

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas



LA VULNERABILIDAD HUMANA COMO CONDICIÓN ÉTICA PARA LA JUSTICIA SOCIAL. UNA REVISIÓN A PARTIR DE MARTHA NUSSBAUM Y EMMANUEL LÉVINAS

Tesis para optar al Título Profesional de Licenciado en Filosofía

Presenta el Bachiller

RAUL ANDRES VELIZ QUINTO

Presidente: Rosa Elvira Vargas Della Casa

Asesor: Rafael Tito Fernández Hart

Lector: Gonzalo Eduardo Gamio Gehri

Lima – Perú

Setiembre de 2023

INFORME DE ORIGINALIDAD

Sres.

CONSEJEROS

Pte.

De mi consideración:

Por la presente me dirijo a Ustedes para saludarlos e informar al Consejo Universitario sobre el producto académico elaborado por Veliz Quinto Raul Andres, quien solicita la obtención de su grado académico de título profesional de Licenciado en Filosofía a través de la sustentación de una tesis.

El producto académico elaborado tiene como título “La vulnerabilidad humana como condición ética para la justicia social. Una revisión a partir de Martha Nussbaum y Emmanuel Levinas”.

Por tanto, en nuestra condición de Asesor de producto académico y de integrante de la Comisión de Grados y Títulos de Educación, Filosofía y Ciencias Humanas respectivamente de Grados y Títulos declaramos que el producto académico de Veliz Quinto Raul Andres ha sido examinado con el programa antiplagio Turnitin para identificar su nivel de coincidencias.

El resultado que arroja el programa es de 17% de similitud, el cual permite concluir que el trabajo no infringe las normas de la probidad académica. Asimismo, se valida que se cumplió con el correcto citado establecido en el Sistema APA para la redacción del producto académico mencionado.

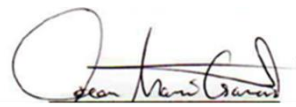
Sin otro particular, quedo de ustedes.

Firmado en Lima, el 04 del mes de setiembre de 2023

Atentamente,



Rafael Tito Fernández Hart, Sj
Asesor



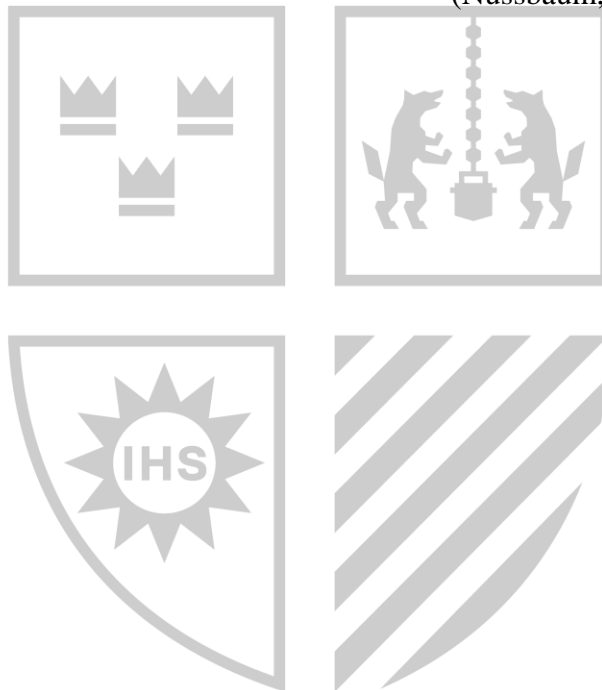
Oscar Heerbert Marin Garcia
Secretario

*Conforme a lo establecido en el documento de identidad

EPÍGRAFE

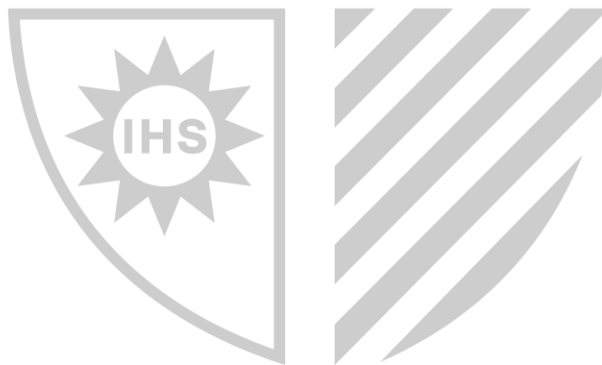
“No cabe duda de que estos valores humanos no se encuentran en una vida sin escasez, peligro, necesidad ni limitación. Su naturaleza y su bien los constituye la frágil naturaleza de la vida humana. Lo que consideramos valioso depende esencialmente de lo que necesitamos y de nuestras limitaciones”

(Nussbaum, [1985]1995, p. 428).



DEDICATORIA

Agradezco a la Compañía de Jesús por la confianza para desarrollar este trabajo académico. A mis queridos profesores de la facultad de filosofía por el conocimiento compartido, en especial a Rafael Fernández por asesorarme en este proceso de redacción. Agradezco también a mis compañeros de comunidad de San Pedro Claver por haberme animado en todo momento, y a mis padres y hermanas que a la distancia han sabido acompañarme.



RESUMEN

El presente trabajo académico pretende dilucidar las formulaciones de Martha Nussbaum y Emmanuel Levinas sobre la vulnerabilidad humana, y cómo esta favorece el desarrollo de las formulaciones éticas y políticas de la filosofía contemporánea, específicamente para las formulaciones de la justicia. La obra parte de un análisis de las formulaciones contractualistas modernas, así como de las consideraciones políticas de John Rawls, autor en el que se actualizan las concepciones contractualistas sobre la justicia. Al tener presente estas formulaciones al inicio de cada capítulo, esta obra desarrolla separadamente las concepciones de Nussbaum y Levinas sobre el valor de la vulnerabilidad humana como una condición ética necesaria para las formulaciones de la justicia. Así, al final de cada capítulo se establece un diálogo sobre los puntos de encuentro y disyuntivas sobre las concepciones de los autores en cuestión. Finalmente, se establece que, a pesar de pertenecer a corrientes distintas, con diferentes puntos de vista sobre la cuestión ética en torno a la vulnerabilidad, ambos autores otorgan a la misma un valor imprescindible para las formulaciones éticas y políticas.

Palabras clave: vulnerabilidad, ética, aristotelismo, sensibilidad, responsabilidad ética, compasión, justicia social.

ABSTRACT

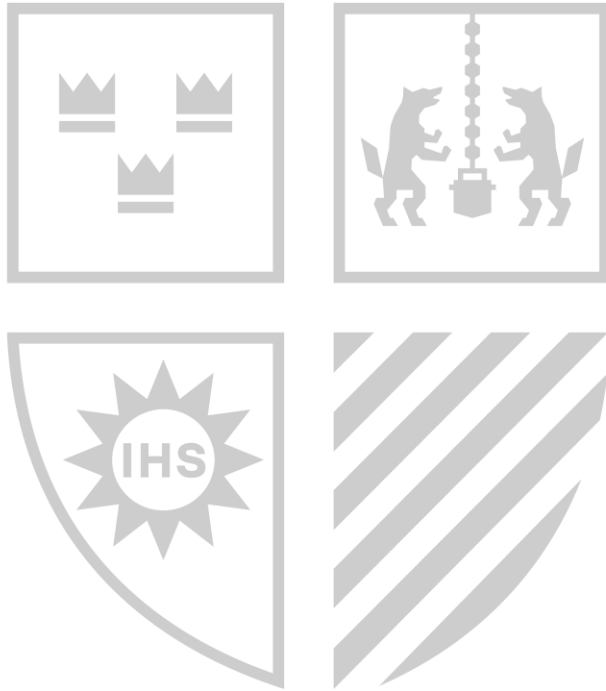
The present academic work tries to elucidate the formulations of Martha Nussbaum and Emmanuel Levinas about human vulnerability and how this favors the development of ethical and political formulations of contemporary philosophy, specifically for the formulations of justice. The work is based on an analysis of modern contractarian formulations, as well as the political considerations of John Rawls, an author in whom contractarian conceptions of justice are updated. By keeping these formulations in mind at the beginning of each chapter, this work separately develops Nussbaum's and Levinas's conceptions of the value of human vulnerability as a necessary ethical condition for formulations of justice. Thus, at the end of each chapter a dialogue is established on the meeting points and dilemmas on the conceptions of the authors in question. Finally, it is established that, despite belonging to different currents, with different points of view on the ethical issue around vulnerability, both authors give it an essential value for ethical and political formulations.

Keywords: vulnerability, ethics, Aristotelianism, sensitivity, ethical responsibility, compassion, social justice.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I: CONCEPTUALIZACIÓN DE LA VULNERABILIDAD COMO CONDICIÓN ÉTICA	14
1.1. El contractualismo moderno: La racionalidad de la moral	15
1.2. Vulnerabilidad como condición ética a partir de Nussbaum	18
1.2.1. La condición de vulnerabilidad de la vida buena: La experiencia	20
1.2.2. Una ética antropocéntrica a partir de Aristóteles	23
1.2.3. La dimensión ética de vulnerabilidad humana: condición antropocéntrica.....	25
1.2.4. La vulnerabilidad en la teoría de las emociones políticas de Nussbaum: La deliberación moral y política	29
1.3. La vulnerabilidad como condición ética a partir de Levinas	33
1.3.1. Vulnerabilidad como condición existencial en Levinas: Sensibilidad y rostro.....	34
1.3.2. La exposición sin reservas del ser por medio del contacto sensible.....	36
1.3.3. La vulnerabilidad como condición ética en Levinas: proximidad y anudamiento.	38
1.3.4. Reconocimiento de la vulnerabilidad para la compasión en Levinas.....	42
1.4. Diálogo entre Nussbaum y Levinas respecto de la vulnerabilidad como condición ética.....	43
1.4.1. De una ética centrada en el ser y la racionalidad a una ética de la existencia.....	43
1.4.2. La vulnerabilidad como condición antropológica por estar ligada a la sensibilidad	45
1.4.3. La vulnerabilidad como condición ética para la compasión.....	46

CAPÍTULO II: LA JUSTICIA SOCIAL CIMENTADA EN LA VULNERABILIDAD HUMANA COMO CONDICIÓN ÉTICA	49
2.1. Justicia social en las formulaciones de John Rawls.....	51
2.1.1. Una teoría de la justicia mixta: Contractualismo clásico y moral Kantiana.....	51
2.1.5. Crítica a la concepción rawlsiana de justicia: libertad, igualdad e independencia.	54
2.2. La justicia social en Martha Nussbaum: El liberalismo político	56
2.2.1. Liberalismo político y vulnerabilidad:.....	56
2.2.2. Dignidad humana y vulnerabilidad como elementos del liberalismo comunitarista	60
2.2.3. Papel del Estado y la sociedad civil	63
2.2.4. El enfoque de las capacidades	67
2.3. La justicia en Emmanuel Levinas.....	74
2.3.1. La justicia	74
2.3.2. La libertad.....	76
2.3.3. La teorización: La palabra y la vulnerabilidad	78
2.3.4. Justicia cimentada en una nueva subjetividad: El otro en el mismo.....	80
2.3.5. Justicia como porvenir, más allá de la existencia.....	86
2.4. Diálogo entre las concepciones de Nussbaum y Levinas sobre la justicia.	88
2.4.1. La formulación teórica de la justicia cimentada en la relación ética del contacto sensible.	89
2.4.2. Dignidad, libertad y vulnerabilidad para la justicia	92
2.4.3. Justicia y vulnerabilidad	95
CONCLUSIONES	98
REFLEXIONES FINALES	102
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA.....	103



INTRODUCCIÓN

El presente trabajo académico pretende abordar las concepciones éticas y políticas de Martha Nussbaum y Emmanuel Levinas para dilucidar el valor de la condición de vulnerabilidad humana en las formulaciones sobre la justicia. De entrada, el trabajo parte de la hipótesis de que ambos autores amplían una concepción formal de la justicia al poner como centro de su reflexión ética y política el concepto de vulnerabilidad como condición ética, concepto que amplía la noción misma de agente moral y político para las formulaciones de la justicia.

La concepción formal de la justicia a la que nos referimos es aquella formulada por las teorías contractualistas modernas, donde pensadores como Locke, Hobbes, Kant y Rousseau inscribieron su reflexión ética en torno a la idea de un contrato social al que los seres humanos se someten de manera racional por estar en igual condición de poderes, aptitudes y libertades. Concepción que se actualiza en las formulaciones de Rawls en *Teoría de la justicia* de 1971. Esta formulación deja de lado la posibilidad de considerar al ser humano en su dimensión vulnerable a los cambios sociopolíticos coyunturales de las sociedades democráticas de hoy, así como toda relación altruista o de benevolencia que permita una relación ética acorde a nuestra condición de vulnerabilidad. Esta es la preocupación que han tenido varios filósofos postmodernos, a raíz de las formulaciones rawlsianas de la justicia. Por ello, se proponen formular una teoría de la justicia que amplíe las fronteras impuestas por gran parte del pensamiento occidental moderno.

Nussbaum y Levinas al centrar sus reflexiones en torno a la concepción de un ser humano encarnado, y por tanto dependiente, limitado y vulnerable, amplían las formulaciones contractualistas de la justicia, así como de corrientes deontológicas-utilitaristas que consideraban a la humanidad como un medio para los fines políticos y

morales de ciertos grupos privilegiados. Estas corrientes deontológicas de la moral ponen en el centro de la deliberación un canon regulativo de la moralidad, que establece pautas de convivencia a partir de la racionalidad humana. Así, estas corrientes sostienen una noción de humanidad limitada al estar centradas únicamente en la capacidad racional humana como única condición necesaria para la deliberación moral y la política. Por su parte, nuestros autores integran una noción de humanidad que integra tanto la necesidad de recursos, condiciones sociopolíticas favorables y vínculos éticos marcados por la compasión con otros seres humanos; como una noción de humanidad capaz de la agencia moral y política. Esto es un ser humano capaz para decidir en torno a sus concepciones particulares y comunitarias de bien. Se trata del vínculo existente entre la racionalidad y la animalidad que nos conforma constitutivamente por ser seres encarnados, concepto que es ampliado por nuestros autores para ser abordado desde una perspectiva política, mas no metafísica-ontológica.

En la década de los setenta del siglo XX, surge la *Teoría de la justicia* de John de Rawls (1971). Dichas formulaciones son formuladas por Rawls en un liberalismo con fuertes componentes contractualista (Nussbaum, [2007]2020). Este tipo de liberalismo político que establece Rawls hereda la concepción contractualista moderna de ser humano, esto es un ser humano con igualdad capacidad de poderes y libertades para participar del contrato social. De esta concepción de humanidad se desprenden los principios de la justicia establecidos por Rawls: libertad, igualdad e independencia; los cuales desembocan en una noción de ser humana individualista y autosuficiente, sin necesidad de vínculos benevolentes o altruistas con otros seres humanos. A raíz de la propuesta rawlsiana de la justicia, considerada un eje referencial para las formulaciones posteriores, surgen propuestas renovadoras que pretenden dar a la reflexión ética y la política un cambio de paradigma. Esto es así, porque varios autores consideraban que la propuesta rawlsiana de justicia no sostenía sus principios políticos en una concepción de humanidad realista: esto es, un ser humano dependiente de recursos y vínculos éticos marcados por la compasión con otros seres humanos, en definitiva, un ser humano vulnerable.

Uno de los principales autores que propone retornar a las formulaciones aristotélicas de la ética fue MacIntyre poniendo en el centro de la reflexión ética la pregunta por la vida buena, la cual necesariamente en el estagirita se vincula con la condición humana de vulnerabilidad. Según Galindo (2022) MacIntyre presenta el

concepto de vulnerabilidad como una condición esencialista del ser humano y por tanto ella es el principio de la responsabilidad política. Posterior a MacIntyre, autoras como Judith Battler, Martha Fineman, desarrollan una ética de la vulnerabilidad corporal, que se cimienta en una concepción ontológica de la corporeidad (Breuer, 2018). Según Fineman en Breuer (2018) la vulnerabilidad es una condición ontológica en tanto que los seres humanos de manera innata estamos expuestos al sufrimiento en nuestras relaciones interpersonales. Estos aportes nos permiten caer en la cuenta de la importancia del concepto para el pensamiento filosófico postmoderno.

La elección de nuestros autores para dilucidar la cuestión en torno a la vulnerabilidad no es arbitraria, por las siguientes dos consideraciones: Por una parte, pretendemos comprender la importancia del concepto de vulnerabilidad desde la justicia. Por tanto, esta tesis aborda el término en una doble dimensión complementaria: esto es una vulnerabilidad como condición ética y por ello necesaria para el plano político. No pretendemos defender una noción ontológica o metafísica de la condición vulnerable del ser humano, sino una noción encarnada y por ello política del término. Una noción de vulnerabilidad que pueda ser traducido en la necesidad de políticas públicas y acciones concretas de responsabilidad ciudadana y estatal para que los seres humanos puedan acceder a la vida buena aristotélica. Consideramos que nuestros autores aportan a dicho propósito desde diferentes corrientes y grados.

Por otra parte, ambos autores nos ofrecen perspectivas diferentes por pertenecer a corrientes filosóficas distintas, lo cual consideramos nos da una perspectiva más amplia sobre el valor de la vulnerabilidad para las formulaciones de la justicia. Nussbaum de tradición occidental enmarca su pensamiento en la tradición aristotélica poniendo en el centro de la reflexión ética la pregunta por la vida buena; mientras que Levinas, rompe con la tradición filosófica occidental para centrar su pensamiento ético en la tradición judía y las leyes talmúdicas (Bell, 2019). La concepción judía le permite a Levinas enmarcar su reflexión ética en la donación total como respuesta a la vulnerabilidad del otro. Esta respuesta no pretende entablar una relación recíproca, sino una responsabilidad en exceso por el sufrimiento del otro y el tercero. Esto es un salir del *yo* al *otro* que no vuelve a sí mismo.

En la perspectiva de Bell, Levinas y Aristóteles en cuanto a la justicia van por rumbos totalmente distintos. Así, nuestro trabajo de investigación no pretende equiparar

las concepciones de Nussbaum y Levinas para sostener una idea de la vulnerabilidad como concepto regulador de la ética y la política. Eso sería ir en contra de muchos de los argumentos de este trabajo. Sino más bien, dilucidar como la vulnerabilidad se convierte en un concepto que permite dar paso a una nueva concepción de la ética, en un punto de declive de la reflexión filosófica por haber sido centrada en la racionalidad autosuficiente del agente moral que defendieron pensadores modernos como los contractualistas y posteriormente liberales como John Rawls.

Este trabajo de investigación se divide en dos capítulos. El primero abordará las formulaciones éticas de nuestros autores con respecto a sus concepciones sobre la vulnerabilidad humana. Mientras que el segundo capítulo aborda el pensamiento político de nuestros autores y cómo la vulnerabilidad como condición ética permite ampliar las fronteras de la justicia. Al final de cada capítulo se presentará un diálogo entre ambos autores entorno a tres temáticas que esclarecen el valor del concepto para ampliar las fronteras de la justicia. Para dicho propósito, la primera acepción del primer y segundo capítulo presentan rasgos de la concepción contractualista moderna y de las formulaciones de la justicia rawlsiana respectivamente. De estas concepciones partiremos en cada capítulo para abordar el aporte de Nussbaum y Levinas y cómo sus formulaciones éticas amplían la concepción formal del contractualismo sobre el agente moral y político; las relaciones sociales marcadas por la compasión; la responsabilidad estatal y social por el desarrollo del otro, todo esto para ampliar el concepto de justicia partiendo de la concepción humana de vulnerabilidad.

CAPÍTULO I: CONCEPTUALIZACIÓN DE LA VULNERABILIDAD COMO CONDICIÓN ÉTICA

El término de vulnerabilidad ha tenido una doble significación ética para el pensamiento político postmoderno. Según Stalsett (2006), en la filosofía política y la sociología el concepto es usado para describir condiciones humanas en situaciones extremas de precariedad ocasionados por fenómenos naturales, conflictos sociales, inestabilidad política, crisis humanitarias, etc. Así la vulnerabilidad, bajo esta acepción, es una condición transitoria que debe ser erradicada por medio de la intervención por parte de los Estados u otras organizaciones sociales. El concepto tiene una importante dimensión ética que está ligada a la condición antropológica de toda persona de ser vulnerable. Una dimensión de la condición humana que no puede ser erradicada debido a su vínculo congénito con dimensiones corporales, sensibles, perceptibles y relacionales que caracterizan a los seres humanos. Así, la vulnerabilidad influye irreparablemente en la deliberación moral y política de los agentes.

Este primer capítulo contiene una conceptualización de la vulnerabilidad como condición ética a partir de las formulaciones de Martha Nussbaum y Emmanuel Levinas. Tomar como punto de partida la vulnerabilidad como condición ética nos permitirá analizar en qué medida el concepto favorece las formulaciones para una concepción de justicia social que responda a las problemáticas de las sociedades democráticas de hoy.

En primer lugar, presentaremos la concepción racionalista de la moral de la corriente contractualista moderna, donde la vulnerabilidad y la sensibilidad fueron conceptos erradicados de sus formulaciones para dar predominancia a la razón como única condición humana que permite la sociabilidad ética. Sobre esta base abordaremos las formulaciones de Nussbaum sobre la *vida buena* aristotélica como respuesta a dicha concepción racionalista. La *vida buena* en el pensamiento del estagirita se liga necesariamente a la vulnerabilidad. Esto debido a que, en materia moral para la *eudaimonía* la virtud o acción prudente del hombre no es la única consideración necesaria

para poder acceder a una *vida buena*. Esto es así porque la vida humana se encuentra sometida a los cambios incontrolados de la *fortuna*.

En segundo lugar, pasaremos a indagar en el pensamiento de Nussbaum la implicancia ética del concepto de la vulnerabilidad para la deliberación moral y política a partir de la teoría de las emociones políticas. Según Saenz (2019) todas las emociones en el pensamiento de Nussbaum tienen un mínimo elemento cognitivo de reconocimiento de la vulnerabilidad lo cual influye de manera necesaria en la deliberación conforme a lo bueno. Abordaremos la compasión como emoción favorable para la deliberación ética que surge a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad como condición constitutiva humana. La compasión es la emoción que permite crear vínculos de interdependencia ética entre los seres humanos, de manera especial con aquellas personas que más sufren los estragos de la fortuna y que en muchos casos no conocemos. Esto nos acercará a las formulaciones sobre la justicia social de Nussbaum que trataremos en el Segundo Capítulo.

Finalmente, nos adentraremos en la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas, para entender de qué manera el autor aborda el concepto de vulnerabilidad como condición existencial para el anudamiento ético entre el yo y el otro por medio del contacto sensible. Así como para la formulación de una nueva subjetividad en contraste con la subjetividad de la modernidad centrada en el yo racional. Subjetividad que se compone de la alteridad y por tanto permite crear lazos de compasión entre el yo y el otro. Finalmente, entablaremos un diálogo entre las concepciones de ambos autores para indagar en qué medida sus aportes sobre la vulnerabilidad humana aportan a considerar una dimensión ética del término en contraste con las formulaciones modernas.

1.1. El contractualismo moderno: La racionalidad de la moral

Antes de pasar a abordar el concepto de vulnerabilidad como una condición ética, conviene abordar las formulaciones contractualistas sobre filosofía política centrada en la racionalidad de la moral, para comprender con mayor precisión el eje referencial sobre el que se establece la nueva concepción de justicia que proponen nuestros autores.

Según Gasmuri (2022) la filosofía moderna se caracteriza por el predominio del método científico, el cual, desde una perspectiva científicista considera a la razón humana como facultad suficiente para captar las leyes del mundo e inscribirlas como verdades

universales por medio de la conmensurabilidad. Así, el método científico garantiza el dominio del objeto en referencia a la verdad científica como criterio establecido por la razón. Este método ha pasado a ocupar en la modernidad un lugar preponderante no solo en lo que se refiere a las ciencias naturales sino también a los asuntos humanos. En este último sentido, en el campo de la ética, la deliberación y la agencia moral se hacen de manera racional, siguiendo los criterios establecidos por la razón científicista de la moral. Desde una perspectiva positivista la deliberación moral se hace en base a aquello que la razón considere traerá mejores beneficios para la convivencia humana (Gasmuri, 2022).

Un claro ejemplo de esta concepción científicista aplicada al campo de la ética y la política la encontramos en los postulados de la corriente contractualista iniciada por Tomas Hobbes y John Locke y luego potenciadas por Rousseau y Kant. Pasaremos a analizar en qué medida esta corriente apuesta por la racionalidad desde el método científico para dirimir la cuestión entorno a la deliberación moral y política.

Hobbes en *El Leviatán* describe el estado de naturaleza del hombre como un estado de depravación y perversidad. Este estado natural, en el que no se puede vivir sin temor a ser agredidos por otros, lleva a los hombres a elaborar un pacto para la convivencia pacífica. Ahora bien, nos preguntamos ¿Sobre qué criterios se fundamenta el contrato social?

El nacimiento del contrato surge de la necesidad humana por salvaguardar la propia vida, y con ella los bienes que se posee. El hombre se somete a dicho contrato con otros individuos de igual condición, en tanto que poseen poderes y capacidades aproximadamente iguales (Nussbaum, 2020). El fin al que apunta dicha sujeción es a evitar los estragos del estado de guerra, el cual es propio de la naturaleza humana. Pero la sujeción al contrato es la consecuencia de un acuerdo anterior que se establece de manera racional. La racionalidad es el primer criterio para los contractualistas, es la racionalidad la contrapartida de las pasiones propias de la naturaleza humana que reinan en el estado de guerra. Es esta racionalidad la que sugiere la creación de un contrato con otros individuos. Aunque, no se descarta que son las pasiones las que aportan en el origen de este proceso despertando en los hombres el temor a la muerte y el deseo por salvaguardar los bienes materiales.

Así, la sociabilidad humana en la visión hobbsiana no es propia de la naturaleza de los seres humanos, sino un artificio de la razón del hombre moderno que debido a las aspiraciones por el bienestar individual crea un contrato en relación con otros:

Pero el arte va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la naturaleza que es el hombre. Pues mediante el arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república o estado, y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado. (Hobbes, 19380, p. 117)

El *Leviatán* como metáfora del estado y todos los poderes que de este surgen son producto de la razón humana como primer paso a la convivencia relacional humana. Así, el contrato es una obra de la razón que se elabora en común y por tanto excede la propia naturaleza. Este planteamiento hobbsiano puede considerarse uno de los factores que vincula las diferentes teorías contractuales posteriores como Locke, Rousseau y Kant. Según Riley en Miller (1989) menciona que:

Un primer factor de afinidad filosófica que permite comprimir los distintos textos que recurren al contrato como método de construcción y asignación tanto de valores como de funciones políticas para el Estado, puede hallarse en el hecho de que “el núcleo de la teoría del contrato social lo constituye la idea de que el gobierno legítimo es el producto artificial de un acuerdo voluntario entre agentes libres y de que la autoridad política ‘natural’ no existe”. (p. 61)

El estado de naturaleza así se contrapone a un estado político. Los bienes morales que se establecen en el Estado como organización social, son contrarios a las pasiones humanas del estado de naturaleza. En este sentido para Nussbaum (2020) Hobbes considera que la justicia no es una ley natural del hombre, nuestra pasión natural socava la posibilidad coercitiva de la justicia en un estado de naturaleza. Es así como, podemos considerar que en este estado no existe un elemento fiable entre los seres humanos que le permita sociabilizar, o cohesionarse por medio de una ley natural sin el miedo subyacente a ser agredidos en algún momento, puesto que las pasiones siempre inclinarán al ser humano a la perversión contra otros. Sin embargo, es la racionalidad la que permite la cohesión de los hombres sometidos al Leviatán.

