontológica (por ejemplo, afirmar que la muerte de una persona está justificada en la medida en que uno se quería proteger de ella, pues quería atentar contra su vida) o consecuencialista (justificar matar a una persona porque, de otro modo, ella habría matado a más) (Butler, 2006: 170).

La demanda del *Otro* hacia la responsabilidad ética es incluso anterior al lenguaje, en la medida en que el ejercicio de lenguaje se da por medio de una apelación previa. La autora afirmará que: “[...] hay cierta violencia en el hecho de ser interpelado, de recibir un nombre, de estar sujeto a una serie de imposiciones, de ser forzado a responder a las exigencias de la alteridad” (Butler, 2006: 175), de este modo, la situación discursiva es resultado del hecho de que la demanda por el lenguaje tiene lugar, aunque no la deseemos.

Butler (2006) destaca dos razones para reflexionar sobre los problemas actuales a partir de Levinas, en primer lugar, dado el vínculo que establece entre representación y humanización, en segundo lugar, debido a la relación que elabora entre ética y violencia. Por medio de estos términos Levinas reflexiona sobre las diferentes maneras de deshumanización a través del rostro. Un ejemplo de este tipo es puesto por Butler (2006) haciendo referencia a las fotografías publicadas en el New York Times de mujeres afganas liberadas en nombre de la democracia, así Butler (2006) se pregunta dónde quedan en esta fotografía los símbolos de explotación y de pérdida que han permanecido en el olvido. Dada su falta de representación, no hay ninguna mención a las vidas perdidas en nombre de la democracia.

1.2.4. La imposibilidad de representación

Butler (2006) a través de relación que establece inspirándose en Levinas entre representación, humanización y deshumanización concluye en que lo humano hace referencia a “la imposibilidad de la representación” (Butler, 2006: 180) Bajo esta

perspectiva, lo humano señala la irrepresentabilidad de lo representado, y se encuentra en el límite de la falta de éxito que tiene toda representación. Considera que un ejemplo donde se da la pérdida de lo humano a través de la imagen es en las representaciones de rostros como los de Osama Bin Laden o Saddam Hussein, pues a través de la imagen se quiere personificar al mal mismo, se muestra una fotografía donde ya no es posible identificarse porque toda humanidad ha sido eliminada. De esta manera, el par humanización-deshumanización depende en gran medida del modo en el que se represente, si en esta representación cabe algún tipo de identificación o si solo existe ya una desidentificación.

Uno de los problemas a los que se enfrenta la ética de la no violencia son los esquemas normativos de inteligibilidad, desde los que se establece qué es humano y qué no lo es. La representación de ideales a través de las narrativas de ciertas imágenes y no de otras es una manera de ejercer el poder y acotar el concepto de humano, a favor de ciertas normatividades y anulando otros nombres, imágenes y narrativas. Una manera de deshumanizar al otro es borrando toda representación. Un ejemplo de qué conlleva lo anterior es la prevención de la violencia a través de una violencia mayor.

Lo que Butler (2006) propone para responder a esta situación es enfrentar los propios impulsos violentos, a través de la visibilidad de la pérdida generada a otras vidas, vidas que por no ser nombradas ni colocadas en el discurso público han sido deshumanizadas, de tal modo que ni siquiera se ha apreciado ninguna pérdida, ningún dolor. Por esta razón la autora señala que las humanidades como crítica cultural tiene un objetivo importante y es el de “devolvernos lo humano allí donde no esperábamos hallarlo” (Butler, 2006: 187), para crear democracias más sensibles, donde, se pueda empezar a pensar lo humano en el límite de aquello que podemos *pensar, oír, ver*, pero, sobre todo, *sentir*: la precariedad y la pérdida de las vidas humanas que han sido silenciadas.

1.3. Vulnerabilidad, receptividad y capacidad

Etxeberria (2020) comparte una concepción del ser humano como un ser vulnerable, que en su dependencia está expuesto a la herida y al daño, pero también al beneficio y la ayuda que le viene de los otros. Desde su vulnerabilidad es también un ser capaz que, en relaciones de interdependencia, puede desarrollarse libre y autónomamente.

1.3.1. Receptividad, responsividad y vida ética

Para elaborar esta idea, el autor fundamenta su obra sobre tres tesis. En primer lugar, la tesis de la *receptividad*, según la cual todo aquello que el ser humano recibe le es determinante en su vida, por dos razones. La primera, porque antecede a sus acciones, (por ejemplo, el cuidado en el inicio de toda vida humana), la segunda, por la relevancia y afectación que tiene en la propia acción. En segundo lugar, la tesis que aborda la *responsividad*, según la cual nuestras acciones están afectadas por aquello que hemos recibido. En tercer y último lugar la tesis sobre la *vida ética*, que defiende que la *vida ética* se desarrolla entre nuestra dimensión responsiva y receptiva, y que da lugar a *lo ético* que integra la ética como disciplina pero que la excede en su desenvolvimiento en la experiencia de la vida cotidiana. En contraposición a estas tres tesis se encuentra “la sensibilidad cultural dominante” (Etxeberria, 2020: 18), que enaltece la acción del sujeto en detrimento de aquello que padece y recibe.

Como ya se ha mencionado, el autor fundamenta sus tesis a través de una concepción antropológica determinada: la condición humana es de labilidad², fragilidad, y vulnerabilidad. Sin embargo, también considera al ser humano como capaz. La relación entre vulnerabilidad y capacidad cuenta con gradaciones de diverso tipo, que dependen de la biografía y circunstancia de cada ser humano. La vulnerabilidad es la que posibilita la instancia receptiva. Los seres humanos también tenemos una capacidad responsiva, de responder a las receptividades a través de nuestra creatividad y libertad, que siempre está afectada por la vulnerabilidad, pero que no impide la creatividad y autonomía de las acciones humanas.

1.3.2. Consciencia, libertad e iniciativa

Etxeberria (2020) identifica las variables más relevantes que pueden afectar a la receptividad, cuando esta tiene lugar entre dos seres humanos. En primer lugar, la consciencia o falta de ella de quien da y de quien recibe, que tiene consecuencias en el tipo de relación y en la intensidad de esta. En segundo lugar, la libertad o la necesidad de quien da y de quien recibe. En este caso, si la persona que recibe no tiene necesidad de la recepción

² Ha de mencionarse que cuando Etxeberria (2020) hace referencia a la labilidad, está utilizando el concepto utilizado por Paul Ricoeur en *L'homme faillible* donde enfatiza la condición falible del ser humano, como alguien que falla. Etxeberria utiliza y amplía el término para hacer mención no solo a la falibilidad humana, sino también a lo débil, lo frágil y lo lábil. En este trabajo se utilizará la noción de labilidad y vulnerabilidad como sinónimos.

y cuenta con la autonomía suficiente podría negar o aceptar su recepción. En tercer lugar, la iniciativa o falta de ella en quien da y quien recibe, es decir si quien da tiene la intención de hacerlo y si quien recibe se lo ha solicitado previamente o no. Por último, la simetría o asimetría entre quien da y quien recibe. La asimetría, considera el autor, suele estar implícita en las relaciones de recepción en quien dona y quien recibe lo donado. Esta asimetría puede verse equilibrada cuando la persona que recibe responde ante lo recibido con agradecimiento o ciertas virtudes, lo que evidencia- afirma el autor- la porosidad de la relación. A este respecto, cabe mencionar que las relaciones de recepción del daño son más evidentemente asimétricas. Si bien, y como se ha señalado, el autor categoriza estas variables como aquellas que tienen lugar entre dos seres humanos, en el último bloque de este trabajo “3. Moralizarse desde el reconocimiento de la vulnerabilidad” se aplicarán estas categorías a otro tipo de relación, a saber, la del ser humano con ciertas instituciones: la sanitaria, educativa y social. Se defenderá la idea de que tener en cuenta estas variables mejoraría el diseño y la consecución de ciertos objetivos de las instituciones ya nombradas.

1.3.3. Capacidad en la limitación

Como se ha comentado, Etxeberria (2020) concibe al ser humano como vulnerable, capaz y receptivo. La labilidad permite la recepción (de aquello que puede perjudicar o beneficiar) y esta posibilita el desarrollo de las capacidades del ser humano. La condición lábil del ser humano conlleva que, aun adquiriendo una destacable autosuficiencia, esta nunca será total. Por esta razón, las capacidades y posibles realizaciones del ser humano siempre están afectadas por la limitación y la finitud. Ambas se expresan en las diferentes facetas de la vida humana: no solo en lo que podemos o no podemos hacer sino también en lo que no podríamos hacer en soledad, si no accedemos a los otros³. En la labilidad, en la condición de necesidad humana, se genera la receptividad, en cuanto que como seres con limitaciones y dependencias necesitamos las recepciones de lo otro (personas y/o instituciones) para realizarnos desde nuestra fragilidad.

La receptividad, generada en la labilidad, no solo tiene una dimensión pasiva, como aquello que recibimos de los otros, sino que puede contar con otra dimensión activa y mostrarse como capacidad. Se trata de una capacidad para recibir sin resistencias, para acoger desde la apertura del sujeto la diversidad de recepciones. Esta integración de la

³ A este respecto se podría añadir que la expresión “*los otros*” puede hacer referencia tanto a la ayuda de otras personas, familiares o allegados, como de instituciones, la sanitaria o educativa.

capacidad en lo receptivo afecta- según el autor- al propio concepto de capacidad, pues en toda capacidad existiría un primer momento de recepción. Si el primer momento de la receptividad es pasivo y hace referencia al ser afectado, el segundo momento es activo y se manifiesta en los diferentes modos de acogimiento y actitudes ante lo recibido. La concepción del ser humano como un ser lável también afecta a la noción de libertad. Bajo esta concepción la libertad no pierde su centralidad en la vida humana, sino que se enmarca en las dinámicas de intersubjetividad e interdependencia.

El ser humano se concibe como un ser que requiere apoyos, para que pueda sobrevivir y prosperar. Un ser social, cuya humanidad se desarrolla en su participación en la sociedad, que debe facilitarle los apoyos que precise. Es también un ser frágil, que puede fallar, vulnerable, abierto a la herida que necesita de cuidado y sanación. Dependiente de los demás, cuya *autoinsuficiencia* varía a lo largo de su biografía. Es un ser que recibe en toda circunstancia, desde la más frágil hasta la más libre y autosuficiente, aunque no sea posible una independencia total. Que es capaz de acoger lo recibido posibilitando que la recepción pueda fecundarlo, lo que le permite la potenciación de sus capacidades, que también puede recibir el daño y sufrimiento que necesita ser mediado por la reparación y el cuidado. Se trata de un ser capaz de ser responsivo, de responder con iniciativa y libertad en la tensión entre la vulnerabilidad y la recepción, de mostrar responsabilidad ante sus acciones.

1.3.4. Dependiente, autónomo e interdependiente

Etxeberria (2021) define al ser humano como dependiente, autónomo e interdependiente. Categorías que deben comprenderse relacionadas entre sí. La dependencia se muestra con claridad en los periodos iniciales y finales de la vida humana. El ser humano depende de los otros para dar respuesta a sus necesidades, a su vulnerabilidad y fragilidad, y potenciar sus capacidades, con el fin de poder lograr sus proyectos. Como ya se mencionó, además de seres dependientes de las receptividades de los otros, el ser humano es un ser capaz, capacidad que es consecuencia de la responsividad ante las recepciones. Bajo la concepción del autor critica el ideal moderno de “individuo separado, libre y autosuficiente” (Etxeberria, 2021: 242) considera que no es consistente en virtud de la vulnerabilidad y dependencia humana. Identifica que una consecuencia negativa de este ideal es la negación de la dependencia, pues implica negar también de la propia condición humana. Aún es más doliente cuando el rechazo se dirige a personas determinadas, por sus dependencias específicas. De ahí la relevancia de reconocer la dependencia como un rasgo común a todos

los seres humanos, reconocer por tanto la limitación humana y la posible positividad de esta condición, que el autor reconoce en la acogida de la solidaridad y la relación con aquellos que responden ante nuestras dependencias.

Aunque esta concepción del ser humano lo presente como un ser dependiente, la especificación de estas dependencias no es la misma en todas las personas. Etxeberria (2021) llama la atención sobre determinados tipos de dependencia, en concreto aquellas que se extienden a lo largo del tiempo, que no disminuyen, sino que aumentan y que necesitan de apoyos y recursos. Es bajo esta última definición que suelen identificarse las denominadas “personas dependientes”. Para el autor el uso de este concepto conlleva dos problemas, el primero identificar la totalidad de la persona a su dependencia, el segundo eludir el hecho de que todas las personas son dependientes de los otros en distintos grados. La condición de dependencia no debe exagerarse- de tal manera que defina a la totalidad de la llamada “persona dependiente” pero tampoco eludirse porque quedarían sin fundamentación su derecho a recibir apoyos específicos.

Dada la común vulnerabilidad humana, el autor señala que ha de matizarse el ideal moderno, con el fin de que el ser humano pueda acercarse a este, potenciando su creatividad y originalidad, pero sabiendo de sus dependencias y receptividades. El ideal al alcanzar es según el autor la no dominación (en sustitución de la independencia) en todas sus formas de realización: “[...] manipulación, discriminación, exclusión, opresión o violencia” (Etxeberria, 2021: 243). La realidad humana es, ante todo, interdependiente: el ser humano es dependiente, necesita de apoyo personal e institucional, y tiene capacidades, que pueden servir a su vez de germen para el ofrecimiento de apoyos a otros.

1.3.5. La autonomía como una condición voluble

Esta concepción del autor del ser humano como vulnerable, interdependiente y capaz, no es contraria con la noción de autonomía. Etxeberria (2021) destaca la relevancia de esta para el ser humano, en la medida en la que permite la atribución de nuestras acciones, y nuestra responsabilidad ante las mismas. Es nuestra capacidad de autonomía la que posibilita la responsabilidad moral. La contribución de Etxeberria (2021) respecto a la noción de autonomía moral es afirmar que, aunque podamos reconocernos como responsables de nuestros actos, ello no impide reconocer que estos están afectados por responsabilidades de distinta índole. El autor destaca el carácter voluble de la autonomía moral, como un estado que está expuesto a reducciones y aumentos. Podemos añadir un ejemplo: cuando una

persona sufre una demencia senil. Ante el proceso de decrecimiento de la autonomía el autor propone apoyos acompañado de ciertas pautas de tipo ético. A continuación, se enumeran y explican sintéticamente.

En primer lugar, diferenciar entre “capacidad para decidir y la autosuficiencia para ejecutar” (Etxeberria, 2021: 245), de tal modo que, cuando la persona a la que se le ofrecen los apoyos es capaz de decidir, se respete su decisión y se faciliten los medios para que pueda realizarla. En segundo lugar, que se diferencie entre la capacidad de determinación actual y potencial que puede adquirir a través de los apoyos. En tercer y último lugar distinguir la autonomía como autolegislación, es decir “darse la propia ley moral” (Etxeberria, 2021: 246), de la autonomía como autenticidad “ser uno mismo” (Ibidem). Tendremos ocasión de desarrollar la noción de autonomía como autenticidad en el tercer bloque del presente trabajo a través de la noción de “moralizarse” tomada de Ortega.

1.3.6. Algunos desarrollos actuales

Son coincidentes con Etxeberria (2020) y Etxeberria (2021) respecto a la condición vulnerable del ser humano las reflexiones de Torralba (2010) y Feito (2007). Torralba (2010) destaca de la condición de vulnerabilidad del ser humano, acentuando que este puede apropiarse de ella siendo consciente de su existencia, asumiéndola como una característica más de la vida humana. Esta toma de conciencia tiene lugar tras una serie de experiencias de tipo personal, se desarrolla a lo largo de la vida humana en diferentes ocasiones de distinto grado. La condición de vulnerabilidad humana no es un misterio, sino un hecho que se puede constatar a lo largo de la vida (por ejemplo, la experiencia de la muerte ajena, de la propia enfermedad, de la necesidad económica...). Para que el ser humano se apropie de su vulnerabilidad, no debe ocultarla, continúa el autor, sino apropiarse de ella, a este respecto podría añadirse que debe reconocerla y reconocerse desde su condición vulnerable. En este trabajo se defiende que el reconocimiento de la propia vulnerabilidad debe ir acompañado del reconocimiento por parte de las instituciones. Tendremos ocasión de reparar en este aspecto en el tercer bloque del presente trabajo.

Por su parte Feito (2007) acentúa la complejidad de la noción de vulnerabilidad, recordando que, si bien hace referencia a la posibilidad de ser herido, es un concepto que cuenta con distintas dimensiones. La primera, que ya ha sido abordada, es la antropológica, según la cual la condición humana incluye la de ser vulnerable. La segunda es una dimensión social, que distingue las diferentes vulnerabilidades según las condiciones de vida lo que

permite identificar las denominadas “poblaciones vulnerables” (Feito, 2007: 7). Es la dimensión social la que exige incluir las nociones de cuidado y solidaridad bajo la esfera de la justicia. Se desarrollará esta cuestión en el tercer bloque del presente TFM, cuando se traten las diferentes gradaciones de la vulnerabilidad, porque, aunque esta sea una condición común a todos los seres humanos, no todos la sufren con la misma intensidad. Se abordará como ejemplos de tipologías de vulnerabilidad la discapacidad intelectual, la enfermedad y la vejez y se mostrará la necesidad de que las instituciones, educativa, médica y sociales, reconozcan y respondan sin estigmatizar a las diferentes vulnerabilidades.

1.4. Autonomía y vulnerabilidad

La noción de receptividad desarrollada por Etxeberria (2020) pone en evidencia la dimensión pasiva del ser humano, su apertura hacia los otros y hacia sus acciones, que pueden ser positivas o negativas, produciendo un beneficio o un perjuicio en quien las recibe. El interés de Etxeberria (2020) en fundar una teoría ética sobre la dimensión receptiva y responsiva del ser humano, no es ajena a las nociones de autonomía y responsabilidad moral, pues considera que siguen siendo centrales para la constitución de la ética como disciplina y para la constitución del sujeto moral. Al destacar la dimensión receptiva del ser humano, identifica la autonomía en su relación con la vulnerabilidad humana, es decir con su dimensión frágil y falible. A este respecto son interesantes los desarrollos de Ricoeur (2008) que compondrán la presente sección. El autor reflexiona sobre la relación entre autonomía y vulnerabilidad para dar respuesta a una pregunta: “¿Qué es un sujeto de derecho?” (Ricoeur, 2008: 70). Con sus reflexiones se quiere mostrar, por un lado, la relación entre ambos conceptos, es decir, que la autonomía lo es de un ser vulnerable, por otro, reivindicar la relevancia de reconocer la autonomía como un proceso susceptible a crecimientos y decrecimientos, (tal y como defiende Etxeberria (2020)). La finalidad de abordar esta cuestión es la de identificar y reconocer las decisiones de carácter autónomo en grupos que históricamente han sufrido de relaciones de tipo paternalista: enfermos, personas con discapacidad intelectual y personas en un proceso de vejez avanzado, quienes usualmente no han podido ejercitar o desarrollar su autonomía. Suelen ser personas, como apunta Etxeberria (2021), cuyas dependencias no decrecen, sino que se estabilizan y aumentan a lo largo del tiempo y que se han venido categorizando como personas dependientes. Atenderemos a esta cuestión en el tercer bloque del presente trabajo.

1.4.1. La paradoja de la autonomía

Como ya se ha comentado “¿Qué es un sujeto de derecho?” (Ricoeur, 2008: 70), es la cuestión que dio nombre a la sesión inaugural del seminario del Instituto de Estudios Superiores sobre la justicia, realizado en 1995. El seminario estaba dirigido principalmente a juristas y expertos en derecho, y quería aclarar la paradoja que el autor identifica en la noción *sujeto de derecho* que funciona tanto como *presuposición* como *horizonte* del ejercicio de la justicia (Ricoeur, 2008: 70). La autonomía, continúa el autor, es la base sobre la que descansa el sujeto de derecho y la condición de vulnerabilidad humana es la que aporta la categoría de potencia a la autonomía.

Esta relación de la autonomía con la vulnerabilidad le permite al autor recordar a Kant, y, en concreto, a la *Crítica de la razón práctica* y a “¿Qué es la Ilustración?” donde el filósofo alemán definía la autonomía como un “a priori de la libertad” (Ricoeur, 2008: 70) y como un quehacer: superar la minoría de edad poniendo en ejercicio el *sapere aude*. La relación entre ambos constituye otra paradoja que consiste en que el ser humano es tanto vulnerable o frágil (término que suele utilizar con más asiduidad Ricoeur) como autónomo, es decir que la autonomía es la de un ser frágil, falible y vulnerable. El objetivo de Ricoeur (2008) es integrar la paradoja de la relación entre la autonomía y vulnerabilidad reparando en sus diferentes grados. Quiere dar respuesta a esta problemática tratando una cuestión: el tipo de especie que es el ser humano, que por su particularidad puede ser autónomo. Al ser humano lo define como un ser con capacidad, con identidad narrativa y singularidad, que tiene experiencia moral a través de la cual identifica y responde ante las nociones de imputación y obligación. A continuación, se enumeran y explican cada uno de estos rasgos.

1.4.2. La capacidad como poder

En primer lugar, la capacidad del ser humano, desde una perspectiva fenomenológica, se concreta a través de diferentes tipos de poderes: “poder de decir, poder de obrar [...] poder de unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable [...] de considerarse uno mismo autor verdadero de sus propios actos” (Ricoeur, 2008:72). La idea de autonomía se sostiene sobre la noción de poder, en el sentido anteriormente citado, es decir, poder decir y obrar (podemos añadir aquí poder hacerlo libremente) poder identificarse como generador/a de sus acciones, y responsable de las mismas. Esta noción de capacidad como poder, está relacionada para Ricoeur (2008) con la noción de potencia, es

decir, el ser humano se concibe como un ser que tiene la capacidad presente o futura de realizar las acciones anteriormente mencionadas. Sin embargo, la paradoja se manifiesta cuando identifica que la fragilidad, se inserta en la *no-potencia* o en una potencia de un grado menor. Si la persona tiene confianza en su *poder obrar*, como potencia, inicia la posibilidad de su ejercicio, sin embargo, también puede darse la situación contraria:

Creerse incapaz de hablar es ya ser un inválido del lenguaje, excomulgado en cierta manera. Y es a esta lamentable desventaja, de una incapacidad redoblada por una duda fundamental concerniente a su propio poder decir, e incluso triplicada por una falta de aprobación, de sanción, de confianza y apoyo concedido por otro a su propio poder decir, a la que ustedes están confrontados, jueces de instrucción, jueces de salas, jurados, jueces en la aplicación de las penas: a la mutilación, que podemos considerar básica, que la forma lingüística de la exclusión representa (Ricoeur, 2008: 74).

Considerarse incapaz de obrar, o incapaz de palabra, puede provocar que sea, en palabras del autor, excomulgado, y podría añadirse, excomulgado de la comunidad de los hablantes o de la comunidad de quienes son capaces de llevar a cabo las acciones que consideran pertinentes y responsabilizarse de ellas. La incapacidad, tiene distintas causas, el autor destaca dos: la enfermedad o el envejecimiento, sin embargo, identifica otro tipo de incapacidad que es la causada por las relaciones entre las personas, en concreto, aquellas donde se ejerce un poder de unas sobre otras. En este caso, Ricoeur (2008) considera que existe, además, de una disminución de la potencia una privación de esta.

Respecto a la privación de la potencia cabe destacar a “La Escuela de Pensamiento Libre” o EPL que es un centro de educación no formal donde a través de un claustro de personas con y sin discapacidad intelectual. Su tarea se desarrolla a través de talleres donde se trabaja el pensamiento crítico, los valores y la educación emocional a personas adultas con discapacidad intelectual. Se trata de un espacio que reconoce el valor de las voces de personas cuyas capacidades no han sido reconocidas por el sistema educativo ordinario.⁴ En el tercer bloque de este TFM se desarrollará su propuesta donde un tipo de grupo vulnerable (las personas con discapacidad intelectual) pueden moralizarse y reconocerse a través de sus limitaciones y capacidades.

⁴ Son relevantes las consideraciones de Alcón (2011) que identifica que uno de los objetivos de la Escuela de Pensamiento Libre o EPL hacia las personas con discapacidad intelectual es devolverles el valor intrínseco de su palabra, a través de su escucha atenta y de la creación de espacios donde puedan expresarse libremente.

1.4.3. Poder contarse: la identidad narrativa y la estima de sí mismo

La segunda noción que Ricoeur (2008) considera relevante dentro del concepto de autonomía es el de identidad, en concreto de *identidad narrativa*, que, de manera sintética, hace referencia a la idea de *sí mismo* que permite que una persona se identifique como siendo la misma a través del tiempo, desde su infancia hasta su vejez. El autor nombra *estima de sí mismo* a una relación ética de uno consigo mismo donde el sujeto reivindica su propia singularidad. La identidad narrativa permite que la persona gestione su historia personal aportando coherencia, reconociéndose como la misma, y podría añadirse, apropiándose de sus acciones, (Ricoeur, 2008: 78).

1.4.4. El ser humano como ser insustituible: la singularidad

La tercera noción que funciona como base de la idea de autonomía y que está íntimamente relacionada con el concepto anterior es la de *singularidad*, que indica el ser insustituible que es cada persona y la consiguiente perspectiva única que sostiene. Esta idea es básica para la idea de autonomía por el “atrévete a pensar *por ti mismo*. Tú y no otro en tu lugar” (Ricoeur, 2008: 77). Son únicos no solo los pensamientos de cada persona, sino también sus vivencias y recuerdos. Junto a la idea de identidad se inserta la alteridad, que también participa en los procesos de identificación del sujeto, en la medida en la que se reconoce (o quisiera reconocerse) en la figura del héroe, en los maestros o con los ideales de ciertas utopías. Es en la conjunción entre singularidad y alteridad se constituye la identidad y autonomía del sujeto.

Respecto a las nociones de identidad narrativa y singularidad son relevantes los desarrollos de Domingo y Feito (2020) donde presentan la bioética narrativa, una subdisciplina de la bioética que parte del valor que tiene la narración en la vida de las personas, de la naturaleza narrativa del ser humano, y de la riqueza de la narración para reflexionar sobre el mundo y actuar en consonancia. Así la narración permite el tránsito entre la vida biológica a la biográfica. A través del contar a los demás y contarnos a nosotros mismos, le damos sentido a nuestra experiencia, y a través del sentido nos apropiamos de nuestra vivencia (Domingo y Feito, 2020: 17-18). En el tercer bloque del presente trabajo tendremos ocasión de reparar en esta cuestión, en concreto, sobre el valor de la vivencia de la enfermedad y de la relevancia de que quien la padece pueda, sirviéndose de su autonomía, aportarle un sentido.

1.4.5. Ser responsable: la capacidad de imputabilidad

La cuarta idea es la *capacidad de imputabilidad*, que circunscribe la acción bajo la noción de obligación, en virtud de la cual un sujeto es imputable si puede agenciarse y asumir su acción. La imputabilidad “[...] es la capacidad de ser considerado como responsable de los actos como siendo su verdadero autor” (Ricoeur, 2008: 79). La noción de imputabilidad sirve de intersección entre la noción de obligación y responsabilidad, indica que el sujeto es autónomo y que responde por medio de una acción ante una obligación.

La autonomía y la vulnerabilidad tienen, según Ricoeur (2008), una relación paradójica porque ambas se encuentran en el mismo discurso, en el del sujeto de derecho. El autor considera que, en ausencia de una respuesta especulativa a la paradoja de la autonomía, pueden existir respuestas de tipo pragmático. Propone dos. La primera, una solución que identifique la variabilidad e incapacidades que afectan nuestra capacidad de obrar y las mida a través de la educación. La segunda, que afecta a las posibles contradicciones de la identidad narrativa, es abogar por una relación de talante crítico entre la memoria individual y la historia. Una posible tercera respuesta, o tratamiento, de esta paradoja se encuentra en los desarrollos de Etxeberria (2020), expuestos en la sección anterior, donde el autor enriquece la noción de vulnerabilidad incluyendo las dimensiones receptiva y responsiva del ser humano.

2. LAS ÉTICAS DEL RECONOCIMIENTO Y EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

Las éticas del reconocimiento se fundamentan en la idea de que dimensiones muy relevantes del ser humano, como su integridad o identidad, dependen del aprecio y beneplácito que le brinden otras personas. Del mismo modo, las experiencias de falta de reconocimiento, de desprecio, ocasionan un daño profundo tanto en su integridad como en su dignidad. La sinergia entre reconocimiento y capacidad fue plasmada por Ricoeur (2006) con claridad, al afirmar que una persona es reconocida por otra cuando recibe la completa garantía de su identidad gracias a que el otro reconoce sus capacidades.

En la sección 2.1. ‘La dignidad frente al desprecio y la ofensa’ se presenta la propuesta de Axel Honneth del reconocimiento como lucha, donde propone que las experiencias de desprecio se pueden resarcir a través de relaciones de reconocimiento. Este autor concibe el reconocimiento como el fundamento a través del cual derivar la normatividad de principios morales, lo que permitiría constituir una ética normativa basada en este concepto.

