

EN MANOS DE OTROS: FENOMENOLOGÍA DE LA VULNERABILIDAD

Ignacio Vieira

Universidad de Sevilla (España)

<https://orcid.org/0000-0002-5797-2148>

ivieira@us.es / ignvieira98@gmail.com

Cómo citar este artículo/Citation: Vieira, Ignacio (2024). En manos de otros: fenomenología de la vulnerabilidad. *Arbor*, 200(812): 2809. <https://doi.org/10.3989/arbor.2024.812.2809>

Recibido: 18 diciembre 2023. Aceptado: 12 junio 2024.

Publicado: 13 diciembre 2024

Resumen: El presente artículo aborda la vulnerabilidad como condición de la existencia humana. Esto significará que la vulnerabilidad no debe ser pensada como una caracterización accidental del existir, sino como una dimensión constitutiva del mismo. Sin embargo, la vulnerabilidad se nos revelará, además de como *constitutiva*, como *constituyente* de la existencia. Es decir: la subjetividad es siempre deudora de la alteridad en la constitución de sí misma. Pensar la vulnerabilidad implicará tomar en consideración tres cuestiones fundamentales: la *afectabilidad* —cómo la aperturidad del existir es de carácter afectivo o afectante—, la *relacionabilidad* —cómo la subjetividad se constituye a partir o a través de las relaciones que mantiene con la alteridad— y la *responsabilidad*. La co-implicación de estos tres conceptos nos permitirá pensar la vulnerabilidad en términos de *sostenibilidad*. Nuestra aproximación será eminentemente fenomenológica (Levinas, Housset, Barbaras...), aunque también jugarán un papel fundamental conceptos propios del pensamiento de género contemporáneo (Butler, Cavarero). Al respecto, será especialmente interesante la noción de una «ontología relacional» (Butler). Todas estas reflexiones nos servirán para pensar la vulnerabilidad como dimensión constitutiva y constituyente del existir frente a concepciones de la subjetividad típicamente modernas y neoliberales caracterizadas por el individualismo y la autosuficiencia.

Palabras clave: vulnerabilidad; afectabilidad; relación; responsabilidad; cuidado.

UNDER THE CARE OF OTHERS: PHENOMENOLOGY OF VULNERABILITY

Copyright: © 2024 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

Abstract: In this paper we propose to think of vulnerability as a condition of human existence. This will mean that vulnerability should not be thought of as an accidental characterisation of existence, but as a constitutive dimension of it. However, vulnerability will reveal itself to us, in addition to being constitutive, as a constituting element of existence. That is to say: subjectivity is always dependent on otherness in the constitution of itself. Thinking about vulnerability will imply taking into consideration three fundamental questions: affectability - how the openness of existence is of an affective or affecting character—, relationality —how subjectivity is constituted from or through the relations it maintains with otherness— and responsibility. The co-implication of these three concepts will allow us to think about vulnerability in terms of sustainability. Our approach will be eminently phenomenological (Levinas, Housset, Barbaras...), although concepts from contemporary gender thought (Butler, Cavarero) will also play a fundamental role. In this respect, the notion of a “relational ontology” (Butler) will be particularly interesting. All these reflections will help us to think of vulnerability as a constitutive and constituting dimension of existence in the face of typically modern and neoliberal conceptions of subjectivity characterised by individualism and self-sufficiency.

Keywords: vulnerability; affectability; relation; responsibility; care.

1. INTRODUCCIÓN

¿Qué significa ser vulnerables? ¿Es acaso la vulnerabilidad una falta, un fallo, un déficit o un defecto? ¿Es la vulnerabilidad sinónima de debilidad? ¿Puede ser deseable ser vulnerables? Cuando hablamos de que alguien es vulnerable hacemos referencia a que puede ser dañado, es decir, a la posibilidad de recibir una herida (*vulnus*¹). La figura más representativa de la vulnerabilidad es el niño, especialmente el recién nacido, cuya vida es aún tan precaria y cuyo cuerpo es aún tan frágil que requiere de un inmenso *cuidado*. Sin embargo, la vulnerabilidad no apela únicamente a una dimensión físico-corporal. También nos mostramos vulnerables ahí donde, por ejemplo, pedimos ayuda, reconociendo así nuestra incapacidad para llevar a cabo algo *por nosotros mismos*. Por tanto, también nos mostramos vulnerables cuando hay un reconocimiento de nuestra dependencia de otros.

Hay pues una dimensión existencial de la vulnerabilidad que no apela únicamente a la dañabilidad del cuerpo —también, sin duda, implicada, y de manera fundamental— ni a situaciones particulares. Tal dimensión hace referencia a una *condición vulnerable* de la propia subjetividad. Si bien es ya un lugar común de la filosofía considerar que existir implica una apertura o una salida-de-sí (*ek-stasis*), un pensamiento de la vulnerabilidad profundiza y completa el sentido de esta aperturidad constitutiva de la existencia. Concretamente, se trata de pensar el papel que, en esa apertura del existir, juega la alteridad, un papel que no será accesorio o contingente, sino constitutivo y constituyente. La condición vulnerable habrá de ser comprendida, por tanto, a partir del vínculo entre *afectabilidad* (§2) —pasiva capacidad de ser afectados por la alteridad— y *relacionabilidad* (§3) —el hecho de que nuestra identidad es constituida a partir y a través de las relaciones que mantenemos con esa alteridad afectante. Tal vínculo, en tanto nos conduce a considerar una constitutiva inter-dependencia inter-subjetiva, hace necesario tomar la *responsabilidad* (§4) como tercera dimensión ineludible de la vulnerabilidad. En definitiva, esta podrá ser pensada en términos de *sostenibilidad* (§5): nuestro existir, en tanto existir vulnerable, consiste en ser sos-tenidos por los otros.

Ahora bien, si la vulnerabilidad va a ser pensada como una condición del existir, entonces no podrá ser concebida como algo meramente accidental. De este modo, nos proponemos pensar la vulnerabilidad no solamente en su dimensión empírica, es decir, como situación particular y socio-histórica de unos individuos —dimensión por lo demás irrecusable—, sino también, y sobre todo, en su dimensión ontológica: la vulnerabilidad como rasgo constitutivo y constituyente de la subjetividad. Para ello debemos desprendernos de la concepción de la vulnerabilidad como un rasgo meramente negativo. Si bien ella es comúnmente concebida negativamente, es decir, como un defecto o fallo, una capacidad reducida o una fragilidad (Provost, 2021), en este trabajo pretendemos desmontar esta visión. No se trata de negar que la vulnerabilidad tenga, sin duda, mucho que ver con la precariedad, la falta o la reducción de las posibilidades e incluso de la propia agencia de un sujeto. Pero sí que debemos evitar concebirla como algo única e incluso primordialmente negativo: esta valoración es completamente dependiente de una comprensión individualista y autosuficiente de la subjetividad que concibe inmediatamente toda dependencia y relacionabilidad como una falta o déficit. Como afirma Miquel Seguró (2021), «la vulnerabilidad es una *forma entis*, un ser y un estar constitutivo de todas y cada una de nuestras experiencias y por eso es la imagen genérica del conjunto de la realidad humana» (p. 14).