Rousseau y Kant, dos filósofos de la modernidad comprendieron que el contractualismo lejos de ser la única guía para resolver las cuestiones sociales de sus épocas podía contribuir a una mejor comprensión del “origen y vigencia del Estado” en la lucha contra problemáticas sociales como la opresión y agresión física. Para Jaramillo (2012), tanto Rousseau como Kant parten de la consideración de que el contrato social es el principio que legitima la sociedad política como una idea regulada a partir de la razón de los seres humanos, en tanto que es el fundamento racional del contractualismo lo que

permitiría la convivencia entre seres humanos en la sociedad civil. Desde la perspectiva de estos autores la novedad del contrato es el fundamento racional que este introduce en la convivencia humana:

Nuevamente acierta Kahn: no hay que ver en el contractualismo moderno únicamente la creación de un instrumento (o su transformación) que legitima unilateralmente el compromiso político, esto es, el contrato social; antes bien, si es posible que el contrato se defina como el único medio de la obligación política, es porque previo a ello se ha descubierto un nuevo sujeto de las obligaciones contractuales, un sujeto hasta entonces no ligado, no vinculado, no obligado: el individuo libre por naturaleza, que se ata voluntariamente, autodeterminándose. (Segovia, 2021, p. 106)

De los planteamientos de Segovia podemos deducir que los contractualistas no veían en el contrato un ideal comunitario. Al cimentar el contrato sobre la consideración de que los hombres son libres e iguales los contractualistas se adherían a rasgos propios del individualismo. La sociabilidad, la benevolencia, el altruismo entre individuos para alcanzar el bien común como república no figuran en las formulaciones clásicas del contractualismo modernos. Mas bien estos elementos pertenecen al instinto e interfieren en la articulación de sociabilidad la cual se fundamenta sobre una concepción individualista, en tanto que centra los objetivos de la sociabilidad en los intereses personales y la autopreservación de cada persona.

Son estas consideraciones relacionadas con el individualismo, la auto referencialidad, la subjetividad como fundamentos de la moral como derivados de la razón, los elementos que conllevan a un giro en materia moral en postmodernidad. Varios autores, entre ellos Nussbaum y Levinas, reconocerán las limitaciones éticas y políticas sustentar el proyecto político contemporáneo en elementos que parten de la racionalidad de la moral con características científico-naturalistas.

1.2. Vulnerabilidad como condición ética a partir de Nussbaum

La vulnerabilidad humana ha sido un concepto excluido del pensamiento político occidental. Como bien es sabido, la modernidad centró su reflexión filosófica entorno a la racionalidad moral. La cual se sostenía en una concepción científicista de la razón. Así, elementos como la libertad, igualdad, e independencia -como en el caso de las teorías contractualistas con Hobbes, Locke, Rouseau y Kant- pasaron a ocupar un primer plano para la legitimación del modelo republicano de los Estados nacientes. (Nussbaum, 2020)

Según Feito (2007), la vulnerabilidad quedaba excluida de las concepciones racionalistas por ser de poca ayuda para defender los valores de la autonomía y la independencia de los agentes morales y políticos que defendían los contractualistas modernos.

En la década de los setenta, las formulaciones contractualistas centradas en la racionalidad de la moral formaron parte de los planteamientos sobre la teoría de la justicia social de John Rawls. El fin al que apuntaban dichos elementos en la concepción contractualista rawlsiana era abordar un proyecto político que garantice la cooperación social entre individuos con el fin del beneficio mutuo.

Para Nussbaum (2020), de dicha concepción no se desprende una teoría de la justicia como fin en sí misma, sino una concepción de justicia como medio para asegurar el propio bienestar. Así la concepción contractualista postmoderna ha venido siendo fuertemente criticada por corrientes filosóficas que surgen a partir de la década del setenta del siglo XX, con el fin de apuntar a una concepción de justicia cimentada en la dignidad humana que considera al ser humano como fin en sí mismo y no como medio para el beneficio de pequeños grupos de poder. Sin embargo, los autores que aquí analizamos han considerado necesario sustentar la justicia cimentada en la dignidad humana a partir de una concepción del ser humano menos idealista que los que formularon los contractualistas modernos, y por tanto una noción de ser humano más completo, en tanto que considera su razón y su sensibilidad corporal. Consideraciones que incluyen tomar en cuenta su condición de ser vulnerables a la catástrofe, así como su capacidad de agencial moral.

En esta línea, según Arjona (2013), el pensamiento filosófico postmoderno se encuentra ponderado por dos cuestiones complejas. Estas cuestiones son aquellas descritas por Habermas en *Teoría y praxis*, y hacen referencia a una “transformación conceptual y metodológico entre la doctrina clásica de la política y la ciencia política moderna” (p. 147). La primera cuestión aborda la concepción clásica de la filosofía política. Esta se encuentra esbozada por una *metodología pedagógica* que pretendía formar el carácter y mantener una continuidad entre la “constitución vigente y la ética” de la vida ciudadana. Dicha concepción se encuentra plasmada en las formulaciones éticas de Aristóteles. La segunda cuestión pertenece a la concepción moderna, la cual se enmarca en una idea *tecnicista y utilitarista* de la vida humana. Esta hace uso del método científico naturalista para sostener una concepción de humanidad racionalista y voluntarista, donde la libertad, voluntad y autonomía ocupan el papel central de la deliberación política.

Así, la vulnerabilidad como condición ética empieza a formar parte de las consideraciones filosóficas políticas a partir de la década de los setenta y ochenta, como respuesta a las corrientes de inspiración kantiana centradas en la racionalidad moral de la década de los cincuenta, y al constructivismo lógico y neo contractualismo del sesenta y setenta. Siguiendo esta línea cronológica, en los ochenta la filosofía se percata de los límites del programa racionalista instaurado por los modernos, lo que conlleva a un retorno a partir de los postulados aristotélicos y Hegelianos (Arjona, 2013). En este último decenio surge la propuesta de Martha Nussbaum enfocada en retomar la pregunta por la *vida buena* aristotélica para ampliar las fronteras que el programa racionalista había fundado en las formulaciones de la justicia.

1.2.1. La condición de vulnerabilidad de la vida buena: La experiencia

Al retomar la pregunta por la vida buena aristotélica, Nussbaum, necesariamente toma en consideración el concepto de vulnerabilidad humana como punto de partida de la ética, y por tanto indispensable para la deliberación moral y política, así como para ensanchar la concepción de justicia social instaurada por el contractualismo moderno. En esta línea, MacIntyre, anteriormente a Nussbaum, ya había centrado su propuesta política en torno al papel de la virtud aristotélica como respuesta a las teorías de orientación moral kantiana.

Como bien se ha mencionado, el giro ético de los años ochenta llevó a un retorno a las consideraciones aristotélicas sobre la vida buena que desde la modernidad hasta mediados del siglo XX había sido relegado de los planteamientos de la filosofía política. Con seguridad podemos decir que la concepción ética aristotélica gira en torno a la pregunta por la *vida buena*. La *eudaimonía* es la cuestión principal de su ética y el fin al que debe apuntar la deliberación moral y política para obtener una vida buena conforme a sus concepciones particulares de bien.

En esta medida conviene destacar los planteamientos que Nussbaum ha hecho sobre dicha cuestión. Son varios los autores que destacan el significativo aporte de nuestra filósofa al desarrollo del pensamiento político contemporáneo. Una de sus más notables contribuciones, a inicios de la década de los ochenta, se centró en el análisis de las tragedias griegas como fuentes de inspiración para el fortalecimiento del pensamiento ético-político de la actualidad, así como el análisis de la teoría sobre la justicia social de la tradición contractualista. Lo cual desembocó en una crítica y cambio de paradigma,

que toma por referencia a la vulnerabilidad humana como principio de la ética, y por tanto necesaria para hacer formulaciones sobre la justicia.

Las tragedias griegas y las novelas contemporáneas, dice la autora, guardan una estrecha relación con la concepción aristotélica de la buena vida y de su fragilidad, pues son fundamentalmente relatos que hablan a los seres humanos de otros seres humanos sometidos a la finitud, las variaciones de la fortuna y las dificultades que entraña la deliberación. (Pinedo, 2019, p. 191)

En *La fragilidad del bien* de 1986 la autora aborda las principales cuestiones en torno a la ética aristotélica. Siendo la condición de vulnerabilidad humana un componente importante en las formulaciones del estagirita. Para pasar a comprender el papel de la vulnerabilidad en dicho proceso, conviene preguntarnos por la vida buena per se y su relevancia ética, la cual está ligada a la deliberación práctica.

Nussbaum menciona que la *eudaimonía* como florecimiento de la vida humana se logra por medio de la deliberación práctica. Como menciona Pinedo (2019) la *eudaimonía* en el pensamiento de Aristóteles es una *praxis*: “pues es según sus acciones y elecciones como viven bien los seres humanos, es decir, se hacen *eudáimones*, o lo contrario” (p. 193). Así, la *praxis* es la acción del hombre virtuoso y se encuentra estrechamente ligada a la búsqueda del buen vivir. Esto contrasta con las formulaciones que pretendían vincular los métodos para la deliberación científica naturalista con los métodos para la deliberación ética. Para Pinedo, las formulaciones de Nussbaum esclarecen que el criterio por el cual se hace una elección correcta no puede ser científico. Es decir, la deliberación no puede basarse en una *techné* ni *episteme* universalista para dirimir cuestiones morales. Los buenos juicios se basan en la experiencia sensible del ser humano, por tanto, la deliberación práctica no puede ser científica, sino antropocéntrica.¹

Por tanto, cabe ahora preguntarnos ¿qué caracteriza una buena elección moral? Ciertamente la respuesta de Nussbaum al yacer en los postulados aristotélicos se encuentra en la “verdad interna, la verdad en las apariencias” (Nussbaum, p.375), es decir en la experiencia de la vida humana. Así, la ética es necesariamente antropocéntrica, y nos ubica en la experiencia misma de cada persona en relación con su entorno. En este sentido, la pregunta por el bien, o lo bueno, no reside en una dimensión ajena a la

¹ Dicha formulación se contrapone a los planteamientos platónicos sobre las ideas universales que retoma la corriente contractualista de la modernidad. La cual analiza Nussbaum en *La fragilidad del bien* de 1986.

experiencia de la vida humana, es decir, no se puede dar una explicación unificada de la vida buena universal que sería válida para cada persona:

Así pues, nos concentramos en el hecho de que el Estagirita hace hincapié en que el bien de las vidas es, y debe ser, relativo a la especie. “El bien no es único para todos los animales, sino diferente en cada uno”, escribe en ética Nicomaquea VI, oponiendo el valor práctico, a este respecto, y el estudio teórico de la naturaleza. Dicho esto, las tres obras éticas anuncian que su objeto es el bien humano, o la vida buena del ser humano. “Debemos hablar sobre el bien, y sobre qué es bueno, no en sí, sino para nosotros” (Nussbaum, 1986, p. 376).

El centro de la reflexión ética desde esta perspectiva reposa en lo que es bueno para la persona, reconocida en su particularidad de vivencias y contextos culturales, así como en sus proyectos de vida acorde a sus concepciones de lo que es bueno. Esto quiere decir que no se plantea una idea regulativa de lo que es bueno para todos los seres humanos, que responda a una concepción de persona humana universal de lo que toda persona es, igualando sus proyectos de vida en una sola idea regulativa de lo que debe ser. Por el contrario, Nussbaum rescata la pluralidad que caracteriza las vivencias particulares de los seres humanos, para que así, estos logren el florecimiento de su vida según los valores plurales de una *vida buena* que responda a sus concepciones particulares de bien acorde a sus sistemas de creencias, culturas y capacidades.

Para Nussbaum no se trata de relativizar la cuestión ética, pues es necesario conocer las explicaciones generales para que respondan a las concepciones de bienestar de las personas. Pero estas generalidades no deben soslayar las experiencias particulares. Así, el juicio ético por medio de la deliberación práctica debe tomar en consideración, tanto los casos particulares como las explicaciones generales. De nada serviría abordar la concepción ética de la vida buena desde una idea universalista de lo que significa la *eudaimonía*. Por el contrario, es la percepción de la experiencia particular lo que precede a la norma, o legalidad de lo general. Es a partir de la experiencia de donde se puede hacer formulaciones éticas de las cuales se puedan desprender normas de convivencia.

En esta línea, lo que la vida *buena* aporta a la reflexión ética es la consideración de lo particular por encima de la norma o la legalidad. Aristóteles critica el fin científico de la conmensurabilidad, en tanto que “carecemos de un saber general que cubra el ámbito de lo práctico” (p. 382). Autores como Garcés (2015) a este respecto consideran que la virtud en Aristóteles está ligada a la finalidad a la que apunta cada cosa o persona, y es en función de esta por la que opera el alma para lograr la *eudaimonía*: “Aristóteles en la

Ética Eudemia, nos introduce a la felicidad afirmando que existen tres bienes que conducen a ella: la virtud, la prudencia y el placer” (p. 129). Por tanto, el ser humano para alcanzar la *eudaimonía* debe actuar conforme a la virtud, en ella radica la consideración ética de la vida buena para las formulaciones sobre la deliberación moral y política. Pero como rescataría Nussbaum, la virtud no se desprende de una idea conmensurable de lo que es bueno, a lo que Garcés aportaría mencionando, que la virtud es el modo por el cual el hombre actúa bien según los requerimientos del alma (2015).

En este sentido las consideraciones aristotélicas que retoma Nussbaum otorgan a la *eudaimonía* una concepción experiencial en la línea que menciona Garcés. Según la autora (1995) la acción virtuosa, en el plano ético, al ser consecuencia de la deliberación práctica no puede basarse en concepciones del bien formulados en base a premisas que van más allá de la mera existencia.

1.2.2. Una ética antropocéntrica a partir de Aristóteles

Nussbaum analiza esta consideración en las críticas aristotélicas a las formulaciones platónicas con respecto al Bien universal. Mientras Platón concebía que los valores humanos importantes podían medirse bajo un criterio universal, que residían en las ideas eternas, Aristóteles apuesta por la búsqueda del bien en el mundo de las apariencias, es decir en la experiencia misma:

La perspectiva de la perfección, de la que se dice que permite examinar todas las vidas neutral y fríamente desde fuera, es acusada de falta de referencia: alejándose de toda experiencia del mundo, parece distanciarse también de las bases del discurso sobre el mundo ([1986]1995, p. 375).

Así, para Nussbaum las formulaciones del estagirita no nos permitirían alejarnos de la experiencia del ser humano -y de su particularidad- para dirimir la cuestión sobre la *vida buena*. Al centrar la pregunta por la vida buena en la particularidad de la vida humana, Nussbaum está aludiendo a la necesidad de formular una ética antropocéntrica: “Pero la ética es antropocéntrica en otro sentido más fuerte” (p. 375). Nussbaum utiliza este argumento para ejercer una crítica a las formulaciones teóricas de la modernidad, enfocadas en sustentar la deliberación moral y política, así como el accionar de la justicia en premisas racionalistas de la moralidad kantiana, y otros principios de las teorías contractualistas.

Como se ha mencionado, la crítica que Aristóteles hacía a la concepción de bien platónico radica en que la prudencia o sabiduría práctica no puede ser técnica (*Thécne*) o conocimiento (*episteme*), es decir una metodología universal conmensurable. Bajo estos parámetros no hay una garantía de la buena vida para el ser humano de carne y hueso: “la conmensurabilidad era para muchos un elemento distintivo de lo científico. Sin embargo, el estagirita no acepta un arte de la medida para la ética” (Nussbaum, [1986]1995, p. 378) Así el hombre prudente actúa conforme a lo que dictaminaba su alma, y no conforme a una idea universal de bien.

Por tanto, la *vida buena* debe ser abordada desde un ente que es plenamente humano y que nos hace considerar una visión antropocéntrica de la ética que considera la experiencia de cada persona, y no en la búsqueda de una concepción de la vida buena universal. El reconocimiento de la vulnerabilidad fortalece una dimensión ética a la vida buena, y Aristóteles da énfasis para elaborar una ética para el ser humano sometido a los cambios de la fortuna:

[...] Asimismo hemos comprobado que Aristóteles elabora una concepción de la acción acorde con la idea de un animal necesitado y vulnerable a las influencias de su mundo; a su juicio considerar que la conducta humana combina actividad y pasividad es enteramente compatible con una valoración ética seria de dicho comportamiento. (Nussbaum, [1986]1995, p. 403)

Para Nussbaum la *eudaimonía* en la concepción del estagirita ya era abordada a partir de una doble dimensión: actividad y pasividad a las cuales corresponde una valoración ética imprescindible. Como ya hemos visto, Aristóteles afirmaba que vivir bien era actuar bien, y que ambas consideraciones se vinculaban con la *eudaimonía*. Pero la condición humana comprende en dicho proceso un reconocimiento de la propia vulnerabilidad debido a las circunstancias externas que acechan constantemente el buen vivir humano, o lo que en palabras aristotélicas era definido como la fortuna (Pinedo, 2019).

La fortuna dificulta la acción virtuosa que corresponde al *hombre* que quiere cultivarse en aras de lograr la vida buena. Nussbaum considera que la cuestión es delicada, los planteamientos del estagirita para acercarse a las concepciones sobre la *vida buena* se presentan desde dos polos extremos. Por un lado, las corrientes que consideraban que la vida buena dependía totalmente de la fortuna, como “don de los dioses” y en oposición a estos, los que negaban radicalmente el papel de la fortuna para

lograr la vida buena, y por tanto defendían la *eudaimonía* como resultado de la actividad virtuosa. (Nussbaum, [1986]1995 p. 404). Pinedo (2019) recalca en este punto la condición existencial de la ética. Pues considera que la vulnerabilidad se deriva así en el pensamiento de Aristóteles como una condición de la existencia, pues es en el existir donde el ser humano experimenta el estar condicionado por la fortuna. En el siguiente apartado pasaremos analizar con mayor detenimiento el vínculo existente entre vida buena y vulnerabilidad como aquella condición antropocéntrica que sostiene la ética aristotélica.

1.2.3. La dimensión ética de vulnerabilidad humana: condición antropocéntrica

Uno de los aportes más originales de la propuesta filosófica de Nussbaum, que surge a partir del análisis elaborado en *La fragilidad del bien* de 1986, es tomar en consideración el valor ético de los *acontecimientos incontrolados* -aquello que Aristóteles denominaba la fortuna o el azar- para la reflexión ética y política actual. Esta consideración aristotélica sobre la condición ética de la fragilidad de la vida buena se retoma en Nussbaum como un elemento ético necesario para la deliberación moral y política de nuestros tiempos. Ahora como una condición humana que debe ser tomada en cuenta al momento de hacer formulaciones acerca de la justicia social.

Pinedo (2019) recalca en este punto la condición existencial de la ética. Pues considera que la vulnerabilidad se deriva así en el pensamiento de Aristóteles como una condición de la existencia, pues es en ella donde el ser humano experimenta el estar condicionado por la fortuna. En esta línea, Nussbaum se pregunta “¿hasta qué punto es vulnerable la vida humana buena, la *eudaimonía*? ¿Qué sucesos exteriores pueden trastornarla?”. ([1986]1995, p. 403) Así, de la mano del estagirita, Nussbaum considera que la fortuna es el enemigo natural de la virtud humana, y la cual impide o trastorna los procesos de planificación y control ya sea personales o comunitarios. Analizaremos dichas formulaciones del capítulo 11 de *La fragilidad del bien*.

Ya desde las consideraciones éticas de la filosofía aristotélica, la vulnerabilidad humana ocupaba un espacio central en lo que respecta a la pregunta por la vida buena. A este respecto Nussbaum ([1986]1995, p. 403) nos dice:

Ahora debemos preguntarnos por la conclusión última a que llega nuestro filósofo en lo que toca a las cuestiones fundamentales que nos planteamos en esta obra: ¿hasta qué punto es vulnerable la

vida humana buena, la eudaimonía? ¿Qué sucesos exteriores pueden trastornarla? [...] En efecto, las apariencias inducen a pensar que la fortuna tiene una considerable importancia ética.

Seguidamente cita palabras de Aristóteles tomada de la obra *Magna moralia*:

La mayoría supone que la vida eudáimon es la afortunada, o que no carece de buena fortuna; y sin duda están en lo cierto. Porque sin los bienes exteriores, sometidos a la fortuna, no es posible ser eudaimón. (Nussbaum, [1986]1995, p. 403)²

Los cambios de la fortuna son los acontecimientos de la vida que nos hacen percatarnos de la condición de vulnerabilidad que nos caracteriza como condición antropológica. Nussbaum parte de esta consideración para sostener que preguntar por la vida buena es preguntar por su vulnerabilidad inherente, para en base a ello determinar en qué medida los Estados políticos actuales deben incidir y responder para preservar el proyecto de vida de cada ser humano.

Como se recalcó en el subcapítulo anterior, Aristóteles considera que la cuestión ética de la vida buena radica en un antropocentrismo. La experiencia particular del ser humano se encuentra por encima de la legalidad y la norma. En este sentido, al considerar que la vulnerabilidad es un componente constitutivo de la vida humana, reside en ella dicho valor antropológico y por tanto ético en el pensamiento de Nussbaum. En esta línea nos preguntamos si es por su dimensión antropológica necesariamente una consideración ética para la autora.

Para Pinedo, la exposición de la *eudaimonía* a situaciones dominadas por la fortuna nos lleva a pensar en el ser humano como un ser frágil, expuesto a los avatares de la vida, cuyo florecimiento se vería obstaculizado si no se reconociese su dignidad humana y su constitución de vulnerabilidad. (2019) Por tanto, podemos decir que la consideración ética del concepto se encuentra ligada a su condición antropológica y existencial como constitución de la vida humana. No como principio normativo rector de la ética, sino como componente existencial referencial de lo que la vida humana es.

Si bien es cierto Nussbaum no hace explícita la aclaración si la vulnerabilidad fuera una condición ética por ser una constitución antropológica humana. La cuestión radica en la consideración de la ética como resultado de la experiencia de la vida humana, lo que corresponde a la especie. Esta al estar sometida a la experiencia necesariamente se

² (MM 1206b30-5) Citado por Nussbaum.

encuentra influida por la suerte de la fortuna, así la ética es antropocéntrica porque corresponde a la vivencia humana y cómo la fortuna influye en ella:

La conclusión es que la determinación de la vida buena de cualquier ser O debe comenzar por los componentes esenciales de la vida y actividad características de esa especie O. Y si estos atributos vitales esenciales no son idénticos para todas las especies, como le parece evidente a Aristóteles, entonces la explicación de la vida buena no deberá ser general, sino relativa a la especie. (Nussbaum, [1986]1995, p. 377)

La vida buena está ligada a una noción antropocéntrica de la ética por estar centrada en lo que es bueno para la persona humana. El concepto de vulnerabilidad se encuentra ligado a esta noción antropocéntrica misma, porque describe la condición misma de nuestra especie. Así, la formulación ética debe responder a esa condición misma que nos caracteriza como especie, no como característica ontológica de lo que el ser humano es, sino en una dimensión antropológica que se liga a nuestra animalidad y que por tanto necesita de asistencia para aminorar la potencial contingencia al sufrimiento.

Antes de llegar a esta aclaración sobre la condición de vulnerabilidad de la vida buena por estar sometida al desastre, Nussbaum establece el vínculo existente entre dicha consideración y la ética. En el primer capítulo de *La fragilidad del bien*, Nussbaum parte haciendo un análisis del poema de Píndaro, para analizar la relación que existe entre la fortuna y la ética. Píndaro hace una analogía de la vida humana con el crecimiento de una planta:

La excelencia de la persona buena es como la planta joven: crece en el mundo débil y quebradiza, en necesidad constante de alimento exterior. Para desarrollarse bien la vida debe proceder de una buena cepa. Pero además necesita para mantenerse sana y perfecta una meteorología favorable, y la dedicación de cuidadores solícitos e inteligentes. (Nussbaum, [1986]1995, p. 27)

En dichas formulaciones literarias, el poeta expresa la condición humana de estar expuestos a la fortuna, así como su dependencia de lo que yace en el exterior. Esta necesidad de condiciones externas que todo ser humano tiene no solo se relaciona con el placer y la dicha, sino que contribuye a nutrir el valor mismo del ser humano. Dice Nussbaum que se trata de una mezcla entre lo que nos es propio como condición antropológica y lo externo que corresponde al mundo. Así a partir del poema de Píndaro, Nussbaum considera que la excelencia humana es necesitada por naturaleza, y por tanto

nunca podrá alcanzar la invulnerabilidad, incluso por más excelente que la vida humana sea. Es esta condición de vulnerabilidad la que confiere a la vida humana su particular belleza, recalca Nussbaum.

Así, Nussbaum plantea que la vida humana es por su propia naturaleza vulnerable al cambio y la mudanza. De dicha concepción parte la pregunta por el valor ético de las partes irracionales del alma, que son los apetitos, los sentimientos y las pasiones. Pues son estos elementos corporales de nuestra propia naturaleza sensible las que actúan como vínculos que nos atan al mundo del riesgo y la mudanza. Estos llamados apegos irracionales suponen un peligro para la deliberación práctica y por tanto para alcanzar la vida buena. En tanto que ellas se enraízan en la sensibilidad corporal también y al tener influencia en la vida buena es que se puede considerar la vulnerabilidad como condición ética.

El ejemplo más claro que podemos encontrar de la condición de vulnerabilidad de toda persona se ve reflejado en las tragedias griegas. Inicia Nussbaum ([1986] 1995) mencionando que esta circunstancia mueve a la compasión. Lo que podemos observar en las tragedias griegas es a personas buenas cometiendo actos inmorales: “Estamos examinando, pues situaciones en las que una persona se ve forzada a (tener) que hacer una cosa u otra. Dada la manera en que está constituido el mundo, esa persona no puede hacer (tener) ambas” (p. 58) En este sentido, para muchos autores la cuestión ética radica en la elección del agente.

La vida buena como deliberación práctica corresponde a la vida humana, y no a otras especies. Solamente una persona humana puede considerar lo que es bueno, cosa que no sucede con los animales. En este sentido, hay dos posiciones que Nussbaum considera necesario analizar de la mano de Aristóteles. La primera de ellas es una argumentación del estagirita que critica a los teóricos de la fortuna. Estos consideran que la vida buena es lo mismo que tener una buena fortuna. Como el nombre de *eudaimonía* lo indica la vida buena es aquella que tiene un buen *daimon*, o un guardián externo. Así, estos dejan a la fortuna la mayor consideración ética.

En contraparte a estos teóricos están aquellos que niegan que la vida buena se encuentra sometida a los avatares de la fortuna. Así la vida buena se halla a total disposición de los agentes, por tanto, la consideración ética de los acontecimientos exteriores no tiene parte en la búsqueda de la vida buena. Pero, menciona el Estagirita, que la vida buena no puede alcanzarse únicamente con los esfuerzos de cada persona.

Por tal motivo, no podemos hablar de la vulnerabilidad de la *eudaimonía* en abstracto sino en tanto concierne a la naturaleza humana, por estar sometida a los cambios propios de condición de la existencia. Stalsett (2007), considera en una línea muy similar a la de Nussbaum que la dimensión ética de la vulnerabilidad es ética en tanto que parte de una constitución antropológica del término. Y es que la vida humana se encuentra caracterizada por ser finita y contingente y por tanto relacionada con los particulares y sus experiencias, mas no por regirse de una “comprensión científica sistemática”. (Arjona, 2013)

1.2.4. La vulnerabilidad en la teoría de las emociones políticas de Nussbaum: La deliberación moral y política

Así, al reconocer la vulnerabilidad como condición antropológica y ética, estaríamos vinculándonos en una relación ética impulsada por emociones como la compasión con quienes más sufren los estragos de la fortuna, situación a la que no llegaríamos por una respuesta fundada en la racionalidad moral.