En la sección 2.2. ‘Reconocimiento, capacidades y estados de paz’ se muestra el planteamiento de Paul Ricoeur en cuanto al reconocimiento. Elabora una propuesta novedosa respecto al reconocimiento que confluye en algunos aspectos con Honneth y difiere en otros. Propone las experiencias de paz como núcleo del reconocimiento sustituyendo la centralidad de la noción de lucha de Honneth.

En la sección 2.3. ‘Por un reconocimiento cordial’ se presenta la ética de la razón cordial, un planteamiento teórico desarrollado por Cortina (2009), desde el que argumenta a favor de la relevancia del reconocimiento compasivo para la integridad de las personas. Considera que el reconocimiento cordial y recíproco de los seres humanos es central para el ejercicio de la ética, en la medida que es concebido como fuente de obligación moral.

En la sección 2.4. ‘El enfoque de las capacidades: libertad y diversidad’ se presenta el enfoque de las capacidades del economista Amartya Sen, quien presenta una teoría de la libertad como capacidad, con la intención de que pueda servir como un índice para medir la igualdad a través de la diversidad de las culturas.

2.1. La dignidad frente al desprecio y la ofensa

El concepto “reconocimiento” ha tenido un papel relevante en la filosofía práctica, sin embargo, esta presencia se había limitado a ser indirecta, porque no funcionaba como una noción angular sobre la que se fundamentara una teoría filosófica, sino que se encontraba relegado a una instancia secundaria. Así lo especifica Honneth (1999) que destaca que fue a partir de los debates de tipo político, iniciados hace ya más de cuarenta años, cuando esta noción empezó a ocupar una posición central en distintas propuestas. Tal es el caso de los debates sobre multiculturalismo o la construcción teórica del feminismo. De esta manera, el concepto empezó a ocupar una posición más relevante. Honneth querrá desarrollar las bases de una filosofía moral basada en la noción de reconocimiento. Con tal objetivo defenderá que el contenido de la moral es de carácter normativo. En este caso, y a diferencia de otras teorías éticas normativas, los principios morales derivarían de las “implicaciones normativas del concepto de reconocimiento” (Honneth, 1999: 174).

En esta sección se especificarán los rasgos fundamentales de la propuesta de Honneth, el *reconocimiento como lucha*, lo que conllevará desarrollar dos cuestiones relacionadas entre sí. Por un lado, especificar de manera sintética las razones según las cuales, para este autor, pueden construirse principios normativos a partir de la noción de reconocimiento. Por otro lado, determinar los rasgos principales de su propuesta, que la diferencian de otras que también han considerado el reconocimiento como una noción central para sus planteamientos.⁵

2.1.1. Dificultades de una moral del reconocimiento

Una de las discusiones más relevantes en filosofía moral es identificar y desarrollar las propuestas más adecuadas cuyo contenido permita derivar principios con exigencia normativa.⁶ Como especifica Honneth (1999) este fue uno de los problemas que atender como consecuencia de presentar el reconocimiento como concepto del que derivar principios normativos. Según su propuesta, la normatividad de la moral se derivaría a través del análisis e identificación de las diferentes formas de reconocimiento recíproco.

⁵ Tal es el caso de las propuestas de Charles Taylor y Paul Ricoeur. Tendremos ocasión de detenernos en la propuesta de Ricoeur en la sección 2.2. Reconocimiento, capacidades y estados de paz.

⁶ Ejemplo de las más representativas son la ética kantiana, la ética aristotélica o la ética del discurso.

La propuesta de Honneth (1999) es derivar principios morales de las implicaciones normativas de una teoría ética del reconocimiento⁷. Antes de desarrollar su propuesta identifica dos de los problemas que considera más relevantes y que intenta resolver para después presentar su teoría. Recuerda que estas problemáticas se encontraban ya presentes desde los primeros usos de la noción de reconocimiento en los diferentes planteamientos de tipo político⁸ (como es el caso del multiculturalismo y del feminismo). El primer problema es la falta de concreción del concepto, que, observa, se debe a su pluralidad de significados y a las posibles aplicaciones con las que cuenta. Sostiene que, en contraposición a otros conceptos, como es el del respeto, utilizado y definido por Kant, la noción de reconocimiento no ha sido aclarada filosóficamente. El segundo problema, que a su vez deriva del primero, es determinar “el contenido moral del concepto de reconocimiento” (Honneth, 1999: 175). El autor considera que lo más razonable es derivar el contenido moral del concepto según la *perspectiva moral* que se sostenga. Con *perspectiva moral* se refiere a las distintas parcelas en las que tendría que integrarse la noción de reconocimiento, como el reconocimiento de la autonomía o el reconocimiento del cuidado asistencial. Lo que Honneth (1999) va a intentar defender es que, si el concepto de reconocimiento es capaz de hacer frente a la variabilidad de perspectivas de la moral, puede justificarse como una noción normativamente adecuada para todas ellas. Para elaborar una introducción que comience a dar respuesta a estas problemáticas el autor presentará en primer lugar, los desarrollos del joven Hegel, en segundo lugar, defenderá la relación entre moral y reconocimiento, a través de argumentar, bajo un enfoque fenomenológico, que el reconocimiento es la respuesta ante las heridas morales.

2.1.2. Bases en el joven Hegel: autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo

En el siglo XIX un joven Hegel reflexionaba sobre una idea: que el reconocimiento social como experiencia era un factor del que dependía la autoconciencia de los seres humanos. El reconocimiento, funcionaría como una condición para “el proyecto del desarrollo histórico de la eticidad” (Honneth, 1999: 175). De esta manera, Hegel empezaba

⁷ En este trabajo las aportaciones de Honneth resultan interesantes no tanto por su intento de fundamentar principios normativos a partir de la noción de reconocimiento sino por la relación que establece entre reconocimiento y vulnerabilidad.

⁸ A la apreciación de Honneth cabe añadir que estos planteamientos políticos también cuentan con propuestas filosóficas, ejemplo de ellos son los desarrollos de Charles Taylor, Judith Butler o Carol Gilligan, entre otros. En consonancia con Honneth, pero agregando una aportación crítica, podría afirmarse que se trata de planteamientos filosóficos que han trascendido a la política.

a desarrollar una teoría donde las relaciones de eticidad humana progresaban gracias a la experiencia del reconocimiento. Para hacerlo buscó las razones del vínculo entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo, y la conexión entre la autoconciencia (ganada gracias a las relaciones de intersubjetividad) y desarrollo moral. En la base de la obra de Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trata con profundidad estas cuestiones. En ella especifica tres modelos de reconocimiento recíproco que responden a una lucha de carácter intersubjetivo, el reconocimiento jurídico, en el amor y en el estado.⁹

Como especifica Gil (2010) el objetivo de Honneth sobre la propuesta del joven Hegel es servirse de su modelo teórico con la intención de actualizarlo tras los desarrollos del pensamiento postmetafísico. Con tal fin trata lo que considera ciertas carencias del enfoque hegeliano al incluir en su propuesta estudios sociológicos, históricos y psicológicos (Gil, 2010:79). En concreto Honneth (1997) reconstruirá de manera sistemática la propuesta del joven Hegel, sirviéndose de la psicología social de G.H. Mead (Honneth, 1997:7).

2.1.3. La lucha por el reconocimiento y el progreso moral

En la obra de Bloch *Derecho natural y dignidad humana* Honneth (1992) destaca dos tesis que le serán de utilidad para el desarrollo de su propuesta. En la primera sostiene que la dignidad del ser humano se erige, de manera indirecta, como respuesta a las diferentes experiencias de humillación y daño personal. En la segunda afirma que serán estas formas de desprecio, las que impulsarán y asegurarán la dignidad humana a través del proceso histórico. La primera afirmación constituye una tesis de filosofía moral y la segunda de sociología moral, aunque Bloch no las desarrolla filosóficamente, utiliza estas tesis para realizar una lectura marxista del *iusnaturalismo* (Honneth, 1992: 78-79). Honneth (1992) se inspira en ambas tesis para desarrollar su propuesta, que como ya se ha mencionado es una *teoría normativa del reconocimiento recíproco* según la cual “la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia de reconocimiento intersubjetivo” (Honneth, 1992: 78). Bajo esta teoría, la integridad de los seres humanos depende del *aprecio y beneplácito* que le brinden otras personas. Concibe el progreso moral como consecuencia de la lucha por el reconocimiento. En consonancia con ello, desarrolla una tesis de sociología moral donde afirma que, en el desarrollo de la sociedad, la experiencia

⁹ Tendremos ocasión de exponer las características de los diferentes tipos de reconocimiento a través de Honneth (1994) y Honneth (1997) en la sección 2.1.5. Tipos de desprecio y relaciones de reconocimiento.

del desprecio personal funciona como un impulso moral para su progreso. (Honneth, 1992: 78-79).

Indica que las personas sabemos de manera subconsciente que la integridad del ser humano depende de la aprobación o del reconocimiento de los otros. Este saber se muestra en nuestras formas cotidianas de lenguaje, donde se utilizan conceptos como *ofensa* o *humillación*, para dar nombre a las experiencias de desprecio o de falta de reconocimiento. Este saber, que denomina a veces como subconsciente y otras como intuitivo, contiene conceptos propios de la teoría de la intersubjetividad y ha sido sistematizado en la teoría hegeliana del reconocimiento y en la psicología social de G.H. Mead (Honneth, 1992:79-80). Sostiene que debido a que la integridad del ser humano depende del reconocimiento de los otros siempre “existe el peligro de una herida que puede llevar al desmoronamiento de la identidad de la persona completa” (Honneth, 1992: 80). Debido a que la salvaguarda de la propia integridad depende de que esta sea reconocida por los otros, la experiencia de desprecio o de falta de reconocimiento, provoca una herida profunda en la auto comprensión positiva que las personas tienen de sí mismas, y que habían adquirido previamente a través de vías intersubjetivas.

2.1.4. Moralmente vulnerables: las heridas morales

Honneth (1999) elabora un análisis fenomenológico de lo que denomina *heridas morales*, con el objetivo de desarrollar una concepción normativa de la moral desde la noción de reconocimiento y hacer derivar de este concepto principios morales. Tiene el objetivo de identificar el vínculo entre la negación de reconocimiento y el padecimiento de las heridas morales a partir del análisis de las experiencias de los afectados por este tipo de violencia. Bajo esta concepción una herida es de carácter moral cuando provoca un daño en la persona que la sufre en aspectos importantes de su relación consigo misma. Está causada por la falta de reconocimiento en instancias relevantes de la persona agredida lo que implica un daño intencionado hacia su ser, y una experiencia de menosprecio a una dimensión significativa de su bienestar.

Bajo este planteamiento, que los sujetos sean vulnerables a las relaciones entre los otros se debe a que son las relaciones de intersubjetividad las que permiten que una persona tenga una relación positiva consigo misma. Considera que son moralmente vulnerables los seres vivos capaces de reflexionar sobre su propia vida, es decir, que puedan interesarse por su propio bienestar. El interés de Honneth (1999) en las experiencias particulares es atender

al “punto de vista del sujeto afectado” (Honneth 1999: 179) lo que explica la razón de utilizar un análisis de tipo fenomenológico, pues a través de este quiere estudiar las acciones o hechos que son experimentados como injustos o dañinos por el sujeto. No todas las heridas morales provocan el mismo perjuicio, son más hondas cuando mayor es el daño que el sujeto padece en la relación del sujeto consigo mismo. Describir de este modo la noción de herida moral, hace que el autor tenga que especificar los diferentes niveles de relación que una persona puede tener consigo misma: *confianza en sí*, que hace referencia a la seguridad sobre el propio valor, la *estimación de sí* de inspiración kantiana que alude a la capacidad de realizar juicios propios y *sentimiento de autovaloración* que hace referencia al valor que uno le atribuye a sus propias capacidades. A cada uno de estos niveles que, cuando se cumplen, configuran una relación exitosa consigo mismo le corresponden diferentes heridas morales que responden a distintos grados de daño (Honneth 1999: 179-180).

2.1.5. Tipos de desprecio y relaciones de reconocimiento

El autor distingue tres grados de desprecio o de ofensa según la profundidad de la herida que provoquen en el sujeto, y del perjuicio que le cause al negarle el reconocimiento de ciertas pretensiones de su identidad. El primer tipo, lo constituye toda forma de maltrato físico. Ejemplo de este tipo de desprecio son la tortura o la violación, donde se provoca un profundo grado de humillación. Este tipo de desprecio origina un sentimiento de indefensión y exposición total hacia el otro. La consecuencia de este daño es la pérdida de la confianza en el mundo y en sí mismo/a, donde también se hiere la imagen positiva sobre el propio cuerpo. El segundo tipo, lo componen aquellas formas de desprecio, que dañan las pretensiones personales y legítimas de una persona para realizarse socialmente. Ejemplo de ello, son la privación de derechos o la marginación social. Esta falta de reconocimiento daña la autoestima de la persona, se le niega su capacidad de imputación moral y ya no se la considera como un interlocutor en igualdad de derechos. El tercer tipo lo constituye el desprecio u ofensa a la dignidad de ciertos modos de vida, de tipos de autorrealización, tanto individuales como colectivos. No se reconoce su valor y se juzgan como modos de vida defectuosos. Esta falta de reconocimiento hiere a los sujetos negándoles toda posibilidad de atribuir valor social a sus capacidades. Se les niega la posibilidad de comprenderse a sí mismos por el aprecio de sus cualidades (Honneth, 1992: 81-82).

Frente a los tipos de experiencias de desprecio Honneth (1992) identifica aquellos modos de reconocimiento que reconstituirían la integridad del ser humano. Según el autor,

estos tipos de relaciones de reconocimiento podrían conformar una infraestructura moral en la vida social que permita que todos los individuos mantengan y adquieran su integridad como personas. Al primer tipo de desprecio, provocado por las humillaciones físicas, el reconocimiento que le corresponde viene bajo la forma de una emoción: el amor. Según el autor solo tras la experiencia del amor, a través de relaciones afectivas, es posible una seguridad emocional tal que le devuelva al sujeto violentado la confianza en sí mismo. Este tipo de reconocimiento solo puede venir dado en relaciones sociales primarias, es decir, por medio de las relaciones amorosas, familiares o amistosas. La segunda forma de desprecio, donde al sujeto se le privó de sus derechos, se le marginó socialmente y se le negó toda responsabilidad moral, le corresponde el reconocimiento jurídico de sus derechos. Esta vez no se trata, como en el primer tipo, de un reconocimiento afectivo sino cognitivo, en la medida en la que son reconocidos como sujetos de derecho que cuentan con un saber común de las normas que regulan los deberes y derechos. Tras la experiencia de este tipo de reconocimiento, el sujeto es capaz de sentir una autoestima elemental, donde se sabe junto con el resto de la sociedad como un actor moralmente responsable. Como ya se ha mencionado, este tipo de reconocimiento, por medio del derecho (al contrario que el primero, que se circunscribe a un ámbito de relaciones íntimas y cercanas) permite la universalización de principios a través de luchas históricas. El tercer tipo de reconocimiento, que actúa sobre el desprecio a ciertas formas de autorrealización, tanto a nivel individual como social, se realiza a través de la aprobación solidaria de esas formas de vida. En este tipo de reconocimiento se combinan los momentos cognitivos y afectivos, debido a que el ejercicio de la solidaridad implica elementos afectivos. Los sujetos que experimentan este tipo de reconocimiento, sienten que se les valora personalmente al ser respetados por sus interlocutores, como personas que son únicas biográficamente y que cuentan con capacidades y cualidades singulares (Honneth, 1992: 84-86).

Estas tipologías del desprecio y del reconocimiento forman parte del contenido de la reformulación positiva de Honneth (1992) de la propuesta de Bloch:

[...] la moral defiende-si se la toma como institución para proteger la dignidad humana- la reciprocidad del amor, la universalidad de los derechos y el igualitarismo de la solidaridad contra la entrega a la violencia y la opresión (Honneth, 1992: 87).

Por tanto, ante las formas de desprecio se encuentran tres tipos de reconocimiento: amor, derecho y solidaridad. Estos patrones de reconocimiento funcionan como condiciones formales de la infraestructura moral para que, en toda relación, todo ser humano se sienta “seguro de su dignidad e integridad” (Honneth, 1992:86) en el mundo de la vida social. La

integridad de los sujetos, en un mundo donde se siguen estos patrones de reconocimiento, implica que un individuo pueda sentir el apoyo de la sociedad ante sus relaciones prácticas consigo mismo, de tal modo que pueda referirse a sí mismo a través de la autoconfianza, autoestima y autoaprecio (Honneth, 1992:87).

Para la elaboración de su propuesta Honneth (1992) retoma otra parte de los desarrollos de Bloch donde afirma que los cambios sociales son causados por la motivación que provocan la experiencia de la dignidad herida. La experiencia de escasez económica o dependencia política no son suficientes para generar un cambio social. La fuerza que lo impulsa la provoca la sensación de desprecio social. Retomando la perspectiva de Mead y Hegel, afirma que las personas necesitan “del reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y obras para poder lograr así una relación satisfactoria consigo mismos” (Honneth, 1992: 88), de otro modo, las personas despreciadas buscaran expresarse a través de relaciones afectivas negativas: a través de la vergüenza, el menosprecio, la ira o el ultraje. Para completar esta tesis se ayuda de la psicología pragmatista de John Dewey, según la cual los sentimientos son reacciones afectivas motivadas por el éxito o fracaso de nuestras intenciones de comportamiento (Honneth, 1992:88-89).

Entre los sentimientos para configurar una moral del reconocimiento, el autor destaca la vergüenza, que consiste en un hundimiento de la autopercepción de la autoestima. El sujeto se avergüenza de sí mismo cuando vivencia el rechazo de su comportamiento. Esta vivencia de la vergüenza puede estar causada por el propio sujeto o bien por otras personas. En el primer caso, el individuo se avergüenza porque ha contravenido una norma moral que debía cumplir, dado que su cumplimiento formaba parte del fundamento de su propio ideal del Yo. En el segundo caso, el sujeto experimenta una sensación de falta de propio valor que le avergüenza, debido a que los sujetos con los que se ha interrelacionado violan normas morales, cuyo cumplimiento le había permitido al sujeto avergonzado ser la persona que es de acuerdo con los ideales que deseaba realizar. A través de esta última reacción afectiva de vergüenza, el sujeto descubre su dependencia constitutiva del reconocimiento de los otros (Honneth, 1992: 90).

Los principios de una moral engendrada como una teoría del reconocimiento tienen cierta ocasión de realización dentro del mundo de la vida social, debido a que los sujetos no pueden mantenerse impasibles o afectivamente neutrales ante las formas de desprecio que representan el *maltrato físico*, la *privación de derechos* y la *degradación*. La conmoción moral que provoca en los seres humanos al reaccionar frente a las acciones de desprecio contiene *dentro de sí misma*, la posibilidad de anticiparse a través de relaciones de

reconocimiento. El autor apunta que la conversión de los sentimientos de vergüenza o de humillación en una convicción moral, depende de las condiciones político-culturales de los sujetos. Es por esta razón que una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento depende de las investigaciones sociológicas e históricas que evidencien que la lucha por el reconocimiento es el motor del progreso moral (Honneth, 1992: 90-91). En este sentido el propio autor añade:

[...] todo acto de resistencia o de rebelión colectiva, en cuanto a su origen, podría remitir a un espacio invariante de experiencias morales, dentro del cual la realidad social se interpreta según una gramática cambiante de reconocimiento o de menosprecio (Honneth, 1997: 198-199).

Concebir el reconocimiento como el fundamento a través del cual derivar la normatividad de los principios morales conllevó una serie de problemas. Honneth se dedica, por un lado, a identificarlos, por otro, a darles respuesta. En su respuesta a estas problemáticas afirmará que el punto básico de la moral es la noción de reconocimiento. En consonancia con ello dedicará gran parte del grueso de sus obras a elaborar las bases para la constitución de una filosofía moral basada en el concepto de reconocimiento.

2.2. Reconocimiento, capacidades y estados de paz

El filósofo hermeneuta Paul Ricoeur desarrolla en su obra *Caminos de reconocimiento* tanto una respuesta a los desarrollos de Honneth como una propuesta novedosa sobre la noción de reconocimiento. Así lo especifica Salas (2016) quien ratifica las similitudes entre los planteamientos de los dos filósofos. En concreto, identifica las coincidencias entre ambos en las ideas desarrolladas por Ricoeur (2006) respecto a sus hipótesis de las transacciones intersubjetivas, la relevancia de la existencia de una teoría social con un basamento normativo y la identificación de motivos morales en las luchas sociales (Salas, 2016:88). Sin embargo, como bien especifica Salas (2016), no todo son similitudes entre ambos. Ricoeur (2006) discute -por no considerarla viable- la idea de lucha por el reconocimiento y propone sustituirla por las experiencias de paz. Como especifica Montero (2012), Ricoeur (2006) inicia su obra desarrollando un análisis de tipo lexicográfico del par conceptual *reconocer* y *reconocimiento* con la finalidad de especificar los tres tipos de usos que analizará a lo largo de esta, a saber: reconocimiento “como actividad, distinción

de lo otro; como formulación de la propia identidad, y como reconocimiento mutuo” (Montero, 2012: 107).

En la presente sección nos detendremos en dos de los tres tipos de reconocimiento: el reconocimiento como reconocimiento de sí, es decir, como formulación de la propia identidad, y como reconocimiento mutuo. La elección del segundo tipo de reconocimiento se debe a su relación con la noción de capacidad, concepto que nos resulta relevante porque permite una concepción del ser humano como un ser tanto vulnerable como capaz. La elección del tercer tipo, el reconocimiento mutuo como un resultado de los estados de paz, nos permitirá, más adelante, aplicarlo en el tercer bloque del presente trabajo. Es en este último tipo de reconocimiento que Ricoeur (2006) realiza más aportaciones y críticas a la propuesta de Honneth del reconocimiento como lucha. A continuación, se presentarán las características principales de la obra a través de las aportaciones de Giusti (2008) para después especificar, desde el propio Ricoeur (2006), algunas de las características más relevantes del reconocimiento de sí y reconocimiento mutuo y de la dialéctica entre desconocimiento y reconocimiento e identidad y alteridad.

2.2.1. Caminos hacia el reconocimiento

Giusti (2008) recuerda que, en las conclusiones de *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur especifica las razones por las que había elegido este título y no otro. No consideraba esta obra ni una recopilación de ideas ni una teoría, sino más bien un “parcours” que Giusti (2008) propone traducir no como “camino” o “caminos” sino como “recorrido”, sugiriendo una traducción alternativa al castellano: “Itinerario del reconocimiento” (Giusti, 2008: 221). Giusti (2008) justifica su propuesta sobre la traducción del título especificando que esta obra presenta un itinerario de tipo conceptual para la noción de reconocimiento. Este se desarrolla a través de la distinción que Ricoeur establece entre los tres tipos de reconocimiento: como identificación, como reconocimiento de sí mismo y mutuo. Se sirve de un análisis de los usos cotidianos del concepto, a través de los diccionarios *Littré* y *Le Grand Robert*. Su intención es descubrir un vínculo entre los diferentes significados del concepto en búsqueda de coherencia. Con este hilo conductor tiene la intención de estudiar el paso de la voz activa a la voz pasiva de la noción de reconocimiento, es decir, analiza la transición entre reconocer y ser reconocido. Para llevar a cabo esta tarea analiza los tres modos de reconocimiento ya comentados: “Reconocimiento como identificación” “Reconocerse a sí mismo” y “Reconocimiento mutuo” (Giusti, 2008: 222-224). En el primer tipo de reconocimiento el

autor analiza la relación de exclusión entre lo mismo y lo otro, donde la cosa se identifica como algo distinto del sí mismo y como diferente de otra cosa. Reconocer, se concibe como la capacidad de identificar y distinguir (Ricoeur, 2006: 193). A continuación, se presentan las características principales de los dos últimos tipos de reconocimiento, por resultar de especial relevancia para el presente TFM.

En la conclusión de su obra Ricoeur (2006) pretende dar respuesta a una cuestión y es la pregunta por su título: Caminos de reconocimiento. Para comenzar su respuesta alude a la razón que originó la obra, y es la falta de contenido filosófico respecto a una posible teoría del reconocimiento en comparación a otros tipos de saberes que aglutina la disciplina, como la teoría del conocimiento. Esta situación resalta con la riqueza en el contexto lexicográfico (como ya se mencionó el autor se sirve de *Littré* y *Le Grand Robert*).

Para comenzar a dar una respuesta que ordene los conceptos del *léxico filosófico* respecto al reconocimiento, Ricoeur (2006) se percató de la diferencia entre la voz activa y la voz pasiva del concepto “reconocer”. Aquí es donde el autor inaugura lo que considera un recorrido, en la transición del reconocimiento como identificación al reconocimiento mutuo. La primera hace referencia al orden del sentido. En la voz pasiva el sujeto se encuentra en un “estado de solicitud cuyo reto es ser reconocido” (Ricoeur, 2006: 310) es decir, el sujeto aspira a una relación recíproca cuyo movimiento previo es el reconocimiento de sus capacidades. Como ya se mencionó, la estructura de este recorrido contiene tres temáticas, el reconocimiento como identidad, como alteridad y como reconocimiento. Respecto al primer tipo de reconocimiento, el sujeto se reconoce en cuanto tal a través del reconocimiento de sus capacidades. El reconocimiento de sí no se anula en el segundo movimiento, es decir, cuando el otro me reconoce porque: “Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades” (Ricoeur, 2006: 312).

2.2.2. El reconocimiento como reconocimiento de sí

En el capítulo segundo “La fenomenología del hombre ¹⁰capaz” el autor desarrolla el segundo tipo de reconocimiento como “reconocimiento de sí mismo” donde, como apunta Giusti (2008), el sujeto se concibe como responsable y agente de sus acciones. Es en este capítulo donde nombra como *ipesidad* a la *conciencia reflexiva de sí mismo*, actividad que se inaugura en la modernidad y constituye una diferencia que considera relevante entre el pensamiento moderno y el griego, implicando una progresión sobre los últimos. Apunta que la reflexión sobre sí es deudora de la filosofía de Descartes, de Locke, Kant y Fichte. Desarrolla lo que considera capacidades básicas del ser humano, a través de las cuales se reconoce. Como apunta Giusti (2016) se trata de capacidades donde se concreta el reconocimiento de sí. A continuación, se enumeran y explican sintéticamente.

En primer lugar, identifica aquellas capacidades que hacen referencia al ejercicio de la palabra. El autor avisa que, de modo contrario a cómo podría esperar el lector, relega a un lugar secundario aquellas que aluden al poder hacer, en beneficio de las que son necesarias para el desarrollo de la palabra. Para justificar la precedencia de esta primera capacidad que denomina *poder decir*, respecto de las demás alega dos razones. La primera razón hace referencia a los personajes narrados en las epopeyas y tragedias griegas, donde los personajes se interpelan e identifican como causantes de lo que hacen, desde su decisión y propio deseo. Esta actitud pone en evidencia que pueden desaprobarse en virtud de la acción que causaron, identificándose como causantes y responsables de esta. Una segunda razón se basa en la pragmática, en concreto en los desarrollos de Austin, donde la reflexión sobre sí se inserta en un enfoque referencial, a través de la teoría de los actos de discurso, dados a conocer no solo por Austin, sino también por Searle (Ricoeur, 2006: 127). La reflexión sobre sí es relevante para los análisis sobre la noción de reconocimiento, dado que el poder decir, y la palabra que contiene en su ejercicio está dirigida a alguien que puede darle respuesta. En Ricoeur (2005) añade que esta capacidad supera al don del lenguaje, porque refiere a la creación de un discurso con sentido.

En segundo lugar, se encuentra el *yo puedo hacer* que da nombre a la capacidad del sujeto de provocar cambios tanto de tipo social como físico, de modo que este se identifique

¹⁰ Aunque Ricoeur utiliza la noción de hombre, en este trabajo se asume que con ello se refiere a todos los seres humanos. Sin embargo, por querer mantener la traducción que ofrece la obra, en este caso se ha mantenido la noción de hombre, siendo consciente de las limitaciones que contiene el término y de su falta de relación con la realidad al no incluir a las mujeres. Cuando en el tercer bloque se haga uso de él, se realizará la modificación pertinente y nos referiremos a “La fenomenología del ser humano capaz”.

como su causa. El sujeto se apropia de su acción y se vincula el qué a un quién a través de la adscripción de la acción por parte del sujeto actuante. En Ricoeur (2005) afirma que el *poder actuar* modifica la noción de acontecimiento porque estos no refieren ya solo a lo que ocurre, sino que en algunos se inserta la acción humana como su causa.