La aproximación metodológica será, sobre todo, fenomenológica, pues consideramos que la fenomenología es especialmente sensible a la cuestión de la vulnerabilidad, tal y como ha demostrado en su tematización de problemáticas colindantes con ella: la hospitalidad, la recepción, el don... Un concepto tan central ya en la fenomenología husserliana como es el de *Hinnahme* (aceptación o acogida) abre ya, metodológicamente, las puertas a un pensamiento sobre la condición vulnerable de aquel ser que se caracteriza por su capacidad de recibir, acoger o ser afectado: «lo decisivo para la *Hinnahme* como aceptación, acogida, recibimiento u hospitalidad es que ha de preceder a cualquier otro paso fenomenológico» (Moreno, 2016, p.120). A este respecto serán importantes ideas de Emmanuel Levinas o Emmanuel Housset. Sin embargo, también nos apoyaremos en las ideas de Judith Butler acerca de una «ontología relacional». Si la presencia de esta autora es indispensable, ello es porque no hay nin-

1 Como dice Joan Carles Mèlich (2014), «un ser vulnerable es el que puede ser herido y que, por eso, no es capaz de sobrevivir al margen de la atención y de la hospitalidad de otro (...)» (p. 314).

gún marco teórico en el horizonte del pensamiento contemporáneo que se haya hecho cargo de este asunto con tanta profundidad como las teorías feministas y queer². Lo que tendrían en común el enfoque fenomenológico y el butleriano es que ambos piensan la vulnerabilidad a partir de la relación, es decir, a partir del hecho de que el ser humano se constituye a partir y a través de sus relaciones con la alteridad.

Es nuestra intención mostrar en qué medida todos los conceptos y recursos conceptuales que aquí entrarán en juego permiten alumbrar una comprensión de la vulnerabilidad como dimensión o condición constitutiva y constituyente de la subjetividad humana. No se trata, por tanto, únicamente de constatar la proximidad entre los pensamientos de distintos autores. El objeto final de esta investigación consiste en pensar en qué medida es esencial en los tiempos actuales concebir la vulnerabilidad como dimensión antropológica y ética fundamental contra el individualismo.

2. LA VULNERABILIDAD COMO AFECTABILIDAD

La primera forma —la más inmediata y próxima, la más intuitiva— de vulnerabilidad es la corporal. Decía Levinas que «la apertura es lo descarnado de la piel [*la dénudation de la peau*] expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse (...)» (Levinas, 1972, p. 104). Y añade: «al descubierto, expuesta como una ciudad declarada abierta ante la llegada del enemigo, la sensibilidad, más acá de toda voluntad, de todo acto, de toda declaración, de toda postura, es la vulnerabilidad misma» (Levinas, 1972, p. 104). Nuestro cuerpo nos sitúa como seres perecederos, finitos, limitados; nos sitúa en medio de un mundo que nos afecta: el frío agrieta la piel de nuestras manos y hace temblar nuestras extremidades, el golpe de una ola nos corta la respiración y nos sacude como muñecos de trapo. Pero, sobre todo, nuestro cuerpo nos sitúa junto-a y entre los otros, que nos hacen y deshacen: una caricia nos estremece, y un abrazo nos brinda un reconfortante calor, pero también los golpes nos hacen sangrar, nos duelen y nos veján. En tanto *somos cuerpos*, en tanto sensibilidad, estamos expuestos al tacto, al contacto, y también al *impacto*. Del mismo modo, para una pensadora como Judith Butler aparece la vulnerabilidad asociada a la corporalidad: «el cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y a la violencia» (Butler, 2004, p. 21). Sin embargo, la vulnerabilidad va más allá de lo meramente físico, sin lugar a duda. Somos vulnerables en un sentido más íntegro y radical, no solo físicamente. Expresado de otro modo, si la vulnerabilidad es algo estrictamente corporal, habría que entender lo corporal en un sentido más amplio que el mero cuerpo cósmico (*Körper*). También las palabras erizan el vello, duelen, cortan la respiración o provocan desazón. En definitiva, «el yo, de los pies a la cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad» (Levinas, 1972, p. 104).

Precisamente porque la vulnerabilidad no es meramente física, sería mejor definirla como esa «pasividad que recibe una forma o un impacto. Es la aptitud, que todo ser en su ‘orgullo natural’ tendría vergüenza de confesar, a ‘ser abatido’, a ‘recibir bofetadas’» (Levinas, 1972, p. 104). Es un tanto paradójica la dimensión vulnerable, pues consiste en una pasividad, pero también en una aptitud; ser vulnerable es ser capaz de perder toda iniciativa en la recepción del impacto que nos hace y deshace³. Y tan impacto es la caricia que eriza la piel como el golpe que deja una herida, pues *lo propio del impacto es arribar desde fuera quebrantando las resistencias del Yo*. Así pues, la vulnerabilidad no es simple apertura, sino que designa esa apertura del existir por la cual o a través de la cual podemos ser afectados por el con-tacto e impacto de la alteridad. La vulnerabilidad es posibilidad ineludible y constitutiva del existente de ser afectado, especialmente ahí donde tal ser-afectado rebasa o desborda la iniciativa del Yo o incluso sus umbrales de tolerancia. Si la vulnerabilidad remite a una afectabilidad constitutiva del

2 La vulnerabilidad también apela indudablemente al cuidado. Precisamente el feminismo ha hecho grandes esfuerzos por pensar al ser humano como un ser inserto en una red de cuidados (Gilligan, 2016). Ahora bien, la vulnerabilidad es precisamente la precondition fundamental del cuidado. Solo en la medida en que el existente es un ser vulnerable puede encontrar en el cuidado un modo insigne de relación intersubjetiva y afectiva. Por otra parte, es obvio que aquí el término «cuidado» no está siendo utilizado en un sentido hermenéutico-heideggeriano; la *Sorge* heideggeriana, en tanto apela a un existir auténtico o propio (*eigentlich*) que debe ser ganado o conquistado individualmente, estaría muy alejada del sentido relacional y afectivo que el cuidado adquiere desde perspectivas contemporáneas (cfr. Groys, 2022).