La teoría de las emociones políticas considera a la vulnerabilidad como punto de partida de la vida ética, en tanto que busca contrarrestar la potencial contingencia de la vida del ser humano por medio del cultivo de emociones como la compasión y el amor (Pinedo, 2019). En este sentido la teoría de las emociones se desprende del reconocimiento de la vulnerabilidad como condición constitutiva. Pues, como menciona Saenz (2019), la vulnerabilidad es la contrapartida de la autonomía autosuficiente del agente político que promovieron los pensadores contractualistas modernos, y es su reconocimiento lo que nos lleva a identificar y cultivar las emociones favorables para una buena deliberación moral y política, así como para entablar relaciones éticas con otros seres humanos. A continuación, abordaremos la relación entre la compasión y la vulnerabilidad para comprender el papel de la vulnerabilidad puede en la ejecución de la acción compasiva, y como ello favorece la relación ética entre seres humanos, así como su influencia en la deliberación política.

Nussbaum en *Paisajes del pensamiento* hace un estudio a cabalidad del papel que tiene las emociones en la deliberación moral y política. Nos conviene en este punto analizar el papel imprescindible de la compasión como emoción favorable para la vida ética.

Inicia Nussbaum mencionando que la compasión ha sido controvertida en la historia de la filosofía. Esta se ha encontrado con defensores y opositores en los debates en torno a su necesidad para la vida ética del ser humano. En oposición a la compasión están aquellos que han considerado que la razón es el fundamento de la vida ética, tachando así a la compasión de ser irracional y por tanto innecesaria para la deliberación ética y moral, una posición que ha sido defendida por los estoicos, Platón y contractualistas como Kant.

Nussbaum considera que en dichos debates la significación del término irracional que han otorgado estos opositores a la compasión no ha sido esclarecida. Así Nussbaum considera que los adversarios de la compasión al mencionar que esta es irracional podrían significar una de dos cosas:

Podría significar que la compasión es una fuerza no cognitiva que tiene que ver poco con el pensamiento y el razonamiento [...] Por otro lado podría significar que el pensamiento sobre el que descansa la compasión es un pensamiento falso o malo en un sentido normativo. (Nussbaum, [2001]2008, p. 397)

En este sentido, debido a la falta de claridad respecto de lo que entiende por irracionalidad al hablar de la compasión, Nussbaum despliega un análisis de las diferentes posiciones entorno a esta emoción. Al igual que los opositores de la vulnerabilidad humana descrita por Nussbaum en *La fragilidad del bien*, los opositores de la compasión consideran que la elección moral no debe instaurarse en aquellas áreas humanas relacionadas con su animalidad. Así, para estas corrientes, como los estoicos en la antigüedad o los ilustrados modernos, el ejercicio virtuoso de la moral reside en la facultad de la razón humana. Por tanto, los infortunios que puedan aparecer en la vida humana no tienen por qué desviar la elección moral.³ En este sentido, la única manera en que el florecimiento de nuestra vida se ve afectado se debe por la toma de malas decisiones, las cuales se alejan de la concepción de moral que reside en la verdad conmensurada por los seres humanos (Nussbaum, [2001]2008).

Los adversarios a la compasión encontrarán respuesta a dicha formulación al aplicar la censura. Censurar a las personas en lugar de compadecerlas quiere decir que se pone por encima el propósito moral, que reposa en una idea universalista de la moral, de

³ Esta consideración hace referencia al análisis de Nussbaum sobre la dimensión ética de la vulnerabilidad en *La Fragilidad del bien* de 1986.

la experiencia particular de la vida humana. Al compadecer a las personas estaríamos quitándoles su condición de dignidad en tanto que no consideraríamos su igual condición de libertad, voluntad y racionalidad para poder hacer una buena elección en torno a lo establecido por medio de la razón. En esta línea la compasión tiene una estructura cognitiva falsa que puede ser objetada por la razón humana que establece una censura que delimita los parámetros de lo inmoral.

La tradición estoica sostiene que, debido a las condiciones humanas de igualdad y libertad de las personas no podemos cultivar emociones de compasión hacia otros seres humanos. Al compadecer a otro ser humano estaríamos colocándolo por debajo de su dignidad y en desequilibrio en su relación con otros. Así, el juicio que se deriva de la compasión es falso, esto debido a dos cuestiones: La primera es que la compasión es parcial y concreta, es decir que esta emoción solo nos permite crear relaciones con nuestra esfera individual inmediata, lo que nos rodea, lo que podemos ver y percibir con facilidad. Así se dejaría de lado la esfera más amplia, aquellos que no forman parte de nuestros círculos. Debido a nuestra limitación para la imaginación sensorial las personas no podrían implicarse en situaciones que vayan más allá de aquello que ven (Nussbaum, [2007]2020).

La segunda cuestión radica en que la compasión se encuentra ligada a otras emociones que pueden ser más cuestionables por ser de menos ayuda para la sociabilidad. Esto se debe a que los estoicos consideraban que si aceptamos la compasión aceptamos con ella juicios evaluativos que conciernen a la importancia ética de los acontecimientos incontrolados ocasionados por la fortuna. En este sentido dejar en manos de la fortuna la condición de vulnerabilidad implicaría asumir no solo la compasión como elemento necesario para luchar contra los trances de la vida, sino también emoción como el miedo, la ansiedad y la aflicción, y posteriormente para que aparezcan emociones como la ira y la disposición retributiva. Así la compasión se relaciona con la crueldad. Las personas al sentir compasión estarían dirigiendo su mirada concreta hacia personas específicas y se dejaría de lado a otras personas:

La persona que siente compasión por otra reconoce la importancia de ciertas personas y bienes mundanos que, en principio, pueden ser dañados por la acción de otra persona. Si quien sale perjudicada es alguna otra persona, la respuesta a dichos daños será la compasión; pero si quien recibe el daño es uno mismo, y el perjuicio es deliberado, la respuesta será la ira, y la ira será

proporcional a la intensidad del apego evaluativo que se tuviera inicialmente (Nussbaum, [2001]2008, p. 403).

Sin embargo, Nussbaum considera lo contrario. La experiencia nos ha demostrado que en la esfera política los seres humanos no son iguales en recursos, ni posibilidades, no todos contamos con el mismo acceso a la educación, la salud, la participación política. Enfocados en nuestra propia vida, como rezago del legado contractualista, hemos soslayado la sociabilidad humana y con ella una verdadera relación ética que se sustente en la benevolencia o el altruismo, para poner por encima de ella el beneficio personal.

Es así como la compasión es favorable para la deliberación ética, en tanto que para todos los seres humanos es difícil vivir bien, porque existe una gran probabilidad de que las personas lleguen a sufrir por algo inmeritorio, en tanto que estamos sometidos a la potencial contingencia de la vida por mucho que sean los esfuerzos buenos para evitarlo: “La compasión se centra en las ocasiones en que la llegada del dolor es independiente de cualquier fallo de la persona” (p. 408).

Estas formulaciones contienen en sí un fuerte vínculo entre la compasión y la vulnerabilidad humana. Esto debido a que la compasión se comprende a partir de un ser humano con aspiraciones, pero a la vez vulnerable a la contingencia. Dicha consideración no soslaya la valiosa condición de dignidad que los seres humanos poseen, sino que más bien apunta a mermar la potencial contingencia al sufrimiento que por su condición de vulnerabilidad constitutiva posee. Esta postura de Nussbaum que otorga a la compasión un importante lugar en su ética se construye sobre la necesidad que toda persona tiene de ser provista de recursos y capacidades para su florecimiento.⁴ Desde esta perspectiva aquello que vincula a los seres humanos es su condición de debilidad y riesgo compartido. Ello lleva a construir una relación ética sostenida por la compasión que contribuye a los seres humanos a sentirse identificados con otros seres humanos en condiciones menos favorables. Los defensores de la compasión sostienen que la vida se encuentra acechada por infortunios que pueden dañarlas, sin que ellos hayan hecho algo para merecerlo: “La tradición favorable a la compasión ha dado por hecho que muchos infortunios de la vida provocan un daño serio a personas que no lo merecen” (p. 398).

⁴ Concepción que Nussbaum defiende tanto en *La fragilidad del bien* como en *Las fronteras de la justicia*.

1.3. La vulnerabilidad como condición ética a partir de Levinas

La propuesta de Emmanuel Levinas, filósofo lituano francés, surge a partir de la tradición de la fenomenología como respuesta al aporte de Husserl y Heidegger. Levinas pretende trascender los postulados de la tradición fenomenológica hasta ahora instaurada por estos dos filósofos, la cual centró su reflexión en torno a la pregunta por el *ser*, para establecer una formulación renovada y radical de la justicia cimentada en la vulnerabilidad humana como componente de la sensibilidad encarnada. (Palacio, 2015) Este giro radical de Levinas establece que el fundamento de la justicia es la vulnerabilidad del sujeto como momento originario de la racionalidad de la moral. No como momento que tiene lugar en un orden sistemático anterior a la razón, sino como componente que abre paso a la racionalidad deliberativa que permite el reconocimiento de la alteridad.

Así, la vulnerabilidad forma parte del anudamiento ético que se establece en el contacto sensible del yo con el otro. Este contacto sensible que se manifiesta en el rostro es el primer momento de toda relación ética. En esta medida, Levinas se desliga de concepciones racionalistas que ponían el énfasis en la inteligibilidad del ser, del cual se desprenden principios como la libertad y la igualdad que sustentan una noción de justicia inteligible, y a la misma justicia como acuerdo primario y originario de la cooperación social cimentada en la mera racionalidad:

Sin embargo, tal inteligibilidad [del ser] es problemática. Que la inteligibilidad se torne problemática es algo que asombra. He aquí un problema preliminar de la cuestión ¿quién? Y ¿qué? ¿Por qué existe problema en la exhibición? (Levinas, [1978]1987, p.70)

Levinas en *De otro modo de ser o más allá de la esencia* de 1974 enfoca el centro de su reflexión ética entorno a la relación que el yo establece con la alteridad para dar pie a una nueva formulación de la ética. Esto es ya no centrar la pregunta por el ser en el qué ontológico, sino abordar el quién, el ser encarnado que se relaciona con la alteridad. Esto es comprender el ser en un ente que es plenamente humano, una subjetividad que se cimienta en la relación ética: *El otro en el mismo*. Por ello, para Levinas la ética será la filosofía primera:

El modo según el cual la subjetividad se estructura como Otro en el Mismo difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser, por indirecta, tenue e inconsistente que resulte

esta relación entre la conciencia y su tema frente a ella. Que tal relación sea percepción de una presencia en carne y hueso, figuración de una imagen, simbolización de un símbolo y velamiento de lo fugitivo y lo inestable en la alusión, adivinación imposible de objetivar, en cualquier caso, siempre aspira a la objetivación y, por tanto, es conciencia y, en consecuencia, conciencia del ser. (Levinas, [1974]1987, p. 72)

Esta nueva subjetividad instaurada no en la pregunta por el qué del ser, sino en la relación yo-otro, permite entender una nueva perspectiva de la ética que amplía las concepciones formales precedentes instauradas en un anhelo por comprender el *ser* desde la inteligibilidad. Ahora el *ser* se comprende a partir de la relación carnal, la cual nunca permitirá al yo debelar la totalidad del ser, sino reconocerlo en su diferencia y su llamado ético que clama respuesta a la injusticia.

La filosofía de Levinas considera a la vulnerabilidad una importante condición ética que es anterior a la racionalidad de la moral centrada en la racionalidad científica moderna, la cual desemboca en un giro de las concepciones precedentes y por tanto una nueva concepción de la justicia. (Palacio, 2015) Para pasar a abordar estas cuestiones, conviene en un primer momento abordar el concepto de vulnerabilidad como una condición de la existencia humana, su relación con la sensibilidad y la corporalidad, así como su papel en la constitución de la subjetividad del uno-para-el-otro. De dicha formulación se aborda el término de vulnerabilidad como una condición ética en tanto que esta cumple un papel imprescindible en el anudamiento ético desde el primer contacto sensible del yo con el otro.

1.3.1. Vulnerabilidad como condición existencial en Levinas: Sensibilidad y rostro.

¿Cómo se entiende la vulnerabilidad en Levinas? Debemos partir comprendiendo que la vulnerabilidad más allá de ser una condición ética que favorece a las formulaciones de la justicia, es una condición humana de la cual no podemos prescindir. Levinas, en *De otro modo que ser, más allá de la esencia*, parte de una comprensión del ser humano que se remonta a la fenomenología husserliana y heideggeriana, pero que no le lleva a permanecer en esta línea de reflexión, sino que lo guía a ampliar los límites en los que estos autores pusieron a la pregunta por el *ser*. La

cuestión gira en torno al *ser*. La manera de estar del *ser* en el mundo se manifiesta en la vivencia temporal: “La fenomenalidad del ser no puede separarse del tiempo” (p. 78)⁵. Así el ser de Levinas solo puede ser entendido a partir de la existencia como materia prima de este, y que solo puede desarrollarse en el tiempo. Pues como bien mencionaría Heidegger el *ser* solo puede comprenderse a partir de las categorías de tiempo, pues es en el tiempo donde está la estructura ontológica del ser.

Sin embargo, Levinas encuentra dos problemas en las formulaciones de Heidegger sobre la pregunta por el *ser*: “El análisis existencial del Dasein bajo la conducción marcada por la temporalidad como horizonte de construcción del humano; y la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología.” (Romero, 2011, p. 58).

Para el autor lituano francés la ontología no puede ser el método que nos aproxima al ser, sino que es el plano ético en el que se manifiesta la sensibilidad donde este se devela. En otras palabras, es en la existencia donde el ser se manifiesta, como ser no reductible a lo eidético, sino como trascendencia a partir del contacto sensible con el rostro del otro que transmite su vulnerabilidad.

Así, para Levinas, lo sensible como atributos de los entes pueden ser vivenciadas en el tiempo. Las cualidades sensibles, no son solamente lo sentido, son el sentir del mismo modo que los estados afectivos, y es en la experiencia sensible donde se manifiesta la identidad que se hace fenómeno:

En lo sensible en tanto que vivido la identidad se muestra, se convierte en fenómeno porque en lo sensible, en tanto que vivido, se entiende y resuena la esencia como lapso de tiempo y memoria que lo recupera, como conciencia. (p. 85)

El sentir se da en la proximidad, que se manifiesta en este encuentro con la identidad de otro, significa una apertura de la sensibilidad. Esto en contraste con la concepción positivista que pretendía enclaustrar la pregunta por el ser únicamente como un movimiento cognitivo. Por lo tanto, nos referimos una recuperación del sentido y el sentir de la sensibilidad donde se manifiesta el ser. Esto no soslaya el papel de la intelección en el proceso de configuración identitaria del sujeto en el contacto con el otro. Más bien, como menciona Zubiri (1981) tanto la intelección como la sensibilidad son dos momentos de un solo acto de la comprensión de la realidad. Es una inteligencia sintiente.

⁵ Temporalidad que Heidegger ya concebía imprescindible para comprender al *ser*.

Esto es aquello que debemos considerar de las formulaciones éticas de Levinas, la importancia del ser no como esencia metafísica o ente ontológico, sino como otro modo de ser que está expuesto sin reservas en la existencia.

1.3.2. La exposición sin reservas del ser por medio del contacto sensible

La sensibilidad está expuesta, se manifiesta en la carnalidad. A partir de esta exposición sin reservas del ser en la sensibilidad corporal se configura la subjetividad como una fisura del *mismo* por el *otro*. Quiere decir que es en el contacto sensible, en la existencia, donde el otro irrumpe en la subjetividad del *yo* y demanda de él responsabilidad ética. Así, las concepciones levinasianas desembocan en una nueva formulación de la subjetividad, en contraste con la formulada por sus predecesores fenomenólogos. El problema que Levinas encuentra en estos es que redujeron el ser de la existencia a la configuración subjetiva individual del propio ser. Esto es un subjetivismo ontológico, que se configura a partir de sí mismo en la relación que establece con cosas y otros fenómenos para su propia configuración subjetiva. Para Levinas la sensibilidad que se manifiesta en la existencia está siempre abierta a la trascendencia, y la subjetividad que se configura por medio del contacto sensible se encuentra siempre invadida por la responsabilidad del otro. Por ello, para Levinas el ser se entiende a partir de una subjetividad escindida por el otro que solo se configura a partir del contacto sensible, esto es en la experiencia.

El sentido de responsabilidad conlleva a un anudamiento ético del yo con el otro. Anudamiento que se produce en el contacto sensible antes de toda conciencia moral y reflexión ética. Palacio (2022) señala que es el reconocimiento de la vulnerabilidad como constitución humana que yace en la sensibilidad de la experiencia la que abre paso al anudamiento ético. En dicho proceso radica el valor ético del término y su importancia posteriormente para las formulaciones teóricas de la justicia.

La vulnerabilidad, así es una condición de la existencia humana que marca necesariamente la relación ética entre los individuos. Esto es así, debido a que la comprensión de la vulnerabilidad como condición ética, a partir de Levinas, se vincula a la condición de estar expuestos sin reservas en nuestra sensibilidad. Levinas explica que la exposición de lo que somos por medio de nuestra sensibilidad corporal no se produce por un acto voluntario y generoso sino como un haber sido-ofrecido-sin-reservas. En este sentido estar expuestos sin reservas no es una actividad, sino una pasividad, es la forma

de estar en el mundo de toda persona humana. La forma del ser humano de estar en el mundo es a través de su corporalidad que es sensible, y es esta sensibilidad de toda persona la que se encuentra expuesta al mundo de manera ilimitada. Esto quiere decir que nuestra condición humana se caracteriza por su sensibilidad cuya exposición no es iniciativa, ni voluntaria. Al no poder guardarse para sí reserva alguna de protección o cuidado, la sensibilidad es susceptible de padecer por los avatares de la vida, por tanto, es vulnerable y necesitada del otro.

El centro de la reflexión sobre la vulnerabilidad radica en la sensibilidad: “Haber-sido-ofrecido-sin-reserva, como si la sensibilidad fuese precisamente aquello que toda protección y ausencia de protección suponen ya: la propia vulnerabilidad” (p.133). La condición de vulnerabilidad que constituye nuestra sensibilidad como característica esencial humana, es anterior a nuestras formas de vida en el presente. Es decir, que independientemente de toda iniciativa de las personas, la sensibilidad al estar expuesta sin reservas es una vulnerabilidad que precede y acompaña la existencia misma. La condición de estar expuesto no puede concebirse como una condición temporal que puede ser erradicada por medio de la ilusión de protección.

Dicha condición de estar expuestos es una pasividad que precede y acompaña la vida misma, pasividad que es contrapartida de la acción. En esta línea, Campana (2019), haciendo un estudio de la morada en Levinas afirma que: “El primer deber hospitalario es abrazar el propio límite, lo cual implica vaciarse de egoísmos al reconocerse herido, necesitado y reconocer en la propia morada que esta es la realidad que todo hombre es” (p. 147). Así, el reconocimiento propio de la fragilidad como realidad constitutiva humana es un paso importante para el surgimiento de la responsabilidad ética.

La experiencia sensible del cuerpo es encarnada. Es decir que la experiencia sensible es corporeidad. En la sensibilidad se constituye el uno-para-el-otro, en ella se instaura una nueva subjetividad que es anterior a la constitución subjetiva que instauraron los modernos en la racionalidad moral. Levinas concibe la subjetividad a partir de la exposición como característica de la sensibilidad y que por tanto es vulnerabilidad que se hace presente en la proximidad con los otros. La subjetividad instaurada a partir de la alteridad solo puede darse en el cuerpo.

Ser vulnerable es “estar expuesto”, “haber-sido-ofrecido” (LEVINAS 1987, p. 133), experiencia sensible y encarnada del cuerpo donde se teje la “intriga ética”, el lazo de responsabilidad irrecusable e irrevocable con el Otro: “yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo”

(Id., p. 135). Levinas enfatiza que es en la “materialidad del cuerpo”, en la sensibilidad o subjetividad, donde acontece este recibimiento o anudamiento ético del uno-para el-otro: su propia identidad de sujeto queda definida por esta significación anterior al presente de su conciencia y de la su iniciativa. (Palacio, 2015, p.40)

La vulnerabilidad aquí ocupa un lugar central en la constitución de la nueva subjetividad en tanto que es la condición humana de estar necesitado lo que hace al ser humano ser susceptible de donarse al otro: “dar el pan de su boca o de dar su piel” (p. 136).

El sujeto que se da al otro es un sujeto de carne y hueso, subjetividad constituida a partir de la sensibilidad como encarnación. Un sujeto que se reconoce vulnerable, limitado y expuesto. Exposición y límite que le sugieren abandonarse para constituirse a raíz del otro. El cuerpo tiene esta significación de sufrimiento, me doy al otro como cuerpo que es potencialmente sufriente, que es pasividad misma en el momento del acto de donación al otro. Dice Levinas, que es una ambigüedad que no tiene superación, pues el Yo se reconoce un ser de carne y hueso y por tanto sufriente, que se compromete con la vulnerabilidad de otros. Es la vulnerabilidad misma en su máximo esplendor. (Levinas, [1974]1987)

1.3.3. La vulnerabilidad como condición ética en Levinas: proximidad y anudamiento.

Hemos establecido que en el pensamiento de Levinas la vulnerabilidad es abarcada como una condición constitutiva humana, en cuanto que se encarna en la sensibilidad, que es corporalidad y se expresa en el rostro del otro. Vulnerabilidad de la alteridad que me hace caer en la cuenta de la propia vulnerabilidad que me constituye. Ahora nos corresponde abarcar en qué medida en Levinas se puede establecer un vínculo entre vulnerabilidad humana y relación ética. De por sí hemos ya esbozado, ciertos parámetros que Levinas presenta respecto de este vínculo. A continuación, precisaremos con mayor detalle dicho vínculo que surge a partir de la formulación de la subjetividad arraigada en la alteridad: El yo para el mismo. Como hicimos con las formulaciones de Nussbaum, haremos también un análisis de la vulnerabilidad como una condición ética que no puede evitarse para las formulaciones de la justicia social.

Partimos de la consideración de que la vulnerabilidad tiene una dimensión ética por estar vinculada a la sensibilidad corporal del ser humano, de la cual se manifiesta su condición misma de exposición vulnerable y despierta el llamado a la responsabilidad ética que puede ser un acto de solidaridad. A este respecto Palacio (2022) menciona:

A partir de las lecturas levinasianas, asumiendo su concepción de la vulnerabilidad como “don y pura gratuidad involuntaria de sí al otro”, estamos en condiciones de establecer la vulnerabilidad de la subjetividad humana como fundamento y origen de la “lógica de la solidaridad” porque sólo un ser de carne y hueso, un cuerpo animado y sensible, un ser vulnerable, puede ofrecerse y donarse como significación para el otro. (p. 42)

El anudamiento ético, que ahora pasaremos a esclarecer, se establece en la sensibilidad que expone la vulnerabilidad. Antes del anudamiento ético debemos considerar que la vulnerabilidad se manifiesta ya en el proceso de constitución de la subjetividad la alteridad que formula Levinas: el otro en el mismo. Esta nueva subjetividad considera en sí ya un sujeto ético que se constituye sujeto solo a partir del contacto con el otro. La vulnerabilidad así estaría siendo considerada un elemento imprescindible y primigenio para la relación ética que se establece a partir de la constitución de esta nueva subjetividad, que como hemos mencionado solo puede entenderse desde el otro. Por tanto, no se trata de dejarnos llevar por un impulso ético que se cimenta en la vulnerabilidad, sino de considerar que esta es siempre un momento anterior y pre-originario a la reflexión de la conciencia donde se pueden hacer planteamientos sobre la justicia. Como bien menciona Palacio (2022) es en la vulnerabilidad de la sensibilidad del yo escindido por el otro donde se produce el anudamiento ético.

Hablemos propiamente de la ética Levinasiana, y cómo el autor la formula a partir de los elementos ya esbozados en este trabajo de investigación. La ética en Levinas tiene sus cimientos puestos en la afectación corporal que provoca la proximidad y el contacto con el otro, es necesariamente existencial, pues es a partir del cuerpo donde se constituye la relación ética, anterior a cualquier acto de conciencia o de representaciones eidéticas. Tenemos por tanto un nuevo elemento: la proximidad.

En *De otro modo que ser más allá que la esencia*, luego de dilucidar la cuestión sobre el vínculo entre vulnerabilidad, sensibilidad y subjetividad de la alteridad, Levinas establece un apartado sobre la *proximidad* y cómo está tiene lugar a partir de la subjetividad del *mismo* escindida por el *otro*. Para Levinas, la *proximidad* no pertenece a un momento de la conciencia que reflexiona y tematiza, es decir, no está en el saber cómo intelección de normativas y leyes morales establecidas, sino más bien como significación de la subjetividad del *uno para el otro* que se expone en la inmediatez de una caricia por medio del contacto de la piel o de un rostro:

[...]la manifestación de la proximidad, más antigua que el tema en el cual se muestra, no es la inmediatez llamada abstracta o natural [...] significa el uno-para-el-otro, exposición de sí mismo a otro, inmediatez en la caricia y en el contacto del decir. Es la inmediatez del contacto de una piel o de un rostro de una piel que siempre es modificación de un rostro que se densifica dentro de una piel. (p. 145)

La *proximidad* se da en la corporalidad, es un aproximarse el sujeto en cuerpo, lo que conlleva a una modificación y densificación del *mismo* a partir del *otro*. Corporalidad expresada como piel y rostro, y contacto que se da por medio de la caricia como alegoría del contacto sensible, en contraste a la aprehensión del otro de manera cognitiva y racional, como pretendían hacerlo corrientes de corte positivistas y deontológicas. En este sentido la proximidad es una dialéctica, que considera a la unidad y la diferencia como componentes de un proceso, pues es la diferencia que trae consigo el otro e interpela la mismidad del yo lo que produce un anudamiento ético. *Proximidad* que también es definida en estos párrafos como obsesión, deseo desesperado por la no indiferencia al sufrimiento del otro, la cual abre paso al anudamiento y por tanto a una nueva constitución subjetiva, originaria de la responsabilidad ética.

La proximidad es una inmediatez. El autor al hablar de proximidad como inmediatez hace referencia la relación corporal, sensible del sujeto en su primer momento. La inmediatez hace referencia a la no investigación del otro para establecer una relación, sino al llamado del clamor del otro que se da a partir del primer contacto sensible. No es una relación consentida, comprometida voluntariamente, es inmediatez que se produce

en el primer encuentro sensible, cuando el otro se manifiesta en su vulnerabilidad. Anudamiento ético, sin retorno al mismo.

Levinas al hablar de inmediatez está aludiendo a un contacto que precede a cualquier reflexión moral, porque la proximidad del yo al otro establece una responsabilidad sin escapatoria, sin voluntarismo, la ética es radical: “El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado” (Levinas, [1978]1987, p.148). Así, el anudamiento ético se produce como momento anterior a cualquier conciencia de las leyes establecidas. Esto no quiere decir que Levinas no considera que la conciencia no tiene lugar en el primer contacto sensible. Por el contrario, se trata de comprender como la conciencia solo puede ser conciencia por estar constituida en la corporalidad misma. Corporalidad que permite su aparición en el anudamiento ético.