En tercer lugar, se encuentra la capacidad de *poder contar y poder contarse*, en Ricoeur (2005) concreta que es desde el *poder contar* a través de una historia, que se aporta legibilidad e inteligibilidad a los acontecimientos. Cuando una persona cuenta sobre sí misma, da lugar a relatos de vida, y es por medio del relato¹¹ que se desarrolla la identidad narrativa. Bajo esta concepción, es la identidad narrativa la que permite aunar la mismidad del sujeto con el cambio que tiene lugar a través de los acontecimientos y del tiempo, esta se concreta por medio de los distintos modos de contar y de contarse en la propia historia. Es en el contarse que la identidad se configura como identidad narrativa. La noción de identidad narrativa funciona como medio para tratar una problemática que identificó el autor. El problema hace referencia a la percepción del sujeto en el tiempo, en concreto, a la posible falta de identidad personal del propio sujeto en su evolución a través del tiempo. Como comentábamos, a la identidad personal, contextualizada en el tiempo, es a lo que el autor nombra identidad narrativa. Este concepto permite que el autor presente como solución a la cuestión la noción de *ipseidad*, que alude a la dialéctica entre dos identidades, la primera el *idem*, que hace referencia a lo mismo y la segunda el *ipse* que nombra a la *identidad cambiante* y que hace referencia a su historicidad (Ricoeur, 2006: 134). A la identidad narrativa, también le influye la dialéctica identidad-alteridad, es en su confrontación que se muestra la fragilidad de la identidad narrativa, un ejemplo de ello se encuentra en las ideologías de poder que dirigen su acción hacia la fragilidad de los otros con el objetivo de manipularles a través de narraciones alternativas.¹²

En cuarto y último lugar se encuentra la *imputabilidad*, es decir, la capacidad de ser imputado. En Ricoeur (2005) especifica que se trata de una capacidad de tipo moral, en virtud de la cual el sujeto, con capacidad de imputación, es capaz de asignarse las consecuencias (o parte de ellas) de la acción que ha realizado. A través de la imputación se produce el “reconocimiento de responsabilidad” (Ricoeur, 2006: 138), es decir, se

¹¹ Ricoeur (2006) menciona que el parecido del relato es similar a la estructura de la Poética de Aristóteles, quien a través de la trama permitió hacer inteligible a una configuración de causas, intenciones y casualidades (Ricoeur, 2006: 132).

¹² Un ejemplo de ello puede ser el denunciado por Butler (2006) quien muestra las consecuencias perniciosas del discurso de la violencia, donde se desdibujan identidades a través de las generalizaciones y del borramiento de identidades individuales y colectivas a través de su ausencia en el discurso público.

responsabiliza a un sujeto como causante de una acción, en especial cuando esta se considera moralmente reprochable.

Las distintas capacidades constituyen la *fenomenología del hombre capaz* que, por un lado, da nombre a lo que el autor considera como capacidades “esenciales” del sujeto y por otro, funciona como título del segundo capítulo de su segundo estudio sobre el reconocimiento.

2.2.3. El reconocimiento como reconocimiento mutuo

En el tercer tipo de reconocimiento, el reconocimiento mutuo, Ricoeur (2006) presenta un planteamiento alternativo al concepto de lucha. Propone sustituirlo por las experiencias de paz, estas se encarnan en la vivencia del don y se sustraen a la noción de intercambio y de orden jurídico. El autor defiende la idea de que el amor como *ágape* funciona como un modelo de estado de paz. Para hacerlo tendrá que enfrentar lo que considera una paradoja: si el *ágape* puede ser coincidente con la noción de reconocimiento en la medida en la que el amor, como don, no espera ningún tipo de retribución (ni por tanto reciprocidad) (Ricoeur, 2006: 277-278).

Para dar respuesta a esta paradoja, se sirve de las reflexiones del sociólogo Luc Boltanski, sobre el amor y la justicia como *competencias*. El *ágape* no coincide con la justicia en la medida en la que esta última engendra conflictos que tienen su basamento en la noción de retribución y cálculo. El *ágape*, por su parte, no depende para ejecutarse ni de la comparación ni tampoco del cálculo, es decir, que es independiente a la noción de equivalencia, lo que no se traduce por ignorar al otro sino por sustraerse al juicio de la equivalencia, siendo independiente de la noción de cálculo. Para el autor el *ágape* como realización de los estados de paz, debe resolver una cuestión que lanzaba Boltanski, y es si el *ágape* se trata de un ideal, de una utopía o más bien de un engaño. Para dar respuesta a este asunto Ricoeur considera que la credibilidad del concepto radica en la dialéctica entre la justicia y el amor, que se extiende a lo que denominará la paradoja del *don devuelto*.

La paradoja se enuncia así: ¿cómo el donatario está obligado a devolver? Y si este último está obligado a devolver si es generoso, ¿cómo el primer don pudo ser generoso? Con otras palabras: reconocer un regalo devolviéndolo ¿no es destruirlo como regalo? Si el primer gesto de dar es de generosidad, el segundo, bajo la obligación de devolver, anula la gratuidad del primero (Ricoeur, 2006: 288).

Ágape y justicia utilizan lenguajes distintos, el primero el de la alabanza, el segundo la argumentación. Llama la atención sobre la conveniencia de establecer vínculos entre

ágape y justicia, considerando que debe darse un puente entre ambos pues los dos afectan al mundo en el que convivimos, en palabras del autor, ambos pertenecen y responden al mismo *mundo de acción* (Ricoeur, 2006: 280-283).

2.2.4. La dialéctica entre conocimiento y desconocimiento

Una vez que Ricoeur (2006) ha especificado las características de los tres tipos de reconocimiento, especifica que, aunque hacen mención a diferentes procesos están atravesados por la dialéctica entre desconocimiento y conocimiento. Identificar esta relación le sirve al autor para concluir la obra y aclarar ciertas dinámicas entre los distintos tipos de reconocimiento. En nuestro caso nos serán de utilidad estas reflexiones con el fin de poder aplicar parte de estas en el tercer bloque del presente trabajo. A continuación, se especifican las características más relevantes de la dialéctica entre desconocimiento y conocimiento en los distintos tipos de reconocimiento.

En el primer tipo de reconocimiento, en el reconocimiento-identificación, la dialéctica entre el desconocimiento y el reconocimiento se encarna en la posibilidad del *error*, que tiene lugar cuando se toma un objeto o una persona por aquello que no es. Evitar el error depende del éxito de la ecuación entre identificar y distinguir, -citando el autor a Descartes- diferenciar lo verdadero de lo falso. La dificultad de esta acción se encuentra cuando -y tomando ahora a Pascal- el error se desconoce y por tanto no se puede ni identificar ni evitar. Lo que aplicado al primer tipo de reconocimiento se traduce por identificar la dificultad de las personas y las cosas a dejarse reconocer. En el segundo tipo de reconocimiento, la dialéctica entre el desconocimiento y reconocimiento se concreta en la noción de incapacidad. Como se recordará, el autor apunta que para cada capacidad existe una incapacidad latente. En este tipo de reconocimiento, el desconocimiento de sí se identifica en la figura del autoengaño, que indica no solo una falta de conocimiento de nosotros mismos sino también de desconocimiento de las relaciones que entablamos con los otros. Por último, en el tercer tipo de reconocimiento, se visibiliza con mayor claridad la dialéctica entre conocimiento y desconocimiento, porque se relacionan en el propio acto de reconocer. Las reflexiones del autor, respecto a la relación entre desconocimiento y reconocimiento son coincidentes con Honneth porque argumenta que es la presencia de sentimientos negativos, y del desprecio como el más representativo de ellos, los que propician la existencia de conflictos en los diferentes tipos de reconocimiento: mutuo, social, afectivo y jurídico. La lucha por el reconocimiento es una expresión que, para el autor,

identifica la conflictividad entre el desconocimiento y el reconocimiento (Ricoeur, 2006: 318-321).

Ricoeur (2006) alejándose de Honneth introduce los estados de paz que están representados y se identifican a partir de la experiencia del don. Los estados de paz funcionan como una suspensión de la lucha por el reconocimiento. En este caso, la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento se concreta en la relación de mutualidad entre el donatario y el donante cuando se reconoce el desconocimiento que nutre el “entre” en la relación, es decir, el de la *disimetría originaria* entre ambos. El desconocimiento no es el de una persona concreta sino el de la propia disimetría de la relación, en el caso de olvidarse esta última, no se consolidaría la mutualidad en el intercambio de dones, pues esta depende de la identificación del otro como alguien irremplazable, y se preserva una *justa distancia* en la relación que protege la intimidad de ambos participantes (Ricoeur, 2006: 321-326).

2.2.5. La dialéctica entre identidad y alteridad

La dialéctica entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo se encuentra en que los intercambios recíprocos entre agentes que participan en la transacción, en concreto, al llevar a plenitud las capacidades de quienes participan a través de su capacidad de obrar (Ricoeur, 2006:314). A pesar de que se mantenga la justa distancia entre los sujetos existe un camino o un recorrido entre identidad y alteridad. Para mostrarlo el autor identifica los espacios de alteridad en las capacidades donde el sujeto se reconoce a sí mismo. A continuación, se enumeran y explican sintéticamente:

Respecto a la primera capacidad, *poder-decir*, indica que si la autoaserción no implica ningún tipo de solipsismo es porque la capacidad de “poder decir” se muestra en el acto de decir que va siempre dirigido a alguien, y se une a la expectativa de que alguien escuche. La segunda capacidad, el *poder-hacer*, es decir, la competencia de producir cambios en el mundo físico o social puede desarrollarse de manera intersubjetiva, como en las *acciones en reunión*, donde no sea posible recluir la acción de uno de los agentes. Respecto a la tercera capacidad, el *poder-narrar*, sigue una dinámica similar al *poder-hacer*, está afectado por la mimesis, es decir, asume en el relato del sujeto diferentes relatos de distintas vidas, que se vinculan en una narración. Es la trama narrada la que genera la integración de distintos personajes y acciones. Narrar, a su vez, necesita de otro que esté dispuesto a la escucha en un poder-oír. Por último, se encuentra la *capacidad de imputabilidad*, está dirigido en la propia acción del sujeto y hacia otro que interroga por el

agente de la acción. El sujeto se identifica como causante de la acción (normalmente juzgada como moralmente reprobable) y se confiesa ante otro como agente de la acción.

Memoria y promesa, a su vez, funcionan como la dimensión temporal de cada una de las capacidades. La memoria también está afectada por el otro, en la medida en la que esta puede ser compartida a los amigos en forma de recuerdo, o hacia un público más amplio, a través de la historia que todos comparten. También puede participar en ella el conflicto, como relatos que se contradicen. Por su parte, la promesa se constituye ante el otro, e involucra al futuro y a la credibilidad y confianza de quien la pronuncia, ante sí y hacia el otro (Ricoeur, 2006: 314-317).

Como conclusión y a modo de síntesis, Ricoeur elabora una propuesta novedosa sobre el reconocimiento, que confluye en algunos aspectos con el planteamiento de Honneth y difiere en otros. Respecto a las diferencias y como aspecto relevante de su teoría para este TFM se han destacado el segundo y tercer tipo de reconocimiento. Bajo esta parte del planteamiento de Ricoeur, cuenta con mayor importancia, para los objetivos de este trabajo, las distintas capacidades que componen lo que denominó *fenomenología del hombre capaz* y la experiencia de los estados de paz.

2.3. Por un reconocimiento *cordial*

La ética de la razón cordial o *ethica cordis* es una propuesta teórica desarrollada por Cortina (2009), donde identifica y argumenta a favor del valor del reconocimiento compasivo, y de su centralidad en el ejercicio de la ética. Tiene sus cimientos en la ética del discurso, aunque la autora pretende superarla. Cortina (2009) argumenta que, a la dimensión argumentativa de la ética del discurso, hay que sumarle una dimensión *cordial* y *compasiva*, lo que aseguraría una verdadera comunicación y una buena argumentación sobre cuestiones de justicia (Cortina, 2009: 191).

La ética de la razón cordial es una actualización de otra propuesta de la misma autora: *Ética mínima*, escrita hace ya más de veinte años. El objetivo de esta obra era el de identificar una serie de principios y valores morales con carácter universalizable, que pudieran compartirse en una sociedad plural. Con tal fin la autora buscaba identificar un capital ético común que asegurara la humanidad en las sociedades, de hallarlo, el conjunto de valores y principios constituirían una *ética mínima*. Debido a que la propuesta de la autora quería adecuarse a las sociedades pluralistas debía atender a la diversidad de propuestas de vida, y su intención era la de considerar si es que a través de las diferentes propuestas de vida sería

posible identificar ciertas exigencias básicas de justicia que posibilitaran la convivencia entre todos/as los ciudadanos/as. De encontrar tales exigencias se inauguraría una ética cívica (Cortina, 2009: 9-10).

2.3.1. Una ética intersubjetiva con una dimensión cordial y compasiva

En *Ética de la razón cordial*, la autora da respuesta a una serie de limitaciones, que ya apuntó Aranguren en el prólogo de la primera edición de *Ética mínima*. Una de las más relevantes era que la propuesta relegaba una ética intrasubjetiva, a favor de una ética intersubjetiva. La primera, está dedicada a la *forja del carácter* del sujeto, con el fin de que este alcance la felicidad. La segunda, a dilucidar las exigencias de justicia válidas intersubjetivamente, que garantizarían la humanidad en sociedades morales pluralistas. Cortina (2009) toma el testigo de las recomendaciones de Aranguren y en *Ética de la razón cordial*, recuerda que el *saber ético* ha estado unido, desde sus inicios, al *ethos*, o carácter, y a la felicidad. En este contexto, carácter y felicidad, están íntimamente relacionados, la felicidad se define como el culmen de un *buen* carácter y el carácter, como el resultado del ejercicio de las *virtudes* o *excelencias*, dirigidas al *obrar bien*. Muestra la relevancia de los *sentimientos* y los *valores* junto a las *normas*. Esta es su principal aportación a la *ética del discurso*, pues esta, según la autora, aunque muy potente a nivel argumentativo, había descuidado los componentes que le dan *encarnadura* y *calidez humana*: sentimientos, carácter, virtudes, valores y un sentir común (Cortina, 2009: 13-25).

La ética de la razón cordial se inspira también en el pensamiento de Blaise Pascal, Cortina (2009) recuerda su afirmación “conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón” (Cortina, 2009: 190), prosigue esta afirmación sosteniendo que además de conocer la verdad con el corazón con él conocemos la justicia (Cortina, 2009:190). Porque de lo más *profundo* del *corazón* nace la compasión que funciona como el móvil de “ese sentido de la justicia” (Cortina, 2009: 190) que elabora y encuentra los argumentos para edificar un mundo *a la altura* de los seres humanos (Cortina, 2009: 190).

A la razón que conoce a través del corazón le da el nombre de *razón cordial* que es diferente de la razón demostrativa o la productiva, es capaz de identificar razones que estas desconocen. Cortina (2009) recuerda a Aristóteles quien definía al ser humano como *inteligencia deseosa* o deseo inteligente, también a Xabier Zubiri con su el concepto *inteligencia sentiente*. Argumenta que nuestra percepción de la realidad está mediada por las emociones que afectan a la interpretación que hagamos de ella. Las emociones, focalizan

nuestra atención en ciertos aspectos de la realidad y no en otros. Para Cortina (2009) no es adecuada la relación de tipo dicotómico entre la *lógica de la razón* y la del *corazón* porque si la razón da forma e interpreta los propósitos del corazón, su motor, lo que permite su dinamismo es el corazón. Si la razón identifica las injusticias lo hace gracias a la compasión que nace del corazón (Cortina, 2009: 191-193).

2.3.2. Reconocer al otro como un interlocutor válido

Volviendo a la ética del discurso, Cortina (2009) comenta que esta ha sido capaz de mostrar el *vínculo comunicativo* que obliga moralmente. Esto ocurre al identificar que el otro con el que podríamos dialogar, es un *interlocutor válido*. Este vínculo no es fruto de una decisión de ligazón con el otro, sino que nos constituye previamente a cualquier decisión. Reconocer al otro como un interlocutor válido, permite descubrir que antes de dialogar ya se había aceptado que existiera una sintonía previa que posibilitaría el diálogo. La sintonía implica reconocer que el otro como interlocutor válido, y como oyente, está legitimado para aceptar o cuestionar las pretensiones de validez del hablante (Cortina, 2009:194-196).

Cortina (2009) identifica también algunas limitaciones de la ética del discurso, pues esta, al ceñirse solo a la dimensión argumentativa no puede dar cuenta de la riqueza del vínculo comunicativo entre personas (Cortina, 2009: 196). Para poder expresarla tiene que contar con:

[...] la *capacidad de estimar valores*, con un *sentir común*, [...] con *narraciones* suficientes como para comprender la fuerza de los argumentos, con la *capacidad de reconocer al otro en su alteridad* y de construir la propia *ii moral*, con un *carácter* forjado día a día para intentar descubrir el mejor argumento, y con un *profundo sentido de la compasión* que brota del reconocimiento recíproco entre los que se saben, no sólo interlocutores válidos, sino carne de la misma carne y hueso del mismo hueso (Cortina, 2009: 196).

El diálogo en el reconocimiento recíproco del otro permite que los interlocutores reconozcan el mejor argumento no solo por su lógica interna, sino que pueden reconocer aquellos argumentos que pretendan satisfacer intereses univesalizables (Cortina, 2009:196).

Por su parte, tanto las éticas procedimentales, la ética del discurso, las *formales*, como la kantiana, han sido criticadas por separar el lado normativo (las normas) del lado evaluativo (los valores). El objeto de estudio de la ética kantiana y de la ética del discurso, son las normas, dejan a un lado los valores. Ambas consideran que la función de la ética es, por un lado, identificar la forma lógica de las normas, para que estas puedan considerarse como normas morales, por otro, establecer los procedimientos más adecuados para

determinar si una norma es o no justa. Lo relevante de estas radica en que puede superar el subjetivismo, pues ambas intentan buscar a través de los procedimientos y formas apropiados las razones por las que las cuestiones de justicia tienen pretensión de intersubjetividad. Según la autora es posible dar este paso porque la razón es la facultad de lo intersubjetivo. Otro beneficio que la ética del discurso es que posibilita la fundamentación filosófica de una ética cívica en sociedades pluralistas (Cortina, 2009: 194-197). Sin embargo, la autora argumenta que tanto la separación entre normas y valores como ceñirse al estudio de los aspectos normativos y no de los valorativos, también conlleva desventajas pues no tiene en cuenta todos los factores humanos independientes de la argumentación. Según la lectura de Cortina (2009), estos autores consideran que de hacerlo incluirían aspectos subjetivistas en su argumentación. Cortina (2009), de manera contraria, sostiene que, si la dimensión valorativa no se tiene en cuenta, es complejo darle un lugar a la *fuerza motivadora* que produce la obligación necesaria para el cumplimiento de una norma (Cortina, 2009: 197). Argumenta que, si el vínculo comunicativo solo se interpreta de manera procedimental, produce la sensación adulterada en las personas de que tanto formas como procedimientos son vacíos, haciendo creer que estos conforman una técnica que es posible aprender y aplicar posteriormente en casos específicos. Concretar que en el diálogo participarían los afectados por la norma, bajo las condiciones más próximas de simetría, y que la norma solo será concebida como justa si satisface intereses universalizables no sería suficiente. Tampoco enumerar los aspectos técnicos necesarios para establecer un diálogo que responda, por ejemplo, a la pregunta por la justicia de una norma (Cortina, 2009: 197-198).

Cortina (2009) considera que aprender a dialogar significa conocer las reglas que afectan al discurso, pero descubrir las condiciones de justicia, necesita algo más que emplear una técnica determinada. Sostiene que es importante saber que los procedimientos no son asepticos, que están ya cargados de valores y que para captar esta carga valorativa es necesaria la capacidad para estimarlos. Esta crítica es aplicable tanto a la ética de Kant como a las éticas procedimentales, que –apunta la autora- han puesto en diálogo el procedimiento que Kant elaboró en monólogo. Los imperativos morales de la ética formal kantiana, (el valor intrínseco de todo ser humano, el respeto a su libertad, etc.) solo pueden ser valorados, cuando se tiene la capacidad de estimar. Por su parte, la ética procedimental del discurso también necesita de esta capacidad estimativa porque no hay procedimientos ajenos a los valores. La capacidad estimativa, posibilitaría identificar los valores implicados en la reconstrucción de los presupuestos que posibilitan que un medio sea el adecuado para dilucidar si una norma es justa o no (Cortina, 2009: 199-2001).

Respecto a la concepción de los valores Cortina (2009) se suma a la crítica de su instrumentalización, y recuerda los desarrollos de John Rawls en *Teoría de la Justicia*, donde quería elaborar una propuesta alternativa al utilitarismo. Este autor argumentó en contra del utilitarismo que hay elementos de la realidad, cuyo valor no depende de su utilidad, sino que valen por sí mismas. Algunos teóricos rawlsianos, han criticado la ética del discurso, pues argumentan que utilizan la libertad, la igualdad o la solidaridad como medios para llevar a cabo un diálogo a través del cual dilucidar que sea lo más justo. Por su parte, el economista, Amartya Sen argumentará que las capacidades de las personas tienen valor por sí mismas y no por su mayor o menor utilidad (Cortina, 2009: 200-2001).

Cortina (2009) argumenta que para que una acción comunicativa sea exitosa, debe ser inteligible a nivel semántico, es decir que el lenguaje que se utilice no sea oscuro o incomprendible con la intención de que el oyente no entienda el contenido, y también debe ser inteligible en la comprensión del sentido de lo dicho (Cortina, 2009: 205). Para cumplir con ambas exigencias, los interlocutores deben contar con un entendimiento común pero también con un sentir común de trasfondo, que esté a la base de la comunicación humana. Este sentir común dependerá de la educación recibida de la cultura, de las vivencias... (Cortina, 2009: 204-205).¹³

Para que la acción comunicativa tenga éxito exige que los interlocutores se reconozcan no solo como personas que son capaces de argumentar sino también como seres que pueden sintonizar entre ellos. La sintonía entre ambos será indispensable para que se desarrolle de forma efectiva la comunicación. Cortina (2009) destaca que la buena retórica es útil para este fin, para sintonizar con los sentimientos de aquellos con los que se quiere dialogar y poder llegar a un acuerdo consentido por ambas partes. Para que esta sintonía tenga su lugar en el diálogo, es importante tener en cuenta otras formas de participación en el mismo más allá de la argumentación, de tal manera que se pudieran tener en cuenta otras dimensiones de la vida humana, como las vivencias. La ética del discurso, al distinguir entre las normas vigentes, que se encuentra en la vida cotidiana, de las normas validas, que se examinan a través del diálogo, se separa de la vida cotidiana y al tener un método solamente argumentativo evita la participación en el diálogo de las experiencias vitales. Según Cortina (2009) los argumentos han de participar en la dilucidación de lo que sea justo, pero para descubrir lo justo hay que comprender qué intereses son universalizables y darle un lugar a

¹³ Puede ser que los participantes en el diálogo no interpreten de la misma manera qué intereses son universalizables, a veces por mala voluntad, pero otras debido a la variedad de sus experiencias (Cortina, 2009: 205).

las experiencias que guardan estos intereses. Por esta razón, la autora comentará que la comunicación cordial es ineludible si se quiere dialogar de manera exitosa dado el espacio que le otorga a la dimensión intersubjetiva, a los aspectos cordiales y emocionales (Cortina, 2009: 206-207).

Según la autora, las comisiones en ética que se dedican a dilucidar la justicia de las normas y encontrar el mejor argumento, son un buen lugar “para decidir en comunidades reales de comunicación” (Cortina, 2009: 206-207) porque los miembros de la comisión son conscientes de los obstáculos a los que se enfrentan para descubrir lo más justo. En este contexto, Cortina (2009) identifica tres tipos de dificultades. En primer lugar, la complejidad de participar en la comisión separando las presiones de la vida cotidiana. La falta de separación dificulta la tarea de dilucidar que sea lo justo, pues se puede confundir con lo más conveniente o lo más prudente para el propio individuo y no identificar “lo justo” para la situación que se analiza. En segundo lugar, cada uno de los participantes, está determinado por sus propias vivencias lo que hace que valoren de diferente forma algunos aspectos sobre otros. En tercer y último lugar, es que desarrollar la voluntad de justicia necesita de unas condiciones previas, que no siempre se cumplen: el reconocimiento cordial de los otros en su alteridad y la conciencia de las obligaciones morales de cada uno para consigo mismo (Cortina, 2009: 208).

Cortina (2009) apunta una dificultad para la afirmación habermasiana sobre lo justo como aquello que satisface intereses universalizables. Considera que el problema se encuentra en identificar los propios intereses con los intereses universalizables, utilizando la razón estratégica e intentando convencer al resto de personas de que sus intereses son los universalizables. Por otro lado, la autora sostiene que la razón prudencial, tampoco es la más adecuada para los contextos intersubjetivos. Esta se dedica a identificar cuál es la dirección más adecuada para alcanzar el fin que se persigue, identificando qué es lo más conveniente para quien actúa. El problema que identifica Cortina (2009) es que la razón prudencial no parte del reconocimiento recíproco, por lo que no es radicalmente intersubjetiva. Cree que es más conveniente no conformarse ni con la razón estratégica ni con la razón prudencial, sino aspirar a la justicia. Para apostar por ella, para descubrir el mejor argumento, y poder identificar los intereses universalizables, son necesarias dos condiciones: voluntad de justicia y la forja de un carácter dispuesto para el reconocimiento (Cortina, 2009: 209- 210).

2.3.3. Apertura, reconocimiento, compromiso y esperanza

Para descubrir qué normas son las más justas se necesita de la argumentación, pero también de un *ethos* o carácter educado en estimar valores, dispuesto al reconocimiento, un carácter comunicativo. Para determinar los rasgos fundamentales de este carácter, la autora se ayuda de Charles S. Peirce quien describe a la comunidad científica con cuatro rasgos: apertura, reconocimiento, compromiso y esperanza, Cortina (2009) aplicará estos rasgos para caracterizar a este tipo de carácter. En primer lugar, la apertura posibilita poner en cuestión la universalidad y falibilidad de las propias convicciones, permite estar abierto a la crítica, evidenciando que los propios intereses no son los únicos y que nuestras convicciones son falibles. En segundo lugar, el reconocimiento permite identificar que los demás miembros de la comunidad tienen derecho a mostrar sus intereses y argumentaciones, así como a que se les reconozca su capacidad de escucha crítica de las propuestas y argumentos propuestos por los demás. En tercer lugar, se encuentra el compromiso con la justicia que, aunque se trate de ejercicio falible, necesita del compromiso previo de su búsqueda a través de una discusión abierta a la crítica. En cuarto y último lugar, se encuentra la esperanza en la posibilidad de que se puede llegar a un consenso sobre intereses universalizables (Cortina, 2009: 2010-212).

Por otro lado, respecto a la jerarquía entre las virtudes, para Cortina (2009) la virtud soberana no es la prudencia, porque está dedicada a encontrar el punto medio entre el defecto y el exceso, y puede desatender el hecho de que los seres humanos nos constituimos desde la relación con las demás personas. Propone sustituirla por otra, la cordura. Cortina (2009) recuerda su etimología, proviene del griego *cor-cordis* que significa corazón, afecto, inteligencia, espíritu, talento y estómago. Atributos que contribuyen a caminar en el horizonte de la justicia y de la bondad. Bajo este planteamiento una ética nacida desde la cordura propone proyectos de vida cuerdos, donde se desarrolle el vivir bien siempre bajo el marco de la justicia nacida del corazón, la justicia compasiva (Cortina, 2009: 214).

La soberanía de la virtud de la compasión en la ética de la razón cordial nos lleva a otro concepto que la constituye: el vínculo. Ya hemos mencionado que para que un diálogo tenga éxito debe estar compuesto por un vínculo entre los participantes que asegure la búsqueda del mejor argumento para descubrir lo justo (Cortina, 2009: 214). El concepto de vínculo tiene una segunda realización y es cuando este se da entre dos seres humanos que se reconocen como “carne de la misma carne” y “hueso del mismo hueso” (Cortina, 2009: 215); esta ligazón del otro en su reconocimiento es condición de posibilidad para que las personas

puedan dialogar con éxito. Cortina (2009) entiende que el tipo de reconocimiento de este vínculo comunicativo es esencialmente cordial y compasivo. El vínculo conlleva la obligación (*ob-ligación*) de compadecer al otro, es decir, de padecer junto al otro en su sufrimiento y su gozo. El reconocimiento cordial, se ha materializado a lo largo de la historia de diferentes maneras, gracias a las luchas por el reconocimiento, estas han mostrado que la satisfacción de necesidades y el empoderamiento de capacidades como derechos exige ciertos deberes, por ejemplo, la creación de empresas éticas, las declaraciones internacionales de derechos, comunidades políticas democráticas, etc. (Cortina, 2009: 215).