3 Esta ambigua *capacidad pasiva* ha sido formidablemente pensada en el horizonte de la fenomenología contemporánea por Henri Maldiney a través del concepto de «transpasibilidad» (Maldiney, 2007). Para una versión en español véase (Maldiney, 2021).

existir es porque ella muestra una dimensión de la existencia que no se deja comprender desde la actividad e iniciativa del Yo (poder-ser: *sein-können*), sino solo desde la pasividad.

Con todo, la interpretación más bella, aunque sucinta, que encontramos de la vulnerabilidad nos la ofrece Levinas al definirla como una «debilidad sin cobardía, como el ardor de una compasión» [*faiblesse sans lâcheté comme l'incalcescence d'une pitié*] (Levinas, 1972, p. 11). La debilidad es lo propio de aquello o aquel que ofrece poca fuerza o resistencia. Aquí debemos comprender la resistencia como el atrincheramiento del Yo en su mismidad, como la autarquía que define en nuestra tradición metafísica a la subjetividad⁴. Así pues, la vulnerabilidad es quebrantar la resistencia, transgredir la autarquía del Yo, *ser deshecho* por los otros (como dirá Butler), exponerme al contacto de la alteridad. Quebrantar la resistencia es ceder; *ceder a o ceder ante el otro*, justamente como la compasión es un ceder ante el padecimiento ajeno. Pero Levinas añade, lúcidamente, que la vulnerabilidad es una debilidad «sin cobardía». Habría que entender que el binomio cobardía-valentía pertenece a la lógica del Yo autárquico que, en cuanto tal, es fuerte, resiste los envites del mundo y, sobre todo, de la alteridad. El que cede por cobardía lo hace porque teme por sí, porque reconoce una fuerza superior y, de este modo, no busca sino su propia autoconservación; impera, pues, la Identidad del Mismo⁵. Definir la vulnerabilidad como «debilidad sin cobardía» no es posicionarse en la valentía, sino superar su lógica. Pensar la vulnerabilidad como una debilidad cobarde es estigmatizar la condición vulnerable según una lógica individualista que considera que lo propio del Yo es ser autosuficiente, hacer de sí una plaza inexpugnable e impasible ante los envites de la alteridad. La debilidad que nos caracteriza en tanto vulnerables no es un déficit, un defecto o una falla, sino que es la condición de nuestro poder *ser afectados* por lo otro y, sobre todo, por los otros.

De este modo, consideramos que la clave de la vulnerabilidad reside en la *afectividad* entendida como esa *pasiva* capacidad de ser afectados. En lugar de *afectividad*, que puede leerse en un tono excesivamente psicológico-emotivo, podemos utilizar el término *afectabilidad*, lo cual nos sitúa también en sintonía con otras aproximaciones actuales a nuestra temática (véase Seguró, 2021, p. 15; Esquirol, 2018, p. 35)⁶. Así pues, ser vulnerable significa *poder ser afectado, existir expuesto a la afección* de lo otro y de los otros. Pero debemos comprender este «ser afectado» en toda su radicalidad. Para ello es conveniente recordar que en «afectar» (*affectare*) o «afección» (*affectio*) resuena el vocablo latino *facere*, «hacer». Por tanto, lo que me afecta es lo que hace algo conmigo. Lo afectivo me tras-toca, no me deja indemne. Aquello que me pueda afectar no está delimitado a priori. Tan afectivo es la pérdida de un ser querido como el comienzo de una nueva amistad. En los dos casos nos encontramos con acontecimientos que *nos pasan* con independencia de nuestra capacidad de previsión, de nuestras decisiones e incluso de nuestros umbrales de tolerancia. En los dos casos, tanto en la desgracia de la pérdida como en la feliz revelación de una nueva amistad, la alteridad sale a nuestro encuentro y, afectándonos, nos constituye. Así, la vulnerabilidad es «causa condicional de todas las experiencias, y no solamente de las sufrientes» (Seguró, 2021, p. 119). Una existencia vulnerable es, en tanto afectiva o expuesta a la afectabilidad, una existencia que existe a través de lo que lo otro y los otros hacen con ella. En otras palabras, pensar la existencia vulnerable supone reconocer que existimos constituidos por la alteridad.

3. LA VULNERABILIDAD COMO RELACIONABILIDAD

Pensar la vulnerabilidad implica, como estamos viendo, pensar las relaciones afectivas que nos ponen en contacto con lo(s) otro(s). No es casualidad que las ideas de Judith Butler acerca de la vulnerabilidad la conduzcan a pensar una «ontología relacional». Ser vulnerables implica de manera fundamental la *relacionabilidad* del sujeto.

4 Atendiendo a la etimología del *subiectum* (sujeto: ὑποκείμενον), podemos decir que la subjetividad se caracteriza metafísicamente por su substantialidad, es decir, por la permanencia y constancia de un núcleo inalterable. Véase al respecto la caracterización heideggeriana de la subjetividad a partir de la *Selbständigkeit*.

5 Cabría hablar, si se nos permite la analogía, de una *lucha de egos* como lo es la lucha de las autoconciencias en Hegel, de la cual no surge sino la polarización amo-vasallo. Al respecto, desde una perspectiva levinasiana, y como indica César Moreno, «la 'elevación' del Otro no es la del amo [Master] de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo (...). La 'elevación' del Otro no produce miedo sino respeto (...).» (Moreno, 1987, p. 346).

6 Esquirol (2018) habla, más que de vulnerabilidad, de un 'repliegue del sentir', concepto con el que logra pensar la apertura, la exposición, la afección o afectabilidad y la vulnerabilidad como estructuras propias de la conciencia (o ser-consciente).

Sobre esta cuestión —y contra modelos autárquicos o auto-suficientes de subjetividad típicamente modernos— ha pensado con profundidad la fenomenología desde sus comienzos. Ya en Husserl la intersubjetividad juega un papel muy importante, y Heidegger identificó el *Mitsein* como una de las estructuras fundamentales del *Dasein*. Sin embargo, es la fenomenología francesa la que más ha explorado y desarrollado una comprensión de la subjetividad como constituida a partir de la relación, es decir, de la relación con lo otro y los otros. Esto es especialmente patente en las fenomenologías contemporáneas del acontecimiento (Vallée, 2012). En último término, lo que está en juego en la vulnerabilidad es pensar en qué medida «la ipseidad (...) viene de más allá [*d'au-delà*] de uno mismo» (Housset, 2008, p. 294). En tal afirmación va implícita la conocidísima distinción que Ricoeur (2015) estableciera entre una mismidad (*mêmeté*) y una ipseidad (*ipseité*). La ipseidad, como capacidad de ser un sí mismo en todas y cada una de las mismidades o identidades que un sujeto pueda fraguarse a través de su historia, es anterior, primera, pues es precisamente la apertura misma que hace posible la apropiación de toda identidad. Dicha ipseidad, en tanto apertura, está siempre volcada o inclinada hacia el mundo y hacia los otros. Sin embargo, la ipseidad no consiste en una apertura previa al mundo y los otros de modo que solo posterior y contingentemente estos viniesen a insertarse en tal apertura. La ipseidad, el sí mismo, se constituye en cada momento por y a través del encuentro con el mundo y los otros. En tal caso, por tanto, también la identidad o mismidad, esto es, la singularidad de cada cual, se fragua a partir de la alteridad, pues «el individuo no es él mismo más que en la manera única de acoger [*d'accueillir*] (...)» (Housset, 2008, p. 308). Es pues en la respuesta (responsabilidad), recepción, acogida o cuidado que cada uno ofrece ante la venida de la alteridad (mundo y otro) como se constituye cada cual en su singularidad.