La proximidad en Levinas no es recíproca. Esto quiere decir que el sujeto no debe esperar nada a cambio del otro, es por tanto una relación irreversible. Lo que las corrientes precedentes habían formulado sobre la relación ética se centraban en el predominio del yo, ahora Levinas intenta salir de esta hegemonía de la auto referencialidad para poner como centro de las formulaciones éticas al otro. Por tanto, la subjetividad del otro en el mismo es irreversible:

En esta no-reciprocidad, en este no pensar en ello se anuncia, desde más acá del estado de naturaleza, el uno para el otro, relación en sentido único que no retorna en sentido alguno al punto de partida, la inmediatez del otro que es más inmediata que identidad inmediata en su quietud de naturaleza, la inmediatez de la proximidad. La proximidad extiende al sujeto en su propia subjetividad. (Levinas, [1978]1987, p. 144)

Para Levinas la ética es una respuesta radical, que no busca el beneficio mutuo. Ya desde la constitución subjetiva del otro para el mismo, Levinas establece la donación total con su cualidad de irreversible. Relación ética que se produce a partir de esta proximidad como obsesión no recíproca, es en esta relación en la que se produce un nudo que nos hace sentirnos responsables para con el otro. Responsabilidad que demanda una respuesta:

Es un nudo cuya subjetividad consiste en ir al otro sin preocuparse de su movimiento hacia mí o, más exactamente, en acercarse de tal manera que, por encima de todas las relaciones recíprocas que no dejan de establecerse entre yo y el prójimo, yo siempre he dado un paso más hacia él; de tal manera que en la responsabilidad que tenemos cada uno respecto al otro yo siempre tengo una respuesta de más que mantener para responder a su propia responsabilidad. (p. 145)

La subjetividad no es previa a la proximidad en la cual se comprometería ulteriormente; al contrario, en la proximidad, que es relación y término es donde se produce el compromiso del uno para el otro (Levinas, [1978]1987). Dos elementos de un mismo proceso, la subjetividad no se comprende sin la proximidad del *yo* al *otro*. Ambos componen el anudamiento ético: “La proximidad y su inmediatez ejercen una doble función: hacer gozar y sufrir por el otro. Esta existencia abandonada por todos y por ella misma, huella de sí misma impuesta a mí, me afecta en mi refugio” (Levinas, [1978]1987, p. 147)

1.3.4. Reconocimiento de la vulnerabilidad para la compasión en Levinas

¿Podemos hablar de compasión en Levinas? Si bien es cierto Levinas no hace un análisis exhaustivo de la compasión en sus formulaciones ética, como lo haría Nussbaum en *Paisajes del pensamiento*. Sin embargo, podemos deducir su presencia a partir de las formulaciones sobre la proximidad, la responsabilidad, y el anudamiento ético. Según Montero (2019), en Levinas la compasión aparece en la relación ética donde el yo da primacía al otro: “La primacía del otro, que funda la ética de la alteridad levinasiana, es también la piedra angular de su noción de compasión” (p. 954).

Montero vincula la compasión en Levinas con la vulnerabilidad partiendo de la ética de la alteridad. Levinas al colocar al otro como una realidad que trasciende los objetivos del yo, más allá de todo objetivo cognitivo de aprehensión, está constituyendo una relación ética sensible lo cual implica que el yo se deja afectar por el otro. En este sentido el otro no puede verso como medio para que el yo se encuentre así mismo y configure una subjetividad a partir de su propia conciencia. Esta relación tampoco será un ir y volver. Como bien se mencionó en el apartado anterior la relación ética en Levinas no es reciprocidad.

La reciprocidad cosifica al otro según los requerimientos del yo. Esta relación ética que pone en un lugar privilegiado y trascendental al *otro* no permite que el *yo* pretenda abarcar racionalmente a este *otro*, sino que solo puedo dejar que este le afecte sensible, afectiva y corporalmente. Como mencionaría Idareta (2010) en la misma línea, a partir de Levinas la compasión es *desintelectualizada*. Pues es este primer contacto sensible en el que se produce la compasión, como momento pre-originario a toda reflexión propia de la conciencia.

En este punto el surgimiento de la compasión que se puede deducir a partir de los postulados de Levinas se desarrollan tomando como referencia la experiencia aguda de la propia vulnerabilidad de la vulnerabilidad del otro que le causa dolor y sufrimiento. Esta vulnerabilidad afecta sensiblemente mi vulnerabilidad. Es esta experiencia la que habilita al yo a encontrarse con el otro y a crear una relación ética que se desarrolla en la sensibilidad. Esto donde afectos y conciencia forman parte del proceso. Así, la compasión es la consecuencia del ser vulnerable a la vulnerabilidad del otro, es la vulnerabilidad extrema.

1.4. Diálogo entre Nussbaum y Levinas respecto de la vulnerabilidad como condición ética

El presente diálogo será nuestro punto de partida para poder abordar la cuestión en torno a las formulaciones de la justicia social que abordaremos en siguiente capítulo. Los elementos que abordaremos son tres: De la ética racionalista a una ética existencial centrada en la vulnerabilidad; la vulnerabilidad como condición antropocéntrica y existencial por estar ligada a la sensibilidad humana; la vulnerabilidad como condición ética para la compasión y la responsabilidad por el sufrimiento del otro.

1.4.1. De una ética centrada en el ser y la racionalidad a una ética de la existencia.

Antes de iniciar la conceptualización del concepto de vulnerabilidad como condición ética, abordamos las posturas de las corrientes filosóficas modernas y cómo estas excluyeron una concepción de ser humano frágil y dependiente para poner como centro de la reflexión ética al agente moral racional, capaz de dirimir la cuestión ética-moral por sus facultades racionales. Mencionamos que esta noción de individuo

desemboca en una concepción de ser humano individualista y autónomo, que establece un acuerdo con otros seres humanos que se encuentran en igual condición de poderes y capacidades para obtener un beneficio mutuo. Siguiendo a Nussbaum, de esta noción de humanidad no se desprende una ética que permita una sociabilidad humana con valores altruistas o benevolentes, lo cual impide dar respuesta a las problemáticas sociales de las sociedades neoliberales de nuestros días, tales como: marginación, discriminación y exclusión.

La corriente contractualista no fue la única en haber centrado una noción de humanidad individualista. En la sección en la que abordamos las formulaciones de Levinas, mencionamos que la fenomenología instaurada por Husserl y Heidegger se centró en la pregunta por el ser, dejando de lado la consideración ética del ente humano en su relación con otros. Así mientras Heidegger trata de dar respuesta al ser del ente que se configura a partir de su relación con las cosas y las personas en su entorno para poder descifrar dicho ser, por su parte, Levinas rompe con la pregunta centrada en el ser para formular una ética de la existencia que se da en el primer contacto sensible y origina una relación ética de la cual surge la responsabilidad. Así, el autor considera que la fenomenología originada por sus predecesores al centrarse únicamente en descifrar el ser a partir de premisas metafísicas y ontológicas no permite vislumbrar lo que realmente importa, esto es una verdadera relación ética que parte de una concepción de humanidad dependiente y vulnerable. En esta línea, para Levinas la fenomenología originaria también dejaba de lado la consideración de un ser humano necesitado por su condición existencial de vulnerabilidad la cual está anclada a su sensibilidad corporal que se manifiesta sin reservas cuando aparece el *otro*.

En este sentido, comprendemos que los autores pretenden trascender la concepción de estas formulaciones que pretendían centrar la pregunta por la reflexión ética en un ser humano individualista y autoreferencial. Mientras que Levinas pretende trascender las formulaciones ontológicas que se preguntaban por el *ser* de un ser humano individualizado que falló en dar respuesta a la obligación ética que debe garantizar nuestras relaciones sociales (Navarro, 2016), Nussbaum pretende trascender las formulaciones racionalistas del contractualismo moderno, así como las formulaciones de las corrientes platónicas y kantianas que centraron la reflexión de la moral en torno a ideas conmensurables de bien con carácter universalista y regulativas. En ambos casos para proponer un agente moral caracterizado tanto por su animalidad como por su

capacidad racional, para poder deliberar éticamente a partir de la experiencia, y en ella a partir del contacto sensible con el otro.

En esta medida nos preguntamos: ¿Cuáles son los beneficios de cimentar una ética a partir de la experiencia sensible en el contacto con el otro?

1.4.2. La vulnerabilidad como condición antropológica por estar ligada a la sensibilidad

La vulnerabilidad es un concepto que se encuentra ligado a la condición existencial humana. Nussbaum, siguiendo la línea aristotélica, nos lleva a considerar que la ética está centrada en la idea de bien en tanto que considera lo que es bueno para el ser humano, y no a partir de una idea de bien universalista conmensurada a partir de la mera racionalidad de los agentes. Esto es abordar los asuntos éticos y morales desde la experiencia de cada persona en su particularidad. Por su parte, Levinas se orienta en esta misma dirección, la ética parte de la sensibilidad que caracteriza a toda persona, sensibilidad que se manifiesta en el rostro, en la piel, el cuerpo. La vulnerabilidad por tanto es un estar expuestos sin reservas por existir en el tiempo. Se trata de comprender la cláusula levinasiana de ser en el tiempo como metáfora de la condición existencial, como la condición del estar arrojados de Heidegger a la existencia, a un mundo que experimentamos de manera sensible, antes de la aparición de la conciencia que tematiza la relación ética.

Por tanto, para los dos autores la ética no se deriva de concepciones de bien centradas en las formulaciones científicas de la racionalidad, sino a partir de una comprensión de humanidad encarnada. Esto es, comprender que el ser humano es un ser de carne y hueso, sensible, y por tanto vulnerable a la contingencia y el azar por estar expuesto sin reservas, y por ser potencialmente vulnerable a los acontecimientos de la fortuna. En consecuencia, es a partir de la existencia, a partir del contacto sensible de donde podemos hacer formulaciones éticas. Es la experiencia la que nos permite caer en la cuenta de que la ética responde a la vivencia humana y por tanto a las concepciones de bien de la especie particular.

La vulnerabilidad como condición ética no es presentada como una idea universalista, ni regulativa para la deliberación, como en el caso de los valores de libertad, igualdad e independencia de las formulaciones contractualistas. Tampoco es una noción metafísica de lo que la vida humana es, que describe propiamente el ser del agente moral.

Mas bien, se trata de tomar a la vulnerabilidad como condición misma de la existencia humana por estar ligada a la sensibilidad corporal, y que por tanto no debe perderse de vista a la hora de reflexionar entorno a la responsabilidad ética como momento posterior al contacto sensible.

Los valores contractualistas no describen la condición humana a partir de componentes encarnados, sino de un ideal racional. Levinas, considera que los elementos anclados a la sensibilidad corporal son los horizontes que deben alcanzarse para una redefinición de la justicia, la cual incluya una concepción de la ética que considere a la vulnerabilidad humana como componente de dicho proceso. Nussbaum rescata de los planteamientos aristotélicos la importancia de cimentar una ética antropocéntrica en contraste con la ética de la racionalidad cientificista de los modernos contractualistas. El mismo concepto de dignidad se encuentra ligada a la corporalidad, sin que ello suponga una concepción ontológica del ser humano. Según Marie (2015) Nussbaum conecta la condición de dignidad humana con la dimensión corporal de la cual se sostiene una condición de vulnerabilidad que es intrínseca a la condición antropológica humana. En la misma línea, Levinas liga esta cualidad humana de la dignidad a la sensibilidad corporal. La sensibilidad es la cualidad de dejarse afectar por el otro. Sensibilidad que describe al ente humano, como ser dotado de cualidades para el ejercicio ético, pero a la vez vulnerable a la contingencia.

Un punto de encuentro entre los autores en este punto es la separación de las formulaciones Cartesianas. Según Marie (2015), Nussbaum confía en la racionalidad, pero no separa esta de la corporalidad: “Esta racionalidad, señala claramente Nussbaum, no debe separarse del cuerpo físico de manera cartesiana. Según Nussbaum, la racionalidad humana está encarnada y, por lo tanto, informada por las necesidades corporales, incluida la necesidad de atención” [Traducción de Google] (p. 1558). Por su parte Levinas, critica las formulaciones cartesianas de la racionalidad, por centrarse en un *cógitio* que es fuente referencial de la búsqueda de la persona, de la cual se fundamenta toda reflexión en torno al mundo. Por tanto, se trata para los autores de concebir una ética que se fundamenta en la existencia a partir del contacto con el otro que permite el reconocimiento de la vulnerabilidad que nos caracteriza.

1.4.3. La vulnerabilidad como condición ética para la compasión

El valor de la compasión como emoción ética y política para Nussbaum es consecuencia del reconocimiento de la vulnerabilidad como condición antropológica de toda persona humana. Nussbaum establece que la compasión se da frente al sufrimiento del otro. Siempre hay otro que sufre que es el motor de la emoción como movimiento geológico del pensamiento. Esto quiere decir que Nussbaum considera que la compasión reside también en la cognición, como movimiento que suscita un acto altruista por quien sufre. Para la autora la compasión requiere de actos de conciencia que permiten evaluar en qué medida el sufrimiento de las otras personas puede ser no meritorio, sino una consecuencia de su condición vulnerable que le caracteriza.

Montero (2019) menciona que son tres las características de la compasión. En cada una de ellas se puede vislumbrar como la compasión está directamente vinculada con el reconocimiento de la vulnerabilidad humana del otro: La primera característica considera que la compasión tiene una intuición del grado de sufrimiento de la otra persona, para determinar en qué medida este padecimiento afecta a sus posibilidades de alcanzar una vida buena. La segunda característica considera que la compasión tiene un grado de cognición, porque permite elaborar juicio entorno a la persona que sufre y si el grado de sufrimiento que esta tiene es meritorio o proporcional a sus actos. Y tercero, la compasión permite reflexionar en torno a la propia vulnerabilidad, se trata de concebir la posibilidad de que uno mismo puede sufrir por las mismas circunstancias: es el reconocimiento de la propia vulnerabilidad. Pero Nussbaum reformula esta última característica de la compasión, y plantea un juicio eudaimonista que considera que el sufrimiento de otra persona humana afecta necesariamente a los proyectos de realización de la persona que hace el juicio de la compasión. Esto implica que la persona valore al otro ser humano que sufre como un fin en sí mismo, y por tanto cuyo bienestar me compete. Así Nussbaum ha logrado superar la autoreferencialidad del planteamiento aristotélico donde la compasión evalúa de acuerdo al mal que el yo mismo puede sufrir.

A pesar de esta reformulación, Montero considera que la formulación de la compasión nussbaumiana tiene contradicciones, en tanto que la compasión cimentada en el aristotelismo puede tener rasgos narcisistas que aluden siempre a un retorno a la propia compasión. La última característica de la compasión alude al yo que se identifica con la vulnerabilidad del otro y que por tanto delibera prácticamente en torno a su propia vulnerabilidad. Esto se diferencia en gran medida de la formulación de Levinas, donde la auto referencialidad queda cancelada por la aparición del otro, por la nueva constitución subjetiva y de ella la responsabilidad ética siempre en exceso.

En Levinas la respuesta ética del *yo* al *otro* es responsabilidad en exceso, es una donación total y generosa como respuesta al clamor del que sufre el *otro* por su condición de humanidad encarnada. Para Levinas la compasión no es una emoción que propiamente uno sentiría por el sufrimiento del otro, a manera de sentimiento pasivo. Para el autor lituano-francés a pesar de que en sus publicaciones *totalidad e infinito* y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* la compasión es una respuesta ante dicho sufrimiento, que se expresa a manera de responsabilidad ética y manifiesta la vulnerabilidad tanto del *yo* como del *otro*.

Para Montero (2019) esta posición de Levinas sobre la no reciprocidad se diferencia en gran medida de la formulación sobre la compasión de Nussbaum:

Desde la perspectiva de Levinas, la compasión tal y como la plantea Nussbaum sería más bien una prolongación de la auto compasión, pues todo lo dicho en cuanto al juicio sobre la magnitud del mal padecido, sobre la culpa o inocencia de quien padece y sobre el valor del sufriente en el propio esquema de objetivos y planes remite al yo, y no al otro. (p. 954)

La formulación sobre la compasión de Nussbaum desde una perspectiva levinasiana caería en los mismos inconvenientes que las formulaciones fenomenológicas de Husserl y Heidegger. Esto es así porque la compasión en Nussbaum está cimentada en un reconocimiento de la vulnerabilidad que alude siempre a una búsqueda personal de la felicidad. El centro de la reflexión ética nussbaumniana no se fundamenta en los parámetros de una ética trascendental al estilo levinasiano, donde la supremacía de la relación ética la tiene el otro: “En la filosofía de Levinas, el otro es fundamentalmente una realidad trascendente al yo que constituye una relación ética” (p. 954).

La radicalidad de las formulaciones de Levinas no contempla la búsqueda de un proyecto personal o de una reciprocidad de la relación que se establece entre el yo y el otro. Por el contrario, el yo se desvela frente al sufrimiento del otro y el llamado que demanda responsabilidad ética, no regresa a sí mismo como movimiento dialéctico de una reciprocidad, sino que la donación para el autor siempre será radical, no recíproca. Esto puede definirse como compasión, en tanto que es una entrega radical al otro en su sufrimiento. Hacerse uno con el otro: el *yo* escindido por la alteridad.

CAPÍTULO II: LA JUSTICIA SOCIAL CIMENTADA EN LA VULNERABILIDAD HUMANA COMO CONDICIÓN ÉTICA

En este capítulo abordaremos la concepción de justicia a partir de la perspectiva de nuestros autores y cómo esta se vincula al concepto de vulnerabilidad como condición ética que analizamos en el capítulo anterior. (Incluir que al considerar la vulnerabilidad constitutiva como una condición ética no pretendemos incorporar una concepción metafísica del término como parte del discurso del ser, a manera de reglamentación moral, sino más bien una noción de vulnerabilidad de manera política, que permita expandir la reflexión ética y política en el ámbito de la filosofía)

En primer lugar, indagaremos en las formulaciones políticas de Nussbaum. Nussbaum enmarca su pensamiento político en un liberalismo comunitarista. Según Arjona (2013) el liberalismo de Nussbaum gira en torno a la pregunta por la *vida buena* y considera a la vulnerabilidad humana como condición ética necesaria para sus formulaciones políticas, lo cual expande la reflexión en torno a la justicia. Es un liberalismo con rasgos comunitaristas porque Nussbaum en su acercamiento a Karl Marx considera necesario que la deliberación ética no puede darse individualmente, sino que necesita de la comunidad. Por tanto, no podemos hablar desde Nussbaum de un liberalismo al estilo rawlsiano donde el individuo busca su beneficio propio sin considerar el bien común, sino de un liberalismo que considera la comunidad como parte esencial de la deliberación ética y política.

Para esclarecer el papel de la vulnerabilidad en la concepción política de Nussbaum sobre la justicia, en un primer momento se indagará en el liberalismo comunitarista de la autora, y como a partir de esta postura Nussbaum formula el enfoque de las capacidades, el cual está cimentado en una noción de dignidad humana universal

que nuestra autora formula a partir de la discusión entre las concepciones de justicia de Aristóteles y Kant. Posteriormente analizaremos de qué manera el enfoque de las capacidades es una formulación que comprende una noción básica de justicia que se cimienta en el reconocimiento de la vulnerabilidad humana como condición ética. Así estableceremos un vínculo entre el comunitarismo aristotélico que Nussbaum sostiene en *La Fragilidad del bien*, y su concepción liberal centrada en el desarrollo de una noción básica de justicia por medio del enfoque de las capacidades, propuesta presente en *Crear capacidades y Las fronteras de la justicia*.

Nussbaum en el enfoque de las capacidades no pierde su concepción original que había tomado de la ética aristotélica. Sin embargo, considera necesario acercarse a las formulaciones kantianas de la ética para respaldar una concepción de dignidad humana universal que será el eje sobre el que opere el enfoque de las capacidades. La ética aristotélica, en este proceso sigue teniendo gran influencia en su pensamiento. Esto es así debido a que Nussbaum erige una concepción básica de justicia que se vincule a una concepción de dignidad humana centrada en la vulnerabilidad. Para ello Nussbaum da un giro a su pensamiento hacia los postulados kantianos, cuando pretende encontrar una forma de universalizar una noción de dignidad humana que traspase fronteras geográficas, étnicas, sociales y culturales, sin que esto soslaye la importancia del liberalismo y la pluralidad que sostiene gran parte de su formulación ética. Por otra parte, indagaremos el paso de la deliberación moral y ética como relación entablada por la compasión entre seres humanos hacia la deliberación política, que incumbe tanto a las instituciones del Estado como a la sociedad civil.

En tercer lugar, indagaremos en las consideraciones de Levinas sobre la justicia. Podríamos decir que el pensamiento de Levinas tiene rasgos del liberalismo y del comunitarismo, esto debido al vínculo que el filósofo otorga a la libertad de elección y la condición de dependencia que caracteriza al ser humano, pero lo cierto es que su pensamiento tiene más de tradición judaica y talmúdica que de las nociones éticas y políticas de tradición occidental. Levinas interroga el discurso entorno al ser de la filosofía occidental, lo que le lleva a formular una concepción de justicia encarnada, que por lo tanto se sostiene en una noción de vulnerabilidad que caracteriza la sensibilidad humana.

A diferencia de Nussbaum, la propuesta levinasiana sobre la justicia no tiene una formulación pragmática, es decir no está orientada a los fines prácticos. Sin embargo, sus formulaciones tienen importantes consideraciones sobre la justicia como ordenamiento,

instaurado por medio de la tematización y la objetivación: la comparación de los incomparables, esto es la universalización de una teoría de la justicia, que no se formula de manera regulativa, sino intuitiva. Esto quiere decir, que la justicia no puede instaurarse como una voluntad totalizante, ni autónoma, sino como un porvenir, que está en constante cambio, puesto que la justicia es apertura, jamás algo establecido, sino un constante porvenir. Por último, entablaremos la relación de lo analizado en tanto libertad, tematización, porvenir para vincularlo con la noción de vulnerabilidad expresada por medio del rostro que defiende Levinas en el primer contacto sensible, allí donde se instaura la ética. Esto, porque la justicia en Levinas, al igual que formula Nussbaum, surge a partir del anudamiento ético que se da por medio del contacto sensible, es a partir de este momento y con la aparición del tercero (el otro del otro que se aparece al yo) se puede pasar a tematizar sobre la justicia.

Finalmente entablaremos un diálogo sobre estas formulaciones para comprender en qué medida sus propuestas amplían una noción de justicia que responde de mejor manera a los desafíos de las sociedades neoliberales actuales, en gran parte caracterizadas por el neoliberalismo contractualista de Rawls.

2.1. Justicia social en las formulaciones de John Rawls

2.1.1. Una teoría de la justicia mixta: Contractualismo clásico y moral Kantiana

La *teoría de la justicia* de John Rawls ha venido siendo por cincuenta años un referente para la construcción de nuevas teorías políticas contemporáneas. Esta obra publicada en 1971 ofrece una perspectiva diferente a la concepción filosófica utilitarista que imperaba en la época. En este sentido, debemos considerar la teoría rawlsiana de la justicia como una fuente de revitalización para la filosofía moral en una época caracterizada por el positivismo lógico de las ciencias sociales y humanas donde la lógica y la semántica orientan las cuestiones éticas, desviándolas de consideraciones prácticas y enrubándolas hacia nociones metaéticas. (Vidal, 2009)

Si bien es cierto, el contractualismo tiene sus orígenes en los postulados hobsianos del Leviatán, no discurriremos en esta teoría para abordar las consideraciones teóricas de John Rawls. Esto debido a que en *Fronteras de la justicia* Nussbaum,

considera que los postulados de la justicia en Rawls se sostienen en las teorías contractualista de Locke y Kant. Por tal motivo, analizaremos en un primer momento los principios de la justicia que establece John Rawls en diálogo con las teorías modernas de estos dos autores.

2.1.2. Libertad e igualdad como condiciones de la racionalidad moral.

En la teoría del liberalismo igualitario de Rawls los ciudadanos ya no otorgan la potestad a un gobernante para que rija la sociedad como se había hecho desde los contractualistas clásicos como Hobbes, sino que ahora el contrato social permitiría un marco de referencia social que se oriente a la justicia distributiva, y que consideraría la condición de igualdad y libertad para todos los que participen de este marco referencial: “[...] Rawls justificará con ella una democracia de propietarios y un socialismo liberal democrático” (Jaramillo, 2012, p. 113).

Para ello, el autorrespeto es lo que llevó a Rawls a pensar que sin este “nada parece valioso de llevarse a cabo, o si algunas cosas tienen valor para nosotros, nos falta la voluntad para luchar por ellas” (Rawls 1971, p. 440). El autorrespeto permite edificar una perspectiva de la justicia como equidad. Esto es así porque para el filósofo la justicia tiene sus orígenes en el reconocimiento de las capacidades personales, dicho reconocimiento le permitiría posicionarse en igual condición con otros seres humanos. Se trata de una concepción de justicia autosuficiente y autorreferencial. Por medio de la autovaloración se puede establecer principios políticos que beneficien a todas las personas:

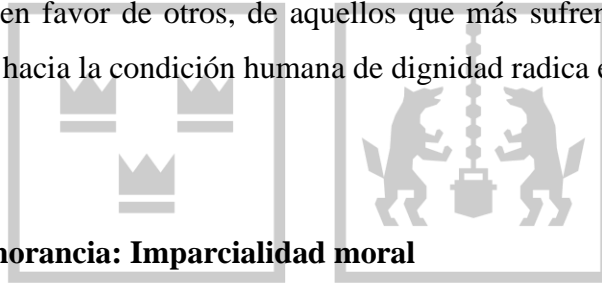
Como es sabido, Rawls incluso llegó a sostener que el autorrespeto, entendido como el sentido que una persona tiene de su propio valor unido a la confianza necesaria en que sus habilidades son suficientes para llevar adelante su plan de vida, era quizás el bien primario más importante. (Aguayo, 2018, p.33).

La perspectiva de Aguayo permite vislumbrar como la concepción Rawlsiana tiene fuertes componentes individualistas. El reconocimiento de las habilidades y capacidades propias permitiría que la persona pueda acceder a la vida bien como cualidad primaria. Parecería que Rawls consideraría que si una persona

no tiene esta cualidad de percibirse capaz no tendría parte en la elaboración del contrato social:

[...] es posible afirmar que esta concepción de la dignidad de la persona moral descansa en tres elementos: igualdad, agencia e individualidad. En primer lugar, y considerando que todas las personas tienen igual valor y una igual posición en la comunidad moral, el respeto de reconocimiento hacia sí mismo en cuanto persona moral implica vivir a la luz de un entendimiento de sí como una persona igual entre las otras personas. (Aguayo, 2018, p. 35)

Así, desde la perspectiva de Aguayo, el autorespeto sostiene la concepción de dignidad humana rawlsiana. Es una responsabilidad de la persona hacer respetar nuestra condición de dignidad humana. Rawls no alude a una concepción de dignidad humana que permita actuar en favor de otros, de aquellos que más sufren. La responsabilidad principal de respeto hacia la condición humana de dignidad radica en la persona.



2.1.3. Velo de la ignorancia: Imparcialidad moral

Para la cooperación social sea justa y las personas puedan obtener el beneficio de dicha cooperación, Rawls plantea la imparcialidad moral. La imparcialidad moral describiría el velo de la ignorancia de Rawls como un mecanismo para que las personas que se someten al contrato social no sepan el lugar que ocuparan en dicho contrato.

El objetivo principal que conlleva a Rawls a plantear una imparcialidad moral en el Estado es que todas las personas que en él se encuentren se consideren así mismas iguales en relación con otros. El velo nos permitiría no centrarnos en aquellas condiciones humanas que nos hagan diferentes unos de otros. Así, la justicia debe considerar este velo para que esta no haga distinciones sociales ya sea de clase, etnia, cultura. A plantear el velo de la ignorancia Rawls considera que ha logrado establecer un mecanismo para promover la igualdad y equidad en materia de justicia. Esto es así porque la formulación de la justicia de Rawls se sostiene en una concepción de ser humano universal.

Desde la perspectiva de Nussbaum, esta formulación es problemática en todos sus sentidos. Debido a que la formulación de Rawls no permita abordar temas complejos que surgen en la vida humana como aquellos que nos permiten percatarnos de nuestro

potencial sufrimiento a la contingencia, a la vez que deja de lado la consideración de la pluralidad y diversidad que caracterizan nuestras vivencias. Para la autora la formulación de Rawls es idealista y no permite siquiera elaborar una noción de humanidad más completa, esto es un ser humano encarnado y vulnerable. Así los principios de la justicia de Rawls limitan las formulaciones de la justicia al dejar de lado áreas importantes de la vida humana.