El reconocimiento cordial se ha realizado a través del respeto a la dignidad humana, materializándose a través del reconocimiento de derechos y el empoderamiento de capacidades. La propuesta de Cortina (2009) es que el principio de reconocimiento cordial debe orientar la vida social, en sus dimensiones política, económica y social con tal de evitar dinámicas de exclusión (Cortina, 2009:216). Argumenta que las obligaciones morales deben realizarse tanto en las instituciones políticas como en la sociedad civil, lo que permitiría la inspiración de diseños institucionales. La elaboración de tales diseños necesita de ciertos principios, que permitirían que los ciudadanos de sociedades pluralistas se entiendan, lo que permitiría abordar problemas morales comunes a todas las sociedades. El conjunto de principios para una ética cívica cordial serían los siguientes: en primer lugar, el principio de no instrumentalización, en segundo lugar, el principio de las capacidades, en tercer lugar, el principio de la justicia distributiva, en cuarto lugar, el principio dialógico y en quinto lugar el principio de responsabilidad por los seres indefensos no humanos (Cortina 2009: 222-223). Los exponemos a continuación.

2.3.4. El principio de no instrumentalización

El principio de no instrumentalización, parte del reconocimiento de la dignidad del otro y de sí mismo, este requiere de otro principio básico: “no dañar”. El principio de no dañar se denomina en la ética médica y en la bioética como principio de no maleficencia. En los seres humanos, seres que gozan de autonomía, el principio de no dañar implica también el principio de no instrumentalización, dado que las personas pueden elegir sus propias metas, no dañarlas implica evitar que estas sean puestas al servicio de fines que no han escogido. Según la autora, el principio de no instrumentalizar al otro funciona como el verdadero respeto de la autonomía, y recuerda el análisis kantiano según el cual, cada persona debe ser reconocida como un fin en sí misma, nunca como un medio. Esta

afirmación interpretada desde la ética del reconocimiento cordial implica la obligación de no instrumentalizar al otro, y también la obligación de uno mismo de no dejarse instrumentalizar por otros. Según Cortina (2009) es la humanidad de cada ser humano, la que funciona como un “fin limitativo” de toda acción humana: ni es legítimo dañar a las personas ni tampoco instrumentalizarlas, negándoles la realización de sus proyectos de vida—siempre que estos proyectos no dañen ni instrumentalicen a los demás. La realización de este principio implica su implantación en todo diseño institucional (Cortina, 2009: 224-225).

2.3.5. El principio de las capacidades

El segundo principio, el principio de las capacidades, descansa bajo la idea de que no es suficiente considerar la humanidad como un fin limitativo, que evite todo trato instrumental hacia las personas, sino que la humanidad también funciona como un fin positivo. El reconocimiento recíproco de la dignidad implica actuar de manera positiva sobre las capacidades de las personas, empoderándolas para que puedan realizar sus proyectos de vida, si estos no implican dañar a nadie. Según la autora este principio coincide con la propuesta kantiana que afirmaba:

[...]obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, [...] es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general (Cortina, 2009: 226).

Este principio se traduce en la ética de la razón cordial, bajo la afirmación de que, para respetar la dignidad del ser humano, no debemos limitarnos a no dañarlos, sino debemos empoderarlos. Con el fin de que puedan realizarse a través de sus proyectos de vida. La autora recuerda que, en este aspecto, son relevantes los desarrollos del economista Amartya Sen sobre el “enfoque de las capacidades” cuya finalidad es establecer una metodología para valorar el desarrollo de los pueblos. El enfoque de las capacidades permite incorporar tanto el fin limitativo-no instrumentalizar y no dañar- como el positivo- empoderar- a las personas, al *fin en sí mismo* kantiano. Uno de los indicadores, del desarrollo de los pueblos, será que puedan contar con libertad de agencia y libertad de bienestar, es decir, que las personas sean libres, por un lado, para realizar las elecciones que crean más adecuadas para su bienestar y por otro, para desarrollar su propia vida. Cuando las etnias han sido explotadas, las mujeres oprimidas o cuando las personas no han contado con una suficiente economía para una buena

alimentación, vivienda u otros bienes sociales, son casos en los que ni la libertad de agencia, ni la libertad de bienestar se ha respetado. La autora afirma que, dado que toda persona tiene el poder para realizar la vida que quiere vivir, la sociedad tiene la obligación de fortalecer ese poder, y este es un mínimo de justicia (Cortina, 2009: 225-227).

El segundo principio, que aboga por el empoderamiento de las capacidades humanas, se complementa con otros dos discursos: el discurso de las capacidades y el de los derechos humanos. Ambos enmarcados en “la ética cívica de las sociedades pluralistas” (Cortina, 2009: 227). Para desarrollarlo, Cortina (2009) se ayuda de Amartya Sen. Según este principio, los derechos no deben concebirse solo como un fundamento para la ley sino como derechos morales. Estos se conciben como exigencias éticas, no como meras obligaciones legales, aunque estos derechos se institucionalicen posteriormente a través de legislaciones. Su contenido son las libertades de los seres humanos. Las libertades se definen como aquellas capacidades u oportunidades, cuya defensa viene dada por los derechos, estos deben atender al proceso a través del cual las libertades humanas se puedan realizar. Para ello deben crearse instituciones capaces de protegerlos.

Cortina (2009) distingue tres modos para promover la defensa de los derechos humanos. En primer lugar, se encuentra lo que denomina ruta legislativa, donde son las legislaciones las que procuran la realización de los derechos. En segundo lugar, está la ruta del reconocimiento, donde los derechos se defienden a través del reconocimiento público de las declaraciones de derechos humanos. Un último camino, sería el activismo público, a través de organizaciones cívicas. Según la autora, el modelo jurídico no es suficiente para una teoría de los derechos humanos (Cortina, 2009: 228). Para que los derechos y las capacidades humanas adquieran universalidad y puedan ser realizados en las diferentes sociedades de un mundo pluralistas, deben resistir la crítica en el razonamiento público. Para que este tenga lugar, los desacuerdos deben poder expresarse públicamente sin ningún tipo de restricción causada por el miedo. Habría capacidades que podrían figurar de manera universal como aquellas que permiten ejercer derechos mínimos como el vivir libre de enfermedad, bien nutrido, recibir una educación... (Cortina, 2009: 228-229).

2.3.6. El principio de la justicia distributiva

El tercer principio, el principio de la justicia distributiva, se remite a las teorías de la justicia. Estas coinciden en indicar que la igualdad es un valor ineludible. Por ello, toda institución justa, para serlo, debe exigir la igualdad en el trato de las personas. Sin embargo,

las teorías de la justicia no coinciden en tres niveles: en los medios para conseguir la igualdad, en cuál sea su fundamento y en determinar en qué nivel es necesario conseguir la igualdad entre las personas. Según la autora, la mayoría de las teorías, no atienden a los tres niveles, pero sí a alguno de ellos, en el que incorporan, de manera implícita los otros niveles. Uno de los teóricos más importantes en este campo es John Rawls, quien en su obra *Teoría de la Justicia*, indica que la justicia es a los sistemas sociales lo que la verdad al conocimiento: una primera virtud necesaria. Si las leyes o instituciones son eficientes, pero no justas deben abolirse o reformarse. Es la pretensión de justicia la que permite legitimar a las instituciones (Cortina, 2009: 229-230).

Según la autora, la creación de teorías de la justicia se ha desarrollado como uno de los cometidos de la filosofía política de finales del siglo XX. Se trata de reflexiones filosóficas dedicadas a la justicia distributiva, cuyo objetivo es analizar “la distribución de cargas y beneficios en una sociedad” (Cortina, 2009: 230). Rawls, elabora su propuesta entre otras razones- como respuesta al utilitarismo. Critica que esta corriente filosófica, podría dejar en segundo lugar al bien de cada individuo en favor de la mayoría, ya que prioriza el bienestar para el mayor número de personas. También tiene el riesgo de permitir una distribución injusta que provoque desigualdad (Cortina, 2009: 230-231).

Amartya Sen también se suma a las críticas al utilitarismo identificando dos problemas. El primero es que priorizar la medición de resultados con el fin de evaluar sistemas sociales, así como el cálculo de utilidades, puede desatender el hecho de que existen capacidades valiosas por sí mismas cuyo desarrollo no depende de su utilidad. El segundo problema, que personas marginalizadas puedan adaptar sus preferencias y sus proyectos, aceptando un régimen injusto con el objetivo de poder mantenerse en el supuesto bienestar que la sociedad les presenta como beneficioso (Cortina, 2009: 231).

Rawls, en respuesta al utilitarismo, plantea una distribución de bienes primarios a través de un criterio de equidad. Los bienes primarios, están constituidos por todos aquellos bienes con los que toda persona querría contar, para desarrollar sus planes vitales. A partir del criterio de equidad pretende identificar lo justo a través de un experimento mental: toda persona decidiría desde una posición de libertad e igualdad social, dejando a un lado su lotería natural y social. La justicia de las instituciones estaría determinada por su capacidad para proveer de bienes básicos a la sociedad, para que toda persona pueda desarrollar sus planes de vida. Debido a que las teorías de la justicia se desarrollan en condiciones de escasez

de recursos, es prioritaria una distribución que permita que todos los ciudadanos cuenten con los mínimos básicos¹⁴ (Cortina, 2009: 231-232).

Por su parte, el enfoque de las capacidades de Sen nace en diálogo con las teorías de la justicia. Su propuesta parte de dos hechos: la heterogeneidad de las personas y las distintas variables a través de las cuales se puede evaluar la desigualdad. Dado que existen muchos tipos de desigualdades: económicas, de oportunidades, derecho... es importante identificar la variable más adecuada para elaborar comparaciones. Debido a que las personas son muy diferentes entre sí, como también lo son sus capacidades, pueden establecerse comparativas injustas entre los medios que se ofrecen y las capacidades con las que cuenta cada persona. Para evitar esta situación, hay que identificar y reconocer sus capacidades para ejercer funciones que son constitutivas del ser humano. Algunas de ellas podrían ser el gozar de una buena alimentación, de salud, de respeto o de formar parte de la vida en comunidad. Cortina (2009) recuerda que existen actividades valiosas por sí mismas y cuya evaluación no depende de su utilidad, sino de su capacidad para realizar ciertas funciones que impulsan la libertad y fomentan la consecución de objetivos (Cortina, 2009: 234-235).

En el modelo de la igualdad de capacidades básicas se encuentran dos obstáculos, el primero, determinar cuál es el mínimo al que la sociedad debe responder, el segundo, coordinar igualdad y eficiencia. Como respuesta, Cortina (2009) propone el *modelo de justicia del interlocutor válido* según el cual, es necesario empoderar a las personas con el fin de que puedan participar en un diálogo, desde el cual puedan decidir qué estiman como básico. Este principio permite averiguar el mínimo razonable al que la sociedad debe dar respuesta, ya sea en el ámbito alimenticio, sanitario, educativo... Puede funcionar como medida del desarrollo de los pueblos, como criterio para determinar cuál sea el mínimo razonable, así como identificar lo necesario para que las personas sean capaces de participar en los diálogos que determinarán los intereses a satisfacer. En segundo lugar, la realización de este principio implica el compromiso de la sociedad en el diseño e instituciones que permitan la participación real de las personas en los diálogos. En tercer lugar, serán los afectados por las decisiones los que decidirán de manera dialógica las exigencias que no estén recogidas en el mínimo irrenunciable. Para que los afectados puedan participar, la

¹⁴ Hay que mencionar que se han realizado críticas a este “derecho a tener derechos” (Cortina, 2009:232) de las que Cortina (2009) destaca aquella que identifica el riesgo de generar ciudadanos pasivos y dependientes del estado. Para solventar esta situación, comenta la autora, es importante generar una ciudadanía activa, a través de la cual, las personas pueden desarrollar sus vidas de manera conjunta atendiendo a sus responsabilidades (Cortina, 2009:233).

sociedad debe haberles capacitado previamente, con el objetivo de que puedan defender sus intereses. En cuarto y último lugar, este principio está motivado por el reconocimiento cordial de los que son igualmente dignos, pero con diferentes capacidades e identidades, lo que permite generar una verdadera voluntad de justicia, es esta voluntad la que permite identificar y paliar las injusticias (Cortina, 2009: 235-237).

2.3.7. El principio dialógico

El cuarto principio, el principio dialógico, exige atender a los intereses de todos los afectados por las decisiones. Son los afectados los que deben manifestar sus intereses por medio del diálogo. Según la autora, está creciendo la conciencia de que no es adecuado legislar si no se tiene en cuenta a los afectados en aquellos aspectos que les influyen, debido a que son los afectados quienes pueden percibir de manera más directa, las consecuencias del sistema político y económico. La participación de los afectados a través del diálogo se ha ido reflejando en distintos niveles de la sociedad. Por ejemplo, se encuentra en la Responsabilidad Social Empresarial (Cortina, 2009: 238) o RSE, según el filósofo García-Marzá (2005) la RSE es resultado de la conjunción de diversos factores de carácter económico, legal y moral. El económico lo regula el mercado, el legal el sistema jurídico, y el moral el diálogo entre todos los *stakeholders* de tal modo que posibilite el acuerdo entre todos los intereses. El diálogo, debe ser transparente, y debe especificar el criterio por medio del cual se ha decidido a qué intereses se le da respuesta y las razones de tal elección (García-Marzá 2005: 98). La participación de los afectados a través del diálogo también tiene lugar en el desarrollo de las actividades científicas. Un ejemplo es la investigación biotecnológica, dado que tiene consecuencias tanto para las generaciones presentes, como para las futuras y el medioambiente, debe impulsar la participación de la ciudadanía en la toma de decisiones. La participación de los afectados en los procesos de toma de decisiones posibilita el reconocimiento de que por el mismo hecho de que las decisiones les afectan deben participar en ellas (Cortina, 2009: 239-240).

La ética de la razón cordial localiza la obligación moral en el reconocimiento recíproco de los seres humanos, que se perciben como interlocutores válidos que pueden compartir el contenido de una razón cordial. Ha de mencionarse que el quinto principio, es el principio de responsabilidad por los seres indefensos no humanos, donde impulsa y la responsabilidad de los seres humanos ante los seres vivos. Para su desarrollo Cortina (2009) se ayuda del “Principio de Responsabilidad” de Hans Jonas, según el cual, al constatar que

algo es vulnerable y bueno en sí mismo, debe protegerse y cuidarse. Siguiendo este razonamiento Cortina (2009) afirma que, si los seres vivos tienen un valor interno y además son vulnerables, la humanidad tiene la obligación de responsabilizarse de ellos (Cortina, 2009: 240-243).

En síntesis, La autora se pregunta por las consecuencias para una ética cívica en una sociedad pluralista, que conciba la fuente de la obligación moral en el reconocimiento cordial y recíproco de las personas que, por serlo, son ciudadanas de una comunidad política (Cortina, 2009: 222). Considera la ética de la razón cordial, como una “versión cálida” (Cortina, 2009: 221) de la ética del discurso, debido a que esta no solo trata cuestiones que atienden a la epistemología del vínculo comunicativo, sino también a los aspectos cordiales. Desde la ética de la razón cordial, se considera que para que la comunicación se desarrolle y sea auténtica, no solo necesita de una estructura cognitiva, o de un entendimiento común, sino también de un sentir común y de una capacidad para estimar valores. Desde esta teoría, se destaca la importancia de la técnica argumentativa, siempre que esta nazca desde un carácter comprometido con las virtudes. La ética de la razón cordial sostiene que para que la comunicación sea real, se requieren tanto aptitudes argumentativas como capacidad para captar las narraciones y testimonios ajenos. Para que sea un verdadero diálogo y no solo lo aparente, necesita que todos sus participantes cuenten con voluntad de justicia. Esta voluntad es consecuencia de experimentar la compasión (Cortina, 2009: 221).

2.4. El enfoque de las capacidades: libertad y diversidad

El enfoque de las capacidades, desarrollado por el economista Amartya Sen, es un planteamiento de tipo económico y filosófico que se fundamenta principalmente en los desarrollos sobre economía de Aristóteles y Adam Smith. Así lo especifica Conill (2015) quien destaca las particularidades y beneficios del enfoque, en concreto, que introdujo en la economía la dimensión filosófica, específicamente la rama ético-política, recuperando la tradición de la economía política y evidenciando el interior ético de esta. Su propuesta ética se caracteriza por concebir las capacidades como libertad sustantiva (encarnada en cada ser humano) y la justicia como el cumplimiento de las necesidades de cada individuo. En la presente sección tendremos ocasión de desarrollar las características principales del enfoque de las capacidades, deteniéndonos en la noción de capacidad como libertad sustantiva, que nos será de utilidad en el tercer bloque del presente trabajo.

2.4.1. Características generales del enfoque de las capacidades

El premio nobel de economía Amartya Sen ha superado los límites de la ciencia económica entre otras razones, al recordar la relevancia de la ética para esta disciplina. Así lo especifica Cejudo (2007) quien destaca que en el enfoque de las capacidades se presenta una teoría de la libertad como capacidad, con la intención de que esta pueda ser apropiada para todas las culturas. En este planteamiento Sen sostiene la idea de que el desarrollo de los seres humanos no puede estimarse tan solo desde un análisis de la renta, sino que se debe atender a lo que las personas pueden ser y desarrollarse, desde lo que denominará *funcionamientos* y capacidades que puedan poseer (Cejudo, 2007: 10).

La noción de capacidad es central en el enfoque de las capacidades (como puede identificarse por su nombre) que Sen define como la libertad fundamental para poder elegir aquella vida que las personas tienen razones para valorar, a través de la elección de las distintas funciones, o estilos de vida. Este planteamiento exige atender y evaluar las condiciones de vida y las libertades sustantivas, es decir, individuales y que conciernen a cada persona, que dan lugar a los diferentes bienes (Conill, 2015: 86).

Conill (2010) propone incorporar ciertos aspectos del enfoque de las capacidades de Sen para la construcción de una hermenéutica crítica, dado su potencial para instaurar las bases de una convivencia en un mundo intercultural. Enumera una serie de razones que especifican los beneficios de la aplicación del enfoque de las capacidades. En esta sección nos serán útiles los desarrollos de Conill (2010) no tanto por los beneficios que el enfoque de las capacidades supone para la construcción de una hermenéutica crítica, sino en la medida en la que este autor identifica los contenidos más relevantes de la propuesta de Sen para pensar la realidad del ser humano. A continuación, se especifican estas cinco razones. En primer lugar, porque este planteamiento se construyó atendiendo a los propios individuos, no desde los distintos estados o diferentes pueblos, sino desde el ser humano concreto. En segundo lugar, se adentra en la dificultosa noción de naturaleza humana, en concreto, desde su vertiente más aristotélica, que fue defendida en algunas etapas del pensamiento de Sen y en la interpretación que realizó Martha Nussbaum del enfoque de las capacidades. En tercer lugar, el planteamiento no se posiciona en el plano de los derechos, sino que, con el objetivo de lograr un mayor calado intercultural y transcultural, parte de los individuos. Sen ha buscado, a través de su propuesta, una base común a todas las culturas con las que poder

orientar la convivencia entre todas ellas.¹⁵ En cuarto lugar, ha evitado partir de modelos teóricos basándose en las realidades concretas de los seres humanos, atendiendo a su diversidad cultural. En quinto y último lugar, su propuesta parte de la libertad comprendida desde su ligazón en las condiciones vitales de cada persona, como ya se ha mencionado, se trata de una concepción de la libertad encarnada en la realidad del individuo (Conill, 2010: 35-37).

2.4.2. Influencias del enfoque de las capacidades

En Sen (1996) el autor recuerda la vinculación del enfoque de las capacidades con filósofos como Adam Smith y Karl Marx, sin embargo, considera que la relación conceptual más importante de la propuesta se establece con la noción aristotélica de “bien humano” (Sen, 1996: 73). Como afirma Conill (2010) Sen elabora el enfoque de las capacidades bajo la interpretación de que una vida buena es una vida libre, lo que le ha permitido afirmar que el enfoque de las capacidades se formula bajo la “perspectiva de la libertad” (Conill, 2010: 41).

Como ya se ha indicado, la filósofa Martha Nussbaum interpretó el enfoque de las capacidades en términos aristotélicos. Nussbaum (1988), sirviéndose de Aristóteles, elabora una lista de funcionamientos que constituyen lo que considera una buena vida humana. Para Sen (1996) esta interpretación del enfoque de las capacidades no es inconsistente, pero considera que no la precisa porque, si el enfoque de las capacidades no se compromete completamente con ninguna teoría filosófica, puede desarrollar una mayor variabilidad y utilidad, en la medida en la que se adapta mejor a todos los tipos de vida humana, (cuestión relevante para el autor). Esto no significa que deje de lado la teoría aristotélica, la incluye, pero no es un enfoque exclusivamente aristotélico (Sen, 1996: 74-76).

2.4.3. La pregunta por la igualdad

Sen (1995) elabora la propuesta del enfoque de las capacidades queriendo dar respuesta a la pregunta por la igualdad. En su análisis pone énfasis en la dimensión comparativa del concepto, y es que la igualdad siempre lo es respecto de algo. Por ejemplo,

¹⁵ Como especifica Cejudo (2007) Sen ha querido desarrollar una propuesta que muestre que las exigencias de justicia derivadas de los derechos humanos no pertenecen tan solo a una cultura, sino que los valores de la democracia y las libertades son comunes a todas ellas (Cejudo, 2007:19).

existen desarrollos teóricos donde la pregunta por la igualdad está dirigida hacia la igualdad de la renta, pero también hay otras propuestas que abogan por la igualdad en el bienestar, u otras, como la de los utilitaristas clásicos, que buscan una ponderación de las utilidades para todos, y así sucesivamente. Lo que tienen en común los igualitarios, como los denomina el autor, es que argumentan por la igualdad de algo, que consideran que toda la humanidad debería tener.

Sen considera que preguntarse por el contenido de la igualdad, es de gran interés, dada la diversidad entre todos los seres humanos, sin embargo, indica que, en ocasiones, el discurso de la igualdad ha dejado de lado la variedad y profundidad de las diferencias entre las personas. Recuerda que los seres humanos somos muy diferentes, ya sea respecto a nuestras características internas: nuestra edad, capacidades, género, talentos, salud... o a nuestras circunstancias externas: la clase social, las condiciones de vida, el patrimonio heredado, etc. Insiste en la idea de que no considerar esta realidad humana puede producir consecuencias negativas, creándose enfoques poco igualitarios. Es esta diversidad la que puede ocasionar que la defensa de un tipo de igualitarismo provoque su rechazo desde otro tipo. Por esta razón, para el autor, la diversidad es una característica fundamental para tener en cuenta en el estudio sobre la igualdad (Sen, 1995: 7-13).

Propone analizar la desigualdad equiparando ciertas condiciones particulares de una persona, por ejemplo, sus ingresos, su felicidad, riqueza o las oportunidades con las que cuenta para realizarse, con las de otro individuo. De esta manera, quiere mostrar que tanto el juicio, como la igualdad son dependientes de las variables que se escojan para realizar las comparaciones. A la variable elegida para elaborar el análisis sobre la igualdad la denomina variable focal, que a su vez puede contar con una pluralidad interna, es decir, la variable que se elija contiene diferentes focos. Por ejemplo, distintos tipos de libertades, la felicidad o los ingresos (Sen, 1995: 14). La variable focal que utiliza para acercarse a la discusión sobre la igualdad es la capacidad humana para adquirir los funcionamientos que consideramos valiosos y que permiten crear nuestra vida, para adquirir la libertad de potenciar aquellos fines que valoramos (Sen, 1995: 9).

2.4.4. Diversidad humana y capacidades

Una de las particularidades del enfoque de las capacidades de Sen es identificar que la disparidad entre los enfoques sobre la igualdad está causada por la diversidad humana, si todos y cada uno fuésemos iguales, la igualdad en un ámbito, como el económico, implicaría

la igualdad del resto de ámbitos, como el de la salud. Por esta razón, una de las consecuencias de nuestra radical desigualdad es que obtenerla en un ámbito no garantiza la igualdad en el resto, sino que suele ir unida con la desigualdad en otros ámbitos, por ello, el análisis de la desigualdad entre las personas es de carácter evaluativo, en la medida en la que deben elegirse ciertas variables focales y no otras, por considerarlas las más adecuadas para llevar a cabo el análisis (Sen, 1995:32-33).

Como ya se ha mencionado, Sen (1995) apunta que los seres humanos somos muy diferentes entre nosotros, contamos con circunstancias distintas, vivimos en diferentes ambientes naturales y las sociedades que habitamos ofrecen mayores o menores oportunidades. También tenemos distinto género, diferentes capacidades físicas y mentales. Si se elabora una comparativa de las ventajas y desventajas de cada individuo, se puede construir una clasificación según una gran diversidad de variables: recursos, ingresos, calidad de vida, libertades, etc. Debido a esta variedad, para analizar la desigualdad entre las personas, es clave seleccionar las variables focales más adecuadas para cada caso.

El autor escogió el concepto de capacidad para analizar la igualdad. Este concepto nombra la ventaja (refiriéndose a la habilidad) de una persona determinada para realizar actos valiosos o para lograr tales estados. A este respecto Sen (1996) apunta que, aunque en el momento en el que elaboró el enfoque de las capacidades no fue consciente, el concepto griego *δυναμιν* (*dunamin*), que Aristóteles utilizó para referirse a aspectos del bien humano, se ha traducido como “potencialidad” pero también puede traducirse como “capacidad para existir o para actuar (Sen, 1996: 54). En este aspecto coincide con la filósofa Martha Nussbaum quien ha aplicado la perspectiva aristotélica al enfoque de las capacidades (Sen, 1996: 54).

La capacidad es [...] un reflejo de la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos. [...] En la medida en que los funcionamientos son constitutivos del bien-estar, la capacidad representa la libertad de una persona para alcanzar el bien-estar (Sen, 1995: 63).

La capacidad hace referencia a las posibles “combinaciones alternativas que una persona puede hacer o a ser: los distintos funcionamientos que puede lograr” (Sen, 1996:56). Por su parte, los funcionamientos son aquellos estados de las personas que le permiten lograr lo que quiere hacer o ser en la vida. La capacidad de un sujeto radica en las combinaciones de funcionamientos que es capaz de alcanzar. Por su parte, la calidad de vida se evalúa a través de la capacidad que la persona en cuestión tiene para lograr aquellos funcionamientos que considera valiosos. Como ya se ha mencionado, hay algunos que son más básicos, por

ejemplo, estar bien nutrido o tener salud, otros que lo son menos, pero están altamente valorados, como llegar a integrarse en la sociedad. Cada individuo valora de manera diferente los distintos funcionamientos. Dada esta variabilidad, el autor apunta que es inevitable que la selección de los funcionamientos para evaluar las capacidades sea problemática (Sen, 1996: 55-56).

El enfoque de las capacidades puede tener distintos ámbitos de aplicación. Si el enfoque se utiliza para medir a la ventaja social, evalúa el conjunto de capacidades individuales. Si se aplica a la medición del bienestar de una persona este se puede evaluar en función de su habilidad real para alcanzar funcionamientos valiosos. El enfoque de las capacidades se distingue de otros enfoques que utilizan otro tipo de información, como es el caso de aquellos que analizan los recursos como medio para lograr la igualdad justa. Como menciona el autor, tal es el caso de Dworkin en su criterio de la *igualdad de recursos*, o en la comparación de los medios de libertad, y la tenencia de “bienes primarios” como en la teoría de la justicia de Rawls (Sen, 1996: 54).

2.4.5. La libertad desde la capacidad

El concepto de libertad ocupa un lugar central en el enfoque de las capacidades. Como indica Cejudo (2007) Sen concibe la libertad¹⁶ como capacidad, bajo este planteamiento ser libre implica ser capaz, en concreto, capaz de funcionar. La vida de una persona se puede definir identificando los funcionamientos que es capaz de lograr y “de su libertad de funcionar de este modo” (Cejudo, 2007: 17). Sen (1996) se muestra contrario a la idea de que la libertad debería evaluarse con independencia de los valores y preferencias que sostenga la persona sobre la que se evalúa su libertad, porque solo atendería al rango de esa persona para elegir y no la manera en la que valora los componentes que participan en su rango de elección. Por esta razón, considera que para evaluar la libertad deben atenderse los elementos que forman parte del rango de elección sobre los que se tiene libertad para elegir. No es igual la libertad para seleccionar entre una opción mala, horrorosa o espantosa, que elegir sobre opciones buenas, excelentes o soberanas (Sen, 1996: 59-60).

¹⁶ Cejudo (2007) considera que la noción de libertad como capacidad no está completa si esta no se relaciona con las teorías elaboradas por Sen que hacen referencia a la noción de derechos y desarrollo. Sostiene que es bajo este prisma que la expresión *libertad de capacidad* puede funcionar como una noción universalizable de la libertad, válida y aplicable para todo tipo de sociedad que funcione como un índice para evaluar el desarrollo humano.

