

VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos
Aires, Buenos Aires, 2014.

Perspectiva filosófica- antropológica de la vulnerabilidad.

Pallares, Martin.

Cita:

Pallares, Martin (2014). *Perspectiva filosófica-antropológica de la vulnerabilidad. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-035/95>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecXM/whf>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

PERSPECTIVA FILOSÓFICA-ANTROPOLÓGICA DE LA VULNERABILIDAD

Pallares, Martin
UBACyT, Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

Partiendo de la hipótesis de que la tradición del pensamiento occidental construye la idea contemporánea del hombre como ontológicamente frágil, éste trabajo intenta echar luz sobre el concepto de vulnerabilidad desde una perspectiva filosófica-antropológica. Kant establece en su pensamiento la relación de la razón y el conocimiento como imposibilidad de lo absoluto, si bien, supo comprender que lo absoluto en el hombre se encuentra como posibilidad en la ética y en el deber. Paul Ricoeur, quien recoja el guante de la culpa y la experiencia del mal en el hombre y formule lo que caracteriza al hombre de su época, L'homme faillible. En el ser humano se presenta la totalidad y la bienaventuranza, pero al mismo tiempo la muerte y el deseo; develando una experiencia de miseria y de impotencia. Sin embargo, la modernidad con atributos tales como la garantía de los saberes absolutos, de los grandes relatos, del poder de la razón y la técnica, presentan una etapa de cuestionamientos. Las características sociales, económicas, de género, etc. trasladan a la vulnerabilidad a un estadio donde la responsabilidad debe ejercerse con más determinación y colocan en la vulnerabilidad un ingrediente relacional y dinámico, echando por tierra su concepción inherente.

Palabras clave

Vulnerabilidad, Finitud, Bioética, Responsabilidad

ABSTRACT

PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE-ANTHROPOLOGICAL VULNERABILITY
Beginning with the hypothesis that the tradition of Occidental thought constructs the contemporary idea of man as ontologically fragile; this paper attempts to shed light on the concept of vulnerability from a philosophical-anthropological perspective. Kant's thinking sets the relation between reason and knowledge as the absolute's impossibility, although he understood that man's absolute can be found as a possibility in ethics and duty. Paul Ricoeur, who pick up the gauntlet of guilt and the experience of evil in man and formulates what define man of his time, L'homme faillible. Wholeness and bliss are presented in human beings, but also death and desire; revealing an experience of misery and powerlessness. However, modernity with attributes such as the guarantee of absolute knowledge, of the great stories, the power of reason and technique present a stage of questioning. The social, economic, gender characteristics, between others, move the vulnerability to a state where the responsibility should be practised with more determination; and place in the vulnerability a relational and dynamic ingredient, shattering its inherent conception.

Key words

Vulnerability, Finite, Bioethics, Liability

LA MODERNIDAD Y EL PRIMADO DE LA FINITUD Iluminismo y el límite de la razón

Este recorrido se inicia tomando lo que puede considerarse la consumación del idealismo alemán. Es por tanto que, con Kant se puede reconocer la finitud del hombre, en el sentido de la finitud del conocimiento y de las posibilidades de la razón.

El pensador de Königsberg, apunta como limitación de la razón[i] a que las categorías a priori del entendimiento no reflejan pasivamente la realidad; sino que son una herramienta que ordena y transforma el mundo donde el sujeto sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que el mismo construye. Ésta transformación que el sujeto hace sobre los objetos abre lo que puede denominarse como la consagración del antropocentrismo; primero con el gesto cartesiano de la duda y posteriormente con el planteamiento kantiano de que es el sujeto quién regula al objeto. Así la concepción del ser humano como centro se corresponde con el denominado "giro copernicano" formulado en los distintos prefacios de la Crítica de la razón pura[ii].

A su vez Kant al comienzo de la Estética Trascendental de la Crítica de la Razón Pura (Kant, 1970, p. 223), señala que la referencia del contacto directo con los objetos se da en la intuición y que tiene lugar en la medida que el objeto sea dado en nuestro psiquismo.

Esta afectación de los objetos, la capacidad receptiva de alojar representaciones de objetos, es definida como sensibilidad y tiene como consecuencia la producción de la sensación.