2.1.4. Justicia social sin benevolencia: Exclusión de la vulnerabilidad y la compasión.

La imparcialidad moral que plantea Rawls nos lleva a una consideración de la cual partirá el siguiente desarrollo sobre la concepción política de nuestros autores. Esta es que, Rawls al buscar una justicia cimentada en los principios de libertad y diferencia, que sostienen en la posición original de la igualdad excluyó de sus formulaciones la vulnerabilidad humana y con ella la posibilidad de cimentar una relación ética marcada por actos de benevolencia y altruismo, o más aún marcada por la compasión.

Esto es así porque Rawls pretende llevar al cabo un proyecto que maximice la libertad humana. Su planteamiento es meramente liberal. Sosteniendo una noción de libertad individualista y por tanto arbitraria, que impediría el desarrollo de la responsabilidad ética levinasiana. Así las formulaciones rawlsianas limitan una concepción de justicia más amplia que otorgue responsabilidades a los Estados y la comunidad civil. Es por ello que las formulaciones de Rawls son consideradas por varios autores, entre ellos Nussbaum y Levinas, como un proyecto incapaz de sostener una justicia que beneficie las problemáticas de los Estados democráticos de nuestros tiempos.

2.1.5. Crítica a la concepción rawlsiana de justicia: libertad, igualdad e independencia.

En *fronteras de la justicia*, Nussbaum menciona que la teoría de Rawls es una teoría mixta que vincula elementos propios del contractualismo moderno y de la teoría de

la moral kantiana. ([2007]2020) Junto a la teoría rawlsiana de la justicia existen otros dos modelos de corte puramente kantiano, las cuales sostienen la teoría kantiana de la equidad y mutua aceptabilidad. Estas teorías, según nuestra autora, dejan de lado la consideración de la benevolencia o la acción altruista, y teorizan un ser humano individualista independiente y con cierta percepción banal de autosuficiencia.

Estas tres formas de contractualismo concuerdan en dos puntos: Primero, que parten de la consideración de una situación inicial de elección que se estructura en torno a cierta concepción de dicha situación. Es decir, los seres humanos deciden someterse a un contrato con otros seres humanos al caer en la cuenta de que están en una situación inicial de violencia, donde otros pueden violentar el propio bienestar. El segundo punto radica en la búsqueda de un beneficio que favorezca los ideales de realización personal de las partes. Estos contractualismos contemporáneos consideran una concepción de cooperación social con diferentes matices donde, según Nussbaum, la benevolencia hacia aquellos que no están en igual condición no tiene cabida. (Nussbaum, [2007]2020)

El conflicto que se genera a partir de estas concepciones de justicia según Nussbaum es haber fundamentado su concepción de cooperación social en el beneficio mutuo. El resultado de esto es una justicia individualista. Una sociedad que hace uso de la cooperación social solo para obtener un beneficio personal sin objetivos comunitaristas sólidos forja una concepción de justicia débil. No nos permite creer que existen otras razones por las cuales los seres humanos puedan ponerse de acuerdo sobre ningún principio político, a menos que sea solo para sacar ventaja personal de dicho acuerdo.

[...] hay dos tesis que sí se encuentran en la base de toda la tradición del contrato social: la idea de que las partes del contrato social son más o menos iguales en poderes y capacidades, y la idea asociada del beneficio mutuo como objetivo buscado al optar por la cooperación en lugar de la no cooperación. (Nussbaum [2007]2020, p. 80)

Nussbaum, critica la teoría de la justicia Rawls por no poder responder a los desafíos de una humanidad menos idealizada e individualista presentadas por el contractualismo postmoderno. Idealizada porque el ser humano que participa en la comunidad es un ser dotado de racionalidad y autonomía, según Rawls; e individualista,

porque en las formulaciones rawlsianas no existe la búsqueda de benevolencia, ni altruismo entre individuos, sino competitividad, ley de sobrevivencia, una noción de neoliberalismo puro que ha evitado crear relaciones éticas justas. A la vez, que ha limitado la participación de los Estados democráticos en dar respuestas a las problemáticas sociales que se enfrentan a nivel político, tales como la exclusión, la pobreza extrema, la movilidad humana, entre otros (Nussbaum, [2007]2020).

2.2. La justicia social en Martha Nussbaum: El liberalismo político

Nussbaum, no parte de una sociedad ideal al estilo rawlsiano. No pretende hacer una formulación política regulativa que resuelva de lleno las problemáticas de las sociedades democráticas de hoy. Por el contrario, ella considera que debemos entender la sociedad como un sistema operante, herederos de la tradición filosófica occidental, marcada por el siglo XIX que centró su reflexión filosófica en la mera racionalidad. A partir de esta consideración, ella pretende formular una noción básica de justicia que no sea individualista, ni excluyente, y que ponga en el centro de la reflexión al ser humano como fin en sí mismo.

En el apartado anterior nos centramos en el desarrollo del pensamiento comunitarista para la ética de Nussbaum, donde el reconocimiento de la vulnerabilidad permitía entablar una relación ética entre individuos marcada por la compasión. Ahora nos corresponde abordar su pensamiento político centrado en las formulaciones de la justicia social, el cual se enmarca en un liberalismo comunitarista, puesto que la libertad de elección se encuentra al centro de la deliberación ética y política de la autora donde los rasgos aristotélicos de su pensamiento originario siguen siendo parte estructural de su liberalismo y se complementan con las formulaciones comunitaristas marxistas y aristotélicas.

2.2.1. Liberalismo político y vulnerabilidad:

En el desarrollo posterior de su pensamiento, cuando Nussbaum se orienta hacia la deliberación política desde la perspectiva liberal, ella separa parcialmente su filosofía

del legado rawlsiano. Esto debido a que Nussbaum considera que el liberalismo rawlsiano se centra en componentes como el velo de la ignorancia, el beneficio mutuo y la autonomía, dejando de lado toda relación altruista y humanitaria. Por ello, formular una postura liberal que ponga en el centro de la justicia al ser humano como fin en sí mismo, concepción adoptada del diálogo que ella ejerce entre Aristóteles y Kant, le permite desarrollar una concepción de agente político más amplia que responda a una postura liberal y comunitarista a la vez, donde el reconocimiento de la vulnerabilidad permite formular una concepción de dignidad humana universal. A este respecto, sobre la postura liberal de Nussbaum, Leal (2022) menciona que:

Al mismo tiempo, ella no puede sino comprender como liberal una doctrina que pone al centro al ser humano considerado individualmente, como fin en sí mismo, y que trata de crear las condiciones sociales para que las personas florezcan, sin dar un contenido fijo a la idea de bien. (p. 410)

La concepción de ser humano como fin en sí mismo que Nussbaum toma de las formulaciones kantianas es clave para comprender su liberalismo comunitarista. Así como para comprender la relación vulnerabilidad y dignidad humana. Al poner en el centro de la reflexión ética y política la vida humana como fin en sí misma Nussbaum está cuestionando y separando su filosofía de las corrientes deontológicas de la moral que calculaban la moralidad de una acción de acuerdo con un canon que rige la deliberación y accionar de la persona (Pinedo; Yañez, 2019). Por tanto, para Nussbaum se trata de caracterizar a la persona como un agente capaz de libertad de elección, pero a la vez necesitado de bienes, recursos y condiciones para el florecimiento de su vida de acuerdo con sus concepciones particulares de bien.

Según Pinedo y Yañez (2019) la propuesta política de la filósofa combina elementos de la ética aristotélica, el comunitarismo marxista y la universalidad de la dignidad kantiana para superar y trascender las limitaciones de las formulaciones deontológicas y utilitaristas de autores como Rawls, Habermas y Kohlberg, pues estas presentan límites importantes a la hora de abordar problemáticas morales, como la pregunta por la felicidad, la relación entre carácter moral individual y colectivo, el lugar

de las emociones en la deliberación política y las motivaciones intrínsecas de la persona para la deliberación ética y política. (Pinedo; Yañez, 2019).

En el centro del liberalismo de Nussbaum se encuentra el concepto mismo de vulnerabilidad de sus formulaciones aristotélicas. Así lo sostiene Arjona (2013) al abordar el desplazamiento de la autora de la ética a la política:

El segundo círculo se configura a partir del desplazamiento teórico hacia el liberalismo, en el cual no se descartan las ideas aristotélicas sobre la deliberación moral. Éstas siguen teniendo validez, en la medida que permiten trascender la concepción meramente formal de la libertad, así como ampliar y enriquecer la noción de individuo, el cual no es sólo un maximizador de utilidad esperada ni un sujeto racional preocupado exclusivamente por aumentar su riqueza. Es un ser vulnerable, necesitado de múltiples e incommensurables bienes, pero al mismo tiempo es un ser capaz. (p. 156)

Una de las características que separa a nuestra autora de las corrientes deontológicas y contractualistas precedentes es haber abordado al ser humano en dimensiones que no habían sido consideradas por la filosofía moderna, ni sus herederos. Como hemos mencionado, el liberalismo político de Nussbaum considera al ser humano como un agente capaz de la deliberación y el accionar moral y político, pero a la vez necesitado por ser vulnerable a las cambiantes situaciones de los contextos políticos, sociales y económicos en los que se desenvuelve.

Por otra parte, Arjona considera que las ideas aristotélicas sobre deliberación moral que Nussbaum sigue rescatando son aquellas que hacen referencia a la perspectiva plural del estagirita que abordamos en el capítulo anterior, las cuales se contraponen a ideas regulativas universales de tradición platónica. Con esto Nussbaum estaría trascendiendo la misma concepción de libertad que se sostiene en la mera racionalidad, y que hacían uso del término de libertad como principio rector de la deliberación y la agencia moral. Lo cual desembocaba en una idea de ser humano autosuficiente e individualista.

Para Nussbaum, se trataría más bien de entender la libertad como la capacidad de ser y hacer según lo que consideramos es bueno para nuestros proyectos políticos, sin dejar de lado la concepción de un ser humano encarnado y vulnerable a la contingencia. Por último, estas consideraciones, según Arjona (2013) amplían la concepción de

individuo que hasta entonces se manejaba en las corrientes contractualistas. Esto es, de un individuo todo poderoso, capaz de dirimir la cuestión ética y política por su mera capacidad racional, a comprender al ser humano como un ser necesitado de recursos y bienes, pero a la vez como un ser capaz de la agencia, para lo cual necesita de condiciones favorables para así desarrollar una vida humana buena acorde a su condición de dignidad y proyectos personales de realización. Es este liberalismo político con características comunitaristas el que estructura la propuesta de la filósofa centrada en lo que el ser humano es capaz de ser y hacer: El enfoque de las capacidades. Propuesta elaborada de la mano de Amartya Sen en el ámbito de economía, a la que Nussbaum pretende dar cuerpo elaborando una lista de diez capacidades que comprendería una concepción de humanidad más amplia para el ejercicio político, y que por tanto beneficia y enriquece las formulaciones procedentes de la justicia.

En esta perspectiva nos corresponde preguntarnos ¿por qué el enfoque de las capacidades se enmarca en un liberalismo político? Según la autora en *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano* de 2011 las capacidades son una especie de libertad y oportunidades para elegir y actuar según las concepciones de lo que es una vida buena de cada persona. Por tanto, no responden a una idea normativa de la justicia, sino que son ellas mismas oportunidades de elección que no pierden de vista la importancia del valor comunitario, el cual se ve marcada por la compasión hacia quienes más sufren los estragos de la fortuna:

El enfoque concibe a cada persona como fin en sí misma y no se pregunta solamente por el bienestar total o medio, sino también por las oportunidades disponibles para cada ser humano. Está centrado en la elección o en la libertad, pues defiende que el bien crucial que las sociedades deberían promover para sus pueblos es un conjunto de oportunidades (o libertades sustanciales) que las personas pueden luego llevar, o no llevar, a la práctica: ellas eligen. Es por lo tanto un enfoque comprometido con el respeto a las facultades de autodefinición de las personas (Nussbaum, [2011]2012, p. 38).

Por tanto, el enfoque de las capacidades no demarca principios rectores de la agencia política, sino más bien procura oportunidades para la deliberación. Se trata por tanto de reconocer la capacidad de elegir de cada persona. Esta noción de libre elección es innata al concepto de capacidad misma en tanto que responde a la pregunta de qué es capaz de ser y hacer el ser humano. El concepto de autodefinición en este sentido se relaciona con el reconocimiento de las posibilidades de ser de cada persona, la cual debe

ser reconocida y respetada por los Estados y la comunidad civil. Antes de pasar a analizar propiamente el enfoque de las capacidades y su vínculo con la vulnerabilidad, pasamos a comprender el concepto de dignidad humana que elabora Nussbaum, el cual será clave para elaborar una noción de justicia.

2.2.2. Dignidad humana y vulnerabilidad como elementos del liberalismo comunitarista

Es la dignidad humana, como ya hemos mencionado, el principio sobre el que se erige el enfoque de las capacidades. Pero en este punto cabe hacer una distinción clara, Nussbaum menciona en *Fronteras de la justicia* que su concepción de dignidad no es kantiana, sino aristotélica (Nussbaum, 2007). Sin embargo, desde la perspectiva de autores como Marie (2015) y Saenz (2012) la dignidad en Nussbaum no es abordada desde una concepción meramente aristotélica. Si bien es cierto Nussbaum contrasta su concepción aristotélica de dignidad con las formulaciones kantianas de la persona, esto no excluye que en la formulación de su propia noción de dignidad Nussbaum haya tenido que adherirse a principios kantianos para sostener una noción de dignidad que responda al ser humano como fin en sí mismo. (Marie, 2015)

Por tanto, abordar el concepto de dignidad en Nussbaum puede ser una tarea ardua, porque podría parecer que Nussbaum al sustentar el enfoque en la dignidad humana estaría aludiendo a un principio sustancial de lo que el ser humano es, a manera de un principio metafísico, para que de este se desprendan principios que sustenten un concepto de justicia social desde una concepción de moral integral. Pero no es el caso.

Nussbaum deja en claro que el enfoque no es una teoría que se desprende de una concepción de la naturaleza humana. Su pretensión para sustentar el enfoque de las capacidades en el concepto de dignidad es meramente política. Esto quiero decir que la dignidad en este sentido es un principio político, por lo que quedaría sustentado la razón por la cual el enfoque de las capacidades respondería a funcionamientos, a manera evaluativa de los resultados que de la aplicación de dicho enfoque se desprende.

Así, los principios sobre los que se erige el enfoque de las capacidades son políticos, lo que significa que responden a funcionamientos. Pero la cuestión es más compleja de lo que Nussbaum explica en sus formulaciones políticas. Según Formosa y

Mackensie (2014) esto es así por varias razones, entre ellas la existencia de una ambigüedad en la concepción de dignidad que elabora Nussbaum. Primero, Nussbaum considera que su concepción aristotélica del bien que está a la base de las capacidades es una noción política del bien, no una concepción moral integral. Por otro lado, la misma razón de que su enfoque se enmarque en un liberalismo político es lo que haría que este se base en una noción política básica de la dignidad humana. Por último, que esta se expresa y se sustenta en los derechos políticos básicos de los seres humanos establecidos de manera universal.

Estas consideraciones nos permitirían hacer una clara distinción entre dos formas de dignidad que Nussbaum vincula para formular una noción de dignidad humana propia. Estas dos concepciones son por status y por merecimiento. La primera es la condición de dignidad que toda persona posee por haber nacido humana, sin necesidad de responder, ni ser agentes activos de los funcionamientos básicos para lograr una vida buena en relación con otros. Y la segunda alude a una noción de dignidad humana que se adquiere por participación de acuerdo con los funcionamientos establecidos en el listado de las diez capacidades. (Formosa; Mackensie, 2015)

Esto no quiere decir que las capacidades solo respondan a esta última noción de dignidad. Por el contrario, Nussbaum establece que las capacidades deben ser proveídas por la sencilla razón de ser seres humanos -dignidad de status-. Pero el enfoque que se sustente en esta noción de dignidad humana es evaluativo a partir de sus funcionamientos, a partir de lo que la sociedad y los Estados con una concepción mínima de justicia deberían hacer para nutrir en las personas sus facultades innatas, reconociendo sus dificultades y limitaciones latentes para acceder a una vida humana buena. (Nussbaum, [2007]2020)

Nussbaum reconoce la ambigüedad de su formulación sobre la dignidad humana y sostiene que su concepción de dignidad humana es una formulación que debemos abordar con pinzas. Nussbaum menciona que la dignidad es una idea intuitiva que no puede ser manejada de manera abstracta, ni sostenida por medio de formulaciones metafísicas:

[La dignidad humana] es una idea intuitiva que no está del todo clara. Usar esta noción de forma aislada como si fuera completamente evidente en sí misma puede terminar aplicándose de forma caprichosa e incoherente (p. 169).

En este sentido, Para Nussbaum la dignidad humana está relacionada estrechamente con la noción de capacidad, en tanto que las capacidades son algo inherente a los seres humanos y que por tanto deben ser desarrolladas. Se trata, por lo tanto, de la protección de ámbitos cruciales sobre la deliberación libre cuya supresión hace que la vida humana no sea digna. La dignidad humana reside en la agencia libre, y al privar a las personas de esta capacidad se estaría yendo en contra de su condición de dignidad misma. Así, en este caso la dignidad estaría funcionando de contrapunto a la condición de vulnerabilidad, entendida esta también como una condición política de la persona humana. Pero a la vez es una noción de vulnerabilidad constitutiva, que necesita de ser atendida por las instituciones del Estado, así como por la sociedad misma por medio del cultivo de emociones como la compasión. Saenz (2010) a este respecto menciona que la dignidad humana en Nussbaum se relaciona con la noción de vulnerabilidad necesariamente, en esta doble dimensión: constitutiva y política de la persona humana.

La concepción de ser humano en las tradiciones contractualistas tiene un enfoque utilitarista e individualista. Rawls plantea una concepción de liberalismo, como hemos mencionado, sustentado en la indiferencia (velo de la ignorancia) y el beneficio mutuo. A diferencia de la tradición rawlsiana la postura liberal de Nussbaum considera al ser humano como un fin en sí mismo, consideración kantiana, pero a la vez en contraste con Kant:

Es cierto que la dignidad específicamente humana se caracteriza por lo general por un cierto tipo de racionalidad, pero la racionalidad no es algo idealizado que se contrapone a la animalidad; [...] Y las necesidades corporales, incluida la necesidad de asistencia, forman parte tanto de nuestra racionalidad como de nuestra sociabilidad; es un aspecto de nuestra dignidad, no algo que deba contrastarse con ella. (Nussbaum, [2007]2020, p.167)

Se trata de comprender al ser humano como agente político de manera más amplia, tanto en su capacidad racional como en su animalidad que le es inherente a su corporalidad y por tanto le hace un ser necesitado de asistencia y relaciones sociales. Así la concepción de dignidad de Nussbaum amplía la concepción del ser humano como agente activo de la deliberación política, pero a la vez como ser necesitado,

constitutivamente, de bienes para la realización de sus proyectos de vida personal. La dignidad así, desde el enfoque de las capacidades, está relacionada a la noción de capacidad básica. Este concepto alude a aquello que es innato a la persona pero que debe ser desarrollado. Entendemos de sus formulaciones que una capacidad básica no es algo que deba ser desarrollado por sí mismo, sino mediante la provisión de recursos y capacidades que se dan desde el exterior.

La dignidad por otra parte también se encuentra relacionada a un principio de igualdad. Una igualdad no desde una noción absolutista, esto es de la concepción contractualista que consideraba que todos quienes participan en el contrato son iguales en racionalidad y poder. El enfoque no pretende considerar a todas las personas como iguales en tanto que los Estados deben considerar que sus proyectos de vida son iguales o todos tienen las mismas posibilidades de agencia, al modelo idealista de la sociedad rawlsiana. Por el contrario, la igualdad se maneja desde la condición de dignidad de toda vida humana, sustentado en la vulnerabilidad como condición de status y mérito, como condición constitutiva y política; y en base a ella se generan principios que otorguen la igualdad de oportunidad respetando las condiciones de vida de cada persona, asumiendo sus particularidades y diferencias sobre las nociones particulares de lo que es bueno para su vida.

Por último, se trata de vincular la dignidad con la vulnerabilidad como condición inherente a la animalidad humana. Por lo que la dignidad para Nussbaum no tiene un fin productivo o utilitarista. La productividad es necesaria y buena, sugiere nuestra autora, pero no es un fin en sí mismo. Por el contrario, la dignidad humana sí lo es, por estar basada en nuestras necesidades (Nussbaum [2007]2020). Son las dependencias y necesidades que componen la vida humana lo que sustenta una noción de dignidad humana que considera un ser humano capaz de la acción moral, pero a la vez necesitado de recursos y capacidades.

2.2.3. Papel del Estado y la sociedad civil

El florecimiento de la vida humana, en perspectiva aristotélica, sigue siendo el eje que estructura su pensamiento político liberal. Sobre este punto, el papel de los Estados en el desarrollo de políticas públicas debe orientarse a procurar de recursos

necesarios, así como de espacios sociales, políticos y económicos propicios para que las personas accedan a una vida buena de acuerdo con sus concepciones particulares de bien. Esto, se da en la línea aristotélica que defendimos en el capítulo anterior, pues la vida buena aristotélica respeta la particularidad de las concepciones de bien de cada persona, según su contexto, etnia, procedencia, visión religiosa, etc., y no en una idea universal de bien que funcione para toda persona.

Ahora bien, ¿Qué necesita el ser humano para alcanzar el florecimiento de su vida en esta perspectiva plural aristotélica? En este punto la cuestión involucra más que solo la capacidad de agencia ética y política de la persona. Esto es así, porque Nussbaum considera que la institucionalidad política, los Estados y la sociedad civil tienen un importante papel que incide en la deliberación y agencia de los ciudadanos. No solo se necesita de relaciones éticas marcadas por una actitud compasiva entre individuos para alcanzar la vida buena (lo cual es importante y necesario para ampliar la cuestión de la justicia), sino también de condiciones favorables para el buen ejercicio político. Para esto, Nussbaum otorga responsabilidad a los Estados de las sociedades neoliberales, así como a la sociedad civil en su conjunto. Se trata por tanto de que los Estados provean de recursos para el desarrollo de las capacidades de los ciudadanos; así como de condiciones sociales, políticas y económicas aptas para el ejercicio de su libertad de elección, sin que esto perjudique las concepciones de bien de otros.

Así, Nussbaum rescata el papel que tienen los gobiernos para la procuración de oportunidades y desarrollo de capacidades de las personas. Esto es así, porque su perspectiva del enfoque de las capacidades otorga una tarea urgente a los gobiernos de las naciones democráticas, para que por medio de las políticas públicas estos puedan ofrecer recursos para que los ciudadanos mejoren su calidad de vida. En este sentido al abordar el enfoque de las capacidades como una propuesta liberal para ampliar la noción de justicia social, Nussbaum está rescatando el importante papel de las instituciones gubernamentales para dicho fin. Son los Estados los principales responsables de propiciar espacios para la deliberación ética y política de los ciudadanos de manera igualitaria; y por otro lado propiciar el cultivo las capacidades innatas de cada persona por medio de la educación, la asistencia, los sistemas de salud y la participación política.

En este sentido la justicia social sostenida en el enfoque de las capacidades tiene una consideración importante para alcanzar dichos propósitos. Nussbaum rescata que el enfoque de las capacidades está estrechamente ligado a la justicia en tanto que su meta

es: “[...] establecer principios políticos que puedan servir de fundamento para el derecho constitucional y las políticas públicas en una nación que aspire a la justicia social” (p.). La cuestión en torno a la justicia implica una participación estatal que incumbe derechos y políticas públicas. Cabe preguntarnos en este punto de dónde surge la necesidad de establecer un umbral mínimo de capacidades que todas las personas deban poseer para acceder a una vida buena en un Estado democrático. El objetivo político de Nussbaum reside en esta consideración:

[...] el objetivo político de todos los seres humanos de una nación debería ser el mismo: todos y todas deberían superar un cierto nivel de umbral de capacidad combinada. Entendiendo ese deber no como un funcionamiento obligado, sino como una libertad sustancial para elegir y actuar”. (p. 44)

Nussbaum en este punto, alude a la igualdad desde una perspectiva distinta a las teorías contractualistas modernas. La igualdad, abordada desde el enfoque, no es meritocrática. La justicia no se da por la igualdad de los funcionamientos de los seres humanos. En la visión del contractualismo, las partes sí estarían en igual condición y por tanto son reconocidos según su participación en dicho contrato. El enfoque de las capacidades por su parte no vincula participación con igualdad. El acceso a recursos no es meritocrático en perspectiva de justicia. Mas bien, este reconoce y pretende incidir con mayor urgencia en aquellos contextos de mayor vulnerabilidad. Es decir, son las personas más vulnerables, tales como personas con discapacidades que podrían no tener un aporte de igual magnitud que las personas sin estas deficiencias, quienes también deben de ser consideradas como iguales conforme a una noción de dignidad humana universal:

Un aspecto crucial de mi enfoque es que no introduce, ni abierta ni tácitamente, la premisa de que la justicia sólo es relevante allí donde se cumplen las circunstancias de la justicia de Hume. En otras palabras, no parto de la premisa de que la justicia solo pueda surgir en una situación de relativa igualdad, donde las personas buscan un acuerdo motivadas por la expectativa de un beneficio mutuo (Nussbaum, [2007]2020, p. 165)

Esto deja en evidencia las problemáticas sobre la justicia social que no han podido ser resueltas por las teorías contractualistas ni por las formulaciones en *Teoría de la Justicia* de Rawls, pues al poner en igual condiciones únicamente a las personas que aportan al contrato están limitando el papel de la justicia. Una justicia que desde la perspectiva de nuestra autora no es solo participativa, sino también asistencial allí donde se requiera con mayor urgencia y necesidad. (Nussbaum, [2007]2020)

El foco de atención que Nussbaum otorga a las personas con discapacidades mentales es sugerente para el propósito de nuestra investigación, en tanto, que consideramos que la racionalidad científicista de la moral no es suficiente para sustentar una justicia social que garantice la igualdad para que aquellos ciudadanos que no tienen capacidades “normales” y apostemos por una justicia social que se cimiente en la vulnerabilidad del ser humano. Las personas con deficiencias mentales al ser las más vulnerables en un marco liberal, como el propuesto por Rawls, parecen no ser dignos de una condición de igual participación ciudadana, ni de ser capaces de recibir los recursos necesarios para la realización de sus proyectos de vida. Sin embargo, desde el enfoque de las capacidades estas personas deben ser incluidas en el pensamiento político liberal de las sociedades democráticas:

En el caso de personas con discapacidades cognitivas, el objetivo debería consistir en que tengan las mismas posibilidades que las personas “normales” aunque alguna de esas oportunidades tal vez tengan que ser ejercidas por personas sustitutas [...]. Pero la noción de capacidad básica sigue siendo apropiada para el ámbito educativo: si un niño o niña sufre discapacidades cognitivas innatas, las intervenciones especiales están justificadas”. (Nussbaum, 2012, p. 44)

La participación del gobierno para procurar el desarrollo de las capacidades del enfoque nussbaumiano es un deber que se sostiene en una responsabilidad política. No se trata de dar capacidades a las personas que soliciten o establezcan un contrato con el estado para ser beneficiarios. Por el contrario, la justicia social desde la perspectiva de las capacidades dota de responsabilidad a los gobiernos con suma urgencia. Estos al ser los sistemas que rigen el orden social, constitucional y político deben respetar a todas las personas por igual, mediante la dotación de capacidades necesarias para el desarrollo de sus facultades innatas, así como de contextos sociales favorables para el ejercicio político.