Pone un ejemplo para mostrar la ambigüedad que problematiza el concepto de libertad: ¿se puede afirmar de una persona que no tiene el valor suficiente para elegir la vida que desea que es libre en elegirla? No pretende dar respuesta a esta cuestión, pero sí mostrar las dificultades del concepto. Este modo de analizar la noción de libertad se debe a que quiere corresponder con lo que considera un punto metodológico muy importante y es que, si se identifica la ambigüedad de una idea, esta debe hacerse explícita, aunque no pretenda resolverse, en vez de intentar obviarla o eliminarla (Sen, 1996: 59-60). Como comentábamos, Sen (1995) destaca la complejidad del concepto de libertad, indicando la variabilidad de características a las que puede hacer referencia. Por ejemplo, ser libre para vivir de la manera que uno desea puede significar inspirarse a través de las elecciones que han realizado otros, por esta razón no sería adecuado pensar que los propios logros no están afectados en mayor o menor medida por otras personas. También la habilidad de una persona para lograr los funcionamientos que considera valiosos puede estar afectada y ser reforzada por acciones ajenas y políticas públicas.

Expresiones como “estar libre de hambre” o “libre de paludismo” no son retóricas, sino que más bien refieren a la libertad de poder vivir de una manera, en concreto, de una forma a la que uno le gustaría, o a la que la humanidad aspira. Sin embargo, que la libertad tenga este aspecto participativo no elimina la relevancia de la elección activa en las vidas de las propias personas como parte de lo que significa vivir libremente. Es porque las personas podemos vivir libremente que las propias elecciones son significativas para su bienestar y calidad de vida (Sen, 1996: 72).

2.4.6. Evaluación, objetos de valor y bienestar

Uno de los ejercicios evaluativos que realiza el enfoque de las capacidades es intentar determinar cuáles son los objetos de valor y qué tan valiosos son tales objetos, como especifica Ferullo (2006), los objetos de valor refieren a aquellos elementos que una sociedad y las personas que la componen valoran y libremente desean alcanzar. La identificación de estos objetos produce un espacio evaluativo.

El enfoque de las capacidades analiza el espacio evaluativo en relación con los funcionamientos y las capacidades para funcionar. Es relevante mencionar que el autor establece una distinción clara entre dos cuestiones, la primera, la *identificación de los objetos de valor* y la segunda, la que atiende a sus *valores relativos*. El objetivo del enfoque de las capacidades es responder a la primera cuestión, la segunda conllevaría un proceso de

evaluación añadido. Elegir un espacio evaluativo determinado implica un ejercicio de acotamiento y localización, en la medida en la que se elige analizar unas variables y no otras. Por ejemplo, para el utilitarismo un espacio evaluativo sería aquel que cuenta con utilidades individuales, definiendo la utilidad en términos de placer, felicidad o satisfacción de deseos. Por su parte, el espacio evaluativo del enfoque de las capacidades está compuesto por funcionamientos y capacidades para funcionar. La diversidad entre los espacios evaluativos explica las diferencias entre el enfoque de las capacidades y el utilitarismo. A diferencia del utilitarismo, el enfoque de las capacidades mantiene una serie de actos y estados humanos como si estos fuesen valiosos por sí mismos y no porque sean útiles. Distinguiéndose de otros enfoques no considera que los medios de vida o medios de libertad tengan importancia directa, sino derivada, como es el caso de la riqueza, de los bienes primarios u otros recursos, por lo que no forman parte del espacio evaluativo, aunque estas influyan de manera indirecta a la evaluación por medio de sus efectos en las variables que sí se incluirían (Sen, 1996: 58).

Sen (1996) especifica que la identificación de los objetos de valor y la delimitación del espacio evaluativo contiene una dimensión normativa que depende del propósito de la evaluación. El propósito varía en función de su aplicación, por ejemplo, si se utiliza para evaluar los *logros* de una persona, refiriéndose con ello a las metas generales de un individuo, o si se aplica para analizar la *libertad a lograr*. Para aclarar esta cuestión, el autor elabora una clasificación que construye sobre dos distinciones y que suman un total de cuatro puntos de interés evaluativo para valorar las ventajas de las personas que cuenta con dos distinciones. La primera distinción incluye los dos primeros puntos de interés: la *promoción del bienestar* y la búsqueda de las *metas de agencia* generales de la persona, es decir, las metas que una persona tiene razones para alcanzar y que se pueden distinguir del fomento de su propio bienestar. La segunda distinción cuenta con los dos restantes: atiende al *logro* y a la *libertad de lograr* que se aplica tanto a la perspectiva del bienestar como a la de agencia. Ambas distinciones dan lugar a los cuatro puntos de interés evaluativos que son interdependientes: *logro de bienestar* y *logro de agencia*, *libertad de bienestar* y *libertad de agencia*. Estas nociones están relacionadas entre sí, pero no son idénticas, por esta razón, valorar cada uno de los puntos, supone un ejercicio evaluativo diferente. Cada una de ellas afectan de manera distinta a las valoraciones de las ventajas individuales. Para aclarar esta cuestión, el autor pone el siguiente ejemplo: imaginemos que una persona sufre una serie de carencias que provocan que necesite que el estado u otras personas la asistan. En este caso, podría sostenerse que, como política de estado, sería más relevante analizar el bienestar que el éxito como agente. Del mismo modo, para ciudadanos que han alcanzado la mayoría de

edad podría ser más relevante la libertad de bienestar que el logro de bienestar, es decir que el estado puede ofrecer ciertas oportunidades a sus ciudadanos, pero no debería tener potestad para que aceptaran obligadamente su oferta (Sen, 1996: 60-61).

En el enfoque de las capacidades, los funcionamientos son centrales para analizar la naturaleza del bienestar, aunque la fuente de este pueda ser externa a la persona. Existe una gran variedad de funcionamientos que van desde los más básicos, como, por ejemplo, la ausencia de muerte prematura o una buena nutrición, hasta los más complejos, como alcanzar la felicidad, el autorrespeto o vivir en comunidad. El ejercicio evaluativo para el logro de agencia atiende a la valoración de su éxito en la búsqueda de los objetivos que las personas tengan razones para promover. Hay que mencionar que los funcionamientos del logro de agencia son diferentes a los del logro de bienestar, así como también son distintas sus ponderaciones (Sen, 1996: 62-63).

Un tipo de evaluación más limitada del bienestar es la que atiende al estándar de vida de una persona. En este caso también se pueden analizar sus funcionamientos, pero analizando solo aquellos que influyen sobre el bienestar y que provienen de la propia vida de la persona, es decir, se dejan de lado todos aquellos objetivos que responden a la preocupación de esa persona por las otras. Para aclarar esta cuestión, pone un ejemplo: una persona puede alcanzar la felicidad como resultado del logro de un objetivo relacionado con el estar preocupado por los otros, mejorando su bienestar, pero sin mejorar su estándar de vida (Sen, 1996:62-63). A este respecto, el autor recuerda que en el contexto de la ética es frecuente que se reconozca que el propio bienestar está influenciado por la vida de otras personas. Un ejemplo de ello es que la incapacidad de ser feliz en un momento dado puede estar causada tanto por fuentes internas de la propia vida (estar enfermo) como externas, compadecerse y dolerse en el sufrimiento del otro (Sen, 1996: 63).

Sen (1996) concibe el bienestar (bien-estar) de una persona atendiendo a la calidad o bondad de su vida y, la vida como el conjunto de funcionamientos pertinentes que pueden comprender desde los estados más básicos, como estar alimentado y tener salud, hasta los más complejos, como ser feliz (Sen, 1996:54). Por su parte, el *logro del bienestar* puede analizarse como una evaluación del propio bienestar en cuanto que este determina el *estado de ser* del individuo, en lugar de analizarlo en función de la consecución de sus metas. El ejercicio de evaluación que propone el autor es evaluar los diferentes rasgos que constituyen el ser de una persona bajo el prisma de su bienestar. Especifica que los distintos funcionamientos importantes para el bienestar son diversos y que aglutinan desde los más básicos, como (los ya mencionados) estar bien nutrido o evitar la mortalidad prematura hasta

alcanzar el autorrespeto o formar parte de la vida pública. Si en vez de evaluar el *logro de bienestar* se valora el *logro de agencia* se atendería al éxito que haya tenido en la consecución de aquellos objetivos que el individuo en cuestión tenía razones para llevarlos a cabo. Los espacios de valoración están conformados por distintos funcionamientos y cuando estos coinciden no tienen que compartir la misma ponderación (Sen, 1996: 62-63).

Como especifica Cejudo (2007) el enfoque de las capacidades evalúa la calidad de vida, desde una perspectiva novedosa que se caracteriza por analizar el bienestar desde la noción de libertad, libertad para poder desarrollar una vida que el sujeto tiene razones para valorar. Su análisis es diferente a la de otros enfoques tradicionales que analizan el ingreso real o los niveles de consumo. En primer lugar, se diferencia al analizar el espacio de los funcionamientos del bienestar humano, en lugar de analizar los medios en términos de bienes y recursos. En segundo lugar, posibilita atender al conjunto de funcionamientos entre los que puede elegir una persona. Para el autor, una cuestión relevante del bienestar es si la libertad para elegir se valora como importante en sí misma o como instrumental para alcanzar el bienestar. Dada la amplitud del enfoque de las capacidades es capaz de permitir ambas opciones, que comenta el autor, aunque contrarias están relacionadas entre sí. Considera que, aún en el caso en el que la libertad se evaluara como instrumental para la consecución del bienestar seguiría contando como un rasgo relevante de la *bondad* de la sociedad que quiere construir (Sen, 1995: 167).

2.4.7. Logros del enfoque de las capacidades

La amplitud del enfoque de las capacidades permite que se vincule a diferentes preocupaciones, por ejemplo: asegurar un mínimo de bienestar, o proporcionar un mínimo de libertades individuales. Este tipo de cuestiones, se relacionan con otras demandas más básicas para crear una organización social justa. Reorientar el análisis de la pobreza, de ser considerada como un fenómeno de bajos ingresos a conceptualizarse como capacidades básicas insuficientes, es otro de los logros del enfoque de las capacidades (Sen, 1995: 168).

Cejudo (2007) destaca el influjo de los desarrollos de Sen tanto en los Informes como en los Índices que atienden al desarrollo humano, en concreto aquellos creados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. El Índice atiende a tres capacidades, “vivir una vida larga y saludable, estar bien informado y disfrutar de un nivel de vida digno” (Cejudo, 2007: 17). Como indica este autor el Índice de Desarrollo Humano o IDH da a

conocer información sobre los lugares en los que las personas pueden tener más capacidad para poder escoger y desarrollar una vida que consideran valiosa.

A modo de conclusión, aunque el enfoque de las capacidades sea un análisis conceptual, como afirma el autor, tiene consecuencias prácticas, son estas las que le motivaron a elaborarlo (Sen, 1995: 167). Si bien en sus inicios fue usado para dar respuesta a la pregunta por la igualdad puede aplicarse a una variedad de propósitos. Se puede utilizar en distintos contextos evaluativos, Sen (1996) destaca su potencial para participar en aquellos ámbitos donde se hace referencia al logro del bienestar, la libertad para el bienestar, y la libertad de agencia. El enfoque de las capacidades responde a una gran variedad de propósitos, puede utilizarse para los distintos tipos de evaluación, y tiene un alcance particularmente amplio para evaluar el bienestar y para el análisis de la evaluación de los estándares de vida (Sen, 1996: 78-79). En síntesis, las investigaciones de Sen han implicado un gran avance en los planteamientos sobre economía y han recordado su núcleo ético-político. Se ha esforzado en obtener una base común a la humanidad, bajo las nociones de libertad y capacidad, que han querido servir de orientación para la convivencia para todas las culturas y entre todas ellas (Conill, 2010: 35-37)

3. RECONOCER, CAPACITAR, MORALIZARSE

El concepto “vulnerabilidad” hace referencia a un rasgo común a todos los seres humanos, da nombre a la posibilidad de ser dañados y destaca su carácter finito. Con esta definición el término funciona como una característica antropológica, en la medida en la que es una condición que comparten todas las personas (Feito, 2007). Sin embargo, “vulnerabilidad” también se utiliza para hacer referencia a aquellas personas que, debido a ciertas características sociales o políticas del medio en el que se encuentran tienen mayor propensión al daño o están ya dañadas.

En la sección 3.1. ‘Especialmente vulnerables: personas vulneradas’ se presentan ciertas dificultades al categorizar a algunos seres humanos como más vulnerables que otros. Se mostrará que este proceso de identificación depende de la noción previa que se sostenga de vulnerabilidad y de los factores que se consideren relevantes para considerar que una persona es más vulnerable que otra.

En la sección 3.2. ‘Personas ancianas dependientes’ se mostrará un estado de vulnerabilidad que, en ocasiones, padecen las personas ancianas en relación al decrecimiento de su autonomía. Se propondrán medidas que pueden resultar de utilidad para aminorar esta situación si se implementan en los centros residenciales. En concreto a través de los planteamientos de Etxeberria (2014), Ricoeur (2004), Cortina (2009) y Ortega (1930).

En la sección 3.3. ‘Personas que padecen una enfermedad’ se presenta la relevancia del reconocimiento recíproco en la relación clínica. Se mostrará que una subdisciplina de la bioética, la bioética narrativa, puede ser de utilidad para preservar la identidad narrativa del enfermo/a, lo que favorecería las relaciones de reconocimiento mutuo en el encuentro clínico. Se propondrán medidas que pueden resultar de utilidad para proteger la identidad narrativa del enfermo, si se implementan en los centros sanitarios. En concreto, a través de los planteamientos de Domingo y Feito (2020), Cortina (1995), Cortina (1996), Pelluchon (2013) y Ortega (1930).

En la sección 3.4. ‘Personas con discapacidad intelectual’, se mostrará que las personas con discapacidad intelectual pueden desarrollar un proyecto vital propio si se implementan los apoyos pertinentes. Se presentará la Escuela de Pensamiento Libre como un espacio donde las personas con discapacidad pueden potenciar sus capacidades por medio de la educación en el pensamiento crítico. Se propondrán medidas que pueden resultar de utilidad para aminorar su situación de vulnerabilidad si se implementan en los sistemas

educativos oficiales. En concreto, a través de los planteamientos de Etxeberria (2018), Ricoeur (2004), y Ortega (1930).

3.1. Especialmente vulnerables: personas vulneradas

La vulnerabilidad del ser humano puede constatarse a lo largo de su biografía, a través de la experiencia de la propia enfermedad, de padecimientos derivados de una situación económica desfavorable, de la falta de una educación adecuada que le permita desarrollarse, etc. Aunque todo ser humano cuente con esta condición, que da nombre a la posibilidad de ser herido/a, no todas las personas la comparten en el mismo grado. Esta sección está dedicada a presentar algunas investigaciones que han analizado la vulnerabilidad atendiendo a las personas que, por diversas razones, se consideran especialmente vulnerables.

Categorizar a algunos seres humanos como más vulnerables que otros no es una cuestión libre de discusión. Este proceso de identificación depende, entre otras variables, de la noción previa que se sostenga de vulnerabilidad y de los factores que se consideren relevantes para considerar a una persona como más vulnerable que otra, por ejemplo, el contexto, la edad o la salud. En esta sección se presentará, en primer lugar, a Kottow (2012), este autor recomienda el uso de la distinción entre personas vulnerables y vulneradas para solventar algunas de las problemáticas del concepto y permitir que su aplicación sea más adecuada y eficaz. En segundo lugar, se expondrá la metáfora de las capas de la vulnerabilidad de Luna (2004) y Luna (2018) con el objetivo de mostrar un planteamiento que favorece la aplicación del concepto en personas concretas y no en grandes grupos. En tercer lugar, se especificará la propuesta metodológica de Ruiz (2012) que relaciona la vulnerabilidad con el concepto de bienestar. Por último, se mostrará un ejemplo de institucionalización de la vulnerabilidad a través de su inclusión en la UNESCO, por medio de las reflexiones de Solbak (2011), y en la CIOMS.

3.1.1. Personas vulnerables y vulneradas

Identificar la vulnerabilidad, es decir, la *posibilidad del daño*, con la vulneración, el *daño instalado*, ha provocado ciertas confusiones. Kottow (2012) propone el uso de la

distinción entre personas vulnerables y vulneradas, con el objetivo de aportar claridad al concepto¹⁷.

Las personas vulnerables no están todavía dañadas, sino bajo la posibilidad de sufrir un daño (enfermedad, muerte, padecimientos...). Bajo esta concepción, la vulnerabilidad refiere a una condición antropológica, es decir, que comparten todos los seres humanos, y que define su posición de fragilidad. Sin embargo, no indica que de hecho estén dañados/as, sino la eventualidad de estarlo. Kottow (2012) indica que confundir “vulnerable” con “vulnerado” tiene una consecuencia importante y es considerar que todos los seres humanos son vulnerables en el mismo grado. Si no se identifican los daños que padecen los seres humanos vulnerados, al no reconocerlos porque se encuentran categorizadas bajo el concepto de vulnerable, no podrían establecerse medios que contrarresten su padecimiento (Kottow, 2012: 28-31).

Distinguir las personas vulneradas de las vulnerables, permite mantener la vulnerabilidad como un rasgo antropológico al mismo tiempo que se pueden identificar a aquellas personas vulneradas, que ya no son solo frágiles, sino que han sido damnificadas. Identificar los daños sufridos por estas personas en una situación de especial vulnerabilidad, permite acciones dirigidas a compensar los daños (Kottow, 2012: 31).

3.1.2. Una gradación a través de capas de la vulnerabilidad

Luna (2004) desarrolla una concepción de la vulnerabilidad a través de capas, con el objetivo de que sea posible referirse a las gradaciones que engloba el concepto y responder con ello a diferentes críticas que se han realizado al uso de este. Bajo esta idea habría diferentes capas actuando sobre la persona en cuestión, esta sería vulnerable respecto a uno o varios aspectos concretos, que no podrían aglutinarse a través de una categorización por grupos. Esta propuesta abre la posibilidad de una comprensión relacional del concepto, lo que admite la concepción de que las personas consideradas como vulnerables lo son en relación con un contexto o circunstancia determinada (Luna, 2004: 7-10). A continuación, se exponen cuatro de las críticas hacia el uso del concepto de vulnerabilidad, a través de la misma autora, que además de identificarlas, dándoles distinto nombre, les da respuesta.

En primer lugar, responde al “argumento del sinsentido”, presentado por Levine et al. (2004), según el cual el término vulnerabilidad no es adecuado por ser demasiado amplio

¹⁷ Como precedente O’Neill (1996) propone distinguir entre vulnerabilidad humana, de una vulnerabilidad selectiva que dependería de las circunstancias (Ver: Feito, 2007).

ya que bajo el rótulo “vulnerable” todo el mundo estaría incluido. Al englobar a todos los seres humanos, el concepto pierde su pertinencia para identificar a ciertos grupos o personas. A este respecto, la autora recuerda la distinción entre personas vulnerables y vulneradas. Con la aplicación de esta diferenciación, es posible distinguir nuestra común vulnerabilidad, que como seres humanos compartimos, de la vulneración de aquellas personas que han sido dañadas por diferentes circunstancias, acciones o situaciones, lo que posibilita dirigir acciones para contrarrestarlas.

En segundo lugar, presenta “el argumento de la compasión”, según el cual al identificar a una población como vulnerable se la evalúa como personas que deben ser objeto de compasión. La autora apunta que, en este caso, debe diferenciarse la consideración de una persona como vulnerable de una cuestión normativa. Podemos añadir que identificar a un grupo como vulnerable no implica realizar un juicio de valor en torno a la reacción que se debe tener en lo que respecta a esa condición, en este caso, la compasión.

En tercer lugar, identifica el “el argumento de los estereotipos y las etiquetas” que defiende la idea que identificar a ciertos grupos como vulnerables implica su estereotipación. Para responder esta cuestión la autora defiende la idea de que el concepto de vulnerabilidad necesita de un enriquecimiento conceptual, que vendrá dado a través de la especificación de las diferentes capas de vulnerabilidad. Tendremos ocasión de atender a esta cuestión más adelante.

En cuarto y último lugar, presenta “el argumento de la protección insuficiente” también elaborado por Levine et al. (2004), según el cual, dada la falta de concreción del concepto, los Comités de Ética de la Investigación carecerán de una guía genérica. La propia propuesta de Luna (2004) da respuesta al último argumento, debido a que presenta un concepto de vulnerabilidad más flexible, que se adecúa a los distintos contextos y circunstancias de las personas de las que se predica, pudiendo servir de guía para su identificación. Con este objetivo desarrolla la metáfora de las capas de la vulnerabilidad.

En Luna (2018) desarrolla con más profundidad su propuesta. La metáfora de las capas permite identificar diferentes vulnerabilidades, de manera que, a través de estas, se puede referir a distintos estratos. Por ejemplo, aludir a aquellas capas de vulnerabilidad que están causadas por circunstancias de tipo social, por rasgos de la persona en cuestión o por violación de derechos humanos (Luna, 2018: 88). Concebir de esta manera la vulnerabilidad, atiende a la relevancia del aspecto contextual. En ciertos casos, si el contexto se modifica, la persona podría dejar de recibir el daño en cuestión. Pero para realizar cambios en el contexto debe identificarse a la persona como vulnerada y a las situaciones que le causan el daño, lo

que permite la posibilidad de modificar su situación para erradicar o aminorar las acciones que la vulneran. Podemos añadir un ejemplo: una persona que cuenta con una educación de calidad deja de ser especialmente vulnerable o más vulnerable ante las *fake news* porque habrá desarrollado más recursos para distinguir la información fiable de la que no lo es.

Presentar la vulnerabilidad a través de la metáfora de las capas, permite que la propuesta de Luna (2018) admita una gran variabilidad de definiciones de vulnerabilidad: como la incapacidad de los individuos de preservar sus intereses (Ver: OMS (2002), la ausencia de poder y la mayor probabilidad de ser explotados (Ver: Zion et. al 2000) o como la posibilidad de correr mayores riesgos (Ver: Hurst, 2008). La autora comenta que estas definiciones aluden a distintas capas, y a su vez a diferentes factores. Defiende que clarificar y pulir teóricamente la noción de vulnerabilidad, permite que se aplique en la esfera práctica. Propone un proceso de dos pasos para su aplicación. En un primer paso se identificarían los distintos niveles de vulnerabilidad, que pueden atender a problemas fisiológicos, a situaciones socioeconómicas desfavorables, a problemas relaciones con el consentimiento informado, etc. En un segundo paso, se evaluaría el modo más adecuado para clarificar las distintas capas (Luna, 2018: 90-92).

Bajo esta concepción, la vulnerabilidad se concibe como un rasgo disposicional. Del mismo modo que el agua tiene la propiedad disposicional de ser soluble en su contacto con el agua, una persona tendría la propiedad disposicional de ser vulnerable en circunstancias concretas, por ejemplo, podemos añadir, al tener un sistema sanitario deficiente. En este caso, lo que la autora propone es identificar los estímulos que pueden provocar situaciones de vulnerabilidad con la finalidad de intentar evitarlos, erradicarlos o minimizarlos. Propone prestar especial atención a identificar aquellas situaciones que pueden no solo generar sino aumentar vulnerabilidades previas lo que la autora denomina como “capas de vulnerabilidad con efecto cascada”. Un ejemplo de este caso, puesto por la autora, es la falta de diagnóstico de las enfermedades raras lo que provoca una situación de vulnerabilidad mayor para la persona enferma, debido a que pueden darse diagnósticos inadecuados o tardíos (Luna, 2018: 90-92).

Como ya se ha comentado, una vez realizada la identificación, el segundo paso está dedicado al proceso de evaluación. Con evaluar la autora se refiere a priorizar el daño, en una escala de mayor al menor que permita ordenar las diferentes capas. Propone comenzar analizando aquellas capas que tienen un “efecto cascada”, por considerarlas las más dañinas, en segundo lugar, con aquellas capas dañinas y en tercer lugar con los daños que podrían presentarse con mayor probabilidad. Una vez identificadas y evaluadas las se identificarían

las obligaciones para con las personas que se encuentran bajo ciertas capas de vulnerabilidad. La autora presenta tres tipos de obligación. La primera, en evitar *exacerbar* el daño de las capas. La segunda obligación, aunque es la más compleja de realizar es *erradicar* las capas de vulnerabilidad, propuesta no siempre posible. La tercera es *minimizarla*, por medio de distintas estrategias de protección o empoderamiento (Luna, 2018:92).

Según la propia autora los beneficios de su propuesta son varios. En primer lugar, a través de ella es posible atender a los efectos dañinos de las diferentes capas de vulnerabilidad. En segundo lugar, permite atender a las consecuencias de las capas con “efecto cascada”. En tercer lugar, identifica ciertas obligaciones para con las distintas capas, lo que abre la posibilidad de mejorar la situación de las personas vulneradas. En cuarto lugar, al evitar taxonomías, mantiene la flexibilidad del concepto, siendo útil para su aplicación en la diversidad humana distinguiendo a las personas que por diversas razones sufren de una vulnerabilidad mayor. En quinto lugar, puede jerarquizar las capas a través de las distintas priorizaciones evitando la categorización rápida a favor de un proceso deliberativo (Luna, 2018: 93).

3.1.3. Una propuesta metodológica para abordar la vulnerabilidad

Con la finalidad de participar en las reflexiones sobre los procesos de identificación y evaluación, se presentan las reflexiones de Ruiz (2012). Nos será de utilidad en este TFM ya que esclarece ciertos aspectos de la noción de vulnerabilidad que no han sido tratados por los autores anteriores, en concreto su dependencia de estados previos categorizados como normales en cuanto que no representan una situación de vulnerabilidad. El análisis de los estados previos a la vulnerabilidad le llevará a presentar el bienestar como un concepto a través del cual presentar su propuesta metodológica para tratar la vulnerabilidad.

Ruiz (2012) recuerda la multiplicidad de definiciones con las que distintas investigaciones se ha referido el concepto de vulnerabilidad¹⁸. A pesar de la existencia de una variedad tan amplia, identifica ciertos rasgos comunes: la vulnerabilidad es definida como resultado de alguna amenaza que provoca una pérdida, por ejemplo: falta de salud, de trabajo, de educación...). La propuesta de Ruiz (2012) es relevante para este TFM porque

¹⁸ Se puede aludir a Etxeberria (2021), Kottow (2012), Hurst (2008) o a Feito (2007) por poner algunos ejemplos.

tiene como objetivo establecer marcos teóricos y metodológicos con el propósito de identificar a las personas que son vulnerables y la magnitud de su vulnerabilidad.¹⁹

Ruiz (2012) define la vulnerabilidad como un proceso de pérdida, lo que implica hacer alusión a una situación anterior de ausencia de daño o de detrimento y otra posterior cuando este ya ha tenido lugar. Indica que definir la vulnerabilidad como pérdida conlleva dos suposiciones, la primera que existe una circunstancia anterior sobre la cual se ha dado un cambio, la segunda que el cambio es evaluado a través de ciertos parámetros que indican lo que se considera como normal o positivo (Ruiz, 2012:65-66). Bajo esta concepción todas estas modificaciones se conciben como un “proceso de vulnerabilidad” cuando al compararlas con un parámetro mínimo el proceso ha provocado una pérdida (de salud, de empleo, de recursos...).

La autora propone incluir investigaciones sobre el bienestar para que participen en la determinación de las personas que se encuentran en procesos de vulnerabilidad (Ruiz, 2012: 66-67). Apunta que son múltiples las investigaciones que han analizado este concepto, una de las discusiones más relevantes es “sobre la universalidad o relatividad de los parámetros con los cuales se mide” (Ruiz,2012: 68). Su planteamiento se basa en las propuestas teóricas del bienestar objetivo²⁰ con la intención de identificar un compendio de “necesidades universales” (Ruiz,2012: 68) que garantizarían una vida digna²¹.

Con esta propuesta la autora sostiene que para identificar a las personas vulnerables se deben realizar dos pasos. En primer lugar, identificar lo que define como referente ético, que, aunque no especifica una definición clara de ética, sí comenta que este hace alusión a la necesidad de un enfoque integral en el análisis de la vulnerabilidad, que tenga en cuenta

¹⁹ A este respecto cabe realizar una apreciación y es que cuando Ruiz (2012) pretende especificar quiénes son las personas vulnerables, cabría añadir que estas son ya personas vulneradas (siguiendo las apreciaciones de los autores/as ya presentados) y que la intensidad de la vulnerabilidad puede pensarse a través de la metáfora de las capas de vulnerabilidad elaborada por Luna (2004) y más desarrollada en Luna (2018).

²⁰ Según el psicólogo García-Martín (2002) el concepto de bienestar se ha definido usualmente como el conjunto de condiciones económicas, sociales y salubres favorables que permiten la calidad de vida, así el bienestar se ha identificado con una situación económica y social beneficiosa (García-Martín 2002:19-20). Dado que el bienestar así considerado es evaluable por medio de indicadores objetivos tales como la economía, el empleo o la salud, se le ha denominado bienestar objetivo. Sin embargo, esta no es la única acepción válida para el concepto de bienestar, tal y como lo muestra García-Martín (2002) otros estudios en el ámbito de la psicología definieron este concepto a través de factores subjetivos que hacían referencia a la evaluación del propio sujeto sobre su bienestar. La categorización del bienestar subjetivo es múltiple, para mostrarlo García Martín se sirve de la sistematización elaborada por Diener y Diener (1995) que estructura tres definiciones a saber: la primera hace referencia al bienestar como resultado de la estimación favorable de la propia vida, la segunda como la predominancia de sentimientos positivos sobre los negativos y la tercera lo define como el resultado de una vida virtuosa (García- Martín 2002: 20).