Así, el ser humano se caracteriza por su finitud y tal es corroborada -dentro del campo del conocimiento- porque justamente es en tal situación de intuir que es necesario que deba serle dado el objeto. La comprensión de la esencia de la intuición humana, se contrapone con aquella que puede denominarse infinita. Por ejemplo, al tomar la idea de Dios se corrobora que su conocimiento ha de ser intuitivo, directo e inmediato. Por ser absoluto, Dios no depende del objeto, más de pronto, todo depende de su poder creador (*intuitus originarius*)[iii].

En este punto es oportuna la inclusión del análisis que M. Heidegger hace de la metafísica de Kant[iv]. Ello se orienta en el hecho de que la intuición humana no es originaria, sino derivada (*intuitus derivativus*). Es decir que la intuición depende primero, de que el ente antes de ser intuido debe ya existir de por sí, y segundo, que se produzca el encuentro con dicho objeto, con más precisión: que éste se anuncie. Si la infinitud le correspondiera al hombre, tendría la potestad de ser creador en el acto de la intuición, pero ello no ocurre en el conocimiento humano. El que su intuición sea receptiva fundamenta su condición de finitud, ya que solo es posible en el conocimiento finito tal dependencia del objeto[v].

Ahora bien, Kant argumenta que esta intuición receptiva tiene formas que llegan a configurar el objeto y no dependen de la experiencia, son anteriores a ésta. A saber: a la estructura de la intuición la denomina formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras y

corresponden al espacio y al tiempo.

Como se dijo, la finitud del hombre se denuncia por la imposibilidad de crear el objeto de conocimiento. Pero en tal donación lo que el hombre puede recibir son afecciones, sensaciones de un material aún confuso. Por tanto, el hombre debe de construir el objeto, unificar las impresiones a través de las categorías para trazar su fisonomía y el objeto se transforma en objeto para el hombre. Tales condiciones son denominadas como proyecto del ser de los entes, donde es posible el horizonte para la apercepción de los objetos y la creación de la experiencia.

Como parecería decir Kant, el hombre se posiciona como el centro de la realidad y puede definirse como la resultante de ciertas condiciones dadas por el sujeto (sensibilidad y entendimiento). Este pensamiento supone la constitución de un sujeto autónomo, regulador del objeto, jugándose en ese centro la libertad.

En correspondencia con ello se puede mencionar la concepción que el autor tiene acerca de la época de la Ilustración. Se entiende en este caso, que el hombre habría alcanzado la madurez con la Ilustración; el hombre ya puede valerse de su propio entendimiento y no necesita apoyarse en supuestas verdades dadas. Es decir, apunta a la autonomía: el hombre ilustrado es autónomo y marca con ello su camino[vi].

Por tanto, ante esta madurez alcanzada, la humanidad puede romper con la idea de una moral heterónoma. Permitiendo el pronunciamiento de una conciencia sobre el accionar de los sujetos que actúa como juez interno, portavoz de una ley que profesa el deber hacer.

Este paso de la heteronomía a la autonomía es un segundo momento o giro y tiene como sustrato la erigida del *hombre del deber*.

Al exponer la actitud de Kant frente a la metafísica se afirmó que no se podrá conocer lo absoluto puesto que todo conocimiento se ciñe a los límites de la experiencia o el mundo de los fenómenos[vii]. Sin embargo a pesar de esta imposibilidad, el hombre puede tener un acercamiento con lo absoluto a través de la conciencia moral[viii] que puede ser definida como la presencia de lo absoluto en el ser humano.

Esta conciencia vale más allá de su contenido, de que se la escuche o desoiga, sino que interesa por sí misma. La *conciencia del deber* se torna una exigencia absoluta e incondicionada.

La buena voluntad o deber, se encuentra en tensión constante contra inclinaciones opuestas. Se da un juego de poder entre racionalidad (mundo inteligible) e inclinaciones (mundo sensible); entre ley moral e imperfección de la subjetividad. Así, la valoración moral de la acción reside entonces en el principio o *máxima* por el cual se la realiza.

Para ello, el fundamento del acto debe ser el *imperativo categórico* y evoca una serie de formulaciones de las cuales puede desprenderse aquella que se enuncia, "*Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*" (Kant, 2003, p. 57).