Todo existente sufre una herida (*vulnus*) de alteridad. Es decir, toda existencia se encuentra radicalmente abierta y expuesta al contacto e impacto de la alteridad (mundo y otro), un contacto que no es contingente, sino constituyente de la ipseidad —en tanto la alteridad constituye la apertura misma de todo espacio posible de apropiación de un «sí mismo»— y de la propia mismidad o singularidad —en tanto es en la respuesta o acogida concreta y personal de la alteridad como se fragua una identidad.

Esta comprensión relacional de la identidad, pero también de la ipseidad, constituye una crítica de un modelo moderno de subjetividad autárquica que, por ser auto-suficiente y por no depender sino de sí misma para llegar a ser quien es, puede ser definida como *invulnerable*. El imperativo kantiano de alcanzar una mayoría de edad para convertirnos en individuos autosuficientes podría ser pensado como un ejemplo más entre otros de un paradigma del individuo autárquico (Cavarero, 2016). Frente a tal paradigma, autoras como Adriana Cavarero (2021) proponen «repensar la ontología del vulnerable y su constitutiva racionalidad en términos de una geometría de la postura que, lejos de situar lo humano en un eje recto, lo desplaza de acuerdo con una multiplicidad de direcciones contextuales, contingentes, intermitentes e incluso en ocasiones aleatorias» (pp. 43-44). Plasmando en términos espaciales y geométricos sus reflexiones, Cavarero propone pensar la vulnerabilidad como una *inclinación*; ahora bien, este término debe ser entendido en varios sentidos. En primer lugar, en un plano geométrico, estar inclinado significa separarse de la rectitud de la línea vertical u horizontal; así, una inclinación es una posición o dirección divergente con respecto a la rectitud de la vertical que marcaría la norma. En segundo lugar, y en un plano afectivo, una inclinación es una tendencia, una direccionalidad del espíritu hacia algo. En palabras de Hannah Arendt, «toda inclinación se dirige hacia afuera [*turns outward*], se sale del yo [*leans out of the self*] en dirección a lo que sea que me afecte desde el mundo exterior» (Arendt, 2003, p. 81). En este sentido, una inclinación es una apertura hacia el exterior en la cual soy afectado por las cosas y/o los otros. Así, por ejemplo, «la más frecuente y temida inclinación, el amor, es un ataque contra el equilibrio del sí mismo. Enamorarse, ser sacado de uno mismo, ceder a la atracción que proviene de otra persona y deslizarse por una pendiente que tira irresistiblemente, todo ello es un gran desorden y desastre [*a big mess*] para cualquiera» (Cavarero, 2016, p. 6). En tercer lugar, y en un plano existencial, la inclinación hace referencia a una divergencia, torsión y quiebre de la norma y de lo normativo (representado geométricamente por la rectitud de la vertical). Así pues, inclinarse es desviarse, quebrar el camino delineado.

Para entender hasta qué punto la inclinación es una imagen de la vulnerabilidad, se vuelve imprescindible comprender que la rectitud de la vertical simboliza la autarquía y (auto)suficiencia de un sujeto que, más específicamente, se deja comprender como individuo. Así, la vertical simbolizaría a un mismo tiempo el orden y rec-

titud moral de lo que debe ser (normatividad) y el equilibrio de lo que tiene en sí mismo su propio centro o axis (autosuficiencia, autarquía). Frente a ella, la inclinación simboliza el carácter extático de una subjetividad que no únicamente elude la norma sino que, sobre todo, no encuentra en sí misma su centro de gravedad, sino que está esencialmente volcada, dirigida, inclinada hacia lo otro y los otros. Así, la «inclinación no es solo una fuerza poderosa que empuja al sí mismo fuera de sí mismo, sino que también es un plano oblicuo en el que el sí mismo se desliza sin barreras»; en definitiva, la «inclinación dobléa [*bends*] y desposee [*dispossesses*] al Yo» (Cavarero, 2016, p. 7).

Es precisamente aquí a donde queríamos llegar. Lo que está en juego con la noción de «inclinación» es un «cambio de atención desde el sujeto modelado según la idea de autonomía hacia una subjetividad caracterizada estructuralmente por la dependencia y exposición, desde las declaraciones de una subjetividad autoconsistente y particionada hacia una subjetividad que es abierta y relacional» (Cavarero, 2016, p.122). La concepción del sujeto como individuo y, al mismo tiempo, como una rectitud autosuficiente (verticalidad) se revela entonces como ilusoria; lo que una ontología relacional como la de Cavarero —pero también como la de Butler— pretende mostrar es que «nadie se mantiene por sí mismo» (Butler, 2021, p. 46). Un pensamiento de la vulnerabilidad muestra precisamente que el centro de gravedad de la subjetividad no reside en ella misma, sino en la alteridad de la que es deudora en su constitución-de-sí.