Si bien es cierto hay una gran responsabilidad institucional entorno a la pregunta por la justicia social, Nussbaum aclara que la responsabilidad es también social en un

ámbito comunitario. Esto quiere decir que a todos los seres humanos dentro de una nación nos corresponde abogar por una justicia social que beneficie a todos los ciudadanos que en ella se encuentran. Es decir que todos y todas tengan un mínimo básico de responsabilidad para alcanzar la justicia social.

El enfoque es una propuesta de una justicia social básica. Nada específica sobre aquellas situaciones en las que los seres humanos ya han pasado ese umbral mínimo que requieren para el buen vivir. Solo se enmarca en conseguir una justicia mínima que garantice a los ciudadanos a pasar ese umbral en el marco de lo que entendemos por dignidad humana. (Nussbaum, 2012)

Para Nussbaum, las capacidades deben ser cultivadas y potenciadas. Desde su mirada, el papel recae en gran parte en los gobiernos, pues son estos los que deben procurar a los ciudadanos de las condiciones favorables, traducidas en políticas públicas, para que estas alcancen el florecimiento de su vida. La evaluación que determine dicha procuración de capacidades no debe darse en base al mérito de los ciudadanos. Por el contrario, el enfoque al estar centrado en la condición limitada y dependiente del ser humano considera que las personas que son más propensas a sufrir los estragos de la fortuna son aquellas que necesitan de mayor atención para que pasen el umbral mínimo que necesitan para su realización. En esta línea, Nussbaum rescata la importancia de dar atención a las personas con discapacidades dentro de las responsabilidades de los Estados. Ignorar la particularidad de estas condiciones humanas es una falta de respeto un no reconocimiento, por tanto, el enfoque responsabiliza a los Estados de la atención de aquellas personas.

2.2.4. El enfoque de las capacidades

El enfoque de las capacidades de Nussbaum se encuentra incorporada a la teoría del bien aristotélica. En esta acepción proponemos hacer un análisis de las capacidades y analizar cómo ellas se vinculan a la noción de vulnerabilidad como condición ética de las formulaciones aristotélicas de Nussbaum.

Las capacidades no son una normatividad que rigen el buen vivir de los seres humanos, sino oportunidades de elección. Las capacidades son la posibilidad de ser y hacer con miras al buen vivir según las concepciones particulares de bien de cada persona.

Nussbaum rescata que existen dos tipos de capacidades, aquellas que son facultades innatas, la posibilidad de ser de cada persona y hacer, y por otro lado las capacidades combinadas, la cual combina tanto las capacidades innatas como las condiciones sociales económicas y políticas favorables. Así las facultades combinadas son el conjunto de las facultades internas de las personas y las condiciones coyunturales en las que viven. (Nussbaum, [2007]2020)

También dijimos que Nussbaum no pretende usar ideas metafísicas sobre lo que el ser humano es para fundamentar principios rectores de su propuesta política. Sin embargo, el enfoque sí tiene una intuición de lo que es la dignidad del ser humano y de una vida que sea acorde con esa dignidad, esta se sustenta en una consideración marxista que rescata Nussbaum en *Fronteras de la justicia*: “el ser humano se halla necesitado de una totalidad de actividades vitales humanas” (p. 87). Y menciona Nussbaum que el enfoque de las capacidades parte de esta idea.

Podemos considerar, por tanto, que el enfoque intuye una idea de humanidad más amplia que las formuladas por las teorías contractualistas. Una noción de humanidad que se entiende en aquello que el ser humano es capaz de hacer: su capacidad de agencia; pero a la vez como aquello que lo hace un ser limitado, vulnerable y por tanto necesitado de bienes y relaciones para que pueda desarrollar sus facultades y alcanzar la plenitud de su vida acorde a la noción de dignidad humana, la cual guarda relación con la noción de capacidad básica. En este marco, Nussbaum ([2007]2020) expresa que el propósito del enfoque de las capacidades es proveer un mínimo social básico de capacidades centrado en aquello que las personas pueden hacer y ser de acuerdo con una noción de dignidad humana:

Yo lo he usado [El enfoque de las capacidades] como base filosófica para una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo por el respeto de la dignidad humana. (p. 83)

Así Nussbaum considera que el enfoque de las capacidades es la fuente de los principios básicos políticos de una sociedad liberal y plural. El enfoque permite ejercer un consenso entre personas que tienen concepciones distintas sobre la vida buena o lo que es vivir bien. Así, la lista tiene por propósito ser atribuida a todas las personas dentro de una comunidad política. No sin establecer que las capacidades demarcan un umbral de

referencia que sirva de índice para que los estados puedan detectar los niveles de falta de recursos y desarrollo de facultades, pues sin este mínimo consideramos que las personas no pueden acceder a una vida justa conforme a su condición de dignidad.

Nussbaum también especifica que estas diez capacidades son metas generales, están dispuestas a ser modificadas para responder a los contextos particulares de cada sociedad. Es por este motivo que su formulación es universal: “El enfoque es enteramente universal: la idea es que las capacidades en cuestión son importantes para todos los ciudadanos, en todos los países y que todas las personas deben ser tratadas como un fin. (Nussbaum, [2007]2020, p. 91). Con esto Nussbaum deja en claro que la lista es modificable al tiempo, al cambio de los contextos de las naciones. No es una idea universal rectora, sino una idea intuitiva de lo mínimo que una sociedad necesitaría para ser mínimamente justa: “El enfoque de las capacidades no pretende ofrecer una teoría completa de la justicia social. Es una descripción de los derechos sociales mínimos, no dice nada de aquellos casos que se sitúan por encima del umbral” (Nussbaum, [2007]2020, p. 87).

El enfoque defiende el pluralismo en tanto que el fin político de los seres humanos debe ser una capacidad y no un funcionamiento utilitarista. El enfoque de las capacidades presentado en una lista diez capacidades sustentan la idea de que las capacidades están vinculadas con una forma de justicia social mínima. Por tanto, una nación que aspire a la justicia social debe considerar estas diez capacidades para sus ciudadanos.

A continuación, ponemos a disposición el enfoque planteado por Nussbaum. A partir de este podemos analizar las áreas en las que la vulnerabilidad se vuelve un aspecto importante para dicho planteamiento:

1. Vida: Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. Salud física: Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; Disponer de un lugar adecuado para vivir.
3. Integridad física: Poder moverse libremente de un lugar a otro.; estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia domestica; disponer de oportunidad para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.

4. Sentidos imaginación y pensamientos: Poder usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo auténticamente humano, un modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada [...] Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y eventos religiosos, literarios, musicales. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión tanto en el terreno político como el artístico, así como en la libertad de prácticas religiosas. Poder disfrutar de las experiencias placenteras y evitar dolores no beneficiosos.
5. Emociones: Poder mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, y dolernos por su ausencia; en general poder amar, penar, experimentar ansia, gratitud y enfado justificado. Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo y la ansiedad.
6. Razón práctica: poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de la vida.
7. Afiliación:
 - A. Poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de otro.
 - B. Que se den las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Eso implica introducir disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión y origen nacional.
8. Otras especies: Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. Juego: Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Control sobre el propio entorno:
 - A. Político: Poder participar de forma efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.
 - B. Material: Poder disponer de propiedades, y ostentar los derechos de propiedad en un plano de igualdad con los demás; tener derecho a buscar trabajo en plano de igualdad con los demás; no sufrir persecuciones y detenciones sin garantías. En el trabajo poder trabajar como un ser humano, ejercer la razón práctica y entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores. (Nussbaum, [2007]2020, p. 88-89)

La lista sostiene un carácter intuitivo y normativo a la vez. Intuitivo en tanto que las capacidades no regulan un comportamiento en los seres humanos, ni pretende ser una formulación universal. Nussbaum deja en claro que las capacidades son adaptables a las particularidades de cada sociedad. Y normativo porque otorga responsabilidades a Estados y la sociedad civil, los cuales deben deliberar de acuerdo con el enfoque los recursos y procesos para el desarrollo de las capacidades de los miembros de sus sociedades. Al ser una lista que enuncia capacidades, y no funcionamientos, la propuesta de Nussbaum deja espacio para la deliberación de las personas. En esta línea, la legislación y planificación pública de los Estados deben asegurar que todas las personas sean provistas de condiciones favorables para actuar y elegir de acuerdo a sus concepciones particulares de bien (Gil, 2015).

¿Dónde se encuentra el concepto de vulnerabilidad que Nussbaum vincula con el enfoque? Hasta ahora hemos presentado varios componentes que nos permitirían entender el motivo por el que Nussbaum orienta, en parte, pensamiento político a las formulaciones éticas Kantianas, no sin perder sus rasgos aristotélicos. Del paso de su pensamiento ético al político, nuestra autora considera necesario hacer un salto a las formulaciones kantiana para sustentar un proyecto universal conforme a una noción de dignidad humana que responda a una concepción de lo que toda persona es y puede hacer. Sin que ello suponga una idea regulativa de corte meramente kantiano, o a las formulaciones racionalistas modernas (Saenz, 2019).

Nussbaum sugiere que la vulnerabilidad humana y la interdependencia son universales [...] Vulnerabilidad es, como nosotros lo vemos, una profunda dimensión del concepto de ser humana de la política de Nussbaum. Ella argumenta que la racionalidad es temporal y cambia con el paso del tiempo. De acuerdo con Nussbaum, los principios políticos crecen de una concepción de la persona como ser independiente. Así ella explícitamente critica la idea de un sujeto autónomo como la idea desarrollada por las teorías contractualistas, y más recientemente por John Rawls. [Traducción de Google] (Marie, 2015, p. 1557)

En este sentido, ella rescata que los principios políticos básicos se derivan de una construcción de la noción de persona política que se sustenta en la noción de vulnerabilidad. Esto clarifica la cuestión sobre por qué Nussbaum no pretende sostener el enfoque de las capacidades en premisas metafísicas, sino en una concepción política del

ser humano con capacidad de agencia política. Esto contrasta con la formulación de la persona humana de Rawls que participa de la justicia: personas racionales, libres e iguales. Estas características de la persona humana en la concepción de Rawls cuentan con validez universal e incondicional.

Varios autores consideran que la vulnerabilidad es el eje que estructura el pensamiento liberal de la norteamericana. A este respecto menciona Saenz (2019):

Volver a colocar en el centro de la idea de dignidad tanto la capacidad racional de elegir y llevar adelante un plan de vida que presenta el derecho y la filosofía, como la corporalidad animal del ser humano y su fragilidad que registra la literatura (y pone en acto la experiencia de lectura) permite pensar en maneras más inclusivas tanto nuestra relación con los otros animales, como la políticas dedicadas a la vejez, la infancia, y el adecuado reconocimiento de las tareas de cuidado, así como también las formas de tratamiento de las discapacidades en la sociedad. (p. 375)

El enfoque de las capacidades tiene una idea intuitiva de la dignidad, es decir una idea moral objetivamente verdadera que puede ser concebida por los seres humanos. El enfoque parte de una intuición valorativa de la moral. El término que Nussbaum utiliza “capacidades” remite a la concepción aristotélica de virtudes, en tanto que las capacidades son facultades y no solo bienes materiales (Leal, 2012). Siguiendo este enfoque, las capacidades deben desarrollarse y para ello los Estados deben de proveer de recursos que se derivan en funcionamientos, así como de condiciones sociales favorables.

El papel de la justicia en este punto radica en que se necesita de bienes exteriores para nivelar el azar de la fortuna, caso contrario la vida buena se ve en peligro (Pinedo, 2019). De este punto podemos deducir la necesidad de Nussbaum de introducir un enfoque de las capacidades, el cual se enmarca en un sistema en el que el estado proporciona un número de capacidades a desarrollar que permitirían al ser humano su desarrollo fructífero en convivencia con otros.

Según nuestra autora los seres humanos no solo necesitan de capacidades materiales, sino también de capacidades relacionales que les permita crear vínculos con otros seres humanos. Es la condición de ser seres interdependientes. Por esta razón Nussbaum formula la séptima capacidad humana básica. Nussbaum menciona que los seres humanos necesitan afiliación porque para poder vivir bien, se necesita de los otros.

Lo cual implica reconocer y mostrar preocupación por los demás que sufren estragos de la fortuna, incluso aquellos que no conocemos. Se trata de una consideración ética, la relación que los seres humanos pueden crear con otros seres humanos es una relación de dependencia, por tanto, la propuesta incluye poder imaginar la situación de otras personas.

La vulnerabilidad se encuentra estrechamente ligada con la concepción de dignidad humana por status, que Nussbaum toma de la concepción aristotélica. Esta es una premisa que hemos mantenido a lo largo de este trabajo:

Esto supone introducir en la concepción política de la persona, de la que va a derivarse de los principios políticos básicos, un reconocimiento de que somos animales temporales y necesitados, que nacemos siendo bebés y terminamos con frecuencia en otras formas de dependencia. Supone llamar la atención sobre estas áreas de vulnerabilidad, e insistir en que la racionalidad y la sociabilidad son en sí mismas temporales y que están sometidas a crecimiento, maduración y decadencia. (Nussbaum, [2007]2020, p. 167)

El fin al que apunta el enfoque es a reducir el potencial sufrimiento al cambio del azar. Es por ello por lo que, las cuatro primeras capacidades, se vinculan necesariamente con la fragilidad de la vida humana. Nussbaum establece que las personas necesitan de posibilidades para poder vivir bien por un tiempo prudencialmente humano. La responsabilidad es estatal y social. La consideración de la vulnerabilidad en este punto no es meramente antropológica, como la concepción que sustentaba en *Fragilidad del bien*, sino más bien política, en tanto que la vulnerabilidad debe ser asistida para aminorar su potencial sufrimiento a causa de situaciones externa a la persona. Pero a la vez, el rasgo aristotélico es inherente a esta concepción política de la vulnerabilidad, en tanto que esta capacidad parte de la consideración ineludible de la fragilidad de la vida humana, y por ello esta está sometida a la posibilidad de una muerte prematura.

Por otra parte, la segunda y tercera capacidad recurren a la consideración física de la persona humana. Salud, nutrición y satisfacción sexual. La condición física necesita de ser desarrollada. Se trata en este punto de aquello que rescata Formosa y Mackenzie (2015) sobre el vínculo entre racionalidad y animalidad: “De acuerdo con esta tradición [aristotélica/marxista], como Nussbaum la caracteriza, la dignidad humana y la moralidad

están entretejidas con la animalidad humana, la vulnerabilidad, y las necesidades corporales” [La traducción es mía] (p. 6). Consideraciones que las teorías contractualistas dejaron de lado, centrando su reflexión política en un ser humano desprovisto de su animalidad.

2.3. La justicia en Emmanuel Levinas

La justicia en Levinas, solo puede tener lugar como consecuencia del *anudamiento ético* que se da en el reconocimiento de la propia vulnerabilidad y de la vulnerabilidad del otro. Vulnerabilidad que se manifiesta a través del rostro como cuerpo sensible. Es en este reconocimiento donde el *mismo* pierde sus poderes de apropiación y se reconoce frágil frente a la inmanencia del otro, que también es vulnerable y por tanto exige al yo responsabilidad y compasión. Así, para Pinardi (2015), lo que toda persona expresa es su vulnerabilidad, y es ella la que hace imposible el asesinato del otro.

2.3.1. La justicia

Hasta ahora hemos analizado en el primer capítulo, los componentes que nos permitían identificar a la vulnerabilidad humana como una condición ética. Estos componentes se relacionan en Levinas con la sensibilidad corporal, la manifestación del rostro, y el contacto sensible que se entabla a través de este reconocimiento. Proceso que lleva a fundar una nueva concepción de subjetividad: *El otro en el mismo*, que para Levinas es una escisión necesaria para desarrollar una ética del cuidado donde el yo se responsabiliza del sufrimiento de su prójimo por la condición de igual vulnerabilidad que les caracteriza.

Ahora bien, en este capítulo regresaremos a los postulados que hemos desarrollado en el primer capítulo para equiparar la visión ética de Levinas con su concepción entorno a la justicia. La cual consideramos es una concepción política por referirse a la sociabilidad humana, a los sistemas de representación política por medio de las instituciones que existen en nuestros Estados. También por ser una respuesta a las problemáticas que Levinas detecta a nivel social, cuando describe por medio de alegoría bíblicas situaciones de vulnerabilidad específicas que padecen las personas hoy en día: el huérfano, la viuda, el inmigrante y el pobre.

Los planteamientos que desarrolla Levinas entorno a la justicia se vinculan con la verdad. En *Totalidad e infinito*, Levinas establece una relación entre justicia y lenguaje. El lenguaje que es la formulación teórica de la palabra proviene de la razón del ser humano. En el capítulo anterior establecimos un vínculo entre ética y sensibilidad, cuerpo e intuición. Ahora nos corresponde analizar el lugar que tiene la palabra en las formulaciones sobre la justicia que hace Levinas. Esto quiere decir que Levinas no soslaya el papel de la racionalidad al hablar de justicia, por el contrario, para formular una teoría de la justicia se necesita hacer una reflexión crítica y diálogo que solo puede ejercerse por medio de la palabra. Incluso llegar a la conmensurabilidad, puesto que un mundo sin palabras, un mundo sin acuerdos que se establecen por medio del diálogo es un mundo anárquico. Por tanto, la justicia solo podrá tener lugar donde exista la palabra.

Haber centrado la reflexión ética y política meramente en torno a la racionalidad cientificista de la moral, no ha sido favorable para la justicia. Por eso Levinas, parte de la composición de una nueva subjetividad del yo que se forma a partir del contacto sensible con el otro que se manifiesta en su rostro, de este contacto surge la responsabilidad por el otro. Según Pinaridi (2007) “la verdadera relación ética está determinada por el otro. En este sentido es siempre un donar anticipadamente, y en ella los derechos son siempre del otro” (p. 105) Es a partir de esta consideración ética primigenia que podemos pasar a hablar de la justicia y el papel de la racionalidad que en dicho proceso ocupa.

Antes de hablar del papel de la palabra, pasaremos a indagar en las formulaciones sobre la libertad, que en Levinas, al igual que en Nussbaum, tiene una connotación distinta del concepto de libertad formulado por Rawls para su teoría de la justicia. Describe Levinas en *Totalidad e infinito* que la espontaneidad es la libertad del ser humano. Así, para Levinas la libertad en su ejercicio espontaneo primario debe ser cuestionada, pues esta, en su libre ejercicio es arbitraria y violenta. Así en esta acepción analizaremos en qué medida Levinas establece un vínculo necesario entre la razón, en tanto que normatividad y lenguaje; y espontaneidad, en tanto que libertad como componentes de la sensibilidad humana: como intuición, que analizamos en el primer capítulo.

En *Totalidad e infinito*, Levinas ([1971]1987) plantea lo siguiente:

[...] decir que el hecho, obstáculo a nuestra espontaneidad, es injusto, es suponer que la espontaneidad no se cuestiona, que el ejercicio libre no está sometido a las normas, sino que es la

norma. [...] Para que el obstáculo llegue a ser un hecho que exige una justificación teórica o una razón, ha hecho falta que la espontaneidad de la acción que la supera sea inhibida, es decir cuestionada en sí misma. (p. 104-105)

La justicia tiene un vínculo irreductible entre la teoría y la intuición. Quiere decir que la libertad no debe desvincularse de la normatividad, establecida esta última sobre la base de una reflexión teórica. La teorización también es crítica y cuestionamiento de la libertad arbitraria. No significa que Levinas estaría eliminando la libertad humana como componente político, sino por el contrario, sugiere que esta no puede ir en oposición a las normas que se establecen sobre una base racional que apuntan a la verdad. Así la espontaneidad tiene una importancia significativa que debe ir de la mano con la razón para situarse en la totalidad.

Para Levinas la justicia se encuentra estrechamente vinculada a la totalidad y el infinito, nombre de su célebre publicación de 1971. La totalidad es teórica, aborda una concepción universal para las formulaciones sobre la justicia; mientras que el infinito es lo moral, el acercamiento ético que no puede ser reducido a la teoría, sino componente crucial de esta. El infinito es la conciencia del otro que es deseo, nunca apropiación. Así el deseo que no puede ser la aparición de la otredad cuestiona la libertad violenta del yo, su capacidad de ser su asesino. Este cuestionamiento conduce a la responsabilidad ética, que se extiende en la aparición del tercero e invade un plano más amplio, el de la justicia.

2.3.2. La libertad

Al igual que en los planteamientos nussbaumianos, la libertad tiene una relevancia importante en Levinas. El autor, a este respecto, reconoce el valor de la libertad humana en sus formulaciones en torno a la justicia. La libertad es uno de los componentes que defienden las teorías liberales contemporáneas, en el caso de Rawls la justicia se cimenta sobre la condición de hombres libres e iguales. Sin embargo, en Levinas la libertad en su espontaneidad debe cuestionarse en su ejercicio. El no hacerlo, conlleva a una formulación individualista y autoreferencial de la justicia.

Así, para Levinas, la libertad debe reconocerse como asesina en su ejercicio para llegar a la justicia como totalidad e infinito:

La teoría política saca la justicia del valor indiscutido de la espontaneidad, por el conocimiento del mundo, cuyo más completo ejercicio trata de asegurar, compatibilizando mi libertad con la libertad de los otros. Esta posición no admite solo el valor indiscutido de la espontaneidad, sino también la posibilidad para un ser razonable de situarse en la totalidad [...] (Levinas, [1971]1987, p. 105).

A partir de esta concepción de la justicia, podemos relacionar la espontaneidad como la posibilidad del ser humano de ser y hacer conforme a los requerimientos de la libertad. Aquello que propone Nussbaum en la formulación de su liberalismo político en torno al enfoque de las capacidades. Pero esta espontaneidad de la libertad no es mera intuición, debe ir de la mano con la normatividad que surge la reflexión crítica de la razón. En este sentido solo una libertad que se reconoce violenta puede engendrar la verdad. Una verdad que en Levinas, no surge de sí misma como una inscripción de lo divino en la razón humana al estilo del cógito Cartesiano, es decir del conocimiento objetivo. Si no, la verdad que surge del reconocimiento de la libertad espontánea como arbitraria y violenta, que por medio de la reflexión crítica se avergüenza de su posibilidad de volverse asesina o indiferente al sufrimiento del otro: “La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad (y así la verdad no se deduce de la verdad)” ([1971]1987, p. 106).

La libertad es poder, es la capacidad de ser y hacer en su espontaneidad. Pero, Levinas aclara que es en la conciencia de la moral, en el recibimiento del otro, donde empieza la verdadera relación ética que debe conllevar a una reflexión sobre la sociabilidad en el plano de la justicia. En palabras de Levinas esta reflexión permite la resistencia de los poderes de apropiación del yo y lo coloca en una relación con el otro. En la que el propósito no es abarcarlo o eliminarlo, sino responsabilizarme de su sufrimiento.

Por tanto, el saber cómo crítica libera a la libertad de la arbitrariedad. Levinas considera que hay que buscar lo inteligible. La reflexión en torno a la ética y la justicia comienza al mismo tiempo del reconocimiento de la violencia de la libertad espontánea, pues este reconocimiento de su arbitrariedad se da cuando aparece el otro que sufre, es vulnerable y necesita del yo. El yo como ente libre puede constituirse su asesino, sin embargo, he aquí el llamado que se presenta en los textos judíos de los que Levinas se sostiene para formular una justicia: No matarás. Así, Levinas plantea una nueva forma de conocimiento en contraste con las teorías racionalistas y científicas de la moral de la modernidad. La razón ahora es el cuestionamiento que invita a los seres humanos a la

justicia, ya no será más una razón que asegure fundamentos y poderes de apropiación a los seres humanos.

2.3.3. La teorización: La palabra y la vulnerabilidad

En *Totalidad e infinito*, en el subcapítulo titulado *Verdad y justicia*, Levinas desarrolla varios temas relacionados con el lenguaje. De ellos podemos rescatar que para Levinas la justicia es palabra, cuestionamiento, reflexión ética. Es razón y sensibilidad, es comprensión sin abarcamiento. Es subjetividad fundada en la alteridad, y a la vez es sociabilidad: relación de la triada, yo, otro, tercero que se establecen por medio del lenguaje:

La objetividad del objeto y su significación provienen del lenguaje. Esta modalidad por la cual el objeto es puesto como tema que se ofrece, incluye el hecho de significar: no el hecho de remitir al pensador que lo acopla a eso que es significado, sino el hecho de manifestar el significante, el emisor del signo, una alteridad absoluta que sin embargo le habla y, por lo mismo, tematiza, es decir propone un mundo. ([1971]1987, p. 118)

En esta línea, Levinas considera que el mundo está constituido por la palabra que da significación a la alteridad que se manifiesta en su vulnerabilidad. La palabra da sentido a un mundo ordenado, no a la imagen de mundo idealista rawlsiano, sino un mundo de significación.

En el capítulo *Verdad y justicia* de *Totalidad e infinito*, Levinas aclara el papel de los componentes que a lo largo de la historia de la filosofía se han relacionado con la verdad, a saber, la objetividad, la teorización, significación, etc. Estos han sido abordados desde el individualismo que caracterizaba las formulaciones racionalistas científicas de la modernidad, cimentadas a partir de la mera razón como impresión de lo divino en la mente del hombre:

La significación o la inteligibilidad no se sostiene en la identidad del Mismo que permanece en sí, sino en el rostro del otro que llama al Mismo [...] La significación está en la excedencia absoluta del Otro con relación al Mismo que lo desea [...] La significación se sostiene en el Otro que dice o que entiende al mundo y al que su lenguaje o su entendimiento precisamente tematizan. ([1971]1987, p. 119)

Levinas en esta línea, establece una nueva dimensión de la verdad con la justicia. La objetivación, la tematización teórica y la significación se fundamentan ahora a partir de la otredad que se aparece y se anuncia por medio de la palabra. El primer contacto sensible, en el que el otro se manifiesta por medio de su corporeidad y demanda responsabilidad ética se convierte en formulación teórica para fundamentar una responsabilidad que abarque al tercero, el otro del otro. Aquel que no conozco, pero que es vulnerabilidad y fragilidad como el otro y el mismo. Vulnerable por el hecho de que la libertad del yo es una amenaza. En esta línea, la necesidad de la palabra como tematización y teorización de la relación que se instaura en la vulnerabilidad cobra importancia porque permite abarcar el plano de la justicia en una dimensión más amplia, sin perder de vista la relación ética sobre la que se instaura:

La tematización como obra del lenguaje, como una acción ejercida por el Maestro sobre mí, no es una misteriosa información, sino la llamada dirigida a mi atención [...] Pero la atención eminentemente soberana a mí, es lo que esencialmente responde a una llamada. La atención es atención a alguien. La exterioridad de su punto de partida le es esencial a ella, que es la tensión misma del yo. ([1971]1987, p. 122)

Por tanto, la tematización como producto de la conciencia reflexiva del ser humano se origina en la llamada externa, nunca en sí misma. La tematización no es absorber de manera abstracta al otro desde una preconcepción de lo que ese otro es o necesita. La tematización de la justicia se funda en la llamada que surge de la exterioridad. Una justicia fundamentada en una preconcepción de la mismidad, que se origina en sí misma es inútil. El punto de partida de la verdadera tematización y con ella la significación de los significantes se originan a partir de la exterioridad: “La palabra instaura la comunidad solamente al dar, al presentar al fenómeno como dato” (Levinas, [1971]1987, p. 120). Así, la significación surge de la relación ética que tematiza la razón. Dice Levinas que la significación está guiada por la estructura del uno para el otro. No significación que se consolida desde el logos de la mera racionalidad, sino a partir de la relación ética tematizada.