Resulta que la ley moral exige el cumplimiento absoluto y perfecto, es decir, tiene que servir de modelo para los demás. Mas el hombre por su esencia imperfecta, no podrá alcanzar tal ideal en las condiciones del mundo sensible, por tanto, la aproximación a tal modelo es lo que le corresponde como ser finito.

Kierkegaard y Heidegger en la construcción del sí mismo

A través de lo expuesto sobre la finitud, se podrá continuar con el desarrollo posterior que adquirió tal conceptualización y la inclusión de la idea de fragilidad humana.

En *el concepto de la angustia* (1965), Søren Kierkegaard, establece

una relación entre lo finito y aquello infinito, o sea, entre el hombre de condición finita en contraposición a Dios como pura posibilidad. Aquí, se plasma el surgimiento de la angustia como señal, cuando el hombre se experimenta a sí mismo como lo que él es; cuando existe un acercamiento del sí-mismo con su posibilidad.

Es decir, lo que enuncia Kierkegaard es que la distancia entre Dios y el hombre fue reconocida por este último como pecado para volverse culpable. Así, en el interpretar esta distancia se produce una falta y se asume el deber de ser salvado de la propia culpabilidad, es decir, de la propia libertad. La experiencia de angustia ante la enormidad de lo infinito, muestra a la condición humana como frágil y vulnerable.

Luego del danés, ha sido Martin Heidegger quien ha desarrollado un pensamiento, de acuerdo al cual, el hombre está esencialmente enfrentado a la tarea de ser-sí-mismo.

Se continúa con la idea de que la angustia irrumpe en presencia del poder-ser. Heidegger anuncia que el hombre (*Dasein*) se concibe y afirma como posibilidad, ser-posible, proyección y que aquello que le es dado al hombre vale como puente para la realización del poder-ser.

Así, se resuelve que el hombre carece propiamente de una sustancia o naturaleza, donde su ser es propiamente posibilidad y el ser-sí-mismo es siempre haciéndose. En otras palabras, es siempre un siendo inacabado. Ésta es una concepción del *Dasein* como proyección donde su esencia se hace con el existir.

«La esencia del *Dasein* radica en su existencia» (Heidegger, 1997, p. 67)

En resumen, Kant extrajo de su pensamiento la relación de la razón y el conocimiento como imposibilidad de lo absoluto, si bien, supo comprender que lo absoluto en el hombre se encuentra como posibilidad en la ética y en el deber.

Por otro lado, la facultad de pensarse a sí mismo se establece en relación con lo absoluto arrastrando al hombre a la fragilidad y angustia (Kierkegaard). De allí, la existencia cobra relieve al encontrarse desvalida frente a lo infinito necesitando proyectarse una y otra vez, sin más remedio, hasta la anulación de toda posibilidad; o de otro modo, la existencia se despliega y asume al tener presente la acuciante posibilidad permanente de la imposibilidad.

DE LA FINITUD A LA FRAGILIDAD HUMANA

La desproporción del hombre

En la mitad del siglo XX, será Paul Ricoeur, quien recoja el guante de la culpa y la experiencia del mal en el hombre y formule lo que caracteriza al hombre de su época, *L'homme faillible*[ix].

Ricoeur no afirma que la naturaleza humana sea mala en sí, sino que la limitación de ésta hace posible el mal. La idea de que el hombre es frágil por constitución, de que puede fallar, designa una característica del ser del hombre. Se supone que ese rasgo global consiste en una cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo, o dicho de otra manera, una desproporción que se funda en una estructura ontológica movidiza «de ser más grande y más pequeño que él mismo» (Ricoeur, 2004, p. 22).

Lo que intenta plantear Ricoeur es que el punto de partida, de una antropología filosófica que encuentra a la falibilidad como directriz, es la relación finito-infinito. Para ello entiende como importante la noción de totalidad del hombre; la visión global de su no coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que opera al existir. En el ser humano se presenta la totalidad y la bienaventuranza, pero al mismo tiempo la muerte y el deseo; develando una experiencia de miseria y de impotencia.

La característica ontológica del hombre, la idea de intermediario, no será la ubicación entre el ser y la nada, entre lo finito y lo infinito, o la conceptualización de un entre dos localizaciones; sino más bien, es intermediario en sí mismo (de sí a sí mismo) porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones (Ricoeur, 2004, p. 23).