Ahora bien, aún podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿somos todos igual de dependientes de nuestras relaciones con la alteridad? ¿Somos todos igual de vulnerables? Cabría distinguir dos dimensiones de la vulnerabilidad. Una empírica u óptica, y otra existencial u ontológica. Con respecto a la primera, podemos decir que se trata de una vulnerabilidad situacional, que «es producida por un cierto contexto político y social según factores contingentes» (Provost, 2021, p. 3). Estas determinaciones situacionales son, por ejemplo, las concretas configuraciones socio-culturales del cuerpo que determinan la específica vulnerabilidad de la mujer en contextos particulares. Esta dimensión está bien ejemplificada en el pensamiento de Butler, la cual sostiene que «todos vivimos con esta vulnerabilidad particular, una vulnerabilidad hacia el otro que es parte de la vida del cuerpo, pero esta vulnerabilidad se exagera muchísimo bajo ciertas condiciones sociales y políticas» (Butler, 2004, p. 22). Por otra parte, la dimensión ontológica de la vulnerabilidad hace referencia a cómo toda existencia está sostenida por esas relaciones que mantiene con la alteridad: lo otro y los otros. Es importante apreciar que ambas dimensiones no se oponen entre sí. Es justamente porque todo existente está constituido y mantenido por relaciones intersubjetivas, interhumanas e incluso no-humanas (dimensión ontológica), por lo que todo existente está expuesto, al mismo tiempo, a dinámicas sociales, políticas y culturales concretas (dimensión óptica) que pueden promover y mantener en mayor o menor medida su existencia, hasta el punto de poder llegar a dejar de mantenerla e incluso aniquilarla. Que todo existente sea constitutivamente vulnerable no contradice que, por ejemplo, podamos afirmar que un palestino que habita en la franja de Gaza vive en una situación de mayor o especial vulnerabilidad y precariedad. Esta dualidad entre *condición* (plano ontológico) y *situación* (plano empírico) era ya para Simone de Beauvoir (1947) lo que caracterizaba la ambigüedad de la existencia humana. A la vulnerabilidad ontológica también podemos denominarla vulnerabilidad existencial, pues «existir y ser vulnerable significaría finalmente la misma cosa» (Barbaras, 2018, p. 51). Con todo, que la vulnerabilidad sea una condición de la existencia humana —afirmación coherente, por ejemplo, tanto con un pensamiento levinasiano como con uno butleriano— no implica que dicha condición vulnerable no pueda verse acentuada en ciertos contextos socio-políticos. Es, sin duda, el caso de la mujer, aunque también, por supuesto, de la persona negra, del inmigrante, etc. Pero tengamos cuidado: afirmar una especial vulnerabilidad de la mujer no tiene que ver, ni mucho menos, con una debilidad connatural. Si el género es, como afirma Butler, una «forma cultural de configurar el cuerpo» (Butler, 2004, p. 90), entonces la situación de vulnerabilidad acentuada de la mujer es consecuencia de las concretas configuraciones culturales, sociales y políticas del cuerpo: desde el canon de belleza imperante manifiesto en escaparates y maniqués (pero también en personajes públicos de influencia o anuncios televisivos) hasta legislaciones sobre el propio cuerpo (véase el derecho o no al aborto), encontramos mil y un ejemplo de configuraciones culturales y sociales que acentúan la situación de vulnerabilidad de unos cuerpos en concreto.

Un ejemplo: el otro como garante de la habitabilidad de mi cuerpo

Podemos constatar, leyendo a Butler, que la vinculación entre vulnerabilidad y corporalidad permite establecer otro nexo, esta vez entre vulnerabilidad y sexualidad. Pues «la sexualidad nos traslada fuera de nosotros mismos», es decir, somos «motivados por algo que se halla en otra parte [*motivated by an elsewhere*] y cuyo sentido y propósito no podemos capturar plenamente» (Butler, 2004, p. 15). En la vivencia de la sexualidad, y más concretamente del deseo, uno es *atraído, cautivado, motivado, seducido* por otro. El deseo sexual nos abre y expone a la aceptación o rechazo, al reconocimiento o a su falta, al contacto o a la repulsa. La sexualidad es un *vivir el cuerpo ajeno*, y un *vivir el cuerpo propio a través del ajeno*, y por ello nos hace dependientes de la alteridad y, así, vulnerables. Mi sexualidad está, pues, animada, investida, motivada, incluso constituida desde otra parte que no soy yo: desde el otro. La sexualidad no sería por tanto una posesión del Yo, aún menos una decisión, sino que sería una respuesta a una cierta apelación de la alteridad. El deseo se manifiesta como necesidad irresistible del otro, y esta «irresistibilidad» se debe a que el deseo transgrede las resistencias del Yo. A través del deseo soy *abierto y entregado* a otro, mostrándome vulnerable: «como [seres] sexuales, dependemos del mundo de los otros, somos vulnerables a la necesidad, a la violencia, a la traición, a la compulsión, a la fantasía; proyectamos deseo y nos lo proyectan» (Butler, 2004, p. 33).

La sexualidad también me vulnera en un sentido netamente negativo. Y es que, en tanto cuerpo sexuado, puedo ser también cuerpo sexualizado, y serlo más allá de mi voluntad, de mi confort e incluso de mi integridad: piénsese en un beso o un tocamiento indeseado, aunque basta solo una mirada para ser vulnerado. Una vez más, hay cuerpos en situación más vulnerable que otros y ello justamente por las configuraciones culturales y socio-políticas de aquellos.

Por su anclaje en el cuerpo, la vulnerabilidad tiene que ver, como hemos visto, con la sexualidad y el deseo, pero también con el género. Este es definido por Butler, repitámoslo una vez más, como una «configuración cultural del cuerpo»; así pues, tiene que ver con dos elementos fundamentales: la performatividad y el reconocimiento. En tanto performatividad, el género está inserto inevitablemente en una lógica de reconocimiento: es o no es reconocido, y de ello depende la *habitabilidad* misma del cuerpo. En palabras de Butler, «los términos que configuran el propio género se hallan, desde el inicio, fuera de uno mismo» (2004, p. 1). Es decir, «el reconocimiento se convierte en una sede del poder mediante la cual se produce lo humano de forma diferencial» (p. 2). Dicho en otros términos: *el reconocimiento es constituyente de la identidad*⁷. Dependemos, pues, del otro para ser quienes somos, e incluso quienes queremos ser. También, por tanto, *el otro nos reclama como garantes de la habitabilidad de su cuerpo*: «ni mi sexualidad ni mi género son precisamente una posesión, sino que ambos deben ser entendidos como *maneras de ser desposeídos*, maneras de ser para otro o, de hecho, en virtud de otro» (Butler, 2004, p. 19).

Tanto con respecto a la sexualidad como, sobre todo, con respecto al género, la alteridad juega un papel fundamental en la habitabilidad de nuestros cuerpos. Somos constituidos en nuestra sexualidad y en nuestro género por o a través de nuestras relaciones con los otros: especialmente a través del *reconocimiento*. Es importante que apreciemos que no se trata meramente de señalar que uno está condicionado por las relaciones que mantiene con los demás. Para Butler, la vulnerabilidad no se limita a mostrar el hecho de la relacionabilidad, sino que implica en sí misma un llamado a la responsabilidad, como en el pensamiento levinasiano. Es por ello que, si bien el sujeto en tanto vulnerable se define por su relación con lo otro y los otros, tal relación se concreta específicamente en forma de un *ser-sostenido*. Ser vulnerables significa que los otros son los *garantes* de la habitabilidad de mi cuerpo, de entornos y espacios sanos y seguros, de mi formación, de mi salud, etc. Del mismo modo, que el otro sea vulnerable implica que yo soy garante de su habitabilidad. El reconocimiento de la vulnerabilidad es, por tanto, indesligable de la exigencia ética del cuidado como modo de relación intersubjetiva y de la exigencia política de la responsabilidad por el otro frente y contra el individualismo neoliberal. De hecho, pensar la vulnerabilidad desde las coordenadas de una teoría de género y una teoría *queer* permite a Butler expandir el concepto a

7 No podemos dejar de recomendar la lectura de la obra de Axel Honneth (1997) para una profundización de la función social del reconocimiento.

horizontes políticos más amplios, hasta llegar a proponer el proyecto de lo que ella misma denomina una «nueva ontología corporal», la cual tendría como objetivo poner en el centro del debate filosófico-político la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad e interdependencia de los cuerpos, y todo ello de cara a poder ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a derechos de protección, persistencia, prosperidad, etc.