²¹ Ha de mencionarse que la autora no especifica los aspectos que compondrían una vida digna, por lo que podría asumirse que una vida digna sería aquella que compendia todas aquellas necesidades universales y que son definidas a partir de las teorías del bienestar objetivo.

no solo las necesidades materiales sino también a las necesidades que hacen referencia a los derechos políticos y a la ciudadanía. En un segundo paso se atendería a las cuestiones contextuales, históricas, sociales y geográficas. Con esta propuesta la autora pretende establecer un marco metodológico más rico para la identificación de las personas vulnerables.

3.1.4. UNESCO, CIOMS y la institucionalización de la vulnerabilidad

La UNESCO en el año 2005²² incorporó una propuesta normativa que vincula la bioética con los derechos humanos. Así lo especifica Solbak (2011) quien destaca que, en este contexto, y entre los 15 artículos que componen la declaración, incluyó el concepto de vulnerabilidad para que este fuese tenido en cuenta como una condición relevante en los sujetos de investigación y, por tanto, en los protocolos que rigen estas actividades. Aunque la declaración no cuenta con una definición explícita del mismo sí hace mención de que la vulnerabilidad humana es un aspecto que debe tenerse en cuenta en las prácticas médicas y que debe atenderse al componente de vulnerabilidad común a todas las personas. Si bien la primera parte del artículo 8 de la Declaración hace alusión a una noción antropológica de la vulnerabilidad, común a todos los seres humanos, no impide que en la segunda parte haga referencia a la protección de las personas que son especialmente vulnerables. Esta distinción permite incluir a aquellas que ya han sido dañadas o que tienen mayor posibilidad de serlo, es decir, bajo la propuesta de Kottow (2012) incluye a las personas vulneradas. Este es un caso, como aprecia Solbak (2011) donde muestra un primer paso en una perspectiva universal que potencia la noción de la vulnerabilidad de “naturaleza dual”, con dual se refiere a las dos distinciones antes mencionadas (Solbak, 2011: 98)

Por otro lado, cabe destacar la noción de vulnerabilidad que integró la CIOMS (2017), la interpretación que usa del concepto alude a la importancia de evitar catalogar a personas a través de grupos, pero sí a atender a ciertas características con el fin de proteger

²² Como precedente, y como señala Solbak (2011) destaca el Informe Belmont, redactado en 1979 con el objetivo de proteger a los sujetos humanos de investigación, y la declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial, que vio la luz en el año 1964 que está dedicada a dar recomendaciones con la finalidad de guiar al personal médico en la investigación biomédica de personas.

En el Informe Belmont, las personas consideradas como vulnerables eran aquellas que pertenecen a una minoría racial, que no cuentan con una economía favorable, enfermas e institucionalizadas. Por su parte en la Declaración de Helsinki, consideran como vulnerables a aquellas personas que no son capaces de dar su consentimiento para la investigación, aquellas sobre las que pueden sufrir coerciones, aquellas que no se benefician por formar parte de la investigación y aquellos que además de participar en la investigación se encuentran bajo atención médica (Solbak, 2011: 94).

a las personas que tienen una mayor probabilidad de ser vulneradas. En este caso, recordando que estas condiciones dependen del contexto, cabría atender a aquellas personas que son analfabetas, o las que han sido marginadas por diversas razones. Como podrá apreciarse, esta propuesta de la CIOMS es coincidente con las reflexiones de Luna (2004) y Luna (2018)²³ de su concepción de la vulnerabilidad por medio de capas y también parcialmente coincidente con Ruiz (2012) en la medida en que llama la atención sobre la relevancia del contexto.

A pesar de que la CIOMS (2017) evita las categorizaciones, identifica una serie de rasgos a los que atender con el fin de proteger a las personas que tienen más riesgo de ser vulnerables. A continuación, se enumeran y explican sintéticamente. En primer lugar, menciona a la “Capacidad de dar consentimiento”, se refiere a la falta de competencia para aceptar o denegar el consentimiento en la participación en una investigación. En segundo lugar, “Personas en relaciones jerárquicas” que hace referencia a la posible falta de libertad para ejercer su voluntad. Por ejemplo, personas que se encuentran en una relación de subordinación: fuerzas armadas o policía, etc. En tercer lugar, “Personas institucionalizadas” que incluye tanto a personas ancianas, convalecientes, que reciben tratamiento psiquiátrico o personas que se encuentran en prisión, En este caso se las considera vulnerables porque no cuentan con todas las libertades que sí tendría otra persona que no compartiera su situación. En cuarto lugar, incluye a las “Mujeres”, bajo el aviso que por serlo no deben considerarse vulnerables pero que pueden encontrarse en determinadas circunstancias que sí lo sean, como aquellas que viven en un contexto que no permite el aborto, o aquellas que necesitan del consentimiento de su pareja para poder participar en una investigación. En quinto lugar, se encuentra la categoría de “Embarazadas”, del mismo modo que en el caso anterior, solo se consideran vulnerables, aquellas personas embarazadas que corran algún riesgo en particular, por ejemplo, un problema que pueda sufrir el feto. En sexto y último lugar se encuentra “Otras personas potencialmente vulnerables” en este caso, incluye una serie de grupos que usualmente se han categorizado como vulnerables: en riesgo de pobreza, refugiados, personas que tienen alguna discapacidad, que sufren de una enfermedad por la que se les ha estigmatizado, etc. Sostienen que del mismo modo que con la vulnerabilidad particular para cada individuo, para concluir que ciertos grupos son vulnerables se debe atender al contexto y a las necesidades particulares que este puede generar (CIOMS, 2017: 66-67).

²³ Ha de señalarse que, en el inicio del documento la CIOMS (2017) agradece las aportaciones de Florencia Luna.

En síntesis, se ha presentado a través de Kottow (2012) la distinción entre personas vulnerables (que incluye a toda la humanidad e indica la posibilidad del daño) de las personas vulneradas (las que por diversas razones ya han sido dañadas). Se ha mostrado por medio de Luna (2004) y Luna (2018) algunas críticas hacia el uso del concepto de vulnerabilidad, a las que la propia autora dio respuesta aplicando su propuesta de enriquecer el concepto a través de la metáfora de las capas. La autora, a través de su propuesta permite identificar distintas capas de vulnerabilidad, evitando su estigmatización, posibilita la confluencia entre los dos sentidos de vulnerabilidad, como condición humana y como persona vulnerada y especifica una guía aplicable en procesos de investigación sanitaria para identificar y evaluar las distintas capas de vulnerabilidad. Hemos especificado su propuesta de aplicación a través de dos momentos: identificación y evaluación de las distintas capas de vulnerabilidad. Por último, se han presentado los casos de la UNESCO y de la CIOMS como ejemplos de institucionalización y aplicación del concepto de vulnerabilidad.

3.2. Especialmente vulnerables: Personas ancianas dependientes

A la vejez le es constitutiva la posibilidad de sufrimiento de manera más probable que en otras etapas de la vida del ser humano, como la juventud o la madurez. Por esta razón, Etxeberria (2020) la considera una etapa relevante para destacar la actitud responsiva de la persona anciana y los cuidados hacia su persona como reacción ante la disminución de sus capacidades.

A lo largo de esta sección se mostrarán algunas de las apreciaciones más relevantes de Etxeberria (2020) respecto a la vejez que nos servirán de introducción para abordar, un caso particular dentro de la vejez: las personas ancianas dependientes. Se prestará atención a un estado de vulnerabilidad que, en ocasiones, padecen: el decrecimiento de su autonomía y las vulneraciones por falta de apoyos pertinentes que empeoran su situación sumándole más capas de vulnerabilidad. Para identificar medidas reparadoras se aplicará parte de los desarrollos de Etxeberria (2014), Ricoeur (2004), Cortina (2009) y Ortega (1930). Estas podrían resultar de utilidad para aminorar su situación de personas vulneradas si se aplican en centros residenciales.

3.2.1. Personas ancianas

A cierta edad, si la vida no ha sido afectada por daños de distinto tipo, como enfermedades o accidentes, los seres humanos comienzan un proceso de decrecimiento, en lo que respecta a sus diferentes capacidades ya sean cognitivas, conativas y funcionales. Aunque haya procesos de decrecimiento que se den antes de la vejez, y que la aplicación del propio concepto de vejez dependa de factores contextuales distintos (culturales, geográficos...) Etxeberria (2020) propone considerar que una persona muestra un estado de envejecimiento cuando a una edad avanzada se le suma un cúmulo considerable de decrecimientos. El autor identifica dos consecuencias del decrecimiento de la capacidad que supone-en mayor o menor medida- la vejez. En primer lugar, indica que estas personas son más vulnerables- aquí añadido que están de hecho *vulneradas*-por el decaimiento de sus capacidades. En segundo lugar, su situación puede generar problemáticas sociales al no siempre mantenerse a la persona anciana incluida en la sociedad con el riesgo de exclusión y aislamiento que ello supone (Etxeberria, 2020: 211-212).

Sin embargo, la vejez que no está afectada una discapacidad grave, como la enfermedad del alzhéimer, puede funcionar como una etapa en la que se posibilite el desarrollo de ciertos crecimientos que son resultado de la experiencia y que pueden convivir con el decrecimiento que la caracteriza. El autor destaca algunos de ellos: asumir de manera perspicaz el pasado personal, desarrollar falta de apego hacia deseos que ocasionan ataduras, expresarse libremente gracias a no sentirse sujeto a compromisos pasados, lograr un mayor entendimiento de las debilidades de las demás personas, gracias a la experiencia personal, etc. Sin embargo, estas capacidades no vienen dadas por la propia vejez sino por el esfuerzo de las personas en su cultivo (Etxeberria, 2020: 213). Por tanto, la persona anciana lúcida puede todavía decidir qué actitud toma, cómo lleva a cabo sus responsabilidades frente a sus pasividades (por ejemplo, qué actitud toma ante una mayor debilidad fisiológica, venida por la edad).

Estas reflexiones de Etxeberria (2020) son coincidentes con las de Cicerón que finalizaba así su obra *Acerca de la vejez*:

Esto es lo que me fue preciso deciros acerca de la ancianidad, amigos ¡Ojalá que lleguéis a ella, para que, con vuestra propia experiencia de la realidad, podáis dar por bueno lo que de mí escuchasteis! (Cicerón, 2016: 60).

De manera contraria al diálogo de Cicerón y a propuesta de Etxeberria (2020) que reconocen esta etapa del ser humano como un espacio para poder desarrollar la lucidez a través de su experiencia y enfrentándose a sus decrecimientos, en nuestras sociedades occidentales actuales las personas que recorren esta etapa son tratadas de manera paternalista, en muchas ocasiones, tratándolas como niños (Etxeberria, 2020:2018). No se les reconocen sus capacidades, a veces no lo hacen los allegados, muchas otras la institución encargada de sus cuidados cuando los precisan. Esta falta de reconocimiento de sus capacidades queda claramente recogida por Beauvoir (1970) quien reflexionando sobre la sexualidad en las mujeres de mayor edad comentaba: “Tampoco se habla jamás de una “hermosa anciana”; en el mejor de los casos se la califica como encantadora” (Beauvoir, 1970: 207). Finalizaba el capítulo bajo la afirmación: “Ni la historia ni la literatura nos han dejado testimonio valedero sobre la sexualidad de las mujeres de edad” (Beauvoir, 1970: 211). Este es un caso que concuerda con las reflexiones de Butler (2006) que al no mostrarse en el ámbito público lo no catalogado como humano desaparece. Este es un caso, donde al no reflejarse usualmente en la sociedad, la sexualidad, pero también podrían tratarse otros atributos como la sabiduría, la capacidad de reflexión o de autonomía de lo que normalmente se ha llamado tercera edad, quedan despojados, al menos socialmente, de estas, sin contar con los suficientes espacios para poder desarrollarlas.

En las siguientes secciones, y atendiendo a las reflexiones de Luna (2018) y Etxeberria (2014) se presentarán a las personas que se encuentran en la etapa de la vejez, que además se encuentran en un estado de dependencia. El análisis se realizará en torno a la falta de reconocimiento de su autonomía como un caso de vulneración de su persona y, por tanto, como la concreción de una capa de vulnerabilidad. Este análisis conlleva dos tareas. En primer lugar, reflexionar sobre la noción de la autonomía aplicada a las personas mayores dependientes con Etxeberria (2014) y especificar las razones por las que en ciertos casos se vulnera. En segundo lugar, especificar cómo se podría aminorar esta situación, la propuesta de este trabajo es que tanto el enfoque de las capacidades de Sen como las éticas del reconocimiento presentadas pueden participar de ello, posibilitando que, en ciertos casos, las personas se moralicen a través de sus distintas vulnerabilidades. Ambos pasos suponen lo que en las primeras secciones presentábamos, que la vulnerabilidad es una condición humana, y que todas las personas en mayor o menor medida contamos con ella, por esta

razón, siguiendo a Etxeberria (2021)²⁴ el ideal a alcanzar no es aquel postulado por los filósofos modernos, la independencia, sino la interdependencia, en toda la amplitud de sus gradaciones. Lo veremos en las secciones 3.2.2. y 3.2.3. respectivamente.

3.2.2. El decrecimiento de la autonomía en las personas ancianas dependientes

Hay ocasiones en las que la dependencia de la persona anciana aumenta provocando que sea menor el rango de responsividad que puede desarrollar ante sus pasividades. Tal es el caso de las demencias o de la enfermedad del alzhéimer (Etxeberria, 2020:214-215).

Analizar la cuestión de las personas ancianas dependientes le lleva a Etxeberria (2014) a recordar que ninguna persona es completamente independiente. En mayor o menor medida los seres humanos son interdependientes, este rasgo se muestra en relaciones de reciprocidad que van más allá de las contractuales, podemos añadir como ejemplo, cuando en la institución sanitaria, o en los centros residenciales se establecen relaciones de cuidado y afecto. La propuesta del autor es que la persona anciana que vive sus decrecimientos lo haga con sosiego y calma, a través de lo que el autor denomina como una “autonomía acompañada”.

Como se recordará en la sección 1.3.5. La autonomía como una condición voluble, se trató, por medio de Etxeberria (2021), el carácter voluble de la autonomía, refiriéndonos con ello a sus relaciones con la dimensión pasiva y responsiva del ser humano. Como ejemplo de este rasgo de la autonomía, el autor ponía el caso de su decrecimiento en las personas dependientes. A continuación, abordaremos con más profundidad esta cuestión, por medio de Etxeberria (2014), en concreto, y como ya se ha mencionado, abordando el decrecimiento de la autonomía en las personas ancianas dependientes. En este caso, Etxeberria (2014) realiza una serie de distinciones del concepto de autonomía, con la finalidad de plasmar su riqueza.

En primer lugar, presenta la distinción entre “autonomía moral” y “autonomía fáctica”. En el primer caso, se refiere a la capacidad del ser humano de tomar una decisión a través de un proceso argumentativo moral y particular, lo que permite adquirir responsabilidad frente a sus decisiones. El segundo caso, se refiere a los medios con los que la persona cuenta para llevar a cabo su decisión, es la materialización del primero. (Etxeberria, 2014: 63). Esta distinción es importante en lo que respecta a los apoyos

²⁴ Me refiero a la siguiente crítica ya detallada con anterioridad, el autor considera que el ideal moderno de “individuo separado, libre y autosuficiente” (Etxeberria, 2021: 242) es adecuado en virtud de la común vulnerabilidad y dependencia del ser humano.

ofrecidos a las personas ancianas dependientes, las personas que están a su cuidado tendrían que distinguir entre ambos estadios de la autonomía y si la persona, teniendo “autonomía moral” no es capaz de “autonomía fáctica” facilitarle los medios para que lleve a cabo su decisión.

En segundo lugar, y relacionada con la primera distinción realiza otra entre “autosuficiencia para las acciones” y “autonomía para las decisiones” poder llevar a cabo acciones, es relevante, sin embargo, estas funcionan como medios para llevar a cabo la decisión en cuestión. Unos apoyos adecuados también tendrían que estar direccionados hacia la capacidad de tomar decisiones.

En tercer lugar, y de manera derivada de la “autonomía como decisión” identifica la “autonomía como autodeterminación”, “autonomía como autolegislación” y “autonomía como autenticidad”. Como ya se mencionó en la sección 1.3.5. es esta última la que más nos interesa. La “autonomía como autodeterminación” alude a la capacidad de la persona de determinarse para autorrealizarse a través de los proyectos de vida que libremente haya elegido. La “autonomía como autolegislación” refiere a la capacidad de la persona de legislarse a sí misma por medio de sus propios valores y argumentación moral razonada y personal. La “autonomía como autenticidad” da nombre al compendio de decisiones de la persona, a la identidad que por medio de ella pretende lograr.

En cuarto lugar, distingue entre “autonomía actual” y “autonomía potencial” que como ya mencionamos en la sección 1.3.5. la primera alude a la capacidad de decisión que realmente posee» (Etxeberria, 2014:65), y la segunda hace referencia a la autonomía que la persona puede adquirir si se le facilitan los apoyos pertinentes.

Estas distinciones en el concepto nos son de utilidad pues puede hacer más precisa la identificación de los apoyos más adecuados para cada persona en atención a sus circunstancias concretas. De esta manera, se pueden llevar a cabo distintas acciones para cada parcela de autonomía de cada individuo: proteger, potenciar, cuidar, etc.

3.2.3. La autonomía vulnerada

La falta de reconocimiento de la multiplicidad de dimensiones de la autonomía empobrece los apoyos que pueden recibir las personas que los necesitan, como identifica Etxeberria (2020), normalmente están direccionados hacia cuestiones poco relevantes de la vida de la persona dependiente, bajo el presupuesto de que ya no puede tomar decisiones significativas para su vida, decisiones que quizá con los apoyos oportunos sí podría realizar.

En la medida en la que estos casos no toman en cuenta a la persona en su totalidad, y no reparan ni exploran sus dimensiones de mayor complejidad, cuando se dan entrañan que la persona sea vulnerada²⁵ en su capacidad de decidir sobre cuestiones que valora, vulnerada en su identidad y ejercicio de su autonomía. No tomar en consideración las diferentes dimensiones de la autonomía existentes o latentes en las personas ancianas dependientes es coincidente con la propuesta de Luna (2018), en concreto respecto a las capas cascada, porque el daño que provoca no atenderlas conlleva distintas consecuencias perniciosas para la persona. Para mostrarlo concretamos algunas de ellas presentadas Etxeberria (2020). Se presentan y ordenan a continuación.

En primer lugar, el aumento de la vulnerabilidad y de la dependencia de la persona anciana, si no se ofrecen los apoyos oportunos, la pone en riesgo de que padezca aislamiento social (Etxeberria, 2020: 212). En segundo lugar, permitir que la persona caiga en el desánimo al experimentar que sus capacidades van decreciendo, no favorece que entrene sus potencialidades, y fomenta el estado pasivo ante el desaliento (Etxeberria, 2020: 214). En tercer lugar, que la sociedad no le facilite las oportunidades para poder desarrollar sus capacidades (Etxeberria, 2020: 213). Todas estas consecuencias sumarían, cada una de ellas, una capa más de vulnerabilidad a la persona en cuestión. Por esta razón, el propio decrecimiento de la autonomía hasta verse notablemente disminuida en una persona anciana dependiente, constituye una capa cascada, en la medida en la que posibilita consecuencias perniciosas, en concreto más capas de vulnerabilidad, a la persona que la padece. Sin embargo, el decrecimiento de la autonomía en sí mismo no tiene que provocar estas consecuencias, si se cuenta con los recursos y el personal suficiente, así como con apoyos adecuados.

3.2.4. Reconocer la capacidad para valorar: Moralizarse desde centros residenciales humanos

Para identificar medidas reparadoras, seguiremos, la propuesta de Ruiz (2012), que recuerda la relevancia del contexto para identificar tanto casos de vulnerabilidad como posibles soluciones. Para corresponder con este objetivo habría que identificar a los sujetos más relevantes que pueden participar en el proceso de aminoramiento de la vulnerabilidad, de las personas ancianas en situación de dependencia. Lo hacemos, de nuevo, con Etxeberria (2014).

²⁵ Como se puede apreciar utilizó aquí el concepto presentado por Kottow (2012).

En primer lugar, sitúa a las personas responsables de la constitución de las leyes, que tendrían que dar amparo legal a la autonomía de las personas ancianas y protegerlas de los abusos que podrían llegarle desde distintos frentes: familiares o por la propia institución residencial. Impulsar su autonomía se traduce en adecuar la ley de dependencia a las personas a las que va dirigida, de tal modo que pueda atender a su autonomía también en sus decrecimientos. En segundo lugar, identifica al sistema judicial y policial. Respecto al sistema judicial y en los casos incapacitación general, bajo la perspectiva del autor deberían atender tanto a su autonomía actual como a la potencial, a la que podría tener acceso a través de la implementación de los apoyos adecuados. Respecto al sistema policial daría respuesta en la persecución y erradicación el maltrato. En tercer lugar, posiciona a los responsables de las políticas públicas encargados espacio en el que podrían generarse políticas dedicadas al fortalecimiento de la autonomía de las personas ancianas atendiendo a las distinciones del concepto ya presentadas por el autor. En cuarto lugar, identifica a las organizaciones sociales del bien público, puedan construir a través de la colaboración con las instituciones públicas asistiendo a las personas ancianas que han sido excluidas. En quinto y último lugar sitúa a los familiares y a profesionales, sosteniendo que, en primer lugar, deben evitarse todas aquellas acciones de maltrato directo y las que ocasionan un daño, aunque este no sea intencionado, es este último el que en este trabajo nos interesa. En este último caso la atención está puesta en evitar acciones paternalistas hacia las personas mayores, paternalismo que puede ser en gran medida evitado si se reconocen las dinámicas de autonomía que aún perviven en la persona (Etxeberria, 2014:68-70).

Gran parte de las razones sobre las que se sustentan las acciones dirigidas hacia el aminoramiento de la vulnerabilidad de las personas ancianas depende de *qué* se le reconozca como una dimensión de sus vidas que tienen derecho a llevar a cabo. Por esta razón, se incluyen en esta sección las éticas del reconocimiento de Ricoeur, Cortina y Honneth respectivamente. Cada una de ellas nos servirá para dar respuesta a una dimensión distinta del reconocimiento. Analizaremos dos cuestiones relacionadas con el reconocimiento y el trato de los profesionales (celadores, personal de enfermería, cuidadores...) hacia la persona anciana dependiente. La primera está dedicada a analizar “qué se les reconoce” y la segunda “cómo se las reconoce”. Lo vemos a continuación.

Respecto a “qué se reconoce”, recordemos que para el autor “Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades” (Ricoeur, 2004: 312). Reconocer, por tanto, sus capacidades actuales, y latentes, y en el caso que nos compete,

reconocer las capacidades que la persona tuvo en el pasado y de las que ahora todavía quedan resquicios. El reconocimiento mutuo constituía el tercero de los tres momentos del reconocimiento. Como ya se vio, los tres momentos eran atravesados por la dialéctica entre conocimiento y desconocimiento. En el tercero el mayor desconocimiento se veía realizado al no identificar el desconocimiento que nutre el “entre” en la relación, es decir, el de la *disimetría originaria* entre ambos, la *justa distancia* en la relación que protege la intimidad de ambos participantes (Ricoeur, 2004: 321-326). Reconocer esta justa distancia se correspondería al “cómo” establecer el reconocimiento de la persona anciana dependiente, en especial si esta se encuentra en un estado de demencia o alzhéimer. En las personas con alzhéimer y en virtud del reconocimiento de la disimetría originaria, son útiles las reflexiones de Etxeberria (2020) en torno a la identidad de las personas en un estado de alzhéimer avanzado. El autor comenta que, aunque la persona haya perdido la capacidad de narrarse, junto con la memoria y el habla, permanecen en él o ella gestos que les son propios, que los suyos, sus familiares o cuidadores reconocen como pertenecientes a su identidad. Es este un caso donde el reconocimiento del otro, cuando ya no se reconoce a sí mismo, impulsa la dimensión del cuidado y el reconocimiento de la igual dignidad de todas las personas.

Con Cortina (2009) se puede enriquecer la propuesta de Ricoeur (2004) en su aplicación al “cómo se las reconoce” reconocer al otro en su alteridad, a través de la constitución de un carácter dispuesto para el reconocimiento, también del reconocimiento cordial y compasivo del otro en su máxima alteridad, del “otro en cuanto otro” al que se refería Emmanuel Levinas, en su carencia e indefensión.

El planteamiento de Honneth (1997) del reconocimiento como lucha puede resultar de especial interés para su aplicación en la dimensión pública del reconocimiento. En concreto, y como ya vimos con Etxeberria (2014), identificando a la dimensión pública con las organizaciones sociales y con las personas responsables de la constitución de las leyes, lo que podría conllevar consecuencias este caso en el sistema judicial y policial. Como se recordará Honneth (1992) argumentaba que la integridad personal depende de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo, y que es la experiencia del desprecio la que sirve de impulso moral para el progreso social. Si las administraciones públicas son capaces de reconocer en ciertas acciones lo que el autor denominó como “heridas morales” como un daño en la persona en aspectos importantes en su relación consigo misma, podrían establecer protocolos más adecuados para evitarlas, así como para implementar apoyos más adecuados. Un ejemplo de reconocimiento como respuesta a una situación de desprecio, puede verse en

las peticiones de Marea de Residencias²⁶, que denuncian las prácticas de triaje discriminatorio durante la pandemia de la COVID- 19. Como indica Ayuso (2023), han elevado una petición al Parlamento Europeo con el objetivo de que se analice el fallecimiento de más de 7.000 personas en residencias de ancianos durante la pandemia.

“Estar moralizado” da nombre a un estado que el ser humano alcanza, cuando es capaz de estar en “su propio quicio y vital eficacia” (Ortega, 1930: 72). Indica que ha logrado una conquista personal, mantenerse “en su radical autenticidad”. Que la personas puedan moralizarse, ser auténticas, no es solo consecuencia de una compleja conquista personal, sino también social. Es de carácter social en la medida en la que la noción de “moralizarse” para concretarse en la realidad necesita de un espacio de posible ejercicio de la autenticidad de la persona, espacios que, para respetarla y potenciarla, necesitan en primer lugar reconocer a la persona en su capacidad, en sus potencialidades, en sus decrecimientos, las posibles capas de vulnerabilidad generadas por un trato inadecuado, por la ausencia de apoyos. Reconocer la autonomía actual, potencial y pasada de la persona, y actuar de manera acorde a sus deseos, respetando lo que valora y valoró en sintonía con su identidad narrativa, manteniendo en la medida de lo posible su autenticidad. Estar moralizado no es solo una muestra del buen ejercicio para consigo mismo, sino el resultado de que la persona, como mantenía Ricoeur (2004) ha sido reconocida en su capacidad, y para ello también se han reconocido las vulneraciones a las que ha sido sometido.

De otro modo, si no se reconoce, como ya anunciaba Butler (2006), las vidas dejan de contar como vidas, del mismo modo, la riqueza de sus dimensiones también tiende a desaparecer si no se identifican. Si no se reconocen las distintas capas de vulnerabilidad de la persona anciana dependiente, tampoco se le puede ofrecer apoyos adecuados a una necesidad humana, con independencia de cualquier estado de decrecimiento, y es su derecho a que su vida sea experimentada lo más acorde posible con su persona, con las capacidades que aún mantiene. En el reconocimiento de su derecho a mantenerse en lo que Ortega denominaba “radical autenticidad”.

²⁶ Esta asociación tiene como principal objetivo que las personas en residencias de mayores tengan una vida digna. Entre sus reivindicaciones cabe destacar su exigencia de que el Gobierno del Estado cree una Ley de Residencias, con el objetivo de que queden garantizados sus derechos y dignidad. Para más información, ver: [Plataforma digital de Marea de Residencias \(marearesidencias.org\)](https://plataformadigitaldemareaderesidencias.org)

3.3. Especialmente vulnerables: Personas que padecen una enfermedad

El reconocimiento recíproco en la relación clínica implica que el paciente pueda confiar en el personal médico y que este, a su vez, sea capaz de hacerle participe en la toma de decisiones que atañen a su enfermedad. Evitar o no atender adecuadamente a los pacientes en el proceso de toma de decisiones vulnerara su autonomía. Así lo indican Costa-Alcaraz et. al (2012) quienes recuerdan que la expresión reconocimiento recíproco es una noción indispensable para entender las actitudes que subyacen y “fundamentan unas relaciones interpersonales pacíficas” (Costa-Alcaraz et. al. 2012: 581). Defienden que para que el reconocimiento recíproco pueda desarrollarse en la relación clínica, es imprescindible la generación de confianza entre el personal médico y el/la enfermo/a.