La limitación del hombre y la voluntad mala

Para el francés existen tres momentos distintos de la mítica de la voluntad mala:

En primer lugar considera que el ser humano es donde se manifiesta el mal, y su labilidad es el punto de menor resistencia por donde el mal *-externo al hombre-* puede penetrar en él. En un segundo tiempo a raíz de esa externalidad, el mal ya se asume en función de una culpa cometida, más ésta es, de carácter colectivo. Recién en un tercer momento se explicita la internalización del mal, y donde se producirá el origen no solamente de la culpabilidad (condición a cualquier culpa particular), sino del individuo y la conciencia ética. De este modo, Ricoeur apunta a una visión ética del mundo, para la que el hombre y su libertad constituyen el espacio de manifestación del simbolismo concreto del mal: el mal como mancha que proviene de lo exterior al hombre; el mal como pecado que define la situación concreta del hombre ante Dios y el mal como culpa que vienen del propio individuo responsable por ser caído[x].

EL PENSAR LA VULNERABILIDAD DESDE LA BIOÉTICA

La bioética ha trabajado concienzudamente en allanar la controversia que se suscita con respecto a la vulnerabilidad en el contexto de la ética aplicada.

Jan Helge Solbakk, centrándose en lo que podría denominarse la perspectiva antropológica-filosófica de la Europa continental, intenta dilucidar el alcance que puede adquirir la noción de vulnerabilidad humana. Al interrogarse si la vulnerabilidad es un concepto fútil o útil, comienza por determinarlo como un concepto complejo y “complejante”. Sin embargo, aclara que la vulnerabilidad es un principio biopolítico medular del estado de bienestar moderno y que debe contemplarse como el principio esencial de toda la ética. En efecto, por un lado expresa la finitud y fragilidad de la vida y por otro la necesidad de cuidado de los vulnerables.

Posteriormente, introduce una serie de críticas a la concepción de vulnerabilidad que, según el autor, merecen atención:

a) Es un concepto vago como para proporcionar una guía moral clara, b) Demasiado general que pierde fuerza moral, c) Demasiado estrecho reducido al ámbito de investigación, al ambiente institucional o el contexto social y económico, d) Falta de categorización sobre quienes son vulnerables y cómo actuar en consecuencia, e) Crea estereotipos y f) Al igualar vulnerabilidad como principio ético se cae en una falacia naturalista ya que la vulnerabilidad es un modo esencial de ser humano, no una dimensión ética en sí misma. En otras palabras, queda delimitado el posicionamiento de la vulnerabilidad como un rasgo inherente del ser humano.

De este modo Solbakk, al respecto de la investigación con seres humanos vulnerables, considera que los países ricos y las empresas privadas que pueden beneficiarse con la investigación en lugares pobres, no necesitan responsabilizarse por esa insuficiencia constitutiva humana. Enfatiza que deberán ser los Estados donde se desarrollan las investigaciones, más que los promotores, los que deben hacer frente a las necesidades de la población local (Solbakk, 2011, p. 97).

En contraposición, Florencia Luna (Luna, 2011) defiende su propuesta de concebir a la vulnerabilidad mediante la idea de capas. Considera que los análisis anteriores intentan definir este concepto

en términos de sus condiciones necesarias y suficientes, y ha conducido a una visión demasiado rígida de la vulnerabilidad. Para ello propone considerar el aspecto dinámico y contextual del concepto, implementando la metáfora de capas.

Revela, de la siguiente manera, que no existe una única vulnerabilidad que agote tal categoría, sino diferentes vulnerabilidades que operan a nivel de diferentes capas: capas que pueden superponerse y estar relacionadas, por ejemplo, unas con problemas en el consentimiento informado, mientras que otras lo estarán con las circunstancias sociales.

Se trata de un concepto estrechamente relacionado a las circunstancias y con el microcontexto. En este sentido, le resta importancia al pensar la vulnerabilidad como una condición permanente y categórica que sólo perpetúa los corset teóricos[xi].