4. LA VULNERABILIDAD COMO RESPONSABILIDAD

La vulnerabilidad está estrechamente ligada a la responsabilidad, al cuidado y al amparo. Es más, solo cabe pensar en la responsabilidad y el cuidado como dimensiones de la realidad humana reconociendo la condición vulnerable de la existencia. Por ello, llama la atención que Heidegger, habiéndole dado tanta importancia al concepto de «cuidado» (*Sorge*), no pensara acerca de la vulnerabilidad. Sin embargo, en la fenomenología existencial de Emmanuel Levinas la relación entre responsabilidad y vulnerabilidad sí es explícita. Dice Levinas: «entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-indiferencia de la responsabilidad (...)» (Levinas, 1972, pp. 10-11). Uno está abocado inevitable y necesariamente a la responsabilidad por la alteridad, pues negar el auxilio o hacer oídos sordos a la llamada del otro no supone, en último término, sino un reconocimiento de la inevitabilidad de dicha llamada. Cuando Caín (*Genesis* 4, 9-10) replica a Dios, «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?», queda patente que tal pregunta no responde sino a la mala fe de intentar evadir una responsabilidad ineludible. Todo esto nos conduce a considerar que la responsabilidad no requiere de la iniciativa del Yo que decidiese hacerse cargo del otro. En la relación ética la primacía pertenece siempre a la alteridad, que es quien, ya sea a través del llanto implorante, la mirada suplicante o un desgarrador grito, solicita al Yo. De este modo, uno está llamado a la responsabilidad antes ya de haber tomado la decisión de hacerse cargo, incluso a contracorriente de la decisión misma de no hacerse cargo. En el ejemplo bíblico, la pregunta de Caín patentiza que la responsabilidad por el otro es anterior a cualquier prerrogativa del sujeto para decidir erigirse en guardián del prójimo. En palabras del propio Levinas (2009): «en el acercamiento del otro, en el que el otro se encuentra desde el comienzo bajo mi responsabilidad, ‘algo’ ha desbordado mis decisiones libremente tomadas, se ha escurrido en mí, a mis espaldas, alienando así mi identidad» (Levinas 1972, p. 102).

Esto último tiene especial importancia: la responsabilidad por y hacia el otro aliena mi identidad; es decir, cuestiona, transgrede o deshace mi identidad. En la medida en que la llamada de la alteridad nos solicita más allá de toda decisión, a pesar de todo horizonte, contexto y prejuicio —recordemos que Levinas definía el Rostro como una significación sin contexto—, dicha llamada cuestiona la identidad e incluso la prerrogativa misma del Yo que ya no puede comprenderse como centro del mundo: «la visitación [del Rostro] consiste en perturbar el egoísmo mismo del Yo» (Levinas, 2001, p. 62). Pero, sobre todo, esta alienación de la identidad supone un cuestionamiento de la autarquía de la subjetividad: la llamada del otro nos muestra que estamos irrevocablemente abiertos, expuestos y vinculados unos a otros. Justamente en esto consiste la vulnerabilidad. Se trata de cuestionar la primacía de la identidad de un Yo; es decir, problematizar y cuestionar la figura de una subjetividad que, escindida de todo lo exterior (de todo lo otro-que-sí-misma) se (sos)tiene como autosuficiente y auto fundante. En palabras de Emmanuel Housset (2008), «frente a la figura hercúlea de un sujeto autoconstituido, auto legislador y autotético» encontramos «una paradoja, (...) el ser que desde su origen no es él mismo» (p. 344). Esta figura hercúlea, modelo de subjetividad típicamente moderno —pero también neoliberal—, es cuestionada en el momento en que somos capaces de comprender la propia subjetividad como *impropia*, es decir, como deudora de la alteridad. En definitiva, pensar la vulnerabilidad humana es considerar que «la intimidad se revela como habiendo sido ya siempre alterada por el otro hombre (...)» (Housset, 2008, p. 315). El otro es, pues, la herida (*vulnus*) misma a través de la cual yo me escapo a mí mismo y a través de la cual soy atravesado (y constituido) por la alteridad.

La vulnerabilidad es, por tanto, la precondition fundamental de la responsabilidad. Que el otro esté ya siempre bajo mi responsabilidad (antes incluso de mi decisión de hacerme o no cargo), o que el Yo se defina por su responsabilidad-por-el-otro, todo ello presupone la condición vulnerable del otro del cual se es responsable. Pero hablamos también de la vulnerabilidad misma del Yo que, herido de alteridad, se define —antes que por cualquier otra cosa— por ser responsable-de. La responsabilidad (así como el cuidado) es el modo en que soy ape-lado-por y convocado-a la apertura ética originaria en la que nos situamos Otro y Yo, Yo y Otro. Dicha apertura,

que es radical exposición, debe ser comprendida como vulnerabilidad. De este modo, no hay responsabilidad ni cuidado más que porque hay vulnerabilidad. La responsabilidad es un llamado ético irrecusable porque somos seres vulnerables.

5. SOSTENERSE EN LOS OTROS

¿Qué significa por tanto ser vulnerables? ¿En qué medida es la vulnerabilidad constitutiva del existir? ¿Acaso es suficiente definir la vulnerabilidad a partir solamente del carácter relacional de la identidad? ¿Basta con decir que «el sujeto está siempre fuera de sí mismo, [es] distinto de sí mismo, pues su relación con el otro es esencial a lo que es (...)» (Butler 2009, p. 49)? Esta descentralización del sujeto es sin duda fundamental, y en ello consiste también un pensamiento de la vulnerabilidad. Sin embargo, reconocer que somos seres sociales y que quienes somos está condicionado por las relaciones que mantenemos con otros es una idea que podemos encontrar ya incluso en la definición aristotélica del ser humano como animal político. ¿Qué aporta, pues, de manera específica un pensamiento acerca de la vulnerabilidad?