Un mundo sin la palabra sería anárquico. Esto significa desde Levinas la necesidad de establecer acuerdos por medio de la palabra. Lo que aparece, no se degrada en la nada, sino que se fecunda en la palabra. La exposición corporal y sensible se hacen llamado por medio de la palabra. Por medio de la palabra el yo responde. Se instaura la

sociabilidad y en ella la justicia. Así la palabra introduce un comienzo en la anarquía del reino del silencio:

Un mundo absolutamente silencioso, indiferente a la palabra que se calla, silencioso en un silencio que no deja adivinar, detrás de las apariencias, a nadie que señale este mundo y que se señale al señalar este mundo, aunque mienta a través de las apariencias, a la manera de un genio maligno, un mundo tan silencioso no podría ni siquiera ofrecerse como espectáculo ([1971]1987, p. 116).

En este sentido el mundo se ofrece en el lenguaje. Necesitamos de normas que se funden desde la palabra: la demanda de responsabilidad ética. Puesto que un mundo donde reina el silencio es indiferente al sufrimiento, a la violencia, a la vulnerabilidad de los otros que se manifiestan a través de su corporalidad. La palabra tiene una finalidad, manifiesta nuestro comportamiento práctico. Le da significación a nuestra aparición en el mundo. La finalidad de nuestro comportamiento práctico es el gozo. Lo que en palabras de Nussbaum tomadas de la ética aristotélica es la felicidad o el florecimiento de una vida humana.

2.3.4. Justicia cimentada en una nueva subjetividad: El otro en el mismo.

a. Conciencia moral como relación ética para la justicia.

Levinas insta una nueva subjetividad como el “otro en el mismo” anterior a la conciencia moral (Palacio, 2015), en contraste con la concepción contractualista moderna de subjetividad centrada en la mera racionalidad. De dicha concepción, Levinas aborda una nueva concepción de justicia en una doble dimensión: amor y fecundidad. La cual no se centra en la aplicación de aderezos de amor a las concepciones de la justicia precedente, sino, en lograr que la justicia coincida con el amor, por medio de una nueva concepción de la relación ética, fundamentada en el reconocimiento de la vulnerabilidad como condición constitutiva (Medina, 2015).

Hay una distinción clara que tenemos que hacer en cuanto a los planteamientos levinasianos de la justicia. Las formulaciones éticas de Levinas influyen en un ámbito más amplio que es la política. En este plano abordamos la justicia como un sistema estructural que aborda tanto a los Estados de una sociedad como la relación ética de sus ciudadanos. En los primeros apartados de Levinas sobre la justicia esta es entendida como

aquello que trasciende la relación del amor. El amor se da en el plano de la relación ética que ya hemos abordado en el capítulo anterior. El amor tiene lugar en la relación yo-tú, pero qué sucede cuando ampliamos esta relación. Cuando pasamos a comprender el mundo de múltiples relaciones: la sociabilidad.

Para Levinas esta cuestión no es ajena a sus planteamientos éticos, más bien deben ser abordados desde el anudamiento ético. Es así que las formulaciones de la justicia tienen lugar con la aparición del tercero, porque el yo no puede o debe únicamente responder al otro como un tú: la sociabilidad es compleja. Para ello es necesario una reflexión teórica que abstraiga y compare a los incomparables. Los incomparables son los seres humanos, las personas que no pueden ser reducidas a ideas sustanciales preconcebidas, que abarquen a todas las personas en base a una idea universal de lo que ellas son o puedan hacer. Pero en el ámbito de la justicia es necesario abstraer (Levinas, [1971]1987).

La actitud teórica abstracta nos permite concebir aquello que las personas necesitan desde la exterioridad. La justicia y la injusticia del mundo están fuertemente ligadas en el pensamiento de Levinas desde lo económico. Como bien señala, la injusticia es injusticia económica, es la injusticia material la que reduce a uno en sí a lo que es un para sí, privar a un ser humano de su obra, de lo que ha producido con sus propias manos. Esto conlleva al solipsismo del que no pueden escapar las corrientes racionalistas precedentes, y lo que conllevó a dichas teorías a caer en el individualismo y la auto referencialidad a los seres humanos.

b. El tercero como apertura de la relación ética a la política

Como hemos analizado en el capítulo anterior, es a partir de la sensibilidad ética que se produce en el reconocimiento de la vulnerabilidad humana como primer paso hacia la conciencia moral donde reside la justicia. De este primer paso, podemos pensar la justicia como el orden normativo que instituye leyes para proteger a los más vulnerables, pero no en base a legalidad, sino en el *anudamiento ético* (Palacio, 2015).

La justicia aparece en el pensamiento de Levinas con la aparición del tercero. En esta línea nos preguntamos ¿quién es el tercero? El tercero es uno distinto que el prójimo del yo. El prójimo que es próximo, es aquel que está cercano al yo, el que establece una relación directa y demanda responsabilidad porque se manifiesta por medio del rostro,

parecería que la responsabilidad ética está así establecida y sería suficiente para poder abordar la vulnerabilidad humana bajo esta dimensión de la sensibilidad expuesta. Sin embargo, Levinas pretende abordar un campo más amplio. Cuando Levinas aborda la justicia introduce al tercero como aquel que trae consigo una contradicción que se manifiesta en la reflexión teórica de la conciencia: “¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia” (Levinas, [1978]1987, p. 236) La justicia es la comparación de los incomparables, es decir la tematización de un sistema inteligible que se funda en la igualdad, unicidad de los seres humanos. En esta línea todos somos iguales bajo la condición de vulnerabilidad, pero esta igualdad que se hace comparación en la tematización no elimina, ni consume en su arbitrariedad la pluralidad de los seres humanos. Levinas, sostiene en efecto que no se puede hacer una sincronía del yo, el otro y el tercero, porque cada uno es individual y único. Esto quiere decir que siguen siendo incomparables en el ejercicio de la conciencia. A pesar de ello, el yo, el otro y el tercero forman una triada perfecta en el plano ético. Esto es una pretensión de una comparación que nunca podrá llegar a ser en su totalidad por ser cada uno de estos diferentes entre sí:

Es la comparación de los incomparables, tematización del mismo a partir de la relación con el Otro, a partir de la proximidad y de la inmediatez del Decir anterior a los problemas, mientras que la identificación del conocer, en cuanto tal absorbe a todo otro ([1978]1987, p. 236).

Lo que Levinas resalta con la aparición del tercero es la necesidad de tematizar, puesto que existirán áreas de la vida humana en las que no es posible ejercer una relación de proximidad directa con todo otro del otro, con la huérfana, el desvalido, el herido el mendigo, la viuda. La pregunta que gira en torno a esta consideración es si la relación ética puede ir más allá de la proximidad directa del yo y el otro, si el reconocimiento de la vulnerabilidad solo se da a través del contacto sensible que se manifiesta en el rostro. Para Levinas, esto es posible mediante la tematización. La objetivación permite abarcar la condición de vulnerabilidad de los seres humanos como una responsabilidad que excede al yo y abarca el plano de la sociabilidad, esto es universalizar la cuestión, llevar la relación ética que se instaura en el reconocimiento de la vulnerabilidad al plano político.

Así, la cuestión entorno a la relación ética se expande y se complejiza. Por lo que la respuesta de Levinas ([1978]1987) será destacar el importante papel de la tematización. La cual tiene un vértice distinto al usado por la modernidad racionalista. La

tematización es objetividad, es comparación: es considerar a los seres humanos como iguales pero distintos a la vez, nunca podrán ser comparables, ni abarcables en su totalidad: el otro excede al yo, los otros se presentan al yo en su inmanencia, fundan una relación asimétrica, relación que se fundamenta como responsabilidad ética. Así la tematización no se ve forzada por el cálculo científico para hacer formulaciones objetivas en torno a la justicia en base a lo que el ser humano es o necesita, tampoco en torno a concepciones universales de igualdad que más bien reducirían lo que el ser humano es.

En este sentido la tematización del otro y el tercero no es solo científicista, es obsesión, pues el llamado del tercero también es un clamor de justicia: clamor que llama a la conciencia a responder de manera ética. El tercero es invisibilidad, no lo conozco necesariamente, pero su clamor se hace latente por medio del rostro del otro que le es próximo al mismo. La pregunta aquí concierne a cómo es el vínculo entre otro y el tercero:

La significación significa en la justicia, la significación del rostro, lo que transmite se hace latente en la justicia. Pero la significación, aclara Levinas, es anterior a esta también, ya el primer contacto sensible donde se funda la relación ética ya es significación, sin necesidad de tematización. Pero la justicia es el momento que expande la responsabilidad ética y la torno una responsabilidad política por el bienestar de la comunidad: “[...] la justicia traspasa la justicia en mi responsabilidad para con el otro, en mi desigualdad con respecto a aquel de quien soy rehén. El otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres” (Levinas, [1978]1987, p. 237).

El tercero aparece desde ya en el rostro del otro, en el primer contacto sensible. En este sentido el tercero aparece para fortalecer la responsabilidad ética con el otro. A este respecto Navarro (2007) menciona que:

Por otro lado, el «tercero» hace posible que el discurso del otro sea un mandato ético con carácter público. Por lo que éste ya no es pensado como un sujeto vulnerable, sino reclamando justicia, así para aludir a él, Emmanuel Lévinas se hace eco de las figuras del «extranjero», del «huérfano» y de la «viuda» (p.187).

La cuestión en torno a la responsabilidad ética se hace pública, y dicha responsabilidad se sustenta en la condición misma de vulnerabilidad. Como menciona Navarro las imágenes que usa Levinas para representar al tercero y al otro aluden a condiciones humanas vulnerables que aparecen en los textos bíblicos.

¿Cómo la cuestión se torna pública? Por medio de la tematización que es ahora formulada como conciencia de la vulnerabilidad: “La conciencia nace como presencia del tercero” (p. 239). Y es esta conciencia la fundamentación la justicia que se da como sincronización: “La sincronización es acto de conciencia que mediante la representación y lo Dicho, instituye el lugar de la justicia, terreno común a mí y a los otros, dentro del cual soy contado entre ellos; es decir donde la subjetividad es ciudadana” (p. 240).

2.3.4.3. La justicia como descentramiento del yo

En el primer capítulo también establecimos que la subjetividad que instaura Levinas se funda en la consideración del otro en el mismo: Es decir la subjetividad del yo solo se configura a partir de una ruptura de su ipseidad para conformarse a partir de la alteridad que se manifiesta en el rostro del otro. Esta nueva concepción de la subjetividad, dijimos es anterior a la conciencia moral.

En *Otro modo que ser más allá de la esencia*, Levinas amplía las formulaciones sobre la subjetividad que aborda en el capítulo de vulnerabilidad de esta misma publicación. Ahora el terreno se amplía en la justicia, entendida esta como el espacio común del yo, el mismo y el tercero (los otros del otro). Allí la subjetividad ya no se conforma únicamente en la particularidad del yo, sino ahora una subjetividad de la ciudadana, de la sociedad como cuerpo conformado por los individuos en sus singularidades. Esta subjetividad empieza a conformarse común, es decir en el colectivo, por medio del descentramiento del yo:

Pero la justicia no se puede establecer a menos que el Yo siempre evadido del concepto de Yo, siempre desituado y destituido del ser, siempre en relación no recíproca con el Otro, siempre para el Otro, pueda hacerme Otro como los otros (Levinas, [1978]1987, p. 240).

El primer momento dice Levinas, el momento preoriginal, donde se establece la proximidad, el contacto y la responsabilidad ética, necesitan de la significación de la tematización, como hemos establecido anteriormente. En la tematización, se enuncia lo idealizado, valora y juzga conforme a la concepción de justicia. El juicio valorativo se funda en la justicia que es la toma en consideración todas las voces y perspectivas de los entes, para ponerlas en conjunto y develar la verdad que es la pregunta por el ser. Así, la

cuestión en torno a la justicia sigue teniendo sus bases en el ser para el otro (para los otros).

Por tanto, es una formulación metaética, trasciende al ser en el plano existencial, su ética es exceso; Y la justicia viene a aterrizar estas formulaciones metaéticas para trascenderlas en el plano de la sociabilidad. La aparición del tercero permite el advenimiento de la justicia descentrando al yo aún más. Si el otro ya permitía en el contacto próximo una irrupción en su subjetividad, el tercero amplía la división y hace de la responsabilidad una cuestión social. Así lo menciona Bell (2019):

[...] Levinas intercambia el significado de justicia de una erradicación del exceso, a la necesidad de tener que elegir como la responsabilidad del yo es promulgada con el advenimiento del tercero. [...] En otras palabras, el exceso de la ética sobrevive en la transmutación de la ética a la justicia; eso es, la responsabilidad por otros se divide, pero permanece siendo exceso. [La traducción es mía] (p. 9)

En la justicia se muestra el todo, las exigencias de la responsabilidad para con el otro, responsabilidad que mantiene su eje de no reciprocidad, como en el plano ético del contacto sensible originario. Así, la justicia establece un orden por medio de la razón, pero con la misma condición que fundaba en la responsabilidad como exceso de su ética. En esta línea en palabras de nuestro autor, la justicia es la trascendencia por excelencia (Levinas, 1978).

Así el descentramiento del yo se da en esta doble dimensión, en la ética y la política. Dos momentos que Levinas relaciona con dos capacidades humanas: ver y relatar. Estas capacidades son momentos de un mismo proceso: Ver el rostro que se manifiesta en su sensibilidad y entablar una relación ética verdadera, para relatar por medio de la tematización el deber hospitalario y trascender las cuestiones formales de la mera racionalidad.

Así, cuando decimos que la responsabilidad ética se expande, salimos de la subjetividad del yo escindida por el mismo, para pasar a comprender el papel de las políticas pública que se ejercen por medio de las Instituciones gubernamentales, y el papel de la sociedad civil misma. Menciona Levinas:

El extraordinario compromiso del otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio. ([1978]1987, p. 241)

Pero esta formulación de la justicia no se establece de manera impersonal, no son leyes anónimas. Por el contrario, regresa Levinas a enfatizar que esta es la comparación de los incomparables, los inabarcables, se establece a partir de la relación ética. La cual deberá ser pensada, reflexionada y permanecer siempre en el Decir, puesto que el uno, el otro y el tercero al no ser abarcables, son siempre distintos. Solo la justicia sincroniza los incomparables, no reduciéndolos a la unidad: “La filosofía, llamada a pensar la ambivalencia, a pensarla en muchos tiempos incluso si está llamada al pensamiento por la justicia, sincroniza aún en lo Dicho la diacronía de la diferencia del uno y del otro en tanto que uno para con el otro” (p. 242) Así, la sincronización se funda en una relación ética, donde el yo despojado de sí mismo, se conforma sujeto a partir del otro, y a partir de esta escisión original -ruptura del yo por el otro- se funda una subjetividad que alberga al ser en su totalidad: Ahora el ser es para el otro. Es decir, el mundo tematizado debe tener por base esta consideración, donde la alteridad es la base y fundamento de una responsabilidad ética que se expande en el plano político.

2.3.5. Justicia como porvenir, más allá de la existencia.

2.3.5.1. El ser para la justicia

Los terminos que usa Levinas para hablar de justicia se vinculan siempre con la palabra. La justicia, es decir, el *Decir* es preoriginal, anárquico, proximidad, contacto, deber sin fin. Pero este requiere de la significación de lo que se tematiza.

Lo Dicho, lo estable, lo estipulado como orden normativo debe ser juzgado. El juicio se funda en la justicia que pone en conjunto las diferentes voces: El ser del ente. Por medio de la justicia se muestra todo, se devela el ser: “El ser en cuanto ser es función de la justicia” (p. 242)

La razón se busca en la relación entre términos, entre el uno y el otro que se muestran dentro de un tema. La razón consiste en asegurar la coexistencia de esos términos, la coherencia del uno y

el otro, a pesar de su diferencia, dentro de la unidad de un tema; en asegurar el acuerdo de los diferentes sin hacer estallar el presente donde se mantiene el tema. (Levinas, [1978]1987, p. 243)

2.3.5.2. Justicia y vulnerabilidad

Hasta ahora hemos visto que Levinas considera tanto la sensibilidad como la tematización componentes de un mismo proceso. No momentos por separados, ni en orden cronológico que actúan en momentos distintos. El primer momento que se da por medio del contacto sensible no es un proceso sin cognición, la responsabilidad ética es un momento que se establece por medio del cuerpo, pero como reconocimiento de la fragilidad que nos caracteriza. Reconocimiento que pasa por la conciencia necesariamente. En cuanto a la justicia hemos establecido que para Levinas esta tiene un vínculo imprescindible con la racionalidad, en tanto que la justicia se produce como reflexión y tematización de la conciencia para poder responder en el ámbito de la política.

Ambos momentos son importantes para fundamentar una justicia como orden, como función del ser, justicia como responsabilidad social. La justicia no puede establecerse únicamente en el contacto sensible directo del yo al tú. La justicia debe abarcar un campo más amplio. En este sentido el tercero, aparece como el *otro* (o los otros) del otro que se me aparece, que también es sensibilidad, vulnerabilidad; necesitado de los demás, y aunque el yo no establezca una relación próxima de igual cercanía con el tercero (como lo hace con el otro) es ineludiblemente responsable también del tercero, esto porque es un ciudadano de una determinada sociedad, que podemos describir en términos levinasianos como la totalidad del ser.

Navarro (2007) en la misma línea que menciona Bell (2019), sostiene la existencia de la irreversibilidad de la responsabilidad ética. El tercero para Navarro refuerza esta no reciprocidad de la responsabilidad ética. El *yo* ya no es responsable únicamente del otro vulnerable que se presente frente a él, sino también de los otros a los que esa vulnerabilidad que es constitutiva remite:

A su vez, la responsabilidad levinasiana es ahora intransferible, pues, el yo no es únicamente responsable de ese otro concreto, que está frente a él, sino también de todos Aquellos a los que su vulnerabilidad remite y por, recursividad, de toda la humanidad. (p. 187)

Así, la justicia, a pesar de que se aborda en el ámbito de la tematización para dar significación a la relación ética originaria, se funda tanto en la proximidad como primer paso para la tematización de los incomparables como producto social. Recalcamos que esta tematización como objetivación, hasta cierto punto de la relación ética, no es un orden normativo de corte absolutista o totalitarista, sino siempre un decir abierto al porvenir, al cambio que se logra por medio del diálogo.

En esta línea, abordaremos ahora el plano sobre el cual la justicia se cimenta en la noción de vulnerabilidad que constituye a toda persona humana. Este plano se da en una doble dimensión: el amor y la fecundidad. Como menciona Medina (2015): “Lo que en realidad intenta, al contrario que Rawls o Ricœur, no es hacerle componendas aquí y allá a leyes precarias con aderezos de amor, [...] sino, más bien intenta ampliar la justicia hasta que coincida con el amor.” (p. 95) Estos dos elementos cobran relevancia en el reconocimiento y en la ampliación del concepto de justicia.

El amor también forma parte de las consideraciones de Nussbaum como emoción política y que solo podremos comprender partiendo del reconocimiento de la vulnerabilidad constitutiva como condición esencial de la justicia: “Nussbaum considera que su proyecto, que da relevancia a emociones públicas como la compasión y el amor en la consecución de la justicia social [...]” (Pinedo, 2019, pp. 203)

2.4. Diálogo entre las concepciones de Nussbaum y Levinas sobre la justicia.

Habiendo esclarecido las formulaciones de estos filósofos, podemos empezar este diálogo suscribiendo que tenemos dos concepciones diferentes respecto de la manera en que abordan la vulnerabilidad humana para la reflexión política. Esto se debe a que varios autores consideran que las formulaciones levinasianas de la justicia es radicalmente distinta de la concepción aristotélica de la misma, como en el caso de Bell (2019), quien contrapone las formulaciones levinasianas con las del estagirita: “Mi argumento es simple: Levinas y Aristóteles se oponen radicalmente sobre la cuestión del significado de la justicia.” (p. 2) El aporte de Bell nos supone una dificultad, debido a que como hemos esclarecido previamente las formulaciones sobre la vulnerabilidad humana de Nussbaum se enmarcan en el aristotelismo. A pesar de ello, varios autores argumentan a favor de más puntos de encuentro entre las concepciones de los autores que puntos en

oposición con respecto a una concepción de justicia que se cimiente en la vulnerabilidad humana como condición ética.

Como en el caso de Formosa y Mackensie (2015) quienes aportan a esta discusión suscribiendo que Nussbaum en su paso de la ética a su pensamiento político, al entablar un diálogo entre su concepción aristotélica de la justicia con las formulaciones Kantianas, toma ciertos elementos del filósofo moderno para sustentar una concepción de dignidad humana que considere al hombre como fin en sí mismo (Formosa; Mackensie, 2015). Esta nueva formulación de la dignidad humana que hace Nussbaum, combina elementos de las formulaciones de Aristóteles como de Kant, lo que le permite construir una perspectiva de la justicia que encuentra mucha relación con los postulados levinasianos de. Concepción que nos permite entablar un diálogo entre nuestros autores sobre el papel de la vulnerabilidad humana como condición ética para sus formulaciones de la justicia. A continuación, explico los puntos y motivos que considero necesario hacer dialogar.

2.4.1. La formulación teórica de la justicia cimentada en la relación ética del contacto sensible.

El primer punto alude a la necesidad de la universalización del concepto de vulnerabilidad como condición antropológica y existencial de la condición humana. Al ser una condición constitutiva que da cuenta de nuestro potencial sufrimiento a los cambios, es el principio que abre paso a la reflexión política, de la cual se pueden establecer principios de convivencia, marcados por la responsabilidad estatal y social para mermar nuestra condición al potencial sufrimiento: Esto es la justicia.

Tanto Nussbaum como Levinas aluden a la necesidad de recurrir a la universalización de principios de la justicia. Estos principios no se establecen de la manera en que John Rawls formula sus principios de la justicia, a saber, los principios de igualdad y diferencia establecidos desde la racionalidad de la moral, de los cuales se desprende una concepción de justicia universal regulativa porque considera a todos los seres humanos como seres iguales en poderes. Como hemos señalado, al teorizar la relación ética a partir de premisas que surgen de la mera razón trae consigo dificultades para afrontar problemáticas actuales como la exclusión de grupos minoritarios y marginados. En Nussbaum y Levinas los principios de la justicia no parten

inmediatamente de una reflexión teórica de la cual se regularice la convivencia humana. La teorización de la relación ética que se funda en la vulnerabilidad como condición antropológica y existencial es un momento posterior a la experiencia sensible del contacto con el rostro del otro. La justicia es tematización de la relación ética, pero solo como momento posterior al contacto sensible, en el que se produce el anudamiento ético que plantea Levinas, o la relación marcada por la compasión de Nussbaum. Contacto, encuentro, anudamiento que se da de manera diferentes en cada situación, en cada persona, por la pluralidad de vivencias y concepciones de bien que ellas tienen y que por tanto no puede ser regulada a partir de ideas conmensuradas que remiten a un ideal de bienestar, sino a manera de referencia y responsabilidad marcadas por el reconocimiento de la vulnerabilidad que constituye la vivencia humana.

En el caso de Levinas, aquello que el autor describe como la tematización es la comparación de los incomparables, todo otro es distinto y particular por tanto no puede ser abarcado en su totalidad. En esta línea el papel de la justicia alude a la necesidad de establecer principios referenciales para la sociabilidad que otorguen responsabilidades estatales y sociales para asistir a los marginados. Tematización o teorización que se fundamenta en el anudamiento ético, que como mencionamos es sensible en su primer momento, y se produce en el encuentro cara a cara donde se descubre la vulnerabilidad que devela el rostro del otro. Solo a partir de este momento, como experiencia de la desnudez del otro que remite a la propia desnudez, podemos pasar a la reflexión teórica para hacer formulaciones sobre la justicia. La formulación teórica de la justicia permite la expansión de la responsabilidad ética cuando aparece el tercero, el otro del otro.

En Nussbaum, tenemos una perspectiva similar. La relación ética marcada por la compasión ya ha reconocido la vulnerabilidad como componente constitutivo. A partir de esta relación se puede hacer formulaciones sobre la justicia. Nussbaum lo hace enlistando una serie de capacidades cuyo desarrollo debe ser promovido por los Estados y la sociedad civil a manera de normativas, políticas públicas, acceso a la educación, salud, vivienda, entre otros. Esto se da una perspectiva global, porque la intuición del concepto de dignidad humana es universal. Como hemos mencionado en varias partes de este trabajo de investigación no como principio rector, metafísico, ontológico de la dignidad, sino como principio político, que se traduce en políticas públicas, acceso a la educación, salud y desarrollo de otras capacidades humanas.

Es la tematización o la formulación lo que permitiría expandir el plano ético al político, el plano donde reside la justicia. Donde la relación ética marcada por la responsabilidad hacia el otro vulnerable en el contacto sensible, forja el anudamiento ético en Levinas. De ese reconocimiento del que se produce una nueva subjetividad escindida siempre por el otro, se hace palabra, se tematiza en normas y leyes que ordenan el mundo de la convivencia humana. Si bien es cierto, la tematización de la relación ética es diferente en ambos autores. Esto por una sencilla razón: Primero, por los grados en que los autores fundamentan la relación ética. En Levinas la relación ética es responsabilidad radical, donación total, respuesta excesiva al que sufre. Entrega que no remite al yo, sino que siempre es una entrega al otro que sufre. Mientras que Nussbaum al cimentar su teoría en el aristotelismo fundamenta una justicia como medida, hasta cierto punto.

Como menciona Bell (2019) Levinas tiende al exceso de la responsabilidad con el otro. El otro, el inabarcable, en su vulnerabilidad expuesta expresa responsabilidad que exige el desbordamiento de los límites de la respuesta del yo. En el plano político la situación es similar, con la aparición del tercero la responsabilidad es infinita. Dicha responsabilidad por tanto no podrá ser tematizada en su totalidad, pero la posibilidad de la objetivación de los incomparables sirve de referencia como formulación de la justicia. Justicia que en el autor también es exceso.

En este punto la ética se vuelve una cuestión de la sociabilidad humana que siempre está en relación con los demás. El yo forma parte de una comunidad, de un mundo necesitado de normas y estructuras referenciales con una fuerte carga de responsabilidad ética. En el caso de Nussbaum, al formular el enfoque de las capacidades está estableciendo que la responsabilidad social debe ser expresada en leyes, que tanto los gobiernos como la sociedad deben acatar y promover, tales como el acceso a una vida humana digna, lo cual implica el desarrollo de capacidades fundamentales como condición física, imaginativa, emotiva, etc. Esta formulación teórica es universal, pero no por ello, totalizante. Como bien menciona Nussbaum, la formulación teórica es dialogante con los contextos sociales a los que esta pretende responder. Esto quiere decir que la normatividad no excede la particularidad de las vivencias humanas, ni la pluralidad de concepciones de vida buena que existen en las sociedades, sino por el contrario respetan y promueven la voluntad y libertad de elegir de las personas. (Nussbaum, [2007]2020)

Para Levinas la justicia como tematización de la responsabilidad ética otorga significación al anudamiento ético que se teje en el contacto sensible. Esta permite que pueda ser abordada y traducida en políticas públicas, sin que la normatividad de las políticas pretenda absorber a los seres humanos en ideas regulativas de lo que son o deberían ser. La tematización de la responsabilidad permite que la justicia expanda sus fronteras de la relación ética con el otro, a la responsabilidad con el tercero, esto es con aquellos que no conocemos o con quienes no tenemos vínculos de cercanía y que son quienes más sufren. Tematización que es significación y es objetividad de una relación en la que sus agentes no pueden ser objetivados, pues estos exceden cualquier pretensión de asimilación (Levinas, [1974]1987). Por ello las formulaciones de la justicia en Levinas, está siempre abierta al porvenir. La justicia por tanto será un decir, no un absoluto totalmente dicho. La distinción clave que marcamos en este punto es el exceso de la responsabilidad, que no puede ser formulada de manera teórica.

Así, ambos autores consideran que la justicia no debe partir de principios establecidos de la mera racionalidad. Esto es a partir de la formulación de principios establecidos a partir de una concepción universal humana limitada. Si no, que la justicia debe partir de una relación ética que se establece en el contacto sensible, donde la vulnerabilidad permite crear lazos marcados por la compasión o la responsabilidad ética. Esta justicia se cimenta sobre una concepción más amplia de ser humano: un ser vulnerable constitutivamente, y que por ende necesita de recursos y capacidades para acceder a la vida buena; o de la respuesta que surge de la responsabilidad infinita de otros. Así la normatividad es importante y debe reflejar esta relación ética marcada por la compasión y el amor, pero solo como momento posterior al encuentro cara a cara con el otro que sufre. La justicia cimentada en la relación ética que reconoce la vulnerabilidad como momento primario de la ética no pretende regular la convivencia humana, a manera del esquema científico moderno, sino marcar pautas de convivencia y oportunidades para que las personas puedan optar por sus proyectos de vida personales.

2.4.2. Dignidad, libertad y vulnerabilidad para la justicia

En cuanto a los conceptos de dignidad y libertad encontramos más diferencias que similitudes entre Nussbaum y Levinas. Esto es así por las corrientes filosóficas de nuestros autores. La tradición aristotélica de Nussbaum le lleva a establecer sus nociones

de la justicia, así como el enfoque de las capacidades dentro de los márgenes de un liberalismo político con fuertes rasgos comunitaristas. El liberalismo se fundamenta a partir de las formulaciones aristotélicas de la pluralidad de las concepciones de bien de las personas y la deliberación práctica. Así la formulación de la dignidad humana se establece como una noción de ser humano como fin en sí mismo, y responde a los funcionamientos del enfoque de las capacidades. Esto quiere decir que Nussbaum alude a los conceptos de dignidad y libertad como conceptos políticos, más no metafísicos. Por eso su propuesta del enfoque de las capacidades es evaluativa de los resultados. La vulnerabilidad en la reflexión política de Nussbaum es también abordada como concepto político, porque las políticas públicas deben buscar mermar el potencial sufrimiento de las personas por medio del desarrollo de las capacidades innatas.

Por su parte, Levinas no pretende desarrollar una concepción de dignidad humana en perspectiva liberal, pero no por ello descartamos totalmente una formulación de la dignidad humana en el autor. Aunque Levinas no alude al concepto de dignidad propiamente, al fundamentar una ética que surge a partir de la alteridad de la cual se desprenda una nueva subjetividad, permite comprender el imprescindible valor de la persona humana como fin en sí mismo. El otro que aparece al yo es inabarcable, no puede ser usado como medio para la realización del yo. Concepción que fundamentó la fenomenología de Husserl y Heidegger. Levinas al no buscar una relación ética que remita al yo, sino escindir al yo para que el otro en su inmanencia lo escinda está proponiendo una concepción de humanidad como fin en sí misma, como alteridad inabarcable, imposible de contener en premisas racionalistas.

Así, el encuentro del yo con el otro, el que sufre al ser vulnerable en su condición de estar expuesto, fundamenta una nueva subjetividad que tiene lugar en el contacto sensible. Esta nueva subjetividad que se fundamenta en la alteridad es la que abre paso a la teorización de la relación ética con la aparición del tercero. Esto es considerar que todo otro, al permitir instaurar una nueva subjetividad en el yo que se escinde, es digno por su condición de vulnerabilidad y dependencia que clama responsabilidad.

Nussbaum va en la misma línea, solo que a partir de la historia filosófica occidental. Para ello necesita recurrir a la concepción universal kantiana, para sostener una noción de lo que la dignidad humana es, para que así, el enfoque de las capacidades pueda responder a las necesidades de los seres humanos como fines en sí mismos. Dignidad y libertad son dos elementos que deben ir de la mano en las formulaciones de

la justicia en Nussbaum. Ella desde una perspectiva liberal comunitarista logra sustentar una dignidad humana como fin en sí mismo que considera que toda persona por el hecho de haber nacido humana está dotada de una condición de igual dignidad que todos los que forman parte de esta especie. Esto es así porque la dignidad humana es abordada en nuestra autora de manera amplia, vincula tanto lo racional como la animalidad de las personas. Nussbaum aborda una concepción humana no centrada en la autosuficiencia de la racionalidad, sino en la vulnerabilidad y necesidad de las personas para acceder a la vida buena. Por ello, la dignidad es a la vez agencia, y responde al enfoque de las capacidades en tanto que ella también debe ser alcanzada de acuerdo con las concepciones particulares de bien de las personas. Así, como hemos mencionado la dignidad en Nussbaum responde a los funcionamientos y resultados del enfoque, sin que esto soslaye una concepción de dignidad intrínseca del ser humano.

Es claro que Levinas no aborda un concepto de dignidad y libertad desde una visión liberal. Para Levinas, la libertad está siempre en deuda. Su herencia judía le lleva a vincular la formulación de la justicia siempre como exceso de la responsabilidad. Responsabilidad que incluye una libertad cuestionada. La dignidad en Levinas es exceso de la responsabilidad ética hacia la otra persona, no tiene un fin meramente político. El *otro* en su vulnerabilidad clama responsabilidad, es la aparición del otro en su vulnerabilidad donde la dignidad tiene sentido. Una dignidad no recíproca: “[...] la justicia tal como la entiende Levinas no pertenecería únicamente al buen funcionamiento de la comunidad política, sino que tendría un telos diferente: el de la responsabilidad por los demás” (Bell, 2019, p. 8).

En Nussbaum la libertad tiene una fuerte connotación, es el respeto por la condición de dignidad humana que se sostiene en su vulnerabilidad. El enfoque de las capacidades responde a la libertad humana, por ello son capacidades, son la posibilidad de que las personas puedan ser y hacer lo que consideren bueno para sus vidas. Pero como menciona Nussbaum no es una libertad individualista al estilo del modelo neoliberal de Rawls. Sino una libertad cimentada en la compasión. Una libertad que se cuestione, pero necesaria para respetar las diferentes concepciones de vida buena de las personas. Sin perder de vista la sociabilidad. Una libertad consciente de que todo ser humano es dependiente de la exterioridad.

Por su parte, Levinas, considera en un primer momento que la libertad es arbitraria y violenta. La responsabilidad del yo al otro es la contrapartida de la libertad individualista. La verdadera relación ética es una responsabilidad que excede la propia libertad, pero no por esto la limita. Esto debido a que el otro siempre será un ser no abarcable en su totalidad, libre en su independencia, pero el otro es el yo de otro, y por ende responsable de su sufrimiento.

2.4.3. Justicia y vulnerabilidad

A lo largo del desarrollo de este trabajo de investigación hemos que la vulnerabilidad en Levinas y Nussbaum otorga al primer contacto sensible el origen de la ética y la política. A partir del reconocimiento de la vulnerabilidad del otro, que remite a la propia vulnerabilidad, podemos crear lazos de compasión y solidaridad con aquellos que sufren los estragos de la fortuna. La cual pasa a ser una cuestión de la justicia en el plano de la sociabilidad humana, en la aparición del tercero que no conozco, pero que sufre y demanda responsabilidad ética. Dos distinciones son sugerentes en este punto, aunque nos permiten ampliar la concepción de la justicia en una perspectiva doble:

En primer lugar, los conceptos de dignidad y vulnerabilidad están anclados en las formulaciones políticas de Nussbaum. La dignidad responde a la vulnerabilidad, así ambas están encarnadas en la humanidad (Marie, 2015). Al estar estas encarnadas, la necesidad de cuidado y relaciones éticas son manifestaciones de la dignidad humana. El reconocimiento de la vulnerabilidad en nuestra autora es tanto sensible como racional. Esta doble dimensión de la humanidad, tanto animalidad como racionalidad son las que permiten que conceptos como dignidad, vulnerabilidad sean abordados en Nussbaum como conceptos políticos que necesitan de ser atendidos:

Cuando la dignidad humana se vincula a la corporalidad, la necesidad de cuidados y de relaciones sociales se convierte en una expresión de la dignidad humana en lugar de contraponerse a la dignidad. Además, al establecer esta conexión entre necesidad y racionalidad, Nussbaum aborda la dignidad, la necesidad y la vulnerabilidad como conceptos políticos específicos. (Marie, 2015, p. 1558)

En Levinas la vulnerabilidad es sensibilidad, pero alcanza los parámetros de la justicia en la formulación teórica. Levinas tampoco contraponen una racionalidad a la animalidad. Por el contrario, su tradición filosófica judaica le permite entender un vínculo importante entre la sensibilidad corporal y la racionalidad humana. Sus postulados políticos en torno a la justicia manifiestan una clara consideración del concepto de vulnerabilidad como una condición necesaria para la ética y la política. Como bien menciona Palacio (2015):

A partir de aquí podemos pensar una “lógica de la justicia” que instituya leyes y garantice la protección a los más vulnerables de la sociedad, pero cuya cualidad de “justa” no le adviene porque sea legal sino porque se apoya en un “andamiaje ético” anterior y pre-originario de la subjetividad [...] como cimiento del que brota la pura gratuidad de la solidaridad que se hace cargo sensible y vulnerablemente de la vulnerabilidad, desventaja, riesgo o amenaza que ronda a la vida del otro. (p. 44)

El primer contacto es sensible, pero posterior a ello, la reflexión de la conciencia para fomentar leyes es un momento clave en la filosofía del autor lituano francés. La vulnerabilidad es un momento primario de contacto, que necesita de la conciencia racional que actúa también desde el primer momento. Continúa Palacio (2015):

La justicia es un momento posterior y necesario para equilibrar los intereses conflictivos de los sujetos egoístas que delegan racionalmente, por tanto en el Estado la preservación de la paz, la retribución conforme a las acciones de cada uno, y la protección del tercero, a fin de que limite y regular la arbitrariedad de la libertad que seducida por “el poder, por esencia asesino del otro” (LEVINAS 1977, p. 71), puede desarreglarse por la fuerza centrípeta y egológica del Mismo. (p. 44)

La justicia no puede partir de una idea regulativa de la moral, ni de premisas metafísicas que respondan a nociones científicas de la moralidad. La justicia es un momento posterior al contacto sensible, empieza en la reflexión de la experiencia particular. Esto quiere decir que necesita de la experiencia para que la conciencia pueda ejercer una reflexión entorno a la vivencia de las personas y a partir de esta reflexión hacer formulaciones que garanticen el buen vivir de los seres humanos.

Las ventajas en torno a esta noción que se desprende de nuestros autores, es una justicia que responda a las problemáticas sociales que enfrentan las sociedades

democráticas y neoliberales de nuestros tiempos -por otorgarles un rótulo porque sabemos que nuestras sociedades pueden ser más complejas que estos-. Estas problemáticas suelen aludir al reconocimiento de lo diferente, los excluidos y marginados, tales como personas en situación de extrema pobreza, migrantes, diversidades sexuales y de género, personas con capacidades especiales, y otros grupos excluidos al momento de la teorización política. Por poner un caso, las formulaciones de Nussbaum y Levinas han sido clave para analizar las diferentes posibilidades que los Estados pueden ofrecer para resolver la migración como problemática social. (Breuer, 2020). Una justicia de Rawls no solo no respondería a la cuestión, sino más bien dejaría de lado la problemática. Esto debido a que los agentes que participan del contrato de Rawls y sus predecesores son agentes con iguales capacidades y poderes de cooperación social. Pero en la realidad sabemos que los migrantes no poseen un estatus de igualdad fuera de su tierra, por su condición de ser extranjeros; por ser los otros, sin tierra, sin dinero, sin patria.

Así, una concepción de justicia cimentada en la vulnerabilidad como lo proponen Nussbaum y Levinas permitiría formular posibles respuestas a problemáticas sociales específicas por las que pasan las personas de determinadas comunidades hoy. Esto porque sus formulaciones responden a una noción global de dignidad humana. Respuestas que deben ser evaluadas en su contexto, para respetar las condiciones particulares de bienestar como lo propone Nussbaum, otorgando responsabilidades urgentes a los Estados y la comunidad civil, y que respondan a una noción de dignidad humana que se sostenga en la condición de vulnerabilidad.

CONCLUSIONES

Al inicio de este trabajo de investigación se propuso dos objetivos. El primero, esclarecer en las propuestas de Nussbaum y Levinas la importancia del concepto de vulnerabilidad humana como dimensión ética para las formulaciones sobre la justicia social. El segundo objetivo pretende evidenciar una relación entre las propuestas de Nussbaum y Levinas sobre la vulnerabilidad humana en el ámbito de la ética y la política. A lo largo de esta investigación hemos desarrollado un análisis exhaustivo de los autores, centrando la mirada en aquellas secciones en que Nussbaum y Levinas abordan la vulnerabilidad como una condición importante para el pensamiento ético y político. Para ello, partimos del análisis del pensamiento contractualista moderno y de su actualización en las formulaciones de la justicia de Rawls. Esto nos permitió comprender el eje ético y político sobre el que elaboramos nuestro análisis y propuesta.

En la década del setenta surgen las propuestas de Martha Nussbaum, con rasgos aristotélicos y Kantianos; y la propuesta de Emmanuel Levinas, quien marca su ética de la trascendencia con elementos de la tradición judía.

A continuación, ofrecemos seis conclusiones que surgen a partir de la hipótesis y los dos objetivos generales explicados al inicio de esta acepción. Las tres primeras conclusiones corresponden al diálogo elaborado entre Nussbaum y Levinas, y cómo la complementariedad de sus propuestas responde a los desafíos planteados por las corrientes contractualistas modernas a la vulnerabilidad como condición ética. Las tres últimas conclusiones se desprenden del análisis y diálogo establecido entre Nussbaum y Levinas en cuanto a sus formulaciones políticas entorno a la justicia, y cómo este diálogo amplía las formulaciones sobre la justicia cimentada por John Rawls y otras teorías de corte deontológico y científicista:

- **Primera conclusión:** La vulnerabilidad amplía la concepción meramente racional del agente moral. Las dificultades que planteó el contractualismo se desprenden de una concepción de una humanidad caracterizada por la mera capacidad racional. Esto condujo a una formulación ontológica humana centrada en la autosuficiencia e independencia del hombre moderno racional: Esto es un ser humano que no necesita de lazos de relación ética con otros seres humanos, sino solo someterse a un pacto para obtener de él un beneficio. Así, el pensamiento de Nussbaum y Levinas, amplían esta concepción de individuo para concebir una verdadera relación ética. Esto es un individuo encarnado, y por lo tanto necesitado de lazos y vínculos marcados por la compasión. Un individuo que combina tanto su capacidad racional como su condición de animalidad. Es decir, un ser humano encarnado en todas sus dimensiones que busca trascenderlas mediante relaciones éticas con otros seres humanos.

- **Segunda conclusión:** La vulnerabilidad permite concebir una ética encarnada en la existencia. Introducir la vulnerabilidad en la reflexión ética amplía la concepción de ser humano: esto es encarnado, y por tanto sensible y vulnerable a la contingencia; dependiente de relaciones éticas con otros individuos, sin buscar necesariamente una relación por la conveniencia para obtener un beneficio de ella. La ética así pasa de ser abordada en un plano ontológico que se sustenta en ideas metafísicas de lo que el ser humano es, a ser una ética que se funda en el contacto sensible, en la experiencia misma de encuentro con el otro que también es vulnerable. Una ética que responde a cuestiones humanas por tratarse precisamente de la vida de ellos.

- **Tercera conclusión:** La vulnerabilidad permite comprender una relación ética en los parámetros de la compasión. Una ética que cimente sus fuentes en el reconocimiento de la vulnerabilidad como condición constitutiva permite a las personas crear relaciones de compasión y solidaridad entre ellas. Para Nussbaum es el reconocimiento de la vulnerabilidad como condición innata de la humanidad lo que permitiría no solo crear vínculos con los más cercanos que sufren, sino también sentir compasión por aquellas personas que no forman parte de nuestros círculos cercanos. En Levinas, la compasión es la responsabilidad que

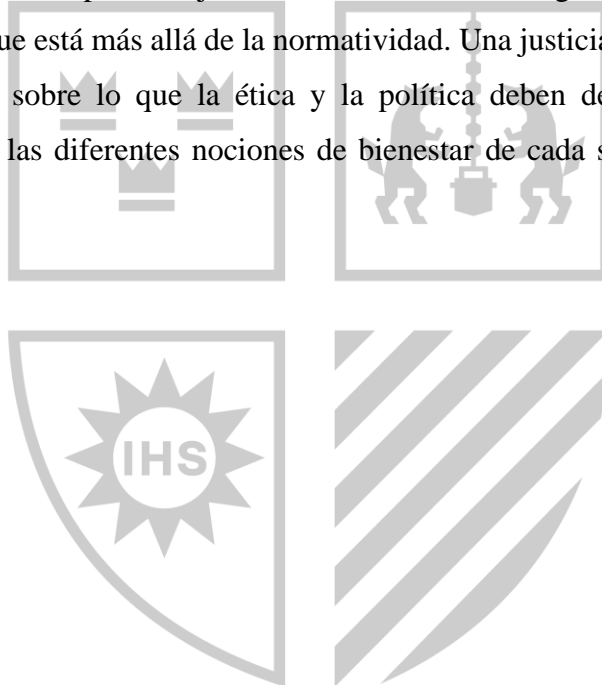
tiene lugar como exceso que se da a partir de la apertura hacia el otro que es primacía para el yo. El otro en su vulnerabilidad expresada en el rostro, no puede sino hacer un llamado de responsabilidad, lo que fundamenta una nueva subjetividad escindida por la alteridad. Es la nueva subjetividad instaurada por Levinas la que abre paso a la hospitalidad: acoger al desvalido, al huérfano, a la viuda. Esto es compasión como responsabilidad por el sufrimiento del otro que se cimenta en la vulnerabilidad.

- **Cuarta conclusión:** La relación ética debe ser tematizada para alcanzar el plano de la justicia. La relación ética que se origina a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad como condición humana en el primer contacto sensible debe ser teorizada. Es decir, esta debe traducirse en normativas, leyes y políticas públicas que garanticen una convivencia justa. Así, la justicia cimentada en la vulnerabilidad humana se formula en base a supuestos políticos universales: dignidad humana, responsabilidad ética, vulnerabilidad constitutiva. Esta noción de justicia cimentada en la vulnerabilidad es universal. La vulnerabilidad, así se formula como concepto político universal para fundamentar una noción de justicia que responda a la condición humana de potencial sufrimiento al cambio. Para Nussbaum se trata de formular un enfoque que garantice el desarrollo de ciertas capacidades. Así mismo, para Levinas se trata de instaurar un orden por medio de la palabra que pretende objetivar lo inobjetivable, esto es el otro, pero que sirva de garantía para su cuidado. Esto es la conceptualización de la justicia.

- **Quinta conclusión:** La vulnerabilidad permite concebir una justicia que otorgue responsabilidad estatal y social. Una noción de la justicia cimentada en la vulnerabilidad otorga responsabilidades políticas concretas a los Estados de las naciones, así como a la sociedad civil. La responsabilidad en los dos autores por tanto es estatal y civil. La diferencia radica en la responsabilidad como exceso y no reciprocidad de Levinas. Al ser excesiva la respuesta, Levinas quita de sus consideraciones la reciprocidad como elemento de la verdadera relación ética. Así la justicia como responsabilidad estatal y social es excesiva en todo sentido. El otro debe ser atendido en su desnudez. Por su parte, en la relación marcada por la igualdad y la reciprocidad de Nussbaum, esta noción de justicia permite trascender la noción formal de justicia de Rawls que buscaba únicamente cimentar una relación de provechos individuales entre ciudadanos, para otorgar

tareas urgentes a los Estados de garantizar y promover el acceso a la vida buena por medio del cultivo de capacidades básicas.

- **Sexto conclusión:** La justicia cimentada en la vulnerabilidad no es algo dicho, sino un decir. En ambos autores, la justicia cimentada en la vulnerabilidad no es regulativa, sino que se enmarca como eje de referencia y como posibilidad. No es una noción de justicia que deba cumplirse basada en una noción de moral integral al estilo rawlsiano. Si no, más bien una noción de justicia abierta a la posibilidad del cambio, como lo formula Levinas; o que responda a las particularidades sobre la concepción de lo que es una vida buena de cada sociedad y persona, como suscribe Nussbaum. Así, la vulnerabilidad nos permite concebir una concepción de justicia no como una idea regulativa de la moral, sino como algo que está más allá de la normatividad. Una justicia que no se enclaustra en premisas sobre lo que la ética y la política deben de ser, sino más bien evaluativa a las diferentes nociones de bienestar de cada sociedad y épocas de estas.



REFLEXIONES FINALES

La cuestión en torno a las formulaciones políticas de nuestros autores es vasta. En este trabajo de investigación nos hemos centrado en las concepciones éticas y políticas que otorgan un papel importante a la vulnerabilidad. A pesar de esto, hay mucho más que puede dilucidarse en mayor medida la cuestión entorno a la vulnerabilidad humana como condición ética para la justicia. Uno de los puntos que no hemos abordado en su totalidad, y que sin embargo sería importante analizar posteriormente es el análisis de las emociones políticas que elabora Nussbaum en libros como *Paisajes del pensamiento* o *Emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Formulaciones que pueden dar una perspectiva mucho más amplia de la concepción de justicia. Esto debido a que, según varios autores, todas las emociones que pueden considerarse parte de la deliberación ética y política tienen un estrecho vínculo con la vulnerabilidad humana. Pues depende de la manera en que se reconozca la vulnerabilidad, es que dependerá la aparición y el ejercicio de ciertas emociones en el ámbito de la política como, por ejemplo: el miedo, la angustia, la ira, o sus opuestos como la compasión y el amor.

En cuanto a Levinas, también convendría analizar la relación del amor y la compasión en la responsabilidad ética. Así también como la metáfora del eros en la ética levinasiana. Aspectos que marcan una forma de relacionarnos con el mundo y que amplían la cuestión de la ética hacia las áreas humanas que podrían ser concebidas por corrientes científicas y utilitaristas como meramente racionales. Pues, para Levinas el primer momento del contacto es sensible, el momento erótico y la relación yo-otro a manera de relación erótica del amado y la amada son concepciones que introducen la necesidad de pensar la ética desde la vulnerabilidad humana como momento anárquico. Es a partir de este momento sensible que se puede trascender la ética y hacer formulaciones sobre la justicia. Es decir, de una cuestión meramente formal a una ética encarnada que busca ser traducida en políticas que garanticen el ordenamiento del mundo en el plano político.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA

- Aguayo, P. (2018). *Reconocimiento, justicia y democracia. Ensayos sobre John Rawls*. Recuperado de: <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/187307/Reconocimiento-justicia-y-democracia.pdf?sequence=1>
- Arjona, G. (2013). *Democracia y liberalismo político. La perspectiva de Martha Nussbaum*. *Colombia Internacional*. 78, pp. 145-180. Recuperado de: <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=5&sid=9acf8228-06dc-4c1d-80f7-a8bc1d472d9f%40redis>
- Bell, N. (2019). *Political Justice: Levinas Contra Aristotle*. *Religions*. 10(2), pp. 1-18. Recuperado de: [Religions | Free Full-Text | Political Justice: Levinas Contra Aristotle \(mdpi.com\)](https://www.mdpi.com/1999-5904/10/2/1)
- Breuer, I (2020). *Towards a vulnerability-centred phenomenological ethics: personhood, humanity and bodily precariousness of the mediatized, exiled subject*. *Interpretationes Studia Philosophica Europeana*. 8(2), p. 98-119. Recuperado de: <https://karolinum.cz/casopis/auc-interpretationes/rocnik-8/cislo-2/clanek-8127>
- Campana, S. (2019) *De la proximidad a la hospitalidad: hacia el rostro desnudo de la íntima vulnerabilidad*. *Sapientia*. 75, pp. 137-154. Recuperado de: <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=8&sid=9acf8228-06dc-4c1d-80f7-a8bc1d472d9f%40redis>
- Feito, L. (2007). *Vulnerabilidad*. *Anales Sis San Navarra*. 30(3), pp. 7-22. Recuperado de: https://scielo.isciii.es/scielo.php?pid=S1137-66272007000600002&script=sci_abstract
- Formosa, P., Mckensie, C. (2014). *Nussbaum, Kant, and the Capabilities Approach to Dignity*. *Ethical Theory and moral practice*. 17(5), pp. 875-892. Recuperado de: <https://philarchive.org/rec/FORNKA>
- Galindo, P. (2022). *La vulnerabilidad como origen de la obligación política. Una revisión a partir de Alasdair MacIntayr* (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes.

- Gazmuri, R (2022). *Afectividad y vulnerabilidad: límites de la razón científica y posibilidades de verdad*. Sophia, colección de Filosofía de la Educación, 32, pp. 197-223. Recuperado de: http://scielo.senescyt.gob.ec/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1390-86262022000100197
- Gil, P (2015). *CAPACIDADES DE LOS AGENTES DE CAMBIO: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL ENFOQUE DE MARTHA NUSSBAUM* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Jaramillo, J. (2012). *Significado e impacto de la noción de contrato social en Rousseau y Kant. Alcances y limitaciones en la teoría democrática*. Civilizar. 12(23), pp. 111-124. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/1002/100228405007.pdf>
- Leal, C. (2012). *La noción de justicia en Martha Nussbaum*. Moralia. 35, pp. 407-438: <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&sid=c977a2cd-a0fe-4254-a7b6-b7026946bbeb%40redis>
- Levinas, E. ([1971]1987) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sefarad
- Levinas, E. ([1978]1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sefarad.
- Marie, I. (2015). *Vulnerability and disability: a citizenship perspective*. Disability and society. 30(10). pp. 1554-1567. Recuperado de: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09687599.2015.1113162?needAccess=true>
- Medina, J. (2015). *Algunas críticas que desde Levinas pueden hacerse a la noción de justicia según Paul Ricoeur y John Rawls*. Areté. 27(1), pp. 87-99. Recuperado de: <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=11&sid=9acf8228-06dc-4c1d-80f7-a8bc1d472d9f%40redis>
- Montero, C. (2019) *La compasión, diálogo con M. Nussbaum y E. Levinas*. Pensamiento. 75(285), pp. 947-961. Recuperado de: <https://proyectosocio.ucv.es/wp-content/uploads/2019/11/09-CAROLINA-MONTERO.pdf>
- Navarro (2016). *El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas*. Contrastes. 13, pp. 177-194. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2863805.pdf>
- Nussbaum, M. ([1986]1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Nussbaum, M. ([2007]2020). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. ([2011]2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

- Palacio, M. (2015) *La vulnerabilidad fundando la ética de la solidaridad y la justicia*. Análisis: Revista de investigación filosófica. 2(1), pp. 29-47. Recuperado de: <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/analisis/article/view/984/1021>
- Pinardi, S. (2014) *Expresión y desnudez un acercamiento a la noción de justicia de Emmanuel Levinas*. Eidos. p. 104-216. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85430922006>
- Pinedo, I. (2019) *Vida buena, vulnerabilidad y emociones: la relevancia ética de los acontecimientos incontrolados desde la perspectiva de martha nussbaum*. Universidad Philosophica. 36(73), pp. 187-214. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7124409>
- Pinedo, I., Yañez, J. (2017). *Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum*. Veritas. (36), pp. 47-72. Recuperado de: <https://www.scielo.cl/pdf/veritas/n36/art03.pdf>
- Saénz, M. (2019) *Derecho y literatura: el proyecto de Martha Nussbaum*. DOXA, cuadernos de filosofía del derecho. pp. 361-387. Recuperado de: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/99653/1/DOXA_42_15.pdf
- Stalsett, S. (2006) *Ethical dimensions of vulnerability, social inclusión and social capital*. Forum for Development Studies. 34(1), pp. 45-62. Recuperado de: <http://www.tandfonline.com/loi/sfds20>
- Vidal (2009). *La teoría de la justiciar social en Rawls ¿suficiente para enfrentar las consecuencias del capitalismo?*. Polis. 8(23), pp. 225-246. Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v8n23/art11.pdf>