CONCLUSIÓN

A partir de lo que se ha intentado establecer hasta aquí, no quedan dudas de que es importante comprender que la fragilidad humana ha atravesado la filosofía de occidente, de la mano de la idea de finitud. Ésta intención puede ser entendida como el esfuerzo de posicionar al sujeto en el centro de la historia y reclamar para sí el valor de su existencia. Ahora bien, la vulnerabilidad que hunde sus raíces en esta conceptualización advierte a su vez la existencia de un costado de soledad en el hombre contemporáneo. Se podrá decir que la caracterización de la modernidad con atributos tales como la garantía de los saberes absolutos, de los grandes relatos[xii], del poder de la razón y la técnica, presentan hoy, una etapa de cuestionamientos. En ésta complejización de la realidad que agudiza los interrogantes que surgen desde los avances médico-científicos, la fragilidad de la naturaleza, el consumo ilimitado de recursos limitados y la inequidad en la distribución de los productos del sistema capitalista; reclama profundizar nuestra idea acerca de la vulnerabilidad.

Por un lado, la idea de construcción de la subjetividad fundamenta la inherencia de la fragilidad en el ser humano. Ante el reconocimiento de la finitud y la consecuente caída de los absolutos, el ser humano se ve interpelado a reconocerse con poder de autor sobre propia existencia. En el andar, el ser se choca con la elección y la imposibilidad de tenerlo todo; en cada elección se deja por fuera un resto inasequible, que lo transforma no en portador de una falla, sino más bien, de una incapacidad. Este corrimiento a la incapacidad inherente del sujeto de la posmodernidad o modernidad tardía, lleva impregnado un matiz de culpa y necesidad de responsabilidad.

Como se mencionó, teniendo en cuenta el binomio ciencia-humanidad, una de las voces que desde la bioética reafirma esta posición es la de J. H. Solbakk (Solbakk, 2011, p. 97). Sin embargo, el noruego, pone erróneamente en evidencia que al ser la vulnerabilidad de alcance universal, los países ricos u organismos privados de gran peso, que pueden beneficiarse con la investigación en otros lugares pobres, no necesitan responsabilizarse por esa insuficiencia constitutiva que lleva de la mano la fragilidad humana. Es para el autor, condición de los estados receptores de las intervenciones hacer frente a las necesidades de la población local.

Sin embargo, esto no podría sostenerse más que en lo que se tarda en escribir ese párrafo, ya que la universalización de la vulnerabilidad no necesariamente estigmatiza a las poblaciones, sino que produce un juego entre constitucionalidad y susceptibilidad que impulsa la exigencia a la población mundial a que responda por aquellos que sufren, porque el dolor del mundo es vivenciado en el individuo, al modo de culpa. La consecuente culpabilidad, por ejemplo, que se encuentra a través de los logros que pueda alcan-

zar la ciencia a partir de sus investigaciones con seres humanos; no podrían legitimarse si se avasalla el derecho de aquellos sujetos experimentales.

Por otro lado, el segundo costado, enfatiza que el hombre se arropa con una carga de vulnerabilidad dependiendo de las circunstancias. Así, se puede estar de acuerdo con la postura de la metáfora de las capas (Luna, 2011), donde la presencia ante la intervención médica, acrecienta o potencia necesidades estructurales. Las características sociales, poblacionales, económicas, de género, de capacidad cognitiva, etc. trasladan a la vulnerabilidad a un estadio donde la responsabilidad del científico debe ejercerse con más determinación y colocan en la vulnerabilidad un ingrediente relacional y dinámico, echando por tierra la posibilidad de una concepción puramente rígida y “encorsetada”.

Tomando estas referencias se puede concluir que, la fragilidad humana tiene una doble cara de constitutividad y potencialidad. Es decir, toda persona es lábil por el sólo hecho de pertenecer a la especie y que dicha vulnerabilidad co-originaria provoca una responsabilidad por los otros, profundizándose en situaciones adversas que pueden remediarse por medio de la justicia global.

Esta idea de justicia interpela a la humanidad a la exigencia de develar los juegos de poder ocultos, la acumulación monopólica de saber y riqueza y se orienta en introducir una solución ya no a través de la técnica y la ciencia, sino un desarrollo sostenido de la empatía y el empoderamiento, acogiendo así al prójimo. Frente a este planteo, ha de responderse que esta consideración de la vulnerabilidad no necesariamente lleva a estigmatizar a las poblaciones, sino que ha de producir una *responsabilidad internacional* que se haga cargo de la misma.