En primer lugar, *ser vulnerables significa que la alteridad tiene un papel constituyente en nuestra identidad o mismidad*. Es decir, que la vulnerabilidad forma parte de una relación con uno mismo (Provost, 2021 p. 2). Pero, si la vulnerabilidad es precisamente exposición a lo otro-que-sí-mismo, es decir, apertura a la alteridad, ¿cómo afirmar que ella se inscribe en una relación con uno mismo? Debemos entender que la *apertura* y *exposición* que caracterizan a la vulnerabilidad redundan indisociablemente en una vuelta-a-sí donde el sí-mismo queda tocado y trastocado, afectado, transformado. Dicho en pocas palabras: *somos constituidos en nuestra mismidad por la afección de la alteridad a la que siempre estamos abiertos o expuestos por nuestra condición vulnerable*. Es por eso que la vulnerabilidad no es únicamente *constitutiva* de la existencia (como dimensión ontológica irrecusable de la misma), sino que ella es también *constituyente* del existente. El heroico llamado ético a llegar a ser quienes somos, ya sea bajo la forma de una mayoría de edad (Kant), una apropiación de sí (Heidegger) o una autenticidad (Sartre), deja paso, en una *ética de la vulnerabilidad* —que no es sino una ética de la recepción— al reconocimiento de (*inclinación ante*) nuestra deuda con los otros que sustentan nuestra vida e incluso nuestra identidad; se trata, pues, del reconocimiento del *carácter relacional* de nuestra subjetividad antes que de la conquista individual (apropiación) de la mismidad⁸. Hay, por tanto, que reconocer que «la persona no es una constancia, sino una ipseidad siempre en marcha [*en départ*], siempre recomenzando, en una existencia expuesta que consiste en dejarse (in)formar [*informer*]⁹ por aquello que nos toca» (Housset, 2008, p. 349). En tanto expuesta, la identidad está siempre abierta y en proceso de transformación, está siempre siendo in-formada, con-formada, re-formada por aquello que nos alcanza: el mundo, los acontecimientos, y sobre todo los otros.

No es suficiente hablar de un *Mitsein* (Heidegger), ni de un con-vivir, para dar cuenta de lo que significa ser seres sociales, habitar un mundo común. No únicamente convivimos junto a otros, sino que vivimos *a partir de y desde* los otros, desde las relaciones que establecemos (voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente) con los demás y que nos constituyen. Ser seres sociales no significa únicamente cohabitar un espacio común, sino que implica que nuestro propio existir y con él nuestra propia mismidad están sustentados, de un modo u otro, por relaciones inter-subjetivas. En palabras de Emmanuel Housset (2008), «mi identidad no es sino el cruce contingente de una infinitud de relaciones que, en gran parte, me exceden (...)» (p. 362).

Así pues, *ser vulnerables significa existir esa brecha, falla o herida que es la apertura hacia la alteridad*; somos seres *heridos de alteridad* en la medida en que estamos constante e irremediabilmente volcados (o inclinados) hacia los otros. Por tanto, la subjetividad no es una sustancia que solo accidentalmente se relaciona con los otros. La vulnerabilidad, *frente a la mera relación*, y en la medida en que apela a una *herida*, implica una *constitutiva*

8 Patricio Mena ha hecho un muy interesante esfuerzo por mostrar, siguiendo algunas ideas fundamentales de Ricoeur, en qué medida todo «yo quiero» y «yo puedo» (en tanto elementos constitutivos de la identidad) se encuentran fundados sobre un estar-concernido previo y de carácter afectivo. Este estar concernido (estas «inclinaciones», diría Cavarero) es, desde el horizonte de una ontología relacional, un estar-concernido-por-los-otros. De este modo, y una vez más, la alteridad es constitutiva de mi identidad; en este caso, siendo la garante de mi «yo quiero» y mi «yo puedo» (Mena, 2021b).

9 «Informar» debe entenderse aquí en su sentido escolástico, es decir, como un «dar forma».

dependencia que la subjetividad tiene de la alteridad. Ser vulnerables, sufrir la herida de la alteridad, es *ser atravesados* por lo otro y los otros, y serlo de tal manera que solo nos constituimos en nosotros mismos a través de dicho *traspasamiento*.

En segundo lugar, una ontología de la vulnerabilidad supone, con respecto a una ontología relacional, concretar y especificar que las relaciones que constituyen a la subjetividad son relaciones de dependencia, responsabilidad y cuidado: en resumen, relaciones de *sostenibilidad*. Ser vulnerables significa, por tanto, necesitar o requerir de lo otro y, sobre todo, de los otros para sostenerme. El otro-vulnerable es aquel que encuentra en mí su sostén; a su vez, mi vulnerabilidad es *sostenerme en otro(s)*. Así pues, reconocer la vulnerabilidad y precariedad de una vida es reconocer que requiere de condiciones sociales, económicas, materiales y corporales para sostenerse como vida. De este modo, podríamos quizás hablar de una teoría de la persona fundada en la vulnerabilidad. Dicho en otros términos, se trata de reconocer que el ser humano, en tanto ser vulnerable y precario, vive inscrito en una red de necesidades sociales. Frente al rampante neoliberalismo de hoy, se vuelve necesario pensar una antropología de la vulnerabilidad que, lejos de presuponer al ser humano como mera individualidad —átomo aislado que sólo accidentalmente vive en sociedad—, lo piensa en estrechísima vinculación con los otros; es más, como siendo *constituido por y desde los otros*. Frente a una concepción atomista de la persona podemos afirmar que somos seres sociales desde el principio, «dependientes de lo que está fuera de nosotros, de los demás, de instituciones y de entornos sostenidos y sostenibles, por lo que, en este sentido, somos precarios» (Butler, 2009, p. 23).

Una filosofía de la vulnerabilidad nos invita a pensar que ser sujetos no consiste en *subyacer* (modelo autárquico del *subiectum*), sino en *substantarse*: ser (sos)tenidos por los otros, estar en manos de los otros. Pero esto significa que, del mismo modo que somos sustentados por otros, también nosotros somos el sustento de ellos. Se trata de pensar que afectamos-a y somos afectados-por personas de todo el mundo, conocidas y desconocidas, vecinos y extranjeros. Comprendernos como insertos en una red de afecciones y de cuidados significa apreciar que existe una conexión más que directa entre mi IRPF y la cobertura sanitaria que recibe o no alguien, por desconocido que sea. Lo mismo se podría decir con respecto al vínculo entre comprar un teléfono móvil (gracias a la extracción y mercantilización del coltán) y los movimientos migratorios de África a Europa. Por tanto, y desde una perspectiva ético-política, una filosofía de la vulnerabilidad se orienta hacia la «postulación de una precariedad generalizada que ponga en tela de juicio la ontología del individualismo» (Butler, 2009, p. 33). En esta línea, es fundamental comprender que una filosofía de la vulnerabilidad se posiciona críticamente contra una concepción de la subjetividad como sustancia autárquica (modelo metafísico), pero también —en un terreno político— contra una subjetividad individualista y autosuficiente (modelo neoliberal). Así pues, una filosofía de la vulnerabilidad no puede dejar de ser al mismo tiempo un pensar acerca de la *sostenibilidad* (de la responsabilidad, del cuidado, de la afección), en la medida en que centra sus esfuerzos en pensar los vínculos que sostienen a todo existente y que hacen que toda existencia se sitúe dependiente de (y vulnerable frente a) la alteridad.