En esta sección se presentará una subdisciplina de la bioética, la bioética narrativa, que, inspirándose en la noción de identidad narrativa de Ricoeur introduce un método aplicable en el encuentro clínico. En este caso lo presentamos como un medio para evitar acciones que vulneren la identidad²⁷ del paciente, evitando sumar una capa más de vulnerabilidad a su situación de persona vulnerada, dado que se encuentra en un estado de pérdida de salud. La propuesta que aquí se plantea, también es coincidente con la noción de libertad como capacidad de Sen, en la medida en la que, una persona incluso en un momento muy complejo, como es el transcurso de una enfermedad, puede seguir ejerciendo su libertad si se facilitan y respetan espacios y tiempos para ello. De otro modo, si estos espacios no se construyen ni respetan quedaría vulnerada, además de su salud, su decisión para vivir libremente la experiencia de su enfermedad. A través de la experiencia de reconocimiento mutuo, por medio del ejercicio de su libertad, el paciente puede “moralizarse”, apropiándose de su situación eligiendo la manera en la que desea vivir su enfermedad.

3.3.1. No solo curar sino también contarse: la experiencia de la enfermedad

El valor de los relatos como horizonte de sentido en nuestra biografía, la importancia de poner a dialogar las diferentes perspectivas, la relevancia de la vivencia y la necesidad que tenemos de contarla etc., son algunas de las tesis que sustenta una disciplina que ha tomado el nombre de bioética narrativa, donde una de sus funciones es pensar los valores

²⁷ Con “identidad” me refiero al concepto de “identidad narrativa” ya presentado en la subsección 1.4.3. Poder contarse: la identidad narrativa y la estima de sí mismo.

implicados en la relación clínica, es decir, la que se da entre el personal médico y el paciente, tomando recursos de la narración. Se fundamenta en la idea de que los seres humanos son narradores natos y que el “método narrativo” puede acoger ciertos aspectos de la naturaleza humana que no pueden ser captados por el método científico. De este modo, la relación clínica puede verse humanizada gracias a la metodología que ofrece la narrativa. Así lo desarrollan Tomás Domingo Moratalla y Lidia Feito Grande en su obra *Bioética narrativa*. A continuación, se presentan sus características principales, así como las de la medicina narrativa y ética narrativa, disciplinas de las que se nutre.

La bioética narrativa se define como “la ética narrativa referida a la medicina” (Domingo y Feito, 2020: 118). Hace alusión a un tipo particular de bioética que toma los recursos de la literatura, la hermenéutica y la ética. No se debe confundir con la ética médica pues esta atiende a las cuestiones valorativas y procedimentales que regulan la profesión médica. Si bien una de sus funciones sería la de pensar los valores implicados en la relación clínica, está inspirada en una bioética de carácter global, donde global quiere decir que la bioética no se limitaría a profesiones concretas (como la medicina) sino que se proyecta como una ética civil, aplicable a nuestra sociedad. El concepto “Bioética global” que utilizan estos autores está tomado del bioeticista Diego Gracia (Domingo y Feito, 2020: 118). A diferencia de la ética narrativa aplicada a la medicina, la bioética narrativa no solo valora la narratividad para atender a las vivencias de los pacientes y mejorar la relación clínica, sino que considera que lo narrativo es un método para construir sentido, por lo que no solo permite expresar valores sino crearlos. Tampoco se debe confundir con la bioética, pues esta atiende a cuestiones normativas con el objetivo de solventar o evitar ciertas problemáticas. Así la bioética narrativa funciona como una concreción de la ética narrativa que implica una concepción de la ética que a través de los recursos narrativos es capaz de analizar lo concreto y particular de la experiencia humana (Domingo y Feito, 2020: 119).

3.3.2. Frente a la vulneración de la identidad narrativa: La relevancia del tránsito de la vida biológica a la biográfica

Como ya se ha mencionado la bioética narrativa parte del valor que tiene la narración en la vida de las personas, de la naturaleza narrativa del ser humano, y de la riqueza de la narración para reflexionar sobre el mundo y actuar en consonancia. A través del contar a los demás y contarnos a nosotros mismos, le damos sentido a nuestra experiencia, y es a través del sentido que nos apropiamos de nuestra vivencia (Domingo y Feito, 2020: 17-18). Así la

narración desvela aspectos personales que muestran lo únicas que son las experiencias humanas, es por esta razón, que la filosofía en general y la bioética narrativa en particular ha querido servirse de este método como medio para conocer al ser humano (Domingo y Feito 2020: 19). De este modo la narración permitiría el tránsito entre la vida biológica a la biográfica. A este respecto cabría apuntar la relevancia de la experiencia única de cada persona, lo que constituye un valioso saber sobre *esa* vida, saber que por particular y experiencial podría no poder generalizarse a la totalidad del ser humano.

Los desarrollos del filósofo francés Paul Ricoeur han sido decisivos para el desarrollo de la bioética narrativa, las razones son muchas, entre ellas es central el esfuerzo de Ricoeur en desarrollar una antropología filosófica a través de un método- el hermenéutico- que dé cuenta de la complejidad intrínseca al ser humano. Así defiende que los relatos funcionarían como un modo de saber indirecto, mediador, del conocimiento de lo que el ser humano es y experimenta (Domingo y Feito, 2020: 36-37). Otras de las razones que nos ofrece Ricoeur es mostrar la estrecha relación entre la ficción de los relatos y la vida que vivimos y narramos, y ello porque ambos contienen una estructura similar, dado que las acciones que realizamos cuentan con una *semántica de la acción*, de manera que pueden interpretarse bajo las nociones de agente, paciente o circunstancia. Por esta razón se puede afirmar que hay una inteligibilidad narrativa en nuestras acciones (Domingo y Feito, 2020: 38). Ricoeur considera que la acción humana es legible dado que cuenta con *recursos simbólicos*, lo que permite su interpretación, así toda experiencia humana se sustenta sobre una búsqueda de sentido, por lo que somos capaces de relatarnos con independencia de haber sido educados a través de la lectura, es lo que Ricoeur denomina la cualidad *pre-narrativa* de las acciones (Domingo y Feito, 2020:38). Otro de los desarrollos clave de Ricoeur para la bioética narrativa es la noción de *identidad narrativa* cuyo valor radica en que es capaz de hacer referencia a lo humano con independencia de planteamientos sustancialistas o escépticos (Domingo y Feito, 2020:39). Así nuestro auto concepto es una construcción narrativa fruto de muchas vivencias enmarcadas en una determinada cultura, donde participa el concepto que de nosotros tienen nuestros cercanos, contextualizada en un momento histórico y vivida a través de un cuerpo biológico.

3.3.3. Influencias de la bioética narrativa: literatura, hermenéutica y ética

Como ya se había mencionado la bioética narrativa se nutre de otras disciplinas, la medicina narrativa y la ética narrativa. La medicina narrativa hace referencia al “[...] uso de

técnicas narrativas para mejorar el encuentro clínico” (Domingo y Feito, 2020: 95). De esta manera se puede atender la enfermedad del paciente no solo respecto a su dimensión biológica, buscando su curación, sino biográfica integrándola para un paciente que tiene un sistema de valores determinado y una experiencia única de la enfermedad (Domingo y Feito, 2020: 95). Los autores definen el encuentro clínico del siguiente modo:

El núcleo de la relación clínica es ese encuentro que se produce entre el médico el paciente, en el que este deposita su confianza en el profesional, le abre un espacio de intimidad, le cuenta una historia y solicita ayuda, esperando que el médico le escuche, le comprenda, y le ofrezca respuestas y soluciones (Domingo y Feito 2020:97).

Así el encuentro clínico, bajo la ayuda de los recursos narrativos, permite crear un relato acorde entre el saber técnico del médico y la experiencia de la enfermedad del paciente. Es por ello por lo que Domingo y Feito (2020) recuerdan que la relación entre el personal médico y el paciente no es completamente simétrica pues el paciente, en su vulnerabilidad, espera del médico la restitución de su salud y el cuidado en el proceso (Domingo y Feito, 2020: 95). Así, la medicina narrativa tiene presente que el éxito en el encuentro clínico se encuentra en la confianza y comunicación entre el personal médico y el paciente, de tal modo que se tomen en completa consideración el mundo de valores del enfermo y que la acción sanitaria no intente en ningún momento imponerse, sino que dialogue con el paciente bajo el objetivo común que tienen ambos: la recuperación de la salud. De esta manera se puede establecer una relación no paternalista del personal médico para con el paciente, donde la responsabilidad del equipo médico es poner sus conocimientos al servicio del paciente (Domingo y Feito, 2020: 100).

La medicina narrativa pone énfasis en el valor *terapéutico* de la narración en el encuentro clínico. Debido a que los recursos narrativos favorecen la calidad de la comunicación, de tal manera que el paciente se encuentra más capacitado, al comprender mejor la naturaleza de su enfermedad, para asumir lo que le ocurre y qué puede esperar, de manera que pueda situar la vivencia de la enfermedad en su vida dándole sentido (Domingo y Feito, 2020:105). El bioeticista y médico Howard Brody afirma que es la exigencia de *hacerse cargo* por parte de los pacientes lo que genera una explicación de su enfermedad, que posteriormente expresan al médico. Según Brody para que se dé la *sanación simbólica* que acompaña al tratamiento terapéutico, el paciente debe sentirse comprendido y escuchado, razón por la cual el médico debe atender a sus relatos vivenciales de la

enfermedad y no solo a los aspectos biológicos de la misma. A pesar de las limitaciones temporales que acompañan al encuentro clínico, el médico puede mostrarse accesible, atento y cercano, con tal de atender –y mostrar que atiende- no solo a las dolencias físicas sino también corresponde a la vulnerabilidad y sufrimiento que pueden acarrear (Domingo y Feito, 2020: 106-107).

Sanación y curación se complementan, pero se debe evidenciar que refieren a cuestiones distintas y por tanto su proceder también es diferente. La curación necesita de saber técnico y hace referencia a la liberación de la enfermedad del cuerpo del paciente, por su parte, la sanación alude a la integración de la experiencia de enfermedad a la biografía del paciente, de tal manera que no sea un daño estéril, sino que sea una vivencia capaz de aportar sentido, y en el mejor de los casos, que pueda enriquecer y mejorar la experiencia vital del paciente. Para que la sanación se inicie, afirma Brody, es necesario que el personal médico participe y dé sentido a una experiencia que el paciente no comprende, a saber: el proceder de su enfermedad. Una vez entendido puede ser capaz de comenzar a asumirla. Según Brody, para mejorar esta comprensión, se debe atender a cinco aspectos. En primer lugar, involucrar al paciente en todo momento. En segundo lugar, procurar que la conversación que se establezca entre el personal médico y el paciente sea significativa para el/la enfermo/a. En tercer lugar, esta nunca debe contravenir los datos científicos, en cuarto lugar, el relato fruto del encuentro clínico debe promover la sanación del enfermo/a, es decir, que la pueda asumir e incorporar a su biografía de una manera no traumática. En quinto y último lugar, promover que esta experiencia participe en la vida del paciente, de modo que este la continúe, modifique o reconstruya a partir de la vivencia de su enfermedad. Es por estas razones que los recursos de la narrativa pueden participar en la humanización y mejora de la práctica médica (Domingo y Feito, 2020: 108-109).

Tanto la bioética narrativa como la medicina narrativa están íntimamente relacionadas con la ética narrativa, a través de ella se destaca el valor del carácter experiencial del pensamiento, la individualidad del sentido de la vivencia, la exigencia de responsabilidad con otras personas, así como la radical importancia de atender a los rasgos específicos de cada caso, con el fin de tomar buenas decisiones (Domingo y Feito, 2020:110). Frente a los enfoques éticos más abstractos, la ética narrativa pone en valor la experiencia moral y arma su corpus teórico desde un sujeto moral, situado en un contexto y vivencias determinadas, de manera que su metodología es capaz de atender a los posibles conflictos éticos contextualizados en distintas historias, bajo la posibilidad de múltiples interpretaciones (Domingo y Feito, 2020: 110).

3.3.4. Reconocer la capacidad para contarse: Moralizarse desde una sanidad cercana

La Organización Mundial de la Salud en el año 1945 definió la salud como un completo bienestar mental, social y físico, posteriormente al ser consciente de la ambición del concepto, propuso una característica más moderada, esta se definiría en función de la autoposesión que de su cuerpo y mente tuviera cada individuo. Así lo recoge Cortina (2005), quien recuerda que la autoposesión es un proyecto personal que requiere de la autoestima de sí. El ser humano, en búsqueda de la autoposesión se encuentra en la continua búsqueda de aquello que le parece adecuado para sí. En Cortina (1996) la autora añadirá que estar sano es una cuestión gradual y que la gradación se mide según la posesión que uno tenga de sí mismo, lo que implica no solo que controle ciertas funciones de naturaleza física sino también que sea capaz de tomar buenas elecciones, de tal modo que éstas le lleven a lo que el ser humano espera de sí.

Cortina (1995) recuerda que, bajo la perspectiva de Ortega, la moral no era un ornamento, una adición a lo que somos, sino que se trata de una capacidad que permite hacer frente a la vida. “Estar en posesión de sí mismo” es uno de los rasgos que para Ortega implican estar moralizado. La persona que padece una enfermedad puede autoposeerse a través de su experiencia, si se le permite vivirla con libertad, es decir, si se reconoce la relevancia de la dimensión biográfica y de sentido a la que afecta la enfermedad. La bioética narrativa puede participar en este proceso, en la medida en la que reconoce y establece medios para reconocer la identidad del individuo padeciente.

Existen algunos casos, como es la enfermedad del alzhéimer, donde la medicina aún no puede curar la enfermedad, se trata de una enfermedad neurodegenerativa del tejido cerebral y que afecta a la memoria, al lenguaje y a las emociones (Pelluchon, 2013: 245-246). La filósofa Corine Pelluchon afirma que ciertos tipos de desarrollos filosóficos que identifican la humanidad con la autonomía, así como la falta de una aproximación adecuada al daño cerebral que sufren las personas con alzhéimer dan lugar a grandes dificultades para los acompañantes de estas personas. Parte de estas problemáticas también provienen de la dificultad que los acompañantes tienen para aceptar y comprender la nueva situación en la que se encuentra su ser querido (Pelluchon, 2013: 246-247). Esta circunstancia también es compleja para los profesionales de la salud, de tal modo que la puedan interpretarla como un fracaso, al no poder curar la enfermedad, o de no poder entender al enfermo o de saber que él les entiende (Pelluchon, 2013: 247-248). Sin embargo, ante esta situación, la autora afirma

que la solución no se encuentra en querer responder a las preguntas que esta situación plantea, tampoco en intentar de hacer del silencio del otro una posible respuesta, se trata de un dejarse interpelar de una manera que probablemente no se les había dado con anterioridad, pero que mantiene la comunicación, aunque este se desarrolle con independencia del habla. Esta situación invita a descubrir un tipo nuevo de comunicación y de relación distinta con la vida (Pelluchon, 2013: 248). Es por esta razón que la filósofa afirmará “Hay algo más que el espacio y el tiempo para ubicarnos en la vida” (Pelluchon, 2013: 248). Así la ética de la caricia, que la autora la toma de Marc-Alain Ouaknin, funda un modo nuevo de relación que puede permitir la mejora de estos pacientes más allá de lo conceptualizable. Se trata de estar a la búsqueda de la mirada del otro, de tocarle o mostrar proximidad con el objetivo de que se sienta acompañado (Pelluchon, 2013:249). Así afirma la filósofa:

El modo en que tratamos a las personas que padece demencia revela nuestra capacidad para asumir lo incognoscible y la falta de conocimiento, y pone en evidencia la fuerza de una civilización, su confianza en la vida y el grado de apertura del que es capaz (Pelluchon, 2013: 250).

La ética de la caricia puede complementarse con recursos de la bioética narrativa, la primera puede atender a los modos que permiten el encuentro con una persona que no cuenta con lenguaje, la bioética narrativa puede dar respuesta a la necesidad de la persona que sí cuenta con lenguaje de construir un relato que le ayude a aceptar y comprender la situación. Se trataría de un relato, que intenta ser fiel a la experiencia del acompañante, pero también, en la medida de lo posible, de la del enfermo, aunque esta no se pueda comunicar por medio de palabras. Para ello, sirviéndonos de la idea de la cualidad pre-narrativa de las acciones de Ricoeur (Domingo y Feito, 2020: 38) se podría intentar crear un relato que aporte sentido a la vivencia evitando atribuir las emociones que experimenta el acompañante a la persona que sufre la enfermedad. De especial relevancia es la tesis de la bioética narrativa sobre la particularidad y valor de la vivencia de la persona enferma. Siguiendo esta idea de la bioética narrativa, bajo cualquier circunstancia, por compleja que esta sea y por avanzada que esté la enfermedad, siempre cabe guardar el espacio para la vivencia del otro, aunque esta vivencia no pueda ser expresada de una manera que quien acompaña la comprenda, nunca puede suponerse que esta no tiene valor o que no existe. Así la ética de la caricia colabora en este ideal de crear medios donde se puedan generar acompañamientos que no esperan hacer legible la vivencia de la persona querida, sin renunciar, sin embargo, a un relato para sí que le aporte sentido como acompañante.

3.4. Especialmente vulnerables: Personas con discapacidad intelectual

Todas las personas, también las personas con discapacidad intelectual tienen el derecho a desarrollar un proyecto vital propio, constituirse a través de una vida lograda, moralizarse, para crear su destino y vivir su vida con libertad.

En esta sección se presentarán diferentes modelos teóricos que han conceptualizado la discapacidad intelectual, algunos de ellos ocasionando trágicas consecuencias para las personas y creándole mayores capas de vulnerabilidad. Otros que han reconocido su capacidad e igual dignidad. Se presentará la “Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad” como un ejemplo de realización de derechos humanos evitando el principio de apropiación presentado por Bello (2011). Abordaremos la relevancia de acompañamientos adecuados para la dilucidación de proyectos de vida con Etxeberria (2018) y se presentará la Escuela de Pensamiento Libre como un ejemplo de educación inclusiva que posibilita que las personas con discapacidad se moralicen a través de sus capacidades.

3.4.1. Capas de vulnerabilidad: modelo de prescindencia, modelo médico y modelo social

Como ya venimos comentando, en este trabajo la vulnerabilidad humana se concibe como una condición común a todos los seres humanos, en cuanto que todos están expuestos a la herida, sin embargo, esta afirmación no conlleva aceptar que todos los seres humanos tienen el mismo grado de vulnerabilidad. A continuación, se presentarán las personas con discapacidad intelectual como un grupo de personas que, de no recibir los apoyos necesarios, contaría con un mayor grado, o con más capas de vulnerabilidad que el resto. En esta sección se presentarán las distintas concepciones que se han utilizado para referirse hoy a las llamadas personas con discapacidad intelectual. Siguiendo la propuesta de Luna (2008) se mostrarán los distintos modelos de manera ordenada según el mayor número de capas de vulnerabilidad que hayan producido en las personas.

El modelo que más personas vulneradas generó fue el llamado “modelo de prescindencia”. Como indica Palacios (2008) Bajo este modelo se consideraba que la discapacidad era consecuencia de un castigo divino, de un pecado cometido por su familia. El nacimiento también podía interpretarse como el presagio de una catástrofe. A su vez este modelo cuenta con dos submodelos. El primero de ellos es el denominado como “modelo eugenésico” según el cual la vida de la persona discapacitada no cuenta con ningún valor, lo

que provocaba su aniquilación, máxima expresión de la vulnerabilidad humana, por medio de prácticas infanticidas. Desde el “modelo de marginación” se suscitaba que las personas con discapacidad fueran expulsadas de la sociedad, Palacios (2008) acentúa que se consideraban como objeto de compasión o miedo. Se trata según Álvarez et al. (2022) de un modelo que se desarrollaba en el Medioevo, fue gracias a los ideales de igualdad, libertad y fraternidad de la época ilustrada que se produjo una mejora en la situación de vejación en la que se encontraban las personas con discapacidad. Como se podrá observar, bajo esta concepción la integridad de la persona queda completamente vulnerada, puesto que se la concibe como totalmente falta de valor y o bien se atenta contra su vida, arrebatándosela o se evita que forme parte de la sociedad. Este es un claro ejemplo donde es el contexto el que provoca un gravísimo estado de vulneración de la persona.

En segundo lugar, se encuentra el “modelo médico o rehabilitador”, donde como bien indica Palacios (2008) la discapacidad se concibe como el resultado de la falta de salud. Bajo este modelo se considera que para que una persona con discapacidad pueda formar parte de la sociedad debe haber sido rehabilitada previamente. Por tanto, aunque la persona no sufra de una estigmatización tan grave como en modelo anterior, puesto que podría, bajo ciertos casos, vivir en sociedad, todavía no respeta ni su integridad, ni tampoco su igual dignidad como ciudadano/a, por lo que sigue generando capas de vulnerabilidad que se traducen en su falta de inclusión social.

En tercer lugar, “el modelo social” como precisa Álvarez et. al (2022) se desarrolló en la universidad de Berkeley en la década de los sesenta. Palacios (2008) indica que, bajo este modelo, se concibe que la discapacidad de la persona es resultado de su interacción con el medio, es decir que es consecuencia de la falta de apoyos o medios de la sociedad hacia la necesidad o diversidad de la persona con discapacidad. El modelo social destaca la pertinencia de los apoyos a las personas con discapacidad, y en este sentido, se puede concebir como un medio para identificar y minimizar las capas de vulnerabilidad que se le hayan ido generando a las personas con discapacidad por falta de medios para su inclusión o por atisbos de los anteriores modelos que los consideraban como personas con ningún o, en el mejor de los casos, menor valor que el resto.

Ha de destacarse con Álvarez et al. (2022) un planteamiento que intenta armonizar el modelo social con el rehabilitador se trata de la propuesta del “modelo biopsicosocial” y que sirvió de inspiración y base para la creación de la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Este enfoque, apunta Canimas (2015) distingue la deficiencia, que la define como una anomalía fisiológica que no permite que la persona

lleve a cabo acciones que se aceptan como valiosas, de manera coincidente con el modelo médico, de la discapacidad que define, como el resultado de su interacción con el medio, en consonancia con el modelo social. Sin embargo, este último modelo no cuenta con el beneplácito de toda la sociedad, fue criticado en España por el Foro de Vida Independiente, considerando que la noción de discapacidad no es acertada porque incluye ya, en su uso, una valoración negativa que produce situaciones de marginación. Proponen como alternativa la noción de “diversidad funcional” que sostiene que la deficiencia, tanto psicológica como de funcionamiento es solo un modo diverso de actuar y de ser en el mundo y no indica ninguna falta. En coincidencia con el “modelo biopsicolocial” sí sostiene que la discapacidad es el resultado de la interacción de la persona con diversidad con el medio, en concreto con un medio que no le ofrece los apoyos oportunos.

Hoy en día se utilizan tanto las nociones de persona con diversidad funcional como discapacidad intelectual. Son interesantes las reflexiones de Canimas (2015) a este respecto, que nos servirán para posicionarnos en la discusión. Si bien el autor considera que la noción de diversidad funcional ha tenido una buena acogida tanto por parte de la sociedad como de la academia, este término suele utilizarse sin asumir con él sus pretensiones, (concebir la deficiencia como un modo diverso de funcionar), por lo que usualmente, cuando se utiliza se quiere hacer referencia a personas que tienen un déficit fisiológico. Este autor no acepta la propuesta del modelo social, por varias razones: en primer lugar, porque sostiene que esta puede llevar a la consecuencia de no atender que las personas con diversidad funcional o discapacidad sufren de una disfunción fisiológica²⁸ que si se pone en relación con un medio que no le ofrece los apoyos oportunos se traduce en discapacidad. En segundo lugar, si la deficiencia se concibe como un modo diverso de funcionar, sería más complicado defender la pertinencia de la su protección, a través de tratamientos que mejoren el déficit fisiológico, por ejemplo, con ayudas económicas destinadas al acceso de implantes cocleares en personas sordas. En tercer lugar, si el déficit fisiológico se concibe como diversidad, aumenta la complejidad para encontrar razones dentro del marco de la justicia distributiva, que muestren la pertinencia de derivar mayores recursos en atención médica para este tipo de casos.

Si bien Canimas (2015) critica el enfoque social de la diversidad funcional sí considera que el concepto es más adecuado que el de persona con discapacidad intelectual, porque considera que este último no consigue hacer referencia tan solo a una parcela de la

²⁸ A este respecto es importante la distinción que Canimas (2015) establece entre función y vida que la persona tenga una disfunción no implica que su vida tenga un menor valor. Toda vida humana cuenta con igual valor con independencia de las funciones que posea.

vida de la persona (el de la diversidad o discapacidad). En este trabajo se utilizará la noción de persona con discapacidad por tres razones, la primera porque compartiendo las razones que ofrece Canimas (2015) no se asume el paradigma social que propone el Foro de Vida Independiente. La segunda, porque no hacerlo permite especificar razones a favor de medidas de protección y de justicia social. La tercera, que identificar que una persona cuenta con un déficit fisiológico no implica de ningún modo la pérdida de su valor igual dignidad. Tras mencionar estas tres razones es importante, sin embargo, indicar que la expresión personas con discapacidad como indica Canimas (2015) conlleva el problema de no referir bien a la totalidad de la persona y resaltar tan solo una parcela, su discapacidad. A pesar de ello, siendo consciente de la falta de concreción en este sentido, opto por el uso de esta expresión por las razones antes mencionadas, bajo la idea que la discapacidad es solo una faceta de la vida de la persona.

3.4.2. Vivificar los derechos desde la alteridad: atención institucional y proyectos de vida

La ética que se deriva del pensamiento de Levinas aunque no contenga- ni este haya sido nunca su objetivo- preceptos normativos (salvo el ya mencionado <<no matarás>>) sí se posiciona en relación a la tradición filosófica y la cultura occidental. Así lo expresa Bello (2011) quien recuerda que en *Totalidad e Infinito* Levinas mostraba qué significación tendría su propuesta ética. Se trata de una ética, que como ya se ha comentado a partir de Butler (2006) no nace de un lugar pacífico sino de la tensión por el miedo a sufrir un daño y la angustia por generarlo. Así, retomando a Bello (2011) se trata de una ética que nace del problema de la violencia y de la guerra. Este autor quiere analizar los derechos humanos y su ambigüedad a partir de la ética levinasiana. Lo presentamos a continuación.

Bello (2011) afirma que hoy en día, los derechos humanos funcionan como una de las mejores materializaciones de la ética que ha ofrecido la filosofía occidental, a través de la noción de subjetividad individual. De este modo se desarrolla la dignidad como una característica dentro de la subjetividad (subjetividad digna) que va a permitir que se generen a su alrededor una serie de valores tales como la libertad o la inviolabilidad, la justicia o la igualdad. Sin embargo, identifica que estos derechos, articulados a través de valores, han sido generados por medio de una dinámica de apropiación cultural, así como de posesividad, de modo que la libertad, dignidad e igualdad de la subjetividad individual está contextualizada en un marco de apropiación de otras individualidades. Se trata según el autor de una paradoja, donde uno de los mejores resultados de la cultura moral ha sido generada a

partir de la exclusión del otro, exclusión que se ha dado a partir de dinámicas de guerra y violencia. Así, Bello (2011) sostiene su tesis, según la cual la paradoja de los derechos humanos muestra, por un lado, que los derechos se presentan como solución de la violencia, pero a su vez han sido creados por ella dada las dinámicas de exclusión que han generado. Este razonamiento lo sostiene el autor a partir de la filosofía de Levinas, y considera que su tesis es coherente con el pensamiento del filósofo de la otredad al menos en lo siguiente: por un lado, que la racionalidad que permite tanto a la cultura como a la filosofía occidental desarrollarse está fundada a partir de la violencia, y ello en todas sus manifestaciones, incluidos los derechos humanos, y por otro lado, que la violencia es consecuencia del principio de apropiación, lo que permite la exclusión del otro. Así el autor cree que una manera de tratar la paradoja es distinguir entre la teoría y la práctica de los derechos humanos, es decir su constitución filosófica y su aplicación política. Así es posible diferenciar entre el principio de apropiación que actuaría a nivel político y de la ética que se encontraría en el plano teórico con el objetivo de crear un horizonte mejor para la humanidad (Bello, 2011: 284). Es por esta razón que el autor se pregunta si la constitución de los derechos puede liberarse del principio de apropiación y de la generación de violencia que implica, se trataría de una liberación que va más allá de las prácticas políticas, que afecta a su composición filosófica y que Bello (2011) identifica como el individualismo posesivo, pues a partir de la soberanía del sujeto se ha sometido al otro.

El autor se pregunta por la relación que puede existir entre derechos humanos, resultado del mencionado individualismo posesivo y la alteridad, que representa al otro que ha sido excluido. La cuestión que propone el autor es inspirándose en las reflexiones de Levinas la posibilidad de una “ética contra la ética de los derechos humanos” (Bello, 2011: 287). Así la noción *contra* no se refiere a cómo se aplican los derechos a partir de la política, sino que cuestiona la ética que los genera que hasta ahora ha sido una ética del individualismo posesivo. Para resolver esta cuestión el autor toma la reflexión de Levinas en “Los derechos humanos y los derechos del otro” donde presenta a un yo, que no ha sido generado a partir de la singularidad culturalmente situada en un ego, que quiere auto poseerse a sí mismo y a los demás, sumergiéndose en dinámicas de exclusión del otro, sino que propone un yo que nace gracias a su falta de indiferencia hacia la necesidad del otro, un yo siempre responsable hacia el otro, insustituible en su responsabilidad. Este es el principio de individuación de la ética de la alteridad (Bello, 2011: 288). Es esta noción del yo la que según Bello (2011) puede generar la liberación de la contradicción en la generación de los

derechos, entre el egoísmo del individualismo posesivo y la falta de respuesta ante el *otro en cuanto otro*.

Este responder al otro, viene dado del encuentro con su rostro, con su necesidad, con su carencia, así el acontecimiento del *cara a cara* permite la interpelación del yo, que le pide respuesta en forma de justicia. Toda ausencia de respuesta genera violencia, la alternativa a la misma surge de la *acogida hospitalaria* (Bello, 2011: 288). Se trata por tanto de una ética de la no-apropiación, del responder y del dar, según Bello (2011) puede funcionar como una ética de la solidaridad humanitaria que exceda las fronteras y que dentro de ellas pueda funcionar como una ética hospitalaria que permita acoger a migrantes, por ejemplo, y que evite los procesos de ilegalización. El autor considera que aquí está actuando el principio de apropiación por medio de la violencia. Así la ética de la apropiación se presenta como la causa de la violencia y de la guerra lo que permite la violencia al otro. Una ética de la alteridad en el centro del derecho podría evitar, al menos en parte, la brutalidad de esta violencia.

Un posible ejemplo de la generación de derechos evitando el principio de apropiación puede ser la ya mencionada “Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad” Etxeberria (2018) hace mención del acierto de esta, pues considera que ha sido capaz de respetar los derechos sin ser paternalista defendiendo los “acompañamientos” a las personas con discapacidad, que se conciben tanto de tipo personal como institucional. Retomando los razonamientos de Bello (2011) es necesario una ética que evite la apropiación violenta de las individualidades, de tal modo que se desligue a los derechos humanos de la violencia. En el caso de la “Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad” los derechos se viven con la ayuda del apoyo institucional y se realizan a través de proyectos de vida porque como sostiene Etxeberria (2018): “los derechos sin los proyectos son vacíos; y los proyectos sin los derechos, o bien se frustran pura y simplemente, o bien se expresan en forma de injusticias y deshumanizaciones [...]” (Etxeberria, 2018: 38).

Respecto a la dilucidación de proyectos de vida de las personas con discapacidad intelectual, son relevantes las reflexiones de Etxeberria (2004) quien recuerda que la dilucidación de proyectos de vida necesita de un proceso interpretativo. El primer paso, es identificar si los proyectos pueden desarrollarse según las limitaciones y capacidades de cada individuo. Un segundo paso estaría encaminado a identificar qué proyecto es el más adecuado y beneficioso para la persona, para que la persona pueda alcanzar una vida lograda, que el autor define como aquella donde el sujeto realiza los ideales que considera valiosos a

través de su limitación y capacidad. Son pertinentes aquí las reflexiones de Etxeberria (2018) quien identifica ciertas características para la clarificación de proyectos de vida en particular para las personas con discapacidad intelectual. En concreto el autor atiende al modo en el que la autonomía de las personas con discapacidad intelectual podría realizarse. Con este fin identificará también los rasgos principales que deberían tener los apoyos en la dilucidación de proyectos de vida.

En este caso Etxeberria (2018) también llama la atención sobre la dimensión receptiva del ser humano, en la medida en la que, en el contexto de los proyectos de vida en persona con discapacidad intelectual, puede verse traducido en acciones benéficas como un acompañamiento adecuado o perjudiciales, como el padecimiento de injusticias cuando no se crean espacios ni contextos para que proyectos vitales legítimos se desarrollen. En primer lugar, el acompañamiento debe ir direccionado a identificar la naturaleza de la dilucidación del proyecto, evitando acciones paternalistas, y facilitando los medios que tenga a su alcance para que este pueda desarrollarse. En segundo lugar, en caso de que el proyecto fracase, se deben determinar sus causas. Identificar, si ha venido dado porque el proyecto excede las capacidades actuales del individuo y vislumbrar si sería realizable si se le brindan los apoyos oportunos, o si lo ha ocasionado una injusticia ajena al mismo, que la sociedad en la que se encuentra no sea capaz de llevarlo a cabo por falta de reconocimiento de la persona, de su proyecto, por falta de medios, etc.

Es de especial relevancia la creación de contextos donde las personas puedan progresar, en el respeto de su autonomía y en el reconocimiento de sus capacidades. Como ejemplo se encuentra La *Escuela de Pensamiento Libre*, tendremos ocasión de reparar en ella en la siguiente sección.

3.4.3. Educar desde la capacidad: La Escuela de Pensamiento Libre

La realización de ciertos derechos, como la educación, o la consecución de modos de vida a través de proyectos, no dependen tan solo de que las personas se reconozcan a sí mismas como valiosas, sino que las instituciones que logran que estos derechos se realicen también lo hagan. La Escuela de Pensamiento Libre es una institución de educación no oficial para personas adultas con discapacidad intelectual, que utiliza recursos de la filosofía para que puedan desarrollar sus capacidades a través de un pensamiento crítico y libre.

El objetivo que se persigue en la escuela es que las personas con discapacidad intelectual se apropien de algo que la sociedad, por mala praxis, le había arrebatado: el valor

de su pensamiento. Así lo expresa Sánchez-Alcón (2018) uno de los fundadores de la Escuela, desde ella se defienden los derechos humanos y el apoyo a las personas con discapacidad, a través de un modelo pedagógico y filosófico al que le dan el nombre de *Pensamiento libre* y que se desarrolla en un modelo de inclusión cognitiva: la Escuela de Pensamiento Libre.²⁹ En ella un claustro de profesores con y sin discapacidad intelectual ofrece espacios para educar en pensamiento crítico, emociones y valores.

Desde la escuela, conciben la discapacidad como la consecuencia de la relación entre las capacidades, las limitaciones y el contexto. Como indica Sánchez-Alcón (2011) la noción de deficiencia pierde importancia gracias a la inclusión de apoyos. Una de las particularidades de la EPL radica en que conciben que los apoyos a las personas con discapacidad intelectual deben estar direccionados no solo a mejorar su calidad de vida, sino a que puedan construir un juicio crítico a través de sus capacidades. Para que las personas con discapacidad intelectual puedan desarrollar y ejercer el pensamiento crítico deben, previamente, ser reconocidas como personas cuyo pensamiento tiene valor. De otro modo, los espacios en los que puedan desarrollarse quedan relegados a lo anecdótico, y la discapacidad intelectual, por una falta de reconocimiento, se convierte en una capa de vulnerabilidad difícil de aminorar.

Para que las personas se desarrollen a través de sus limitaciones, la EPL quiere garantizar la autodeterminación de las personas con discapacidad a través de su empoderamiento, que se produce gracias a que, a veces por primera vez, son reconocidos en un espacio ajeno al de sus familias, un espacio, además educativo. Para que este espacio funcione su objetivo es que a través de las distintas sesiones se pueda crear una comunidad de aprendizaje³⁰, donde a través de la mayéutica socrática, se desarrolle un diálogo abierto, que suscite la duda y el ejercicio de la pregunta.

²⁹ En aras de la brevedad, de ahora en adelante, me referiré a la Escuela de Pensamiento Libre como EPL.

³⁰ La EPL toma la expresión “comunidad de aprendizaje” del programa de Filosofía para Niños, en el que se inspiran (Ver: Moriyón, 2010), junto con la educación problematizadora de Freire y la zona de desarrollo próximo de Vygotsky (Ver: Álvarez et. al. 2022).

3.4.4. Reconocer la capacidad para pensar: Moralizarse desde una educación inclusiva

Como apunta uno de los creadores de la EPL es de especial relevancia “[...] entender que los seres humanos no solo desean ser reconocidos en su dignidad o en sus derechos sino en sus capacidades [...]” (Sánchez-Alcón, 2020: 7). Las personas con discapacidad intelectual no han disfrutado del mismo derecho a la educación que el resto de las personas, cuando sus capacidades han quedado desoídas en sistemas educativos que no les incluyen o que no orientan los apoyos en la potenciación de la autonomía y capacidad. La EPL ha querido corresponder a esta necesidad de nuestras sociedades atendiendo a personas con discapacidad intelectual adultas que no han contado con una educación de calidad, inclusiva³¹.

“Educare” quiere decir “sacar de dentro” y hace alusión al origen etimológico de educar, nos lo recuerda Sánchez-Alcón (2011) quien comenta que para educar se debe procurar que la persona sea capaz de aprender por sí misma. Volviendo a Ortega (1930) un ser humano se encuentra alto de moral, cuando “vive su vida” de modo creativo y auténtico. La vivencia de la vulnerabilidad, en concreto como vulnerabilidad vulnerada, no implica la imposibilidad de que las personas puedan desarrollarse ejerciendo su autodeterminación y realizando en su vida los valores que ha hecho suyos y que considera más representativos de su persona. La dilucidación de proyectos de vida configura el inicio de una vida lograda. Por esta razón, es de especial importancia que la institución educativa reconozca el derecho de las personas con discapacidad de ser reconocidas desde su capacidad, y no por sus posibles deficiencias (algunas orgánicas otras causadas por una sociedad que no les ofrece los apoyos adecuados).

Para que sean reconocidas en su integridad como proponía Ricoeur (2004) es necesario que se reconozca el valor de su voz, de su palabra y valores. Para ello, para que puedan moralizarse a través de proyectos de vida, para que puedan crear y fecundar su destino, son importantes iniciativas que conciben- inspirándose en el enfoque de las capacidades de Sen- la capacidad como libertad.

A este respecto son importantes las consideraciones de Ricoeur (2004) sobre la dialéctica entre conocimiento y desconocimiento, afirmando que para capacidad existe una incapacidad. Propongo que del mismo modo existe que para cada incapacidad una capacidad. Esta afirmación puede hacer más significativa la noción propuesta del autor de

³¹ Ver: (Echeita, 2022) para profundizar sobre una propuesta de educación inclusiva en el sistema educativo español

responsividad, y se materializa cuando, a pesar de la vulnerabilidad que puede implicar la discapacidad, la persona es capaz de sobreponerse a ella a través de la determinación y el esfuerzo. Los acompañamientos en los proyectos de vida que propone Etxeberria (2018) son un modo de reconocer el derecho de las personas con discapacidad a desarrollar una vida lograda. La EPL funciona como un ejemplo de reconocimiento del otro y de potenciación de su capacidad, para vivir una vida libre, lograda.

CONCLUSIONES

El ser humano depende de los otros para dar respuesta a sus necesidades y potenciar sus capacidades, su vulnerabilidad se muestra con claridad en las etapas iniciales y finales de su vida. Por ello, concebir la autonomía, vulnerabilidad e interdependencia como categorías relacionadas entre sí posibilita una concepción integral del ser humano. Dada la común vulnerabilidad humana, Etxeberria (2020) señala que ha de matizarse el ideal moderno, de común igualdad, libertad y autonomía, con el fin de que el ser humano pueda alcanzarlo o acercarse a él, potenciando su creatividad y originalidad, pero siendo consciente de sus dependencias y receptividades.

Las éticas del reconocimiento se fundamentan en la idea de que existen ciertas dimensiones de lo humano, como su integridad o identidad, que dependen, en gran medida, del aprecio y beneplácito que le brinden otras personas. De la misma manera, las experiencias de falta de reconocimiento ocasionan un daño profundo tanto en la dignidad como en la integridad humana.

A lo largo de este trabajo se ha querido mostrar la relevancia del carácter antropológicamente vulnerable del ser humano, tanto para una concepción integral de este, como para la fundamentación de la ética, que no debe olvidar sus condiciones materiales, su finitud y limitación. Un ejemplo de ética normativa que atiende a la dimensión vulnerable del ser humano son las éticas del reconocimiento. Con este fin se han presentado tres propuestas filosóficas relevantes que han tratado la condición vulnerable del ser humano. Han sido desarrolladas por Emmanuel Levinas, Judith Butler y Xabier Etxeberria. Se ha puesto especial interés a la concepción del otro como necesitado y vulnerable y a la relación entre agresión, autonomía y vulnerabilidad. Se ha defendido que una acción que puede aminorar la vulnerabilidad como vulneración es el reconocimiento. Dado que, como comenta Ricoeur (2004), una persona es reconocida por otra cuando recibe la completa garantía de su identidad, gracias a que el otro reconoce sus capacidades. Es por esta razón, que las éticas del reconocimiento pueden funcionar como un marco teórico adecuado dado su carácter relacional. Se han aplicado recursos derivados de las reflexiones de estos autores al ámbito educativo, clínico y asistencial y se ha tomado la expresión “estar moralizado” de Ortega (1930) para hacer referencia a un estado de autenticidad y apropiación de sí que el ser humano es capaz de alcanzar cuando es capaz de estar en “su propio quicio y vital eficacia” (Ortega, 1930: 72). Se ha indicado que esta compleja conquista personal depende también de una dimensión social en la medida en que la persona necesita del espacio que la respeten

y potencien su capacidad. Tras estos análisis se ha llegado a los siguientes resultados y conclusiones:

En primer lugar, se ha evidenciado la relevancia de propuestas filosóficas que atiendan a una concepción integral del ser humano, lo que permite fundamentar la ética reparando en las condiciones materiales y a las limitaciones del ser humano. Por medio de Etxeberria (2020) y Ricoeur (2006) se ha mostrado que no es contradictoria una propuesta que integre vulnerabilidad y autonomía, puesto que la autonomía lo es de un ser vulnerable. Bajo esta concepción la libertad no pierde su centralidad en la vida humana, sino que se enmarca en las dinámicas de intersubjetividad e interdependencia.

En segundo lugar, se han presentado las éticas del reconocimiento y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen como instancias adecuadas para que las personas se moralicen desde su capacidad, a pesar de sus limitaciones. Con Cortina (2009) se ha propuesto enriquecer el planteamiento de Ricoeur (2006) en su aplicación a “cómo se reconoce al otro”: en su alteridad, a través de la constitución de un carácter dispuesto al reconocimiento. Se trata de un reconocimiento cordial y compasivo del otro en su máxima alteridad, que corresponde al “otro en cuanto otro” al que se refería Levinas (1961), en su carencia e indefensión. Se ha mostrado la pertinencia del planteamiento de Honneth (1997) del reconocimiento como lucha para su aplicación en la dimensión pública del reconocimiento. Se ha mostrado que si las administraciones públicas son capaces de reconocer lo que el autor denominó como “heridas morales” podrían establecer protocolos y apoyos más adecuados para evitarlas y potenciar la capacidad de las personas vulneradas.

En tercer lugar, se ha propuesto modificar la idea de Ricoeur (2006) según la cual en cada capacidad hay una incapacidad, para afirmar desde Etxeberria (2020) que para cada incapacidad hay una capacidad. Según este último autor, el primer momento de la receptividad- de lo que recibimos- es pasivo y hace referencia el ser afectado, el segundo momento es activo y responsivo y se manifiesta en los diferentes modos de acogimiento y actitudes ante lo recibido. De manera análoga frente a la recepción de la incapacidad es posible responder ante ella con fortaleza y determinación. Se ha presentado como ejemplo de ello a las personas con discapacidad intelectual que acuden a la Escuela de Pensamiento Libre para desarrollar su pensamiento crítico.

En cuarto lugar, se ha mostrado la relevancia de la concepción de libertad del enfoque de las capacidades de Sen, puesto que propone una noción de libertad sustantiva, encarnada en la realidad de *cada* individuo.

En quinto lugar, a través del enfoque de las capacidades de Sen, se ha defendido que las capacidades de las personas tienen valor por sí mismas, y que este no depende de su mayor o menor utilidad. Este tipo de comprensión de la capacidad permite que se identifique y proteja el valor de las capacidades de personas que no pueden protegerlas por ellas mismas, como puede ser el caso de las personas ancianas en un estado avanzado de demencia.

En sexto lugar, se han mostrado algunas dificultades del proceso de identificación de personas más vulnerables. Se ha mostrado que este proceso depende, entre otras variables, de la noción previa que se sostenga de vulnerabilidad y de los factores que se consideren relevantes para considerar a una persona como más vulnerable que otra. Se ha propuesto la distinción entre personas vulnerables y vulneradas, así como la identificación y evaluación de las distintas capas de vulnerabilidad para evitar la estigmatización de los grupos vulnerables, y mantener la posibilidad de la implementación de los apoyos pertinentes en personas concretas.

En séptimo lugar, se ha presentado la expresión “estar moralizado” como una instancia que concrete la propuesta del enfoque de las capacidades de Sen en situaciones complejas, como es el padecimiento de una enfermedad, de una demencia, o de una discapacidad intelectual. Moralizarse daría nombre al ejercicio de la libertad como autenticidad para desarrollar una vida- o una acción- que el sujeto tiene razones para valorar, o tendría razones para hacerlo en el caso de una demencia avanzada. Se ha mostrado que poder moralizarse no es solo una muestra del buen ejercicio de una persona para consigo misma, sino el resultado de que, como mantenía Ricoeur (2004), ha sido reconocida en su capacidad, reconociéndose también las vulneraciones a las que ha sido sometida.

En octavo lugar, se ha mostrado la relevancia de reconocer al otro en sus distintas dimensiones, en su vulnerabilidad y dependencia, capacidad y autonomía. En el caso de las personas vulneradas prestando especial atención a sus distintas capas de vulnerabilidad e idealmente identificar cada una de ellas la posibilidad de capacitación.

En noveno lugar, se ha mostrado la posibilidad de implementar el marco teórico presentado en diseños institucionales. Se ha mostrado cómo una comprensión desde el marco teórico del reconocimiento de la relación educativa, clínica y asistencial puede permitir que sean instituciones más inclusivas, cercanas y humanas respectivamente.

En décimo y último lugar, se ha mostrado que si no se reconocen las distintas capacidades actuales y potenciales de las personas que han sido vulneradas será más complejo su ejercicio de moralización. Si no se reconocen, como ya identificó Butler (2006), las vidas dejan de contar como vidas, y del mismo modo, si no se identifica la riqueza de sus

dimensiones estas tienden a desaparecer. En muchos casos las personas se encuentran en estados de sufrimiento profundo que no han sido causados por su condición de vulnerable sino por su situación de vulneradas. Reconocer e identificar esta diferencia es de especial relevancia para establecer apoyos y protocolos más adecuados en centros educativos, residenciales y hospitales, y es el espacio en el que se ha querido participar con este Trabajo Final de Máster.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Fátima, Baño, Lorenzo, Campagne, J., Cortés, Vega, Huertas, Monste, Merino, Jesús, & Prieto, Luis Alberto (2022). “Enfoque Pensamiento Libre: empoderamiento educativo de las personas adultas con discapacidad intelectual”. *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*, (13), 105-149.
- Ayuso, Silvia (2023). “La Marea de Residencias logra mantener viva su causa en la Eurocámara pese al PP y Vox”. *El País*. [La Marea de Residencias logra mantener viva su causa en la Eurocámara pese al PP y Vox | Sociedad | EL PAÍS \(elpais.com\)](#)
- Beauvoir, Simone de (1970). *La vejez*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires
- Bello, Gabriel (2011). La política de los derechos humanos y los derechos de los otros. *Criterio Jurídico*, 8, pp. 269-293
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós, Barcelona.
- Calvo Rigual, Fernando, Costa Alcaraz, Ana María, García-Conde Brú, Javier, & Megía Sanz, María Jesús (2011). “Sin reconocimiento recíproco no hay calidad asistencial”. *Revista Española de Salud Pública*, 85, 459-468.
- Canimas Brugué, Joan (2015). “¿Discapacidad o diversidad funcional? Ediciones Universidad de Salamanca”. *Siglo Cero*, vol. 46 (2), n.º 254, 2015, abril-junio, pp. 79-97
- Cicerón, Marco Tulio (2016). *Acerca de la vejez*. Ediciones Rialp, Madrid.
- Cejudo, Rafael (2007). “Capacidades y libertad: una aproximación a la teoría de Amartya Sen”. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*. VOL. LXV, (47), 9-22.
- Costa-Alcaraz, Ana María, Siurana-Aparisi, Juan Carlos, Almendro-Padilla, Carlos, García-Vicente Sergio Ordovás-Casaurrán, Rafael (2011). “Reconocimiento recíproco y toma de decisiones compartida con el paciente”. *Revista clínica española*, 211(11), 581-586.
- Conill, Jesús (2010). “Hermenéutica crítica intercultural desde el enfoque de las capacidades”. *Investigaciones Fenomenológicas*, (7), 35-44.
- Conill, Jesús (2015). “Libertad, justicia y racionalidad: los conceptos éticos básicos del enfoque de las capacidades”. *Filosofía Unisinos/Unisinos Journal of Philosophy*, 16(1), 83-98.

- Cortina, Adela (1995). “La educación del hombre y del ciudadano”. *Revista Iberoamericana de educación*, 7(1), 41-63.
- Cortina, Adela (1996). “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”. *Isegoría*, (13), 119-134.
- Cortina, Adela (2009). *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía*. Ed. Nobel, Madrid.
- Diener, Ed, & Diener, Marissa (1995). Cross-cultural correlates of life satisfaction and self-esteem. *Journal of personality and social psychology*, 68(4), 653.
- Domingo, Agustín (2022). *Homo curans: El coraje de cuidar*. Encuentro. Madrid
- Domingo, Tomás y Feito, Lydia (2020). *Bioética narrativa*, Guillermo Escobar Editor, Madrid.
- Etxeberria, Xabier (2004). “Ética y discapacidad. Revista Española sobre Discapacidad Intelectual”. Vol. 35 (2). Núm. 210, 68-79.
- Etxeberria, Xabier (2014). “Autonomía y dignidad en la vejez: teoría y práctica en políticas de derechos de las personas mayores”, en Huenchuan, S., Rodríguez, R. I., (eds.), *Autonomía y dignidad en la vejez. Teoría y práctica en políticas de derechos de las personas mayores*, México DF, CEPAL, Publicación de Naciones Unidas LC/L 3942, 61-70.
- Etxeberria, Xabier (2018). “Proyectos de vida y acompañamiento a las personas con discapacidad intelectual: enfoque ético”. *Siglo Cero: Revista Española sobre Discapacidad Intelectual*, Vol. 49, pp. 35-50
- Etxeberria, Xabier (2020). *Dependientes, vulnerables, capaces. Receptividad y vida ética*, Catarata, Madrid.
- Etxeberria, Xabier (2021b). “Autonomía responsable, receptividad responsiva”. *Revista internacional de los estudios vascos= Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria= Revue internationale des études basques= International journal on Basque studies, RIEV*, 66(1), 36-63.
- Etxeberria, Xabier (2021). “Dependencia, interdependencia, autonomía”. *Revista Española de Discapacidad*, 9(1), 241-246.
- Feito, Lydia (2007). “Vulnerabilidad”. *Anales del sistema sanitario de Navarra* (30), 7-22. Gobierno de Navarra. Departamento de Salud.
- Ferullo, Hugo (2006). “El concepto de pobreza en Amartya Sen”. *Cultura económica*, (66), 10-16.

- Fornet-Betancourt, Raul; Gómez-Muller, Alfredo (1983). “Filosofía, Justicia y Amor. Entrevista con Emmanuel Levinas”. *Concordia*, 3, pp. 59-73.
- García-Marzá, Domingo (2005). “Diálogo y responsabilidad: Bases éticas de la confianza en la empresa”. *Icade: Revista de la Facultad de Derecho*, 64, pp. 91-108.
- García-Martín, Miguel Ángel (2002). “El bienestar subjetivo”. *Escritos de psicología*, (6), 18-39.
- García Moriyón, Félix (2010). “Filosofía para niños: Genealogía de un proyecto”. *Hacer*, (2), 15- 40
- Gil, Joaquín (2010). “El reconocimiento recíproco como base normativa del encuentro intercultural”. *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, 67-86.
- Giusti, Miguel (2008). “Reconocimiento y gratitud. El “itinerario” de Paul Ricoeur. M. Giusti, *El soñado bien, el mal presente*”. *Rumores de la ética*, 221-236.
- Honneth, Axel (1992). “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría*, (5), 78-92.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (1999). “Reconocimiento y obligaciones morales”. *Estudios políticos*, (14), 173-187.
- Hurst, Samia (2008). “Vulnerability in research and health care; describing the elephant in the room?” *Bioethics*, 22(4), 191-202.
- Kottow, Miguel (2012). Vulnerabilidad entre derechos humanos y bioética. Relaciones tormentosas, conflictos insolutos. *Derecho PUCP*, (69), 25-44.
- Muguerza, Javier (2012). *La razón sin esperanza: siete trabajos y un problema de ética*. Plaza y Valdés Editores, Madrid.
- Levinas, Emmanuel (1998). Los derechos del hombre y los derechos de los otros”. En: *Fuera del sujeto* (pp. 131-140). Ed. Caparrós, Madrid.
- Levine, Carol, Faden, Ruth, Grady, Christine, Hammerschmidt, Dale., Eckenwiler, Lisa., & Sugarman, Jeremy (2004). “The limitations of “vulnerability” as a protection for human research participants”. *The American Journal of Bioethics*, 4(3), 44-49.
- Luna, Florencia (2004). “Vulnerabilidad: la metáfora de las capas”. *Journal of Bioethics*, 4(3), 44-49.
- Luna, Florencia (2019). “Identifying and evaluating layers of vulnerability—a way forward”. *Developing world bioethics*, 19(2), 86-95.
- Mèlich, Joan-Carles (2014). “La condición vulnerable (una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero)”. *Ars Brevis*, (20), 313-331.

- Navarro, Olivia (2008). "El "rostro" del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (13) 177-194.
- Torralba, Francesc (2010). "Hacia una antropología de la vulnerabilidad". *Forma: revista d'estudis comparatius. Art, literatura, pensament*.
- Ricoeur, Paul (2006). *Caminos de reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Ricoeur, Paul (2005). "Volverse capaz, ser reconocido". *Esprit*, 7(12), 125-129.
- Ricoeur, Paul (2008). *Lo justo 2*. Ed. Trotta, Madrid.
- Salas, Ricardo (2016). "Teorías contemporáneas del reconocimiento". *Atenea (Concepción)*, (514), 79-93.
- Sánchez-Alcón, José María (2011). *Programa Pienso, luego soy uno más: pensamiento libre para personas con discapacidad intelectual*. Madrid: Pirámide, 2011.
- Sánchez-Alcón, José María (2018). "Filosofar desde los límites de la discapacidad intelectual". En *Pensar Juntos. Revista iberoamericana de Filosofía para Niños*, nº 3, pp. 14-30.
- Sánchez-Alcón, José María (2020). "Forclusión: Una categoría epistémica para el análisis de la "discapacidad intelectual". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 14(1), 5-11
- Sen, Amartya (1996). "Capacidad y bienestar", en M. Nussbaum / A. Sen (eds.), *La calidad de vida*, México, F.C.E., 1996, p. 54; David Crocker, "Functioning and Capability", en *Political Theory* vol. 20 (1992) 584-612.
- Sen, Amartya (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza Editorial. Madrid.
- Sen, Amartya (2000). "El desarrollo como libertad". *Gaceta Ecológica*, (55), 14-20.
- O'Neill, Onora (1996). "*Towards justice and virtue: A constructive account of practical reasoning*". Cambridge University Press. Cambridge.
- Organización Panamericana de la Salud y Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (2016). *Pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud con seres humanos*. Cuarta Edición. Ginebra: Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS).
- Ortega y Gasset, José (1930). "Por qué he escrito 'El hombre a la defensiva'". En *Obras Completas IV/2005*. Editorial Taurus.
- Pelluchon, Corine (2013). *La autonomía quebrada. Bioética y filosofía*. Universidad El Bosque, Bogotá.

- Ruiz, Naxhelli (2012). “La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo”. *Investigaciones geográficas*, (77), 63-74.
- Solbakk, Jan Helge (2011). “Vulnerabilidad: ¿un principio fútil o útil en la ética de la asistencia sanitaria”. *Revista Redbioética*, 1(3), 89-101.
- UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*. Disponible en: http://portal.unesco.org/shs/en/ev.php-URL_ID=1883&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.htm
- Zion, Deborah, Gillam, Lynn, & Loff, Bebe (2000). “The Declaration of Helsinki, CIOMS and the ethics of research on vulnerable populations”. *Nature medicine*, 6(6), 615-617.