«El otro me pone en tela de juicio y apela a mi responsabilidad, lo cual me confiere una identidad.» (Levinas, 2005, p. 132)

Porque el Otro de manera indiferenciada construye la identidad del *mí*, que incluye el Otro con su sufrimiento y muerte, y crea en ese *mí* la responsabilidad.

NOTAS

[i] Razón encarnada en los hombres como capacidad inherente.

[ii] «En lo que afecta a los objetos en tanto que son simplemente concebidos por la razón - y esto, cierto, necesariamente -, pero sin poder (al menos tal cual la razón los concibe) ser dados en la experiencia - todas las tentativas de pensarlo (pues es preciso, naturalmente, que se les pueda pensar) - deben, por consiguiente, suministrar una excelente piedra de toque de lo que consideramos como un cambio de método en la forma de pensar, o sea, que no conocemos a priori, de las cosas, sino lo que en ellas ponemos nosotros mismos» (Kant, 1970, p. 178)

[iii] «La palabra “originario” corresponde al término “originarius” en la expresión intuitus originarius, y quiere decir: hacer surgir. Ahora bien, las intuiciones puras, en tanto pertenecen a la finitud del hombre, no pueden hacer surgir ente alguno en su representación. Y sin embargo, son formadoras en ese modo peculiar que consiste en representar previamente el aspecto del espacio y del tiempo como totalidades múltiples en sí.» (Heidegger, 1986, p. 166)

[iv] «El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica es la razón pura humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, como lo más esencial, precisamente el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito. Por lo tanto, para caracterizar el campo de origen, hay que concentrar los esfuerzos en la explicitación de la esencia de la finitud del conocimiento humano. Esta finitud de la razón no consiste única y primariamente en el hecho de que el conocimiento humano demuestre muchos defectos debidos a la inconstancia, a la inexactitud y al error, sino que reside en la estructura esencial del conocimiento mismo.» (Heidegger, 1986, p. 34)

[v] «Si el conocimiento finito es intuición receptiva, es preciso que el objeto cognoscible se muestre espontáneamente. Por consiguiente, lo que el conocimiento finito puede hacer patente es, por su esencia, un ente que se muestra, es decir, algo que aparece, un fenómeno. El término “fenómeno” mienta al ente mismo como objeto del conocimiento finito. Hablando con más precisión: sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto. Únicamente él está entre-gado al ente ya existente. Por el contrario, para el conocimiento infinito no puede haber ente ya existente que se le enfrente y hacia el cual se orientaría.» (Heidegger, 1986, p. 51)

[vi] «La ilustración es, en palabras de Kant, “la salida del hombre de su minoría de edad culpable. Minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro”. El “entendimiento sin la guía del otro” es el entendimiento guiado por la razón. Lo cual no significa sino que el entendimiento, en virtud de la propia coherencia, combina en un sistema los conocimientos particulares.» (Adorno, 2007, p.93)

[vii] «La posibilidad del conocimiento científico se fundó en las condiciones a priori de una conciencia cognoscente en general: intuiciones puras, categorías, etc. De igual modo, la posibilidad de la moralidad se funda en la condición a priori de una voluntad pura, autónoma, libre. Hay, empero, una diferencia fundamental entre ambas actividades de la conciencia, entre el conocimiento y la moral. El conocimiento se fundaba en condiciones reales del intelecto; por eso es el conocimiento la determinación objetiva de lo que es. Pero la ética nace en los límites de la experiencia, en la idea; es decir, no en condiciones reales, sino en las reglas o prototipos de percepción y totalidad. Por eso la ética funda sólo una aspiración, un deber ser. La ética es el conjunto de condiciones de una voluntad ideal; no constituye, pues, experiencia alguna, sino, primero, una regla para juzgar el valor de la experiencia; segundo, una meta para orientar y dirigir la vida humana y la historia.» (García Morente, 2004, p. 202)

[viii] «Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta (...) el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que

en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral» (Kant, 2003, p. 14)

[ix] «En un primer sentido, se dirá que la limitación específica del hombre torna el mal únicamente posible; con la palabra falibilidad, se designa entonces la ocasión, el punto de menor resistencia por donde el mal puede penetrar en el hombre; la mediación frágil aparece entonces como simple espacio de aparición del mal. El hombre centro de la realidad, el hombre ensamblador de los polos extremos de lo real, el hombre microcosmos, es asimismo débil articulación de lo real» (Ricoeur, 2004, pp. 159 -160)

[x] «La culpabilidad se comprende mediante un doble movimiento a partir de las otras dos instancias de la falta (...). Un movimiento de ruptura que hace que emerja una nueva instancia -el hombre culpable- y un movimiento de recuperación en virtud del cual esta nueva experiencia carga con el anterior simbolismo del pecado e incluso de la mancilla, para expresar la paradoja hacia la cual apunta la idea de culpa, a saber, el concepto de un hombre responsable y cautivo, mejor aún, de un hombre responsable de estar cautivo; en una palabra, el concepto del siervo arbitrio.» (Ricoeur, 2004, p. 258)

[xi] «Mi propuesta justamente, evita el corset teórico y busca pensar a la vulnerabilidad como una sutil herramienta que permita identificar toda la exuberancia que presenta la realidad y exhiba todas las diferencias y variaciones que ella ofrece. El análisis dinámico y por estratos que formulo ayuda a desentrañar diferentes niveles y sutilezas y permite introducir varios tipos de protecciones al ser sensible al contexto.» (Luna, 2011, p. 87).

[xii] «Los “metarrelatos” a que refiere La Condición Posmoderna son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato cristico del amor mártir.» (Lyotard, 1986 , p. 29)

BIBLIOGRAFIA

Adorno, T. W. (2007) *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Ediciones Akal, (pp. 93 - 132).

Bauman, Z. (2005) *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Clavel, J., et. al. (1998) *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Domingo, A. (1991). *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.

García Morente, M. (2004) *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Helge Solbakk, J. (2010). En las ruinas de Babel: obstáculos en el camino de la elaboración de una lengua universal para la ética de la investigación. En *Revista Colombiana de Bioética*, 5 (2), 103-117.

Helge Solbakk, J. (2011). Vulnerabilidad: ¿un principio fútil o útil en la ética de la asistencia sanitaria? En *Revista Redbioética/UNESCO*, 2 1(3), 89-101.

Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.

Heidegger, M. (1986) *Kant y el problema de la metafísica*. México D. F.: Fondo de cultura económica.

Holzappel, C. (2007) *Sobre lo trágico en Jaspers*. Recuperado el 1 de diciembre de 2013, de <http://www.cristobalholzappel.cl/articulos/c.lo%20tr%20gico%20en%20Jaspers.pdf>

Jaspers, K. (1958) *Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.

Kant, I. (1970) *Crítica de la razón pura*. Tomo primero, Madrid: Ediciones Ibéricas, (pp. 159-193).

Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.

Kierkegaard, S. (1965) *El concepto de la angustia*, Madrid: Guadarrama.

Kottow, M. (2011). Anotaciones sobre vulnerabilidad. En *Revista Redbioética/UNESCO*, 2, 2 (4), 91- 95.

Levinas, E. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Luna, F. (2008). Vulnerabilidad: la metáfora de las capas. En *Jurisprudencia Argentina*, 4 (1), 60-67.

Luna, F. (2010). Mujer en Latinoamérica: pobreza, vulnerabilidad y derechos reproductivos. En Vázquez, R. y Parceró, J. C. (Coords.). *En Derechos de las mujeres en el derecho internacional*, Tomo 1, Serie Género, Derecho y Justicia, 1-26. México: SCJN-Fontamara.

Luna, F. (2011). Vulnerabilidad: un concepto muy útil. Abandonando los “corsets teóricos”: Respuesta a “Vulnerabilidad: ¿un principio fútil o útil en la ética de la asistencia sanitaria?”. En *Revista Redbioética/UNESCO*, 2 2 (4), 85-90.

Lyotard, J.F. (1986). *La posmodernidad (explicada para niños)*. Barcelona: Gedisa.

Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.

Rovaletti, M.L. (1991) Fenomenología de la conciencia de culpabilidad. En *Revista de Psiquiatría Clínica (Chile)*, 28 (1), 33-23.

Rovaletti, M.L. (2002) Las exigencias de una ética del conocer. En *Acta Bioethica*, VIII (1), 137-144.