6. CONCLUSIONES

Una herida (*vulnus*) es una perforación, una rasgadura o rotura, una fisura o grieta que nos expone, que nos abre al efecto de lo externo y que nos pone en riesgo, en peligro. Pensar la vulnerabilidad como dimensión de la existencia significa concebir el existir como un existir herido, siempre herido, siempre expuesto a la afección de lo-otro-que-sí-mismo. Tal exposición nos arriesga, nos lanza o expone al riesgo. Llama la atención que nuestra palabra «riesgo» provenga del árabe «*rizq*», es decir, «lo que depara la providencia» (DRAE, 2024). El existir vulnerable es un existir arriesgado, expuesto constante y constitutivamente a todo aquello que nos depara la alteridad. Es por ello que afectabilidad y relacionabilidad deben ser pensadas conjuntamente. Existir es ser afectado por la alteridad, la cual, en su afectarnos, hace algo con nosotros: nos constituye. A su vez, existimos a través o a partir de esas relaciones afectivas o afectantes que ineludiblemente mantenemos con la alteridad y que nos sostienen.

Desde que nacemos estamos en manos de los otros, desde nuestro nacimiento los otros van «abriendo en mí secreta herida», por decirlo con un verso del poeta mexicano Octavio Paz. No debe perderse de vista, una vez más, la proximidad entre la herida (*vulnus*), que nos abre la piel y nos expone, y la vulnerabilidad. Padecer la

herida de la alteridad supone, así, estar expuestos y abiertos al con-tacto de la alteridad: del mundo y, especialmente, de los otros. Pero hemos mostrado también que lo que está en juego con la vulnerabilidad no es simplemente constatar la relacionabilidad humana. Un pensar de la vulnerabilidad debe poder poner de manifiesto que las relaciones que mantenemos con la alteridad son constitutivas de nuestra identidad (mismidad o singularidad), e incluso suponen la condición para el despliegue de la ipseidad. De este modo, una idea fundamental que aquí ha sido expuesta es que la vulnerabilidad no solo es constitutiva de la existencia (dimensión, por tanto, ineludible del existir), sino que también es constituyente de la misma. Como consecuencias de estas consideraciones resulta fundamental establecer una distinción entre un nivel empírico o situacional y otro ontológico o existencial de vulnerabilidad. Estos niveles no se contradicen entre sí, de manera que puede sostenerse que todo ser humano en tanto existente es radicalmente vulnerable al mismo tiempo que se afirma una especial o acentuada vulnerabilidad (precariedad) de ciertos grupos sociales.

Sensibilidades fenomenológicas y de género como las aquí expuestas son esenciales en los tiempos actuales de cara a concebir la vulnerabilidad y el cuidado como dimensiones antropológicas y éticas fundamentales. Pensar acerca de la vulnerabilidad supone un ejercicio clave de responsabilidad a la luz de los tiempos actuales, en los que la inter-dependencia, la fragilidad y la precariedad están tan presentes. En este sentido, una filosofía de la vulnerabilidad resulta ser un marco de pensamiento no sólo de absoluta actualidad, sino también, y sobre todo, de absoluta transversalidad.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos al profesor Patricio Mena Malet (Universidad de la Frontera, Temuco, Chile) toda la ayuda brindada durante la estancia de investigación que con él realizamos y, más particularmente, sus consejos y correcciones.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

El presente artículo ha sido desarrollado durante el disfrute de un contrato predoctoral FPU financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Ignacio Vieira: Conceptualización, Investigación, Metodología, Administración de proyecto, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

REFERENCIAS

- Arendt, Hannah (2003). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken.
- Beauvoir, Simone de (1947). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Éditions Gallimard.
- Butler, Judith (2004). *Undoing gender*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203499627>
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2009). *Frames of war*. London/New York: Verso.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2021). Leaning Out, Caught in the Fall: Interdependency and Ethics in Cavarero, en Timothy Huzar y Clare Woodford (eds.) *Toward feminist ethics of nonviolence* (pp. 46-62) . New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11990m1.6>
- Cavarero, Adriana (2021). Scenes of inclination, en Timothy Huzar y Clare Woodford (eds.) *Toward feminist ethics of nonviolence* (pp. 33-45). New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11990m1.5>
- Cavarero, Adriana (2009). *Horrorism. Naming contemporary violence*. New York: Columbia University Press.
- Cavarero, Adriana (2016). *Inclinations. A critique of rectitude*. Stanford University Press.
- Gilligan, Carol (2016). *In a different voice*. Harvard University Press.

- Groys, Boris (2022). *Filosofía del cuidado*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Housset, Emmanuel (2008). *L'intériorité d'exil*. Paris: Cerf.
- Levinas, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Le livre de poche.
- Levinas, Emmanuel (2009). *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI.
- Levinas, Emmanuel (2001). *La huella del otro*. Taurus.
- Levinas, Emmanuel (1976). *Noms propres*. Paris: Fata Morgana.
- Maldiney, Henri (2007). *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon.
- Mèlich, Joan-Carles (2014). La condición vulnerable. (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). *Ars Brevis*, 20, 313-331.
- Mena, Patricio (2021a). Vulnerabilidad y cuidado. *Trans/Form/Ação*, 44 (2), 277-300.
- Mena, Patricio (2021b). La constitución pasiva de sí o la paciencia de sí. *Revista de Filosofía Aurora*, 33 (60), pp. 972-986. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.060.AO04>
- Mena, Patricio y Johnson, Felipe (ed.) (2021). *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*. Buenos Aires: Sb editorial.
- Moreno, César (1987). «The curvature of intersubjective space. Sociality and responsibility in the thought of Emmanuel Lévinas». En Anna Teresa Tymieniecka (ed) , *Morality within the life- and social world: Interdisciplinary phenomenology of the authentic life in the «moral sense»*. Springer Dordrecht.
- Moreno, César (2016). Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre aceptación y entrega (Husserl/Heidegger). *Studia heideggeriana*, 5, pp. 99-146.
- Provost, Mickaëlle (2021). «L'expérience de la vulnérabilité comme ressource politique : une approche phénoménologique», *Genre, sexualité et société* (25). DOI: <https://doi.org/10.4000/gss.6485>
- Ricoeur, Paul (2015) *